

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

پاییز و زمستان ۱۴۰۰ / شایا: ۵۷۱۴-۲۶۴۵
شایای الکترونیکی: ۶۰۳۵ - ۲۷۶۶

سال پنجم، شماره دوم، پیاپی ۹

تحلیل بلاغی سوره «قلم» با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو

عبدالاحد غیبی، فرشته اصغری

نگاه معناشناسانه مفسران به اسمای ذات الهی تک کاربردی در قرآن کریم

محمد سبحانی یامچی، مریم گرمودی

معناشناسی تاریخی ادبی واژه «قسوره» در قرآن کریم

دکتر مجتبی نوروزی، محمد مکفی رودی

معناشناسی واژه «زکاء» و مشتقات آن با رویکرد هم‌نشینی در قرآن کریم

زهرا رنجبر، حسین مهتدی، خداداد بحری

کاربست نظریه انسجام متن در سوره مبارکه حجرات

مریم طابوسی، دکتر احمد زارع زردینی

تحلیل ساختار لایه‌ای سوره ملک از منظر سبک‌شناسی (آوایی، واژگانی، معنایی و بلاغی)

دکتر سید مهدی نوری کیدقانی، پروین تیموری نصر آبادی، مسعود سلمانی حقیقی

تحلیل سوره «طور» بر مبنای سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو

امید جهان‌بخت لیلی، حسین فیروزجانی، میلاد همتی

تسامح و تساهل در ترجمه قرآن کریم

(مطالعه موردی: ترجمه فعل‌ها و شبه فعل‌های ثلاثی مزید)

صمد عبدالهی عابد، ناصر حمزه‌پور، امیر مقدم متقی

واکاوی مقایسه‌ای تناسب بیانی داستان حضرت آدم (ع)

در سوره‌های اعراف و حجر بر اساس سیاق قرآنی

جمال طالبی قره‌قشلاقی، عاطی عبیات

کاربست علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه موردی: «تفسیر نیشابوری»

سید مهدی رحمتی، فاطمه حاجی اکبری

بررسی دلالت‌های معنایی واژگان مرتبط با «زمان» در قرآن کریم

(بر مبنای نظریه معناشناسی رابطه‌ای)

زهرا رضائی، عزت ملابراهیمی، شهریار نیازی

دلالت تقدیم و تأخیر در قرآن کریم از نظر معناشناسی و کاربرد آن در ترجمه به فارسی

(مطالعه موردی برخی آیات سوره آل عمران)

مصطفی تراویده، مسعود فکری

سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره مبارکه حجر

جواد رنجبر، اسماعیل نادری، فرشته مکاری زاده

معناشناسی واژه «إحسان» در قرآن با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی

مهیار خانی مقدم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال پنجم، شماره دوم، پیاپی نهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دانشکده علوم قرآنی خوی

مدیرمسئول: دکتر عسگر بابازاده اقدم

(استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

سرمدیر: دکتر خلیل پروینی

(استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس)

مدیر داخلی: دکتر حسین خانی کلفای

(استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

ویراستار فارسی: فاطمه فیروزی

ویراستار انگلیسی: دکتر بهلول سلمانی

کارشناس اجرایی: شادی حسنلو

طراحی و صفحه‌آرایی: مؤسسه فرهنگی هنری سخن‌آرا

نشانی دفتر مجله: خوی، انتهای بلوار امام صادق (ع)

دانشکده علوم قرآنی خوی کدپستی: ۸۳۳۱۴ - ۵۸۱۶۷

تلفن: ۰۴۴ - ۳۶۳۴۷۴۲۴ - ۰۴۴ دورنگار: ۳۶۳۳۹۸۲۲ - ۰۴۴

style.quran.ac.ir

نشریه سبک‌شناختی قرآن کریم با همکاری انجمن علمی
قرآن و عهدین ایران منتشر می‌شود.



نشریه سبک‌شناختی قرآن کریم در ارزیابی ۱۴۰۰ رتبه «ب» را کسب
نموده است

هیئت تحریریه:

- ✧ خلیل پروینی
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس؛
- ✧ عبدالاحد غیبی
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛
- ✧ مرتضی قائمی
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا همدان؛
- ✧ علی نظری
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه لرستان؛
- ✧ زهره اخوان مقدم
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ رضا امانی
دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ حسین تک تبار فیروزجائی
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات دانشگاه قم؛
- ✧ علی حاجی خانی
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس؛
- ✧ محسن دیمه کارگراب
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ امیر مقدم متقی
دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد؛
- ✧ علیرضا نظری
دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین؛

مشاوران علمی:

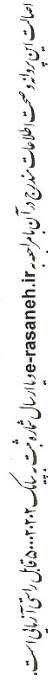
✧ خلیل پروینی	✧ علی رضا نظری	✧ مهدی داوری دولت آبادی
✧ عبدالاحد غیبی	✧ حسن اسماعیل زاده	✧ کبری راستگو
✧ زهره اخوان مقدم	✧ احمد امیدوار	✧ محمدمهدی روشن چسلی
✧ سجاد اسماعیلی	✧ نوروز امینی	✧ محمد سبحانی یامچی
✧ رضا امانی	✧ عادل آزاددل	✧ سیده فاطمه سلیمی
✧ حسین تک تبار فیروزجائی	✧ عسگر بابازاده اقدم	✧ محمد مهدی سمتی
✧ کاوس روحی برندق	✧ نسربین باقرزاده	✧ مجید صادقی مزیدی
✧ علی صیادانی	✧ امید جهان بخت لیلی	✧ جمال طالبی قره قشلاقی
✧ صمد عبداللهی عابد	✧ فاطمه حاجی اکبری	✧ معصومه قنبرپور
✧ امیر مقدم متقی	✧ علیرضا حسینی	✧ شهریار گیتی
✧ ابراهیم نامداری	✧ حسین خانی کلکای	✧ بهمن هادبلو



بہ بموجب باب ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی

امید است با رعایت قانون مطبوعات در تحقق رسالت فرهنگی و مطبوعاتی خویش موفق باشد.

معاون امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی



شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

۱- شرایط علمی:

- این مجله به تازه‌های حاصل از پژوهش‌های علمی در موضوعات و محورهای مجله اختصاص دارد.

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.

- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.

- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

۲- نحوه بررسی مقاله:

- مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که با خط مشی مجله مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد.

- برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتایج واصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود.

- هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

۳- شیوه نامه نگارش مقاله:

* شیوه تنظیم مقاله:

- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.

- در صفحه ای جداگانه نام و نام خانوادگی، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده (نویسندگان) قید گردد.

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.

- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.

- مقدمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

- در متن اصلی نویسنده به طرح موضوع و تحلیل آن می‌پردازد.

- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.



- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.
- کتاب‌نامه

* نحوه تنظیم ارجاعات

- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.

- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.

* منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:

- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.

- مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.

- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.

- در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه (« ») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.

- رعایت دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در یادداشت‌ها درج شود.

- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود.

- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 حروفچینی شود.

- ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.

۴- شرایط پذیرش اولیه:

- مقاله باید دارای شرایط بند دوم (شرایط علمی) باشد و بر اساس بند چهارم (شرایط نگارش مقاله) تنظیم گردد و از طریق سایت نشریه به آدرس style.quran.ac.ir ارسال گردد.

- مقالات مستخرج از پایان‌نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام استاد نیز در مقاله ذکر شود.

- نویسنده باید تعهد نماید که مقاله خود را هم‌زمان برای مجله دیگری ارسال نکرده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در دو فصل‌نامه «مطالعات سبک شناختی قرآن کریم» مشخص نشده است، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

- مسئولیت صحت یا سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهده نویسنده است.

فهرست

- تحلیل بلاغی سوره «قلم» با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو
 * عبدالاحد غیبی، فرشته اصغری ۹
- نگاه معناشناسانه مفسران به اسمای ذات الهی تک کاربردی در قرآن کری
 * محمد سبحانی یامچی، مریم گرمودی ۳۱
- معناشناسی تاریخی ادبی واژه «قسوره» در قرآن کریم
 * دکتر مجتبی نوروزی، محمد مکفی رودی ۵۵
- معناشناسی واژه «زکاة» و مشتقات آن با رویکرد هم‌نشینی در قرآن کریم
 * زهرا رنجبر، حسین مهتدی، خداداد بحری ۸۱
- کاربست نظریه انسجام متن در سوره مبارکه حجرات
 * مریم طاوسی، دکتر احمد زارع زردینی ۱۰۳
- تحلیل ساختار لایه‌ای سوره ملک از منظر سبک‌شناسی (آوایی، واژگانی، معنایی و بلاغی)
 * دکتر سید مهدی نوری کیدقانی، پروین تیموری نصر آبادی، مسعود سلمانی حقیقی ۱۲۳
- تحلیل سوره «طور» بر مبنای سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو
 * امید جهان‌بخت لیلی، حسین فیروزجانی، میلاد همتی ۱۴۲
- تسامح و تساهل در ترجمه قرآن کریم (مطالعه موردی: ترجمه فعل‌ها و شبه فعل‌های ثلاثی مزید)
 * صمد عبد‌اللهی عابد، ناصر حمزه‌پور، امیر مقدم متقی ۱۶۴
- واکاوی مقایسه‌ای تناسب بیانی داستان حضرت آدم (ع) در سوره‌های اعراف و حجر بر اساس
 سیاق قرآنی
 * جمال طالبی قره‌قشلاقی، عاطی عبیات ۱۹۵
- کاربست علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه موردی: «تفسیر نیشابوری»
 * سید مهدی رحمتی، فاطمه حاجی اکبری ۲۱۱
- بررسی دلالت‌های معنایی واژگان مرتبط با «زمان» در قرآن کریم (بر مبنای نظریه معناشناسی رابطه‌ای)
 * زهرا رضائی، عزت ملاابراهیمی، شهریار نیازی ۲۴۰
- دلالت تقدیم و تأخیر در قرآن کریم از نظر معناشناسی و کاربرد آن در ترجمه به فارسی (مطالعه
 موردی برخی آیات سوره آل عمران)
 * مصطفی تراویده، مسعود فکری ۲۷۴
- سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره مبارکه حجر
 * جواد رنجبر، اسماعیل نادری، فرشته مکاری زاده ۲۹۶
- معناشناسی واژه «إحسان» در قرآن با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جانشینی
 * مهیار خانی مقدم ۳۱۴

Rhetorical analysis of Surah Qalam based on Michael Foucault's model of discourse stylistics

(Received: 2022-06-04 Accepted: 2022-09-01)

Abdul Ahad Gheibi¹

Fereshteh Asghari²

Abstract

Discourse analysis is one of the important discussions of linguistics in the field of accurate understanding and interpretation of texts and the purposeful communication process between sender and receiver and it is one of the new sciences of the West created directly by adopting the thought of Michel Foucault, the founder of discourse stylistics. The structure of the text, the number of types of speech acts, the grammatical style of the sentences, the situational and social context are some of the topics discussed in the discourse model of Michael Foucault. This research seeks to prove that most of the propositions of discourse analysis with Western origin also exist in Arabic rhetoric. In this research, it has been tried to examine all the verses of Surah Qalam with the topics of the semantics of rhetoric and the model of discourse analysis. The findings show that each topic of the science is consistent and compatible with the topics of Foucault's discourse analysis, and all the verbal actions in the verses are used according to the necessity of the present, which is the main condition of rhetoric. It is also possible to understand the environmental influencing factors in the revelation of this surah and its impact on verbal actions, grammatical and semantic continuity affected by style and context which leads to correct understanding of the verses.

Key words: Holy Quran, Surah Qalam, Science of meanings, Discourse stylistics, Michel Foucault

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

1) Professor of Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University Tabriz, Iran. (The Corresponding Author) Email: Abdolahad@azaruniv.ac.ir

2) PhD student in Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University Tabriz, Iran. Email: Asghari.fr1367@gmail.com



تحلیل بلاغی سوره «قلم» با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰)

عبدالاحد غیبی^۱
فرشته اصغری^۲

چکیده

تحلیل گفتمان یکی از بحث‌های مهم زبان‌شناسی در زمینه فهم دقیق و تفسیر متون و فرایند ارتباطی هدفمند میان فرستنده و گیرنده می‌باشد و از جمله علوم جدید غرب است که به صورت مستقیم با تاثیر پذیری از اندیشه میشل فوکو، بنیانگذار سبک‌شناسی گفتمان، ایجاد شده است. ساختار متن، شمار انواع کنش‌های گفتاری، سبک نحوی جملات، بافت موقعیتی و اجتماعی، از مباحث مطرح در الگوی گفتمان‌شناسی میشل فوکو است. این پژوهش در پی آن است تا ثابت کند غالب گزاره‌های تحلیل گفتمان با منشأ غربی، در علم معانی بلاغت نیز وجود دارد. برای نیل به این مقصود، در جستار حاضر سعی شده است با انتخاب سوره مبارکه قلم به عنوان متن هدف، تمامی آیات این سوره با مباحث علم معانی بررسی و سپس با الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو تطبیق داده شود. یافته‌ها نشان می‌دهد هر یک از مباحث علم معانی با محورهای تحلیل گفتمان فوکو منطبق و سازگار است و تمامی کنش‌های کلامی در آیات سوره قلم، با اقتضای حال، که شرط اساسی بلاغت است کاملاً بجا و درست به کار رفته است. همچنین می‌توان به عوامل تاثیرگذار محیطی در نازل شدن این سوره و تاثیر آن بر کنش‌های کلامی، پیوستار دستوری و معنایی و سبک و سیاق ویژه آن که به درک صحیح این سوره می‌انجامد، پی برد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، سوره قلم، علم معانی، سبک‌شناسی گفتمانی، میشل فوکو

(۱) استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان تبریز ایران (نویسنده مسئول)، ایمیل: Abdolahad@azaruniv.ac.ir
(۲) دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان تبریز، ایمیل: Asghari.fr1367@gmail.com

۱. مقدمه

بررسی متون با رویکرد علم بلاغت، از دیرباز مورد توجه پژوهشگران و اندیشمندان بوده است؛ علمای بلاغت به ارتباط ساخت کلام با بافت جمله توجه داشته‌اند و به انطباق کلام با مقتضای حال اهمیت می‌داده‌اند. سکاکی معتقد است «بلاغت کلام همان مطابقت آن با مقتضای حال همراه با فصاحت آن است یعنی رعایت موقعیت نکره و معرفه، اطلاق یا تقييد، تقديم يا تأخير، ذکر يا حذف، فصل يا وصل و کاربرد انواع جملات خبری یا انشایی که به میزان آگاهی یا ناآگاهی مخاطب بستگی دارد.» (سکاکی، ۱۴۲۰: ۷۳) در دنیای معاصر نیز، پژوهشگران با استفاده از دیدگاه‌های جدید زبان‌شناسی و بخصوص تحلیل گفتمان و ارائه الگوهای جدید علمی به بررسی انواع متون می‌پردازند. هدف تحلیل گفتمان، یافتن جهان‌بینی در آن سوی متون است که ناگفته‌های گوینده و نویسنده و اهداف اصلی آن آشکار شود. (ر.ک: ون دایک، ۱۳۸۲: ۴) این شاخه از زبان‌شناسی بر اهمیت بافت اجتماعی (بافت فرهنگی و بافت موقعیتی) در تولید و توسعه زبان تأکید می‌کند. با این نگرش می‌توان گفت، گفتمان نمایان‌گر تبیین زبان فراتر از جمله، کلمه و عبارات است و آن‌ها را در نشانه‌ها و کنش‌های غیرکلامی و کلیه ارتباطات میان افراد می‌توان جستجو کرد. (ر.ک. آقا گل زاده، ۱۳۸۵: ۴۶) در تحلیل گفتمان، اوضاع اجتماعی، موقعیت متن یا گفتار، ارتباطات غیر کلامی و رابطه ساختار کلام و واژه‌ها در گزاره‌ای کلی بررسی می‌شود.

نظریه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو یکی از این دیدگاه‌ها است. در نظریه میشل فوکو، بنیان‌گذار تحلیل گفتمان، تأکید بر این است که بین متن و بافت تعامل وجود دارد چرا که فوکو گفتمان را فرایندی ارتباطی می‌داند و این ارتباط بین فرستنده و گیرنده هدفمند می‌باشد. لذا «هدف، تأثیر بسزایی در استراتژی گوینده و نویسنده دارد و در شکل گفتار و شیوه ساختار آن تأثیر می‌گذارد و بسیاری از متغیرهای سبکی را تفسیر می‌کند که با فرایندهای زبانی همراه است.» (ر.ک: ساروخانی، ۱۳۷۲: ۷۴)

قرآن کریم از متون ارزشمندی به‌شمار می‌آید که همواره بررسی‌ها و پژوهش‌های زیادی در بافت معنایی و لغوی آن صورت گرفته است و با طرح نظریه‌های جدید گفتمان‌کاوی، روش‌های متعددی برای مطالعه علمی‌تر این کتاب آسمانی معرفی شده است تا مشکلات فهم و تحلیل آیات را هموار و راز و رمزهای آن را آشکارتر سازد. بررسی و تحلیل آیات قرآن با رویکرد تحلیل گفتمانی به فهم دقیق‌تر و منطقی‌تر آن می‌انجامد چرا که با درک لایه‌های زیرین زبان قرآن به فهم حقایق نهفته در آن کمک شایانی خواهد شد و با توجه به بافت، ساختار، سبک و چینش آیات می‌توان به انسجام و ارتباط دقیق و هوشمند کلام خداوند دست یافت. جستار پیش رو به تحلیل سوره قلم با رویکرد گفتمانی میشل فوکو و رابطه آن با علم بلاغت با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی می‌پردازد. علت انتخاب سوره قلم جهت بررسی این است که آیات آن، تمامی سبک‌ها و کنش‌های گفتاری را در بر دارد و از



این رهگذر، تک تک سبک‌ها و کنش‌های نظریه مذکور در جملات آن قابل اعمال است.

۱.۱. سوالات پژوهش

هدف از پژوهش و بررسی سوره مبارکه قلم با رویکرد گفتمان‌شناسی، پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

- مباحث علم معانی در سوره قلم تا چه اندازه با نظریه میشل فوکو سازگار است؟
- سبک نحوی و کنش‌های گفتاری، چه کمکی به فهم دقیق‌تر آیات کرده است؟
- بافت موقعیتی چه اندازه بر سبک بیان جملات و اسلوب تأثیرگذار بوده است؟
- کدام کنش گفتاری در سوره از بسامد بالایی برخوردار است؟
- چه رابطه‌ای میان کنش‌های کلامی آیات، با مقتضای حال در بلاغت وجود دارد؟

۲.۱. پیشینه پژوهش

با توجه به اینکه بحث گفتمان، از مباحث نوین زبان‌شناسی در عصر حاضر و در عین حال از برجسته‌ترین روش تحلیل ارتباط به‌شمار می‌آید تاکنون پژوهش‌های بسیاری در مورد نظریه‌های گفتمان‌شناسی انجام یافته است، اما با بررسی‌های انجام شده، تاکنون پژوهش‌های اندکی به بررسی موردی متون با نظریه گفتمانی میشل فوکو و ارتباط آن با علم معانی پرداخته است که از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- «بررسی سوره عبس از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو» (محمد جرفی و عباد محمدیان، ۱۳۹۳) و «بررسی و تحلیل سوره مجادله بر اساس سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو» (محدثه قادری و حسین خاک‌پور، ۱۳۹۷) در این دو مقاله مؤلفان کوشیده‌اند از نظر سبک گفتمانی، به روابط بین پاره گفته‌ها در این سوره‌ها، با توجه به عوامل برون‌متنی و درون‌متنی مؤثر بر ساختار گفتمانی سوره بپردازند.

- «بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی در نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی» (فرزانه امیرپور و سیده مریم روضاتیان، ۱۳۹۷) در این پژوهش سعی شده نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی از نظر سبک نحوی و شمار نوع جملات به طور دقیق تحلیل شود و از نظر مباحث علم معانی مطابقت گردد و هر کدام در قالب جدول ارائه گردیده است.

- «تبیین رابطه بلاغت با نفوذ قدرت در شعر ملک الشعرای بهار» (مجید بهره‌ور، قاسم سالاری، مهدی وفایی‌جو، ۱۳۹۴) این پژوهش از منظر دیگری به تحلیل گفتمان و ارتباط آن علم بلاغت پرداخته است و مؤلف سعی نموده با دخالت دادن عنصر قدرت در تحلیل گفتمانی و انتقادی بلاغت، تناقضات موضوعی و تنوع بیانی در دیوان بهار را تا حدودی رفع نماید.

۲. گفتمان در اندیشه فوکو

گفتمان به مجموعه‌ای از گزاره‌ها اطلاق می‌شود که مفهومی کلی را در بر می‌گیرد. امروزه تحلیل گفتمان رویکردی بین رشته‌ای است که گفتمان نوشتاری و یا گفتاری، تأثیرات جامعه بر گفتمان، نوع روابط انسانی و چگونگی تولید آن در زبان را بررسی می‌کند. گرایش اول تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی و سطح دیگر آن در فلسفه سیاسی و اجتماعی است. (صالحی زاده، ۱۳۹۰: ۱۱۴) در دنیای معاصر گفتمان به یکی از پرکاربردترین مفاهیم علوم اجتماعی تبدیل شده است. گفتمان‌ها تنها نیستند آن‌ها غریبانه و بی‌احتیاط با سایر گفتمان‌ها زندگی نمی‌کنند. گفتمانی ممکن است شبیه گفتمان دیگر باشد یا گفتمان‌ها می‌توانند رفتار خصمانه‌ای نسبت به یکدیگر داشته باشند. به طور کلی رابطه بین یک گفتمان با دیگر گفتمان‌ها می‌تواند به شکل شباهت، تضاد، رابطه تکمیلی یا محدودیت متقابل باشد. (فوکو، ۱۹۶۹: ۹۲-۹۳) به همین دلیل است که نظریه گفتمان فوکو از ساختارگرایی فراتر می‌رود. در این بررسی ادبی «دو مکتب بزرگ وجود دارد نخست مکتب انگلیسی-آمریکایی که مطالعه را بر اشکال مختلف ارتباط شفاهی قرار می‌دهد و دوم مکتب فرانسوی که گفتمان‌کاوی را بر اساس متون مکتوب بنیان نهاده است.» (مکاریک، ۱۳۹۰: ۲۶۰) مکتب فرانسوی این رویکرد بر پایه آثار میشل فوکو بوجود آمده است. «مهم‌ترین مفهوم فوکو در انجام پژوهش، گفتمان (و نه جامعه) است که از طریق آن، او به صورت‌بندی‌های گفتمان‌ها و تأثیرات آن‌ها بر امر واقع می‌نگرد.» (فوکو، ۱۹۹۱: ۸۵)

از نظر فوکو گفتمان‌ها به صورت روشمند و منسجم، سازنده و شکل دهنده موضوعات هستند، اما به طور آشکار در امر سازندگی دخل و تصرف ندارند از این رو گفتمان امری فرا زبانی است که در واقع هم به عناصر زبانی و هم عناصر غیر زبانی مرتبط است. فوکو، گزاره‌ها را با پدیده‌ای به نام کنش‌های کلامی جدی محدود و محصور می‌سازد. مقصود فوکو از کنش‌های کلامی جدی، کنش‌های معمولی و روزمره نیستند، بلکه کنش‌هایی هستند که از طریق فعالیت معتبر، نافذ و مستقل ایجاد می‌گردند. به نظر او هر کنش کلامی در صورتی جدی است که بتوان در مورد آن، قوانین لازم برای ارزیابی و اعتبارسنجی ایجاد کرد. مثلاً جمله «باران خواهد بارید» یک کنش کلامی روزمره است که تنها معنا و اهمیت محلی و مکانی دارد، اما این گزاره در صورتی که توسط کارشناس هواشناسی، با توجه به قواعد خاصی ادا شود یک کنش کلامی جدی محسوب می‌شود. (سلیمی نوه، ۱۳۸۸: ۶-۷) فوکو قواعدی را مطرح می‌کند که به صورت‌بندی یک گفتمان می‌انجامد و عبارتند از: «الف) وحدت موضوع احکام ب) وحدت شیوه بیان آن‌ها ج) وحدت نظام مفاهیم آن‌ها د) وحدت بیان نظری آن‌ها.» (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۱) که با نظم و همبستگی میان این موارد چهارگانه یک صورت‌بندی گفتمانی به صورت نظام یافته شکل می‌گیرد. «او سه کاربرد از مفهوم گفتمان ارائه می‌دهد که همگی بر مبنای یک «اتم» هستند. او گفتمان را یا به عنوان «قلمرو عمومی



گزاره‌ها»، یا گروه قابل انفراد گزاره‌ها و یا به عنوان رویه تنظیم‌شده‌ای که تعداد مشخصی از گزاره‌ها را توضیح می‌دهد به کار می‌برد». (فوکو، ۱۹۶۹: ۸۰)

۳. بافت موقعیتی سوره قلم

این سوره در اوائل دعوت پیامبر(ص) در مکه نازل شده و دارای ۵۲ آیه است و دومین سوره در ترتیب نزول و شصت و هشتمین سوره قرآن می‌باشد که بعد از سوره علق نازل شده است. سوره قلم تنها سوره‌ای است که با حرف مقطعه «ن» و قسم به قلم آغاز شده است. این سوره در شرایطی نازل شده که پیامبر دعوت خود را علنی کرده بود و همگان از محتوای رسالت وی مطلع شده بودند و اولین تحدی قرآن با توجه به امی بودن پیامبر(ص) در این سوره آمده است. گرچه بعضی مفسران معتقدند قسمتی از آن در مدینه، و قسمتی در مکه نازل شده، ولی لحن سوره و محتوای آیات هماهنگ با سوره‌های مکی است و «با توجه به انسجام و پیوند موضوعی بخش‌های مختلف سوره، سیاق همه آیات یکی است و اسلوب آیات نیز به سبک و اسلوب سوره‌های مکی شباهت بیشتری دارد.» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳۶۷)

۴. بافت بنایی سوره قلم

در ساختمان سوره قلم سه بخش مقدمه، بدنه و خاتمه به وضوح دیده می‌شود که با وجود مضامین و مطالب متفاوت حاوی پیام واحدی هستند که به صورت نظام‌مند و منسجم و با دقت و استواری پی ریزی شده‌اند. سوره قلم بر محور مسأله نبوت پیامبر(ص) و مبارزه با دشمنانی که او را مجنون می‌خواندند و دعوت به صبر و استقامت، و در آخر اندرز و تهدید مخالفان به عذاب الهی دور می‌زند و به موضوعاتی چون بیان عظمت قلم، شرح داستان عبرت انگیز اصحاب جنّه، مقام و عظمت رسول خدا (ص) و ویژگی‌ها و اخلاق برجسته ایشان، شرح سرنوشت پرهیزکاران و بدکاران، راجع به قیامت و عذاب کافران، بیان عظمت قرآن و توطئه‌های دشمنان بر پیامبر(ص) اشارات پر معنایی شده است. بخش مقدمه این سوره به دلایل نفی اتهام جنون از پیامبر و تأکید به حقانیت آن حضرت می‌پردازد و بدنه اصلی سوره خصوصیات شخصیتی و اخلاقی تهمت زندگان، عاقبت شوم تهمت زندگان مشرک و وظیفه پیامبر در برابر آن‌ها را بیان می‌دارد و بخش خاتمه سوره که در دو آیه پایانی به نتیجه‌گیری از محتوای سوره و جمع‌بندی مضمون آن می‌پردازد، به اوج درماندگی مشرکان اشاره شده است.

۵. اقسام کنش‌های گفتمانی از دیدگاه میشل فوکو

بنا بر نظریه سبک‌شناسی گفتمانی، اولین مرحله در تحلیل گفتمان، واکاوی جمله‌ها از لحاظ سبک نحوی آن است که به دو لایه، سبک نحوی گسسته و سبک نحوی هم‌پایه تقسیم می‌شود. از دیگر مطالعات این سبک، تحلیل جمله‌ها به لحاظ کنش گفتاری است که

به ۵ گروه تقسیم می‌شود که عبارتند از: (۱) کنش تصریحی یا اظهاری (۲) کنش ترغیبی (۳) کنش عاطفی (۴) کنش تعهدی (۵) کنش اعلامی (سرل، ۱۳۸۵: ۳۴۴)، که به بررسی هر یک از این کنش‌ها و تحلیل آیات با توجه به این سبک پرداخته می‌شود:

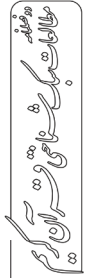
۵. ۱. واکاوی جمله‌ها از لحاظ کنش دستوری (سبک نحوی)

جملات که واحدهای واقعی زبان به‌شمار می‌روند، با استفاده از قواعد نحوی ساخته و پرداخته می‌شوند. کیفیت چیدمان کلمه‌ها در جمله، طول جمله‌ها، کیفیت وجه و زمان، همگی بیان‌کننده‌ی نوع اندیشه است. بنابراین حالات روحی و ذهنیات پنهان‌گوینده در عناصر نحوی بیشتر خودنمایی می‌کند. (محمدی افشار به نقل از فتوحی، ۱۳۹۶: ۲۶۷) در سبک‌شناسی گفتمان واکاوی جملات از نظر سبک نحوی که نخستین مرحله در تحلیل متون است، جمله‌ها از لحاظ دستوری به دو لایه سبک نحوی گسسته و سبک نحوی هم‌پایه تقسیم می‌شود. این مبحث از نظریه گفتمان فوکو با مبحث فصل و وصل در علم معانی بلاغت منطبق است.

۵. ۱. ۱. سبک نحوی گسسته (فصل)

«سبک نحوی گسسته در بردارنده گروهی از اندیشه‌های مستقل است که در جمله‌های کوتاه مقطع و مستقل در کنار یکدیگر می‌آیند و هر جمله در بردارنده یک اندیشه مستقل است و می‌توان آن‌ها را با نقطه از هم جدا کرد. این سبک باعث سرعت اندیشه و هیجان انگیزی می‌شود و به روند داستان و روایت شتاب می‌بخشد.» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۲۷۶) فصل نیز در علم بلاغت، ترک ربط بین دو جمله است، زمانی که در شکل و معنا با هم متحد باشند یا اینکه پیوند و اتحادی بین دو جمله در ظاهر و معنا وجود نداشته باشد. ساختار نحوی سوره قلم همانند بسیاری از سوره‌های مکی دارای جملات کوتاه است؛ زیرا رویکرد سوره گزاره‌های قطعی است که استدلال و گسترش عبارت را نیاز ندارد. از نظر نوع جملات، متناسب و همگون با محتوای سوره که رویکرد هشدار در آن برجسته است، سبک نحوی متن، شیوه‌ای محکم و راسخ را می‌طلبد. از این رو در این موارد جمله‌های اسمیه که بر ثبوت و دوام و جمله فعلیه که بر نوبه نو شدن و حادث شدن دلالت دارند به کار گرفته شده است. (الهام‌شمی، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۶) این سبک در قسمت‌های مختلف سوره قلم مشاهده شده است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ، سَنَسِفُهُ عَلَى الْخُرُومِ، إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾ (قلم/ ۱۵-۱۷)؛ «هنگامی که آیات ما را بر او می‌خوانند، گویند: افسانه‌های پیشینیان است. به زودی بر بینی‌اش داغ رسوایی و خواری می‌نهم. بی‌تردید ما آنها را آزمودیم همان گونه که صاحبان آن باغ را آزمودیم، هنگامی که سوگند



خوردند که صبح گاهان حتما میوه‌های باغ را بچینند.»

در آیه ۱۵، جمله «قال أساطير الأولین»، و در آیه ۱۷، جمله «إذ أقسموا...»، به جمله ما قبل خود عطف نشده است و جملات دارای سبکی گسسته و از لحاظ بلاغی، بین جمله‌ها «شبه کمال اتصال» وجود دارد، زیرا ارتباطی قوی بین جمله‌ها برقرار است که مانع وصل دو جمله گردیده است. یا جمله دوم، پاسخ پرسشی قرار گرفته که از جمله نخست فهمیده می‌شود. جمله قال... پاسخی است برای پرسش مقدری که در ذهن مخاطب ایجاد شده، که وقتی آیات الهی بر کافران خوانده شود چه خواهند گفت؟ و خداوند پاسخ می‌دهد: قال أساطير الاولین. و جمله دوم آیه ۱۷ نیز پاسخ سوال مقدری است که از جمله اول به ذهن متبادر می‌شود، که خداوند چه زمانی تصمیم به آزمودن صاحبان باغ نمود؟ و بدون آوردن واو عطف می‌فرماید: إذ أقسموا...

﴿فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُونَ ، بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ، قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ ، قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ، فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَلَوْمُونَ ، قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ ، عَسَىٰ رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ﴾ (قلم/۲۶-۳۲)؛ «پس چون به باغ رسیدند و آن را نابود دیدند گفتند: یقیناً ما گمراه بوده‌ایم. بلکه ما محرومیم. عاقل‌ترینشان گفت: آیا به شما نگفتم که چرا خدا را یاد نمی‌کنید؟! گفتند: پروردگارا تو را به پاکی می‌ستاییم مسلماً ما ستمکار بوده‌ایم. پس به یکدیگر رو کرده و به سرزنش و ملامت هم پرداختند. گفتند: وای بر ما که طغیانگر بوده‌ایم. امید است پروردگارمان بهتر از آن را به ما عوض دهد چون ما به پروردگارمان راغب و علاقه‌مندیم.»

به غیر از آیه ۳۰، که جمله «یتلاومون» ابهام جمله ما قبلش «فاقبل...» را برطرف می‌کند، بین دو جمله، «کمال اتصال» برقرار است که مانع از عطف دو جمله به یکدیگر شده است، در بقیه جمله‌ها فصل، از نوع شبه کمال اتصال است. موانع عطف و در واقع جدایی دو جمله در «کمال اتصال» زمانی بوجود می‌آید که میان دو جمله اتحاد و همبستگی کامل باشد، مانند جایی که جمله دوم بدل از جمله نخست باشد، یا ابهام جمله نخست را برطرف کند و یا تأکیدکننده جمله اول باشد.

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ ، أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ، أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ ، إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ ، أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بِالْغَةِ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ ، سَأَلَهُمْ أَنَّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ ، أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (قلم/۳۴-۴۱)؛ «بی‌تردید برای پرهیزکاران نزد پروردگارشان بهشت‌های پر نعمت است. آیا ما تسلیم شدگان را چون مجرمان قرار می‌دهیم؟ شما را چه شده؟ چگونه داوری می‌کنید؟ آیا شما را کتابی است که در آن می‌خوانید. که در آن جهان هر چه را شما بخواهید و انتخاب کنید برای شما خواهد بود؟! یا شما را بر ما تا روز قیامت پیمان و سوگند استواری است که هر چه را به سود خود حکم کنید ویژه شماست؟! از آنان پرس کدامشان ضامن آن

ادعاست؟ یا شریکانی دارند پس اگر راست گویند، شریکانشان را آورند.»

در این آیات خداوند به برجسته‌سازی جملات کوتاه و پرسش‌هایی می‌پردازد که به صورت مقطع و بدون عطف کنار هم قرار گرفته‌اند تا به متنبه ساختن مخاطب بپردازد. در واقع، عدم حروف عطف بین جملات باعث هیجان‌انگیزی و تندی سبک گردیده و سبک از نوع گسسته است. در آیه ۳۶، جمله استفهامی «کیف تحکمون»، جمله استفهامی ماقبلش را تأکید می‌کند که در حقیقت پیوند بین آن‌ها از نوع کمال اتصال است. آیه ۳۷ نیز تأکیدکننده آیه ۳۶، و بین این دو آیه نیز کمال اتصال برقرار است. فعل امر «سلهم»، در آیه ۳۹، با جمله استفهامی مابعدش، بدون عطف آمده است چرا که جمله دوم توضیح‌دهنده و رفع‌کننده ابهام جمله اول است. از این رو این دو جمله، کمال اتصال را دارا است. همچنین در آیه ۴۰، جمله «فلیأتوا...» جمله ماقبلش را تأکید کرده و فصل، از نوع کمال اتصال است.

﴿خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ...﴾ (قلم/۴۳)؛ «دیدگانیشان از شرم و حیا به زیر افتاده، خواری و ذلت آن‌ها را فرا گیرد...»

قسمت اول آیه ۴۳، نیز سبک از نوع گسسته است و بین دو جمله «خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ» و جمله «تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ» کمال اتصال برقرار است چرا که جمله دوم تأکیدکننده یا بدل از جمله اول است.

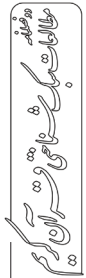
﴿فَذَرْنِي وَ مَنْ يُكْذِبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (قلم/۴۴)؛ «پس مرا با کسانی که این قرآن را تکذیب می‌کنند واگذار. به زودی ما آنان را به تدریج از آنجا که نمی‌دانند به سوی عذاب می‌کشانیم.»

در این آیه، سبک نحوی از نوع گسسته و جمله دوم «سنستدرجههم...» بدون عطف به ماقبلش آورده شده است چرا که از جمله ما قبل خود رفع ابهام، و آن را توضیح می‌دهد.

۵. ۱. ۲. سبک نحوی هم‌پایه (وصل)

سبک هم‌پایه در جملات بلند به کار می‌رود و گفتگویی آرام را رقم می‌زند. این سبک، جمله‌های مستقیم را با واو عطف به هم پیوند می‌زند و از نوع سبک‌های ترکیبی است که در آن جمله‌ها به هم وابسته‌اند و حرکت سبک را کند می‌کند. این جملات برای توضیح مطالب مهم و گاه مبهم به کار می‌رود. (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۷۷) با توجه به اقتضای معنایی و دستوری، کاربرد ادات وصل به‌ویژه حرف واو که یک عنصر پیوندی و انسجامی است، باعث شکل‌گیری سبکی آرام توأم با تأمل و تفکر برای مخاطب می‌گردد تا از نکات مهم بهره‌برد که با توجه به پیوستار معنایی میان آیات، این سبک در آیات سوره قلم مورد بررسی قرار می‌گیرد:

﴿وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ ، مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ، وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ، وَإِنَّكَ



لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ، فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ، بِأَبْيَكُمُ الْمَفْتُونُ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ، فَلَا تَطْعُ الْمُكَذِّبِينَ، وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ، وَلَا تَطْعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ، هَمَّازٌ مَشَاءٌ بِنَمِيمٍ، مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ، عُتِلَ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ، أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴿قلم/۱-۱۴﴾؛ «نون، سوگند به قلم و آنچه می نویسد. که به سبب نعمت و رحمت پروردگارت، تو مجنون نیستی. و بی تردید برای تو پاداشی دائم و همیشگی است؛ و یقیناً تو بر بلندای سجایای اخلاقی عظیمی قرار داری، پس به زودی می بینی و می بینند، که کدام یک از شما دچار جنون اند؛ بی تردید پروردگارت بهتر می داند چه کسی از راه او گمراه شده، و او به راه یافتگان داناتر است پس از تکذیب کنندگان فرمان مبر. دوست دارند نرمی کنی تا نرمی کنند، و از هر سوگند خورده زبون و فرومایه فرمان مبر، آنکه بسیار عیب جوست، و برای سخن چینی در رفت و آمد است، به شدت بازدارنده از کار خیر و متجاوز و گنهکار است، گذشته از این ها کینه توز و بی اصل و نسب است، که دارای ثروت و فرزندان فراوان است.»

در این بخش از سوره سبک نحوی جمله ها، سبک هم پایه است که جمله ها با عطف شدن سبکی آرام را رقم می زنند. خداوند سوره را با قسم یاد کردن آغاز کرده و همان طور که «از ظاهر سیاق برمی آید منظور از قلم، مطلق قلم و مطلق هر نوشته ای است که با قلم نوشته می شود، و از این جهت این سوگند را یاد کرده که قلم و نوشته از عظیم ترین نعمت های الهی است که خدای تعالی بشر را به آن هدایت کرده» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۹/۶۱۶)؛ و همچنین به توضیح عصمت و مصونیت پیامبر و اخلاق عظیم و برجسته ایشان، و اجر و پاداشی که بی منت است و هرگز قطع نمی شود می پردازد. سپس در ادامه آن پیامبر را از اطاعت مشرکان نهی کرده و صفات مذمومی را پشت سر هم برمی شمرد که هر یک به تنهایی می تواند مانع اطاعت و تبعیت گردد.

﴿إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرُنَّهَا مُصْبِحِينَ (۱۷) وَلَا يَسْتَشْنُونَ (۱۸) فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّنْ رَبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ (۱۹) فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ (۲۰) فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ (۲۱) أَنْ اغْدُوا عَلَيَّ حَرْثَكُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَارِمِينَ (۲۲) فَانْطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَفَتُونَ (۲۳) أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ (۲۴) وَغَدُوا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ (۲۵)﴾ (قلم/۱۷-۲۵)؛ «...هنگامی که سوگند خوردند که صبحگاهان حتماً میوه های باغ را بچینند، و چیزی از آن را برای تهیدستان و نیازمندان استثنا نکردند، پس در حالی که صاحبان باغ در خواب بودند بلایی فراگیر از سوی پروردگارت آن باغ را فرا گرفت، پس آن باغ به صورت شبی تاریک در آمد، و هنگام صبح یکدیگر را آواز دادند که اگر قصد چیدن میوه دارید بامدادان به سوی کشتزار و باغتان حرکت کنید؛ پس به راه افتادند در حالی که آهسته به هم می گفتند: امروز نباید نیازمندی در این باغ بر شما وارد شود و بامدادان به قصد اینکه تهیدستان را محروم گذارند به سوی باغ روان شدند.»

از آیه ۱۷ «برمی آید که قبل از رسیدن فردای مذکور دور هم جمع شده مشورت کرده اند که صبح همان شب میوه را بچینند و لا یستشنون بدون اینکه بگویند: ان شاء الله می چینیم،

بلکه همه اعتمادشان بر نفس خودشان و بر اسباب ظاهری بود.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۲۶) و برخی نیز گفته‌اند منظور از عدم استثناء این است که هیچ از آن (محصول) استثناء نکنند و برای مستمندان هم چیزی فرو بگذارند. سپس در ادامه سخن می‌افزاید: به هنگام شب، در آن موقع که همه در خواب بودند عذاب و بلایی فراگیر از ناحیه پروردگارت بر تمام باغ فرود آمد و آن باغ خرم و سرسبز همچون شب سیاه و ظلمانی گردید؛ و منظور این است که چیزی جز مستی ذغال و خاکستر سیاه از آن باقی نماند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۹۶/۲۴) لذا می‌بینیم که در این قسمت آیه‌ها نیز سبک نحوی از نوع هم‌پایه است و جمله‌ها از آرامش برخوردارند تا مخاطب بتواند با مفهوم آیات رابطه بیشتری برقرار کند.

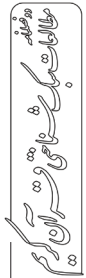
﴿كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (۳۳) ﴿قلم/۳۳﴾: «چنین است عذاب، و عذاب آخرت اگر معرفت و آگاهی داشتند، بزرگ‌تر است.»

کلمه کذلک خبر مقدم و کلمه العذاب مبتدای مؤخر است و با عطف جمله بعد به جمله پیشین، عظمت و بزرگی عذاب آخرت را بیان می‌دارد «و این‌که فرمود: هر آینه عذاب آخرت بزرگ‌تر است اگر بفهمند، علتش این است که عذاب آخرت از قهر الهی منشأ دارد و چیزی و کسی نمی‌تواند در برابرش مقاومت کند، عذابی است که خلاصی از آن نیست.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۳۰)

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (قلم/۴۲): «روزی را که کار بر آنان به شدت سخت و دشوار شود، به سجده کردن دعوت شوند، ولی در خود قدرت و استطاعت نیابند.»

کلمه یوم ظرف زمان است، متعلق به فعلی که در تقدیر است مانند: اذکر (به یاد آور) و امثال آن، و تعبیر کشف از ساق مثلی است برای افاده نهایت درجه شدت، چون وقتی انسان به سختی دچار زلزله، سیل یا گرفتاری می‌شود شلوار را بالا کشیده کمر را می‌بندد تا بهتر و سریعتر به تلاش پردازد و تنها راه سعادت در آخرت، سجود است یعنی خاضع شدن برای خدای سبحان و یگانگی او در ربوبیت، اما این تکذیب‌گران که در دنیا برای خدا سجده نکردند در آخرت هم نمی‌توانند برای او سجده کنند، در نتیجه سعادت‌مند نمی‌شوند (همان: ۶۴۴)؛ که مفهوم این امر به خوبی با او عطف و وصل میان دو جمله، آشکار شدن آن واقعه عظیم و فراخوانده شدن به سجده، محقق شده است.

﴿وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالُونَ﴾ (۴۳) ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (۴۴) ﴿وَأَمْلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (۴۵) ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مَعْرَمٌ مُتَقَلَّبُونَ﴾ (۴۶) ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾ (۴۷) ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾ (۴۸) ﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكُهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَبَدَّ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ﴾ (۴۹) ﴿فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (۵۰) ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ



إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ (۵۱) وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (۵۲) ﴿قلم/۴۳-۵۲﴾؛ «... و اینان به سجده دعوت می شدند در حالی که تندرست بودند، پس مرا با کسانی که این قرآن را انکار می کنند واگذار، به زودی ما آنان را به تدریج از آنجا که نمی دانند به سوی عذاب می کشانیم و آن ها را مهلت می دهیم، بی تردید نقشه و تدبیر من استوار است. مگر از آنان در برابر ابلاغ رسالت پاداشی می طلبی که از خسارت و زیانش سنگین بارند؟ یا غیب نزد آنان است و آنان می نویسند؟ پس در برابر حکم و قضای پروردگارت شکبیا باش و مانند صاحب ماهی مباش و در آن حال با دلی مالا مال از اندوه خدا را ندا داد، اگر رحمت و لطفی از سوی پروردگارش او را در نیافته بود یقیناً نکوهش شده به صحرایی بی آب و گیاه افکنده می شد. پس پروردگارش او را برگزید و از شایسته گان قرار داد، و کافران چون قرآن را شنیدند نزدیک بود تو را با چشمانشان بلغزانند و می گویند: بی تردید او دیوانه است.»

مراد از سالم بودن (و هم سالمون) سالم بودن از آفات و امراضی است که در آن روز بخاطر استکبار گریبانشان را گرفت و نگذاشت حق را بپذیرند و جمله (فذرني و من يكذب...)، کنایه است از اینکه خدای تعالی به تنهایی برای عذاب آنان کافست و قید (من حیث لا يعلمون) برای این است که این هلاکت از راه نعمت فراهم می شود، که کفار آن را خیر و سعادت می پندارند. و مراد از این «إِزْلَاقٌ بِهِ إِبْصَارٌ» به طوری که همه مفسرین گفته اند، چشم زدن است که خود نوعی از تأثیرات نفسانی است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۴۵-۶۴۹) همان طور که می بینیم ادات وصل و واو عطف برای حرکت دادن و مهیا کردن جمله ها برای روند داستان به کار رفته است و سبک نحوی کند و آرام، متناسب با آن برای توضیح جمله ها به زیبایی به کار گرفته شده است. «در حقیقت وجود حروف ربط، مانع سرکشی و تند و تیزی سبک می شود.» (لونگینوس، ۱۳۷۹: ۶۵)

۲. ۵. واکاوی جمله ها از لحاظ کنش گفتاری

یکی دیگر از مطالعات الگوی بررسی گفتمان، تحلیل جملات بر پایه کنش گفتاری است، «در کنش گفتاری تنها معنای ظاهری منظور نیست؛ بلکه شرایط زمانی و فرهنگی و مکانی را به صورت پنهان با خود دارد و شامل ناگفته های یک متن می شود.» (یار محمدی، ۱۳۸۵: ۳۵) این کنش به ۵ بخش تقسیم بندی می شود:

۲. ۵. ۱. کنش تصریحی یا اظهاری

این کنش «برای بیان یک واقعه یا گزارشی از یک فرایند است. این نوع کنش تعهد گوینده را نسبت به صدق گزاره ای بیان می کند و نشان می دهد که گوینده می کوشد تا حال روانی و عقده خود را به زبان ساده به شنونده منتقل کند.» (اکمجیان، ۱۳۸۲: ۳۸۹) در متون بلاغی این نوع از جمله ها که بی بهره از تأکید هستند، جملات خبری ابتدائی خوانده می شود. در

این حالت ذهن مخاطب از مدلول خبر خالی است و حالت شک یا انکار نسبت به آن وجود ندارد. «جمله خبری ذاتا، یعنی با قطع نظر از خصوصیات حال خبر و مُخبر، قابل صدق و کذب است.» (همایی، ۱۳۷۴: ۹۲) این دسته از خبرها منطبق با کنش تصریحی در تحلیل گفتمان است و گوینده به سادگی شنونده را از موضوعی آگاه می‌سازد. در ذیل به آیاتی که کنش تصریحی دارند اشاره می‌شود:

﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ، بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ﴾ (قلم/۵-۶) خداوند در این آیات یادآور می‌شود، «اینک بدان که به زودی اثر دعوت روشن خواهد گشت و برای دیدگان ظاهری و باطنی خلق معلوم خواهد شد که مفتون به جنون کیست.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۲۰) خبر از نوع جمله فعلیه و استمرار و نو به نو شدن را می‌رساند و سخن بدون تأکید آورده شده است.

﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيْدْهُنُونَ﴾ (قلم/۹) کلمه یدهنون از مصدر اِدهان (باب افعال)، و دهن به معنای روغن است و کنایه است از نرمی و روی خوش نشان دادن. «نرمش و انعطاف به معنی صرف‌نظر کردن از قسمتی از فرمان‌های خدا به خاطر آنان.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸۴) کنش این بخش از آیه نیز تصریحی است.

﴿إِذَا تَلَّيْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ، سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ﴾ (قلم/۱۵-۱۶) آیه شریفه ۱۵، فعل نهی لا تطع در آیه ۱۰ را تعلیل می‌کند. و مصدر وسم و همچنین سمه به معنای علامت‌گذاری است و کلمه خرطوم به معنای بینی است. و ظاهراً منظور از علامت‌گذاری در بینی او این باشد که بی‌نهایت او را خوار می‌کنیم و ذلتی نشان‌دار به او می‌دهیم. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۲۴) آیات از نوع خبر ابتدائی و هدف، توبیخ و ملامت کافران و از جهت دیگر، تهدید آنان است.

آیات ۱۹ تا ۲۵ سوره نیز تصریحی و از نوع خبر ابتدائی است که جمله‌ها بدون تأکید آورده شده‌اند و خداوند فرایند نازل شدن عذابی آسمانی را در شب هنگام، زمانی که صاحبان بستان در خواب بودند، بیان می‌نماید.

﴿كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (قلم/۳۳) جمله، خبر ابتدائی از نوع اسمیه است که از مبتدا و خبر ترکیب شده و ثبوت و دوام عظیم و بزرگ بودن عذاب آخرت را می‌فهماند «یعنی نمونه عذابی که ما بشر را از آن زَنهار می‌دهیم عذاب اصحاب باغ است.» (همان: ۶۲۹)

- در آیات ۴۲ و ۴۳، خداوند با جملات ابتدائی، خبر از واقعه عظیمی می‌دهد و آگاه می‌سازد که «آن روز که دعوت می‌شدند در برابر خدای سبحان سجده کنند با اینکه سالم بودند و می‌توانستند سجده کنند و بهترین تمکن را داشتند سجده نکردند و به دعوت انبیا اعتنا ننمودند.» (همان: ۶۴۵) کنش این بخش از آیات نیز تصریحی است.

﴿فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (قلم/۵۰) جمله خبری فعلیه از نوع ابتدائی و بدون

تأکید آمده است و آمدن زمان ماضی وضعاً نشان‌دهنده‌ی حدوث است و مفید ثبوت و دوام و استمرار و تجدد نیست چرا که یک بار اتفاق افتاده است، لذا خداوند می‌فرماید: پروردگارش او را برگزید و از صالحان قرار داد.

۵. ۲. ۲. کنش ترغیبی

در این نوع کنش، گوینده در صدد تلاش برای ترغیب و وا داشتن مخاطب برای انجام کارهاست. این کنش در علم معانی، برابر با جملات انشاء طلبی مانند: امر و نهی، تمنی و استفهام است. «امر، طلب حصول فعل است، بر سبیل استعلاء؛ یعنی در حالتی که طالب خود را در شأن و مرتبه، بالاتر از کسی که از او طلب می‌کند بداند.» (رجایی، ۱۳۵۹: ۱۴۹) استفاده از جملات استفهامی برای آگاه کردن مخاطب از عواطف و احساسات متکلم و جلب توجه مخاطب بوده است تا ذهن شنونده را برای پاسخی که برای خود متکلم روشن و آشکار است، ترغیب سازد. گاهی جملات استفهامی از هدف اصلی خود، که پرسش از موارد مجهول و نامعلوم، برای رسیدن به آگاهی است، خارج گشته و برای اهداف دیگری، معانی ثانوی به خود می‌گیرد که این معانی ثانوی باعث ایجاد ارتباط بهتر با مخاطب و تأثیرگذاری بر عواطف و احساسات شنونده می‌شود و در واقع برای دریافت پاسخ و یا شنیدن آری و یا خیر بیان نشده است، در ذیل به این آیات اشاره شده است:

﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ (استفهام انکاری برای سرزنش)

﴿فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ (استفهام انکاری از نوع تقریر)

﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (استفهام برای تعجب)

﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ (استفهام انکاری برای تکذیب)

﴿إِنْ لَكُمْ فِيهِ لَمَّا تَخْيِرُونَ﴾ (استفهام انکاری برای تکذیب)

﴿أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَالِغَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَّا تَحْكُمُونَ﴾ (استفهام انکاری از نوع تقریر)

﴿سَلِّمُوا إِلَيْهِمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ﴾ (استفهام انکاری از نوع تقریر)

﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (استفهام برای نفی)

﴿ذَرْنِي وَمَنْ يُكْذِبْ بِهِذَا الْحَدِيثِ ...﴾ (استفهام برای تهدید و ترساندن)

﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ﴾ (استفهام انکاری برای تکذیب)

﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ﴾ (استفهام انکاری برای تکذیب)

در متون بلاغی، گاهی امر و نهی، از معنای حقیقی خود که بر طلب درخواست انجام دادن یا ندادن عملی و استیلای جایگاه متکلم نسبت به مخاطب است، خارج شده و برای اهدافی، به سوی معنای دیگری می‌گراید که این اهداف در جهت ترغیب، افزایش تمرکز و

جلب توجه مخاطب به کار می‌رود تا جریان ارتباط بین متکلم و مخاطب را تقویت سازد.
 ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (نهی برای ارشاد و راهنمایی)
 ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ (نهی برای ارشاد و راهنمایی)
 ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُكِنِّ كَصَاحِبِ الْهُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾ (امر و نهی برای پند گرفتن و بیان عاقبت)

۵.۲.۳. کنش عاطفی

«این کنش در تحلیل گفتمان، در بر دارنده شور و هیجان و احساسات گوینده، نگرش‌ها و ذهنیت افراد، حالات درونی، درجه دوستی و یا نفرت او از موضوع است که هر جمله‌ای که بیانگر احساس گوینده باشد و به قصد اخبار ادا نشود جمله عاطفی می‌خوانند.» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۳۳) این بحث از سبک‌شناسی گفتمانی با مبحث جمله‌های انشائی غیر طلبی مانند: قسم، تعجب، افعال رجا یا ترجی، صیغه‌های عقود و ...، در علم معانی می‌توان برابر دانست که این جملات، بخاطر ارتباطی که بین متکلم و مخاطب ایجاد می‌کند، هم در علم بلاغت و هم در گفتمان‌شناسی، تأثیر شگرفی دارد. این نوع کنش که فقط در سه جای سوره قلم یافت شد، برای متون غنایی که بار عاطفی و احساسی کلام در آن بیشتر است، کاربرد بهتری دارد و در این سوره نسبت به بقیه کنش‌ها از بسامد پایین‌تری برخوردار است.

قسم: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ...﴾
 رجاء: ﴿عَسَىٰ رَبُّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ﴾
 تعجب: ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾

۵.۲.۴. کنش تعهدی

«این دسته از جملات برای بیان تعهد گوینده به تعهد یک عمل است. در این کنش گوینده با تأکید می‌کوشد شنونده را متقاعد کند که کلامش صادق است و این برای کسب اطمینان مخاطب ضروری است. این بخش از الگوی گفتمان کاملاً با مبحث خبر طلبی و انکاری در علم معانی انطباق دارد» (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۷۰)؛ و با تأکید کردن بر سخن خود تلاش می‌کند شک و تردید احتمالی شنونده را نسبت به کلام خود، از میان بردارد تا به برقراری ارتباطی قوی با مخاطب بپردازد و به صورت مؤثر حالات روحی و درونی خود را به مخاطب منتقل سازد. با توجه به بررسی‌های انجام شده، در این سوره بیشتر از جمله‌های خبری ابتدائی استفاده شده است و جملات انشائی در مرتبه دوم کارکرد و شمار انواع خبر قرار دارد که نشان‌دهنده توجه به احوال مخاطب، در نظر گرفتن آگاهی او، مقام خطاب و مقتضای حال است و به همین سبب خبر ابتدائی نسبت به خبر طلبی و انکاری از بسامد بالاتری برخوردار است.

خبر طلبی:

جایی که مخاطب نسبت به مضمون خبر شک و تردید دارد و با آوردن تأکید استحضانی، حکم، تقویت و خبر نیکو می‌گردد تا در جان مخاطب بنشیند. این نوع خبر در آیات (۱-۷-۲۶-۲۹-۳۱-۳۲-۳۴-۳۸-۳۹-۴۵-۴۹-۵۱) مشاهده شده است.

خبر انکاری:

زمانی که مخاطب منکر خبر باشد لازم است متکلم با توجه به مقتضای حال، کلام خود را با بیش از یک تأکید، به اندازه ضعف انکار، بیاورد تا حکم خبر تأکید گردد که این نوع خبر در آیات (۳-۴-۱۷) این سوره آمده است.

۵.۲.۵. کنش اعلامی

«این کنش برای نام‌گذاری واقعه و آگاهی دادن درباره یک رخداد به کار می‌رود. این کنش درباره کارهایی است که اگر با موفقیت انجام شود به تغییراتی در اجتماع می‌انجامد. افعالی مانند خبر دادن، محکوم کردن، و منصوب کردن، این کنش را دارند.» (ر.ک. سرل، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۹)

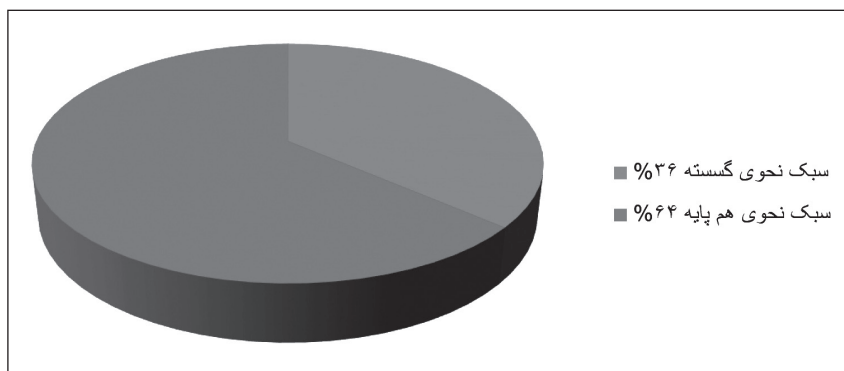
در مورد شأن نزول این سوره در روایات تفسیری آمده است که در دوازده مایلی شهر صنعای یمن در روستایی به نام ضَروان یا ضَوران که در یک فرسخی صنعا بوده، و مالکان آن، اهل حبشه و بنا بر نظر ابن عباس (۶۸د ق) اهل کتاب بوده‌اند، قتاده (۱۱۰د ق)، باغ را متعلق به پیرمردی از بنی اسرائیل می‌داند که به شکرانه این نعمت، هر ساله به مقدار نیاز خود و خانواده‌اش از محصول و میوه‌ها برداشته و مازاد آن را برای هزینه‌های باغ و مستمندان می‌گذاشته است او هنگام برداشت محصول در باغ را به روی ایتام، بیوه زنان، درماندگان و مسکینان باز می‌گذاشت تا آنان نیز از محصول باغ بهره‌مند شوند، از این رو خداوند باغ او را برکت می‌داد. پس از مرگ پیرمرد، پسران وی وارث باغ شدند و در آن سال به گونه‌ای بی‌سابقه، میوه و محصول فراوانی به بار آمد. صاحبان باغ با دیدن فراوانی دچار غرور و طغیان شده و از طمع بر آن‌ها چیره گشت یکی از آنان پیشنهاد کرد که به علت کثرت زن و فرزند، به محصول این باغ نیازمندتر بوده، از این رو دیگر به نیازمندان چیزی ندهند تا بر ثروت خود بیفزایند. برادری که صالح‌تر بود، ناراحت شده، خدا ترسی، پایبندی به سیره و سنت نیکوی پدر، زیانکار و محروم شدن از برکات و انتقام خدا از گنهکاران را به آنان گوشزد کرد تا پیش از دچار آمدن به به کیفر الهی از نیت نادرست خویش دست بردارند. برادران سخت برآشفته و او را به شدت مضروب ساختند و سرانجام ناگزیر از همراهی شد. لذا آنان هم‌قسم شدند که صبح زود به سراغ باغ رفته چیزی برای نیازمندان نگذارند. با این تصمیم خوابیدند تا صبح زود برنامه خود را عملی سازند غافل از اینکه خداوند برای مجازات آنان در حالی که در خواب بودند، «طائفی» را به سوی باغ آنان فرستاد و باغ به حالت صریم در آمد. (رضایی کرمانی، رجبی قدسی، ۱۳۹۰: ۱۰-۱۱)

جداول و نمودارهای سبک نحوی و کنش‌های گفتاری در سوره قلم

جدول شماره ۱: بسامد سبک نحوی جملات در سوره قلم

سبک نحوی	آیات	درصد سبک نحوی
گسسته	۱۵, ۱۶, ۱۷, ۲۶, ۲۷, ۲۸, ۲۹, ۳۰, ۳۱, ۳۲, ۳۴, ۳۵, ۳۶, ۳۷, ۳۸, ۳۹, ۴۰, ۴۱, ۴۳, ۴۴	۳۶٪
هم‌پایه	۲۰, ۲۱, ۲۲, ۲, ۱, ۲, ۳, ۴, ۵, ۶, ۷, ۸, ۹, ۱۰, ۱۱, ۱۲, ۱۳, ۱۴, ۱۷, ۱۸, ۱۹, ۳, ۲۴, ۲۵, ۳۳, ۴۲, ۴۳, ۴۴, ۴۵, ۴۶, ۴۷, ۴۸, ۴۹, ۵۰, ۵۱, ۵۲	۶۴٪

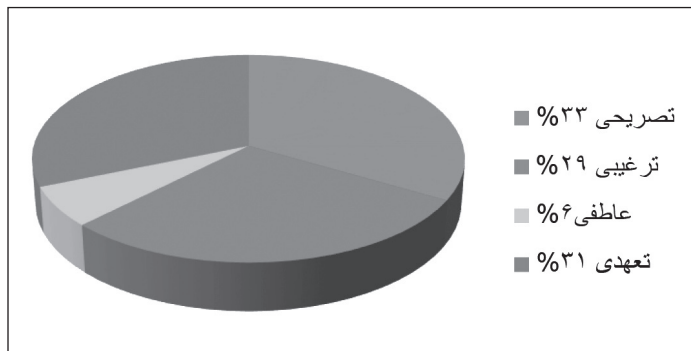
نمودار ۱: بسامد سبک نحوی جملات در سوره قلم



جدول شماره ۲: بسامد کنش‌های گفتاری جملات در سوره قلم

کنش‌های گفتاری	آیات	درصد کنش‌ها
تصریحی	۵, ۶, ۹, ۱۵, ۱۶, ۱۹, ۲۰, ۲۱, ۲۲, ۲۳, ۲۴, ۲۵, ۳۳, ۴۲, ۴۳, ۵۰	۳۳٪
ترغیبی	۸, ۱۰, ۲۸, ۳۵, ۳۶, ۳۷, ۳۸, ۳۹, ۴۰, ۴۱, ۴۴, ۴۶, ۴۷, ۴۸	۲۹٪
عاطفی	۱, ۳۲, ۳۶	۶٪
تعهدی	۱, ۳, ۴, ۷, ۱۷, ۲۶, ۲۹, ۳۱, ۳۲, ۳۴, ۳۸, ۳۹, ۴۵, ۴۹, ۵۱	۳۱٪

نمودار ۲: بسامد کنش‌های گفتاری جملات در سوره قلم



نتیجه‌گیری

با تحلیل و بررسی سوره «قلم» با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو و رابطه آن با مباحث علم معانی نتایج ذیل حاصل شد:

۱- هر گونه اثر و متونی برای اهداف بخصوصی نگاشته می‌شود که تحت تأثیر بافت اجتماعی و موقعیت همان زمان قرار دارد که با تطبیق کنش‌های کلامی و دستوری آیات با علم معانی، روشن گردید که گفتمان در سوره‌های قرآن کریم کاملاً با نظریه سبک‌شناسی میشل فوکو هماهنگ و سازگار بوده و بنا بر اقتضای حال به کار رفته است.

۲- بسامد نوع کنش‌ها و سبک نحوی جمله‌ها نشان می‌دهد آیات قرآن کریم با ظرافت و دقتی اجتناب‌ناپذیر نازل شده و رابطه مستقیمی با بافت اجتماعی برقرار کرده است و با توجه به عوامل بیرونی، این شیوه از بیان و گفتگو بوجود آمده است. از این رو، کنش تصریحی، ترغیبی و تعهدی به ترتیب، پرشمارترین کنش‌های گفتاری در این سوره هستند و کنش عاطفی از کم‌ترین بسامد برخوردار است. شمار بسیار کنش تصریحی نشان می‌دهد خداوند می‌خواهد گزارش و فرایند واقعه عظیمی را که مخاطب از آن بی اطلاع است را به زبان ساده و قاطع به مخاطب القا سازد که محور اصلی گفتمان را تشکیل می‌دهد و دومین کنش برجسته در این سوره به ترتیب کنش ترغیبی و تعهدی است که خداوند در پی ترغیب و برانگیختن مخاطب و تعهد به تحقق یک عمل است که با تأکید، شنونده را نسبت به صدق کلامش متقاعد می‌سازد.

۳- بسامد بالای تأکید با «إِنَّ» و ترکیب نفی و استثناء، نشانه‌هایی هستند که اصرار خداوند متعال بر ایجاد یک باور قوی در ذهن مخاطبان و قطعیت تکرار سنت الهی نسبت به کیفر معاندان پیامبر و شکست آنان در ستیز با آن حضرت را می‌رساند.

۴- بیشترین بسامد سبک نحوی نیز در این سوره، از نوع هم‌پایه است که سبکی آرام و

توأم با تأمل را با توجه به اقتضای معنایی و دستوری رقم زده تا مخاطب را از نکات مهم بهره‌مند سازد. نتایج نشان می‌دهد سبک نحوی گسسته نیز بعد از سبک هم‌پایه از بسامد بالایی برخوردار است که هر دو سبک نحوی در کنار یکدیگر استفاده شده تا بر تأثیرگذاری روی مخاطب بیفزاید و به ایجاد ارتباط و گفتمانی موفق بینجامد و در انتقال آن به مخاطب نیز موفق بوده است.

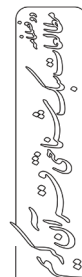
کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان
- آقا گل زاده، فردوس (۱۳۸۵): «تحلیل گفتمان انتقادی»، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- اکمچیان و همکاران (۱۳۸۲): «زبان شناسی درآمدی بر زبان و ارتباط»، ترجمه علی بهرامی، تهران: رهنما
- امیرپور، فرزانه؛ و سیده مریم روضاتیان (۱۳۹۷): «بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی در نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی»، فصل‌نامه متن شناسی ادب فارسی معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان، شماره دوم، صص ۵۳-۷۹
- دریفوس، هیوبرت؛ و پل رابینو (۱۳۸۹): «میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک»، مترجم حسین بشیریه، تهران: نشر نی
- رجائی، محمد خلیل (۱۳۵۹): «معالم البلاغه»، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۲): «جامعه‌شناسی و مسائل ارتباط جمعی»، تهران: اطلاعات
- سکاکی، ابویعقوب یوسف بن محمد بن علی (۱۴۲۰ ق): «مفتاح العلوم»، بیروت: دار الکتب العلمیه
- سرل، جان (۱۳۸۵): «افعال گفتاری»، ترجمه محمد علی عبداللهی، قم: پژوهشگاه علوم انسانی
- سلیمی نوه، اصغر (۱۳۸۳): «گفتمان در اندیشه فوکو»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۱۹، صص ۵۰-۵۵
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۳): «انواع ادبی»، تهران: فردوس، چاپ هشتم
- صالحی زاده، عبدالهادی (۱۳۹۰): «درآمدی بر تحلیل گفتمان میشل فوکو»، روش تحقیق کیفی، معرفت فرهنگی و اجتماعی، شماره سوم، صص ۱۱۳-۱۴۱
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴): «ترجمه تفسیر المیزان»، مترجم محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، جلد ۱۹
- فتوحی، محمود (۱۳۹۱): «سبک‌شناسی: نظریه‌ها، روش‌ها و رویکردها»، تهران: سخن
- لونگینوس (۱۳۷۹): «رساله لونگینوس در باب شکوه سخن»، ترجمه رضا سید حسینی، تهران: نگاه
- محمدی، افشار؛ و هوشنگ و کبری شایان مهر (۱۳۹۶)، «سبک‌شناسی لایه‌ای»، کرمان: نشریه ادبیات پایداری، شماره ۹، صص ۲۵۱-۲۸۱
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب اسلامی، چاپ ۳۲، جلد ۲۴
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۹۰): «دانشنامه نظریه ادبی معاصر»، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه
- ون دایک، تئون (۱۳۸۲): «مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی»، گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها
- الهاشمی، احمد (۱۳۸۸): «ترجمه و شرح جواهرالبلاغه»، ترجمه حسن عرفان، قم: بلاغت
- همایی، ماهدخت بانو (۱۳۷۴): «مطالعاتی در تحقیق گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی»، گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها
- یارمحمدی، لطف الله (۱۳۸۵): «ارتباطات از منظر گفتمان شناسی انتقادی»، تهران: هرمس
- Foucault, M. (1969) The Archaeology of Knowledge. London: Routledge.
- Foucault, M. (1991) The Foucault Effect: studies in Governmentality.

Bibliography

- Holy Qutan, Translated by Hossein Ansarian
- Agha Golzadeh, Ferdous (1385SH), critical discourse analysis, Tehran: Scientific and Cultural Publications
- Ekamjian et al (1382SH), Linguistics, Knowledge of Language and Communication, translated by Ali Bahrami, Tehran: Rahnama
- Dreyfus, Hubert; and Paul Rabino (1389SH), Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics, translated by Hossein Bashirich, Tehran: Ney publishing
- Rajaei, Mohammad Khalil (1359SH), Ma'alem al-Balaghe, Shiraz: Shiraz University Press
- Sarukhani, Baqer (1372SH), Sociology and Mass Communication Issues, Tehran: Information
- Sakaki, Abu Yaqub Ibn Muhammad Ibn Ali (1420 AH), Meftah al-Uloom, Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya
- Sarl, Jan (1385SH), Verbs of speech, translated by Mohammad Ali Abdullahi, Qom: Research Institute of Human Sciences
- Shamisa, Siros (1373SH), literary types, Tehran: Ferdous, 8th edition
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1374SH), translated by Mohammad Baqer Mousavi Hamdani, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers, volume 19
- Fatuhi, Mahmoud (1392SH), stylistics: theories, methods and approaches, Tehran: Sokhan
- Longinus (1379SH), Longinus' treatise on the glory of speech, translated by Reza Seyed Hosseini, Tehran: Negah
- Makarem Shirazi, Nasser (1380SH), Sample interpretation, Tehran: Dar al-katb Islamic, edition 32, volume 24
- Makarik, Irena Rima (1390SH), Encyclopaedia of Contemporary Literary Theory, translated by Mehran Mohammad Nabovi, Tehran: Agah
- van Dyck, Theon (1382SH), Studies in Discourse Analysis: From Text Order to critical Exploration Discourse, Translators Group, Tehran: Center for Media Studies and Research
- Al-Hashemi, Ahmad (1388SH), translation and description of Jawaher al-Balagheh, translated by Hassan , Erfan, Qom: Balaghat
- Homaei, Mahdokht bano (1374SH), studies in discourse reseach: from the order of the text to the discourse of critical analysis, Translators Group, Tehran: Center for Media Studies and Research
- yar Mohammadi, Lotfollah (1385SH), communication from the perspective of critical discourse studies, Tehran: Hermes
- Foucault, M. (1969) The Archaeology of Knowledge. London: Routledge.
- Foucault, M. (1991) The Foucault Effect: studies in Governmentality.-Articles
- Amirpour, Farzaneh; and Seyedah maryam Rouzatian (1397SH), a review of Michel Foucault's discourse analysis model and the topics of semantics in the love letters

- of four lyrical poems, persian Literature Textology chapter of Isfahan University Research and Technology vice-Chancellor, No.2, pp.53-79
- Salimi Noh, Asghar (1383SH), Discourse in Foucault, Kahan Farhani, No.219, pp.50-55
 - Salehzadeh, Abdul Hadi (1390SH), a result of Michel Foucault's discourse analysis, qualitative research method, cultural and social knowledge, third issue, No.3, pp.113-14
 - Mohammadi, Afshar; and Houshang and Kobra Shayanmehr (1396SH), Layered Stylistics, Kerman: Persistence Literature Journal, No.9, pp. 251-281



سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

The Semantic Perspective of Interpreters towards Single-purpose Divine Inherent Names in The Holy Quran

(Received: 2021-07-11 Accepted: 2021-11-20)

mohammad sobhani yamchi¹

maryam garmrudi²

Abstract

The Holy Quran is a sacred text that has been revealed to The Holy Prophet Muhammad in order for its verses to be explained and interpreted to people. Among the methods used to explain verses and recognize the grand intention behind utilizing certain material is recognizing the Quranic vocabulary. Quranic Semantics is a novel research methodology in the field of Quran, which is effective in conceiving the exact meaning of the words and interpreting verses in a way that a careful analysis of the scientific meaning of vocabularies helps the interpreter to reveal the semantic layers and achieve the divine intention. A group of vocabularies that need to be semantically recognized in Quran – and explaining them enhances human recognition and knowledge about the true nature of the Holy God – are the divine names and adjectives. This research uses a descriptive-analytical methodology to explain and analyze single-purpose divine inherent names and adjectives in the Holy Quran. This paper starts with explaining the meaning of divine names and differentiates between divine inherent and practical adjectives. Following that, the single-purpose divine inherent names including The First, The Last, The Manifest, The Hidden, The Eternal, The Source of Peace, The Guardian of Faith, The Protector, The Compeller, The Majestic, and The Light are analyzed regarding different perspectives from interpreters. It was found that the interpreters did not agree on whether the meaning of some adjectives were inherent or practical.

Keywords: Divine Names; Inherent Names; Adjective Names; Descriptive Semantics; The Holy Quran

1) Assistant Professor of Qur'an Sciences and Exegesis of the University of Holy Qur'an Sciences and Education Maragheh, Iran. (The Corresponding Author) Email: Yamchi88@gmail.com

2) Master's degree in the field of Quranic Sciences, Maragheh Quranic Faculty Maragheh, Iran.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

نگاه معناشناسانه مفسران به اسمای ذات الهی تک کاربردی در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹)

محمد سبحانی یامچی^۱

مریم گرمودی^۲

چکیده

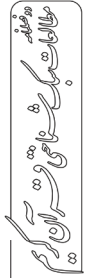
قرآن کریم متنی قدسی است که بر پیامبر اکرم (ص) وحی شد تا آیاتش برای مردم تبیین و تفسیر شود. یکی از روش‌های تبیین آیات و شناخت و دستیابی به مراد جدی الهی از مفاد استعمالی، شناخت واژگان قرآن است. معناشناسی واژه‌های قرآنی، یکی از روش‌های نوین پژوهش در قرآن است که در فهم دقیق کلمات و تفسیر آیات تأثیرگذار است، به طوری که بررسی علمی معانی واژگان، مفسر را در کشف لایه‌های معنایی و رسیدن به مراد الهی یاری می‌کند. یکی از واژگانی که نیاز به شناخت معنایی در قرآن دارد و با تبیین آن معرفت و شناخت انسان نسبت به ذات باری تعالی بیشتر می‌شود، اسماء و صفات الهی است. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی در صدد تبیین و تحلیل معانی اسمای و صفات ذات تک کاربردی الهی در قرآن کریم است. این نگاشت پس از بیان مفهوم اسمای الهی و تفاوت شناسی صفات ذات و فعل الهی، اسمای ذات الهی تک کاربردی «اول، آخر، ظاهر، باطن، صمد، سلام، مومن، مهیمن، جبار، متکبر و نور» را از نگاه مفسران بررسی کرد و مشخص شد که بین مفسران در معنای صفت ذات یا فعل بودن برخی از اسمای تک کاربردی اختلاف نظر وجود دارد و وحدت نظری در معناشناسی تفاسیر دیده نمی‌شود.

واژگان کلیدی: اسمای الهی، اسمای ذات، اسمای صفات، معناشناسی توصیفی، قرآن کریم.

(۱) استادیار علوم قرآن و تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: Yamchi88@gmail.com
(۲) دانش آموخته کارشناس ارشد علوم قرآن مجید. دانشکده علوم قرآنی مراغه، ایران.

۱. مقدمه

قرآن کریم معجزه فرازمانی و مکانی پیامبر اکرم (ص) است که توسط جبرئیل بر حضرتش وحی و بر قلب مطهرش نازل شد تا آیات و شرایعش برای مردم توسط حضرت تفسیر و تبیین شود. در کنار آیاتی که به موضوع توحید، نبوت، معاد، احکام فقهی و غیره پرداخته شده، قرآن اشاراتی به اسامی و صفات الهی نیز دارد. بی شک هرچه شناخت انسان نسبت به اسامی و افعال و صفات الهی بیشتر باشد، معرفت و درک عمیق از حضرت حق نیز به مراتب بهتر و عمیق تر خواهد بود. معناشناسی جزو مباحث جدید مطالعات قرآنی است که مفسر را در شناخت و دستیابی به مراد الهی از مفاد استعمالی یاری می کند. چرا که نگاه معناشناختی به متن و تحلیل معنایی واژگان آن، یکی از راه های دستیابی به دقایق معنا و مقصود اصلی گوینده است، این نوع نگاه در قرآن به دلیل جنبه هدایتگری قرآن و نقشی که در تأمین سعادت و کمال بشر دارد، از اهمیت ویژه ای برخوردار است؛ چرا که قرآن لفظ و معنایش از جانب خداوند است و چنان که از آیات و روایات به دست می آید، از سطوح معنایی متعددی برخوردار است. (مودب، ۱۳۸۸: ۴۴) بی تردید، اساسی ترین و ضروری ترین بحث در حوزه دین پژوهی، مسأله شناخت حق سبحانه و اسماء حسنا ی اوست؛ و به دلیل آن که بحث از اسماء حق سبحانه محور اصلی و اساسی همه علوم الهی همچون کلام، فلسفه و عرفان و مانند آن است، هر کدام از آن ها از منظر خاصی، خود به تشریح آن پرداخته و حقایق ظریف و مهمی در این زمینه ارائه نموده اند. عقل انسان با تأمل در نظام آفرینش می تواند بفهمد که خداوند دارای صفات و خصال نکویی مانند خالق، رازق، شافی، جواد، هادی، قابض، منتقم و... است. بنابراین، اگرچه شهپر فکر هیچ حکیم بلند اندیش و غواصی هیچ عارف ژرف نگر توان اکتناه ذات الهی را ندارد، لیکن شناخت اجمالی او با اسماء و صفات وی، مقذور همه انسان ها خواهد بود؛ یعنی هر کسی به اندازه مرتبه و جودی خود می تواند از راه آثار، به اسماء حسنا ی او پی ببرد و از طریق اسماء حسنا دریچه ای به ذات و صفات ذات بگشاید. (جواد آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۷/۳) پیام مشترک و رهنمود بلیغ همه یا بیشتر آیات، تعلیم اسماء حسنا ی الهی و تهذیب نفوس و تزکیه ارواح برای نیل به مقام منبع خلافت الهی است؛ زیرا محور اصیل خلافت انسان کامل فراگیری حقایق جهان هستی به عنوان اسماء حسنا ی خداست. اسماء الهی در سراسر قرآن کریم در اطراف، اکناف، متون، حواشی و زوایای آیات الهی ماثور است تا هر انسانی با فراگیری عین آن ها در حد خود به مرحله ای از مراحل حقیقت تشکیکی خلافت الهی نایل شود. (همو، ۱۳۸۸: ۱۲۷/۱) در این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی سامان یافته، نویسندگان در مقام بررسی تمامی اسماء و صفات الهی نیستند، بلکه سعی دارند از میان اسماء الهی، اسماء تک کاربرد ذات را بررسی کنند و مراد مفسران از این واژگان را معناشناسی کنند. لذا این تحقیق در صدد پاسخ به این سوال است که آیا در قرآن اسماء ذات تک کاربردی وجود دارد؟ چه تفاوتی



بین اسماء ذات و فعل الهی است؟ و مفسران در نگاه معناشناسانه چه دیدگاهی نسبت به این اسمای ذات الهی دارند؟

به عنوان پیشینه پژوهش می‌توان به اسماء و صفات خداوند در قرآن نوشته علی زمانی قمشه‌ای (موسسه امام صادق علیه‌السلام: ۱۳۸۹)؛ بررسی تطبیقی اسمای الهی، نوشته مرضیه شنکایی (سروش: ۱۳۸۸)؛ و توحید و صفات الهی، نوشته علی‌الله بداشتی (دانشگاه قم: ۱۳۹۰) اشاره کرد که در خصوص اسمای الهی و صفات الهی نگارش یافته، نویسندگان در تحقیقات خود به بررسی اسماء و صفات خدا در قرآن و بررسی تطبیقی آن پرداخته‌اند، اما نوشته مستقلی که به تبیین معناشناسی اسماء الهی تک کاربردی در بین تفاسیر پرداخته باشد، یافت نشد. لذا این تحقیق اولاً نگاه مفسران قرآن کریم را با رویکردی معناشناسانه بررسی کرده، ثانیاً در این پژوهش به بررسی معانی اسماء الهی ذات تک کاربردی در قرآن از نگاه مفسران قرآن کریم پرداخته شده است.

۲. مفهوم شناسی

برای تعریف معناشناسی ابتدا باید نشانه را تعریف کرد. مراد از نشانه چیزی است که در برابر چیزی دیگر قرار می‌گیرد و نشانه به این معنا با نشانه به معنای عرفی تفاوت دارد. در زندگی روزمره معمولاً نشانه در این حد وسیع در نظر گرفته نمی‌شود و تنها به علائم مانند علائم راهنمایی و غیره نشانه گفته می‌شود و به واژه‌ها و کلمات نشانه گفته نمی‌شود. معنای نشانه در دو سطح تفسیر می‌شود: نخست، همان معنایی که نشانه یا ترکیبی از نشانه‌ها فی‌نفسه و بیرون از سیاق دارد. این همان معنایی است که واژه در فرهنگ لغت دارد. و دیگر، معنایی که نشانه در کاربرد پیدا می‌کند. این نوع معنا با قصد کاربران و موقعیت و شرایط کاربرد ارتباط دارد. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۴۲ و ۷۸) در واقع نشانه به معنای کلمه کلیدی خاصی است که قرار است معنای آن مورد بررسی قرار گیرد. برای فهم درست و دقیق مفاد و معانی واژه‌ها باید به بافت و سیاق هم توجه کرد، به‌ویژه در متون دینی مانند قرآن کریم که یک مجموعه‌ی تصادفی از کلمات بدون نظم و قاعده نمی‌باشد بلکه واژه‌های آن با قرار گرفتن در نظام خاص قرآنی در ارتباط با سایر کلمات رنگ معناشناختی خاصی به خود می‌گیرند که اگر بیرون از دستگاه و بدون در نظر گرفتن بافت و سیاق آیات لحاظ شوند، هرگز آن معنا را در بر نمی‌گیرند. (ایزوئسو، ۱۳۶۱: ۲۵) سیاق کلام در اصطلاح قدما به زنجیره سخن یا صدر و ذیل کلام یا الفاظ هم‌جوار گفته می‌شود. به کمک سیاق می‌توان دریافت که مراد متکلم آیا معنای حقیقی لفظ است یا معنای مجازی آن و یا کدامیک از معانی لفظ مشترک را گوینده اراده کرده است. (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۴)

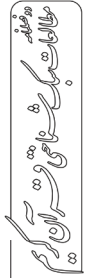
اسم به معنای چیزی است که بیانگر ذات چیزی یا صفت آن باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۲۶/۵) و ذهن شنونده با شنیدن آن لفظ به معنای ویژه‌ای منتقل شود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹:

۱۴۲/۳) به فرمایش علامه طباطبایی اسم به چیزی گویند که به وسیله آن انسان به سوی چیزی راه پیدا کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۴۸/۸) اسم الهی عبارت است از: «ذات یا صفتی معین از صفات و تجلی‌ای از تجلیات؛ مثلاً، هرگاه ذات حق سبحانه با صفتی معین تجلی کند، اسمی از اسماء از آن پدید می‌آید؛ مثلاً، از تجلی خداوند با رحمت و اسعه او، اسم «الرَّحْمَن» پدید آمده و از تجلی او با رحمت خاصه کمالی، اسم «الرَّحِیم» ظاهر شده است، و از تجلی حق با وصف انتقام، اسم «الْمُنْتَقِم» ظهور یافته است.» (خمینی، ۱۳۸۹: ۲۰) و در اصطلاح اهل معرفت به معنای «ذات با تعین خاص» است؛ یعنی ذاتی که صفتی از صفات یا همه صفات او مورد نظر باشد. اسم در این اصطلاح از سنخ وجود خارجی و عینی است، نه از مقوله لفظ. (جواد آملی، ۱۳۸۸: ۲۷۸/۱) بنابراین مراد از اسم در اصطلاح عبارت است از ذات همراه با تعینی از تعینات و کمالی از کمالات؛ و این معنا غیر از معنای اسم در لغت است که اعم است از اینکه دلالت کند بر ذات بدون وصف، یا دلالت کند بر ذات همراه با وصف. (همو، ۱۳۸۳: ۲۲۷)

نکته‌ای که در این بحث، باید بدان اشاره شود، تفاوت اسم و صفت الهی است. اهل معنا برآنند که هستی را بی هیچ گونه تعین، مسمی؛ و به شرط تعین اسم، و خود تعین را صفت می‌گویند. (سبزواری، بی تا: ۲۱۴) تفاوت بین اسم و صفت مانند تفاوت عرض و صورت است؛ مثلاً، عالم و قادر، سمیع، بصیر را «اسم»، و علم، قدرت، سمع، و بصر را «صفت» گویند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۸۲) صفت در لغت به ویژگی‌ها و چگونگی یک شیء اطلاق می‌شود و اسم چیزی است که به واسطه آن ذات شیء شناخته شود. بین اسمای وصفی و صفت تفاوتی نیست جز اینکه معانی وصفی به اعتبار ذات شیء اسم‌اند و بدون اعتبار ذات وصف‌اند. مثلاً معنی علم را به اعتبار اول صفت و به اعتبار دوم اسم؛ از معنی اول علم و از معنای دوم عالم تعبیر کنند. (بداشتی، ۱۳۹۰: ۲۶۲)

۳. تفاوت صفات ذات و فعل

اینکه بین صفات ذات و فعل الهی تفاوتی وجود دارد یا نه باید گفت که «صفات ذات» به اوصافی گفته می‌شود که عین ذات خداست و فقط در رابطه با خود خدا در نظر گرفته می‌شود و برای اَتِّصاف او به آن صفات، به در نظر گرفتن چیزی جز ذات او نیاز نیست؛ مثلاً می‌توان گفت: او حی، عالم، قادر و... است؛ خواه موجود دیگری غیر از ذات الهی وجود داشته باشد، خواه وجود نداشته باشد، در حالی که اَتِّصاف او به صفات فعل، تنها با در نظر گرفتن موجودات دیگر صحیح است. ریشه و اساس صفات ذات به حیات، علم و قدرت برمی‌گردد. اما صفات دیگری که به عنوان صفت ذات مطرح می‌شود؛ مانند سمیع و بصیر بودن و... به یکی از صفات اصلی مزبور برمی‌گردد. صفات ذات در حالی که عین یکدیگرند، عین ذات نیز هستند و تغایری با آن ندارند. تغایر، فقط در مفهوم و تحلیل‌های عقلی است، نه در مصداق و نه در صدق.



«صفات فعل» به اوصافی گفته می‌شود که از فعل خدا، یعنی موجودات ممکن (انسان، فرشته، حیوان، جماد و...) انتزاع می‌شود (نه از ذات). لذا صفت فعل، رابطه خدا را با جهان خلقت بیان می‌کند. بدین معنا که تا امری غیر از ذات خدا فرض نشود، واجب تعالی به آن صفت متّصف نمی‌گردد، بلکه باید چیز دیگری غیر از ذات الهی ملاحظه گردد؛ آن گاه رابطه او با آن غیر در نظر گرفته شود و پس از ملاحظه این رابطه، آن صفت به خدا نسبت داده شود (به آن صفت متّصف گردد)؛ مانند: خالق، رازق، محیی، ممیت. یعنی پیش از آنکه خداوند چیزی را خلق کند، به او «خالق» گفته نمی‌شود؛ چنان که پیش از روزی دادن، به او «رازق» گفته نمی‌شود و پیش از حیات بخشیدن و میراندن، به او «محیی» و «ممیت» گفته نمی‌شود. ریشه همه اوصاف فعلی، همان اوصاف ذاتی است که عین ذات خداست و با قطع نظر از هر چیز دیگر، برای خدا ثابت است. البته مرز برخی صفات مشخص است و هر یک از آن‌ها نامی مخصوص دارد، مثلاً «قادر» صفت ذات است و «خالق» (که از شُعبات قدرت است) صفت فعل، اما گاهی صفت ذات و صفت فعل، یک اسم دارند و از باب اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی و رعایت تشکیک در مصداق (نه در مفهوم) بر هر دو اطلاق می‌شود؛ مانند علم که در مثل ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ (انفال/۷۵) از صفات ذات خداست و در مثل ﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾؛ (آل عمران/۱۴۰) و ﴿وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾؛ (آل عمران/۱۶۶-۱۶۷) از صفات فعل خداوند و از فروعات و انشعابات علم ذاتی محسوب می‌شود. این اشتراک لفظی یا تشکیک مصداق، گاهی منشأ مغالطاتی نیز می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۴/۳)

۴. اسماء ذات تک کاربردی

در این بخش به معناشناسی اسامی ذات الهی که در قرآن تکرار ندارند، اشاره می‌شود.

۴. ۱. اوّل و آخر و ظاهر و باطن

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید/۳)؛ «اوّل و آخر و پیدا و پنهان اوست؛ و او به هر چیز داناست.»

۴. ۱. ۱. معنای لغوی «اوّل و آخر»

اول وصفی است که مقابل و ضد آخر است، (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴/۵۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱/۱۴۴) آغازگر اعداد و به معنای «واحد» است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱/۱۷۴) اول یعنی آنچه در ابتدای عالم وجود است و آخر یعنی متاخر مطلق نسبت به ماقبلش است. آخر تمام مراحل بعد از اول را دربرمی‌گیرد و آخر همیشه در کنار اول برای دلالت بر امتداد مفهوم وجود بعد از اول استعمال می‌شود. (همان: ۱/۴۵) اول از اسماء و اوصاف الهی است. وصف کردن خدا به اول، بدین معناست که پیش از او چیزی به وجود نیامده است. (رفسنجانی،

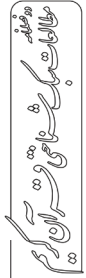
۱۳۸۳: ۵، ۳۰۵) «ظاهر و باطن»؛ ظاهر از ماده «ظهر» دلالت بر قوت و بروز دارد. ظاهر به معنای آشکار است و در مقابل باطن است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۱۹/۷) باطن به معنای نهان است و از ماده «بطن» است که معنی اصلی آن شکم است و با معنای فرعی آن که پنهان بودن است، بی ارتباط نیست. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۰۲/۱)

۴. ۱. ۲. مفهوم قرآنی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...﴾

امین الاسلام درباره دیدگاه مفسران درباره آیه شریفه می نویسد: او اول است برای اینکه قبل از هر چیز بوده، و آخر است چون بعد از هلاک و فناى هر چیز هست، و ظاهر است چون ادله‌ای بسیار بر وجودش دلالت می کند و باطن است چون عالم به تمامی اشیاء هست و احدی نیست که از او دانتر باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۹/۲۴) در واقع به نظر می رسد به اعتبار آخر آیه ﴿...هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ گفته اند که «خداوند ظاهر و باطن است چون عالم به تمام اشیاست. عده‌ای نیز گفته اند خداوند ظاهر و باطن است چون قاهر بر تمام اشیاست.» (طوسی، بی تا: ۵۱۸/۹) مفسران درباره این چهار اسم چند مطلب را بیان کرده اند.

الف. توصیف به اول و آخر بودن تعبیر لطیفی است از ازلیت و ابدیت او، زیرا او وجودی است بی انتها و واجب الوجود، یعنی هستیش از درون ذات او است نه از بیرون، از ازل بوده و تا ابد خواهد بود. بنابراین تعبیر به اول و آخر هرگز زمان خاصی را در بر ندارد و اشاره به مدت معینی نیست. توصیف به ظاهر و باطن نیز تعبیر دیگری از احاطه وجودی او نسبت به همه چیز است، از همه چیز ظاهرتر است؛ چرا که آثارش همه جا را گرفته، و از همه چیز مخفی تر است چون که ذاتش بر کسی روشن نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹۸/۲۳) «باطن» یعنی خداوند از چشم‌های مردم و اوهاشان در حجاب است. ذاتی است که چشم آن را درک نمی کند و وهم به آن احاطه پیدا نمی کند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۳۶/۱)

ب. اوّل و آخر و ظاهر و باطن بودن و اختلاف آن‌ها، نسبت به ماست و گرنه ذات باری در عین وحدت با همه آن‌ها توصیف می شود و عین همه آن‌هاست چنانکه غیب و شهادت هم نسبت به ماست و نسبت به خدا نهان و آشکار نیست، بلکه همه چیز پیش خدا عیان و آشکار است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۰۲/۱) پس هر چیزی که فرض شود اول باشد خدا قبل از آن چیز بوده، هم چنین هر چیزی که ما آخرینش فرض کنیم خدای تعالی بعد از آن هم خواهد بود، چون قدرتش احاطه به آن چیز دارد، هم به ما قبلش و هم به ما بعدش. ظاهر و باطن بودن و اختلاف آن‌ها، نسبت به ماست هر چیزی را که ما ظاهر فرض کنیم خدا ظاهرتر از آن است به خاطر احاطه‌ای که قدرتش بر آن چیز دارد، همچنین هر چیزی که باطن فرض شود خدا به خاطر احاطه قدرتش بر آن باطن تر از آن است، و ما ورای آن قرار دارد، چون او است که آن چیز را باطن کرده است، لذا خدا اول و آخر و ظاهر و باطن علی الاطلاق است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۴/۱۹)



ج. تفسیر دیگر درباره اولیت و آخریت خدا این است که خدا از آن نظر که مبدأ المبادی و غایه الغایات است، به اول و آخر بودن توصیف می‌شود؛ سرچشمه هستی اوست و غرض از خلقت نیز اوست. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲/۱۳۴)

د. اولیت خدای تعالی و آخریتش و همچنین ظهور و بطونش زمانی و مکانی نیست، و چنین نیست که در ظرف زمان اول و آخر باشد، و گرنه باید خود خدا جلوتر از زمان نباشد، و از زمانی و مکانی بودن منزّه نباشد، و حال آنکه منزّه از آن است، چون خالق زمان و مکان و محیط به تمامی موجودات است، بلکه منظور از اولیت و آخریت و همچنین ظاهر و باطن بودنش این است که او محیط به تمام اشیاء است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۲۵۴)

هـ. توصیف به ظاهر و باطن نیز تعبیر دیگری از احاطه وجودی او نسبت به همه چیز است، از همه چیز ظاهرتر است چرا که آثارش همه جا را گرفته، و از همه چیز مخفی‌تر است چون که ذاتش بر کسی روشن نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۲۹۹) «باطن» یعنی خداوند از چشم‌های مردم و اوهامشان در حجاب است. ذاتی است که چشم آن را درک نمی‌کند و وهم به آن احاطه پیدا نمی‌کند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱/۱۳۶)

۴. ۲. «احد»

احد از ماده وحد به معنای یگانه و یکتا از اسماء و صفات الهی است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳۷۹/۱) و در اصطلاح فلسفی و عرفانی هر موجودی که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد احد می‌نامند و اخص از واحد است، زیرا واحد هم اطلاق بر چیزی می‌شود که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد و هم بر چیزی که متعدد باشد. احد در نزد عرفا اسم ذات است به اعتبار انتقای تعدد صفات و اسماء و نسب و تعینات و به اعتبار سقوط اعتبارات و نفی اضافات از اسماء و صفات است. (سجادی، ۱۳۷۳: ۸۸/۱) یکی از صفات که در قرآن کریم به صورت تک کاربردی برای خداوند بیان شده، صفت احد است. احد از صفات ذات خداوند است (شنکایی، ۱۳۸۸: ۴۵) که تنها در یک مورد و آن هم در سوره توحید صفت خداوند واقع شده است. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

۴. ۲. ۱. معانی «احد»

اصل واژه احد، «وحد» است که در آن واو به همزه تبدیل شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۴۰/۱) که در دو معنی به کار می‌رود:

الف) در حالت نفی: برای استغراق یعنی در بر گرفتن تمام مفاهیم، معنی است خواه مفرد، جمع، مذکر، مؤنث و یا کم و زیاد باشد، مانند «ما فی الدار احد» یعنی حتی یکی هم در خانه نیست که در این عبارت هیچ کس نبودن را درباره یک، دو، و بیشتر می‌رساند. بنابراین در معنی فوق، به کار بردن احد در اثبات درست نیست معنی فی الدار احد- در خانه یکی

هست، درست نیست ولی اگر به جای احد در جمله مثبت (واحد) به کار رود و بگویند- فی الدار واحد- هم وجود (واحد) یعنی یک فرد در خانه بیان شده و هم بیشتر از یک فرد و این موضوع بسیار روشن است.

(ب) در حالت اثبات: به کار بردن واژه احد به صورت مثبت بر سه وجه است:

اول. ضمیمه شدن احد به اعداد ده دهی مانند- احد عشر- احد و عشرون.

دوم. اضافه شدن احد به ضمائر چه به صورت مضاف و یا مضاف الیه مانند آیه ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا﴾ (یوسف/۴۱) که احد در این آیه به ضمیر، کما- اضافه شده و به صورت- یوم الاحد- که احد، مضاف الیه است.

سوم. احد به طور مطلق به صورت صفت به کار می رود که فقط مخصوص وصف خدای تعالی است ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (اخلاص/۲). (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۵۶/۱)

برای اختصاص خداوند به یگانگی و برای همین غیر خداوند با آن وصف نمی شود؛ بنابراین گفته نمی شود: رجل احد و لا درهم احد. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۴۰/۱)

با یک تقسیم بندی دیگر معانی زیر برای اسم «احد» بیان شده است:

الف) احد از اسماء خداوند است به این معنا که او یگانه ای است که وحدانیتش هرگز نابود نمی شود و دیگری همراه او وجود ندارد. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۷/۱)

ب) احد به این معنی است که در ذاتش یکی است و اجزا ندارد و شماره ها را نمی توان در موردش به کار برد.

ج) معنی دیگرش این است که او یکی است و شبیه ندارد و کسی با او در وحدانیت شریک نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۷۱/۲۰)

۴.۲.۲. فرق بین «احد» و «واحد»

عده ای از مفسران احد را به معنای واحد گرفته اند و فرق بینی میان این دو صفت قائل نشده اند و معتقدند هر دو اشاره به آن ذاتی است که از هر نظر بی نظیر و منفرد می باشد، در علم یگانه است، در قدرت بی مثال است، در رحمانیت و رحیمیت یکتا است، و خلاصه از هر نظر بی نظیر است. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۵۷/۳۲) اما بیشتر مفسران تفاوت هایی میان معانی احد و واحد قائل شده اند که شامل موارد زیر می شود:

الف) در احدیت هیچ یک از اسماء و صفات ظهور ندارند و ذات صرف است؛ اما در واحدیت، اسماء و صفات در موثرهایشان ظاهر می شوند. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۳۴/۱۰) درواقع احد اسم ذات خداوند است، اما واحد در مقام اسماء و صفات استعمال می شود.

ب) احد در شمار اعداد نمی آید، اما واحد در شمارش ها به کار گرفته می شود. «واحد» در جایی به کار می رود که ثانی و ثالث برای آن فرض شود، بر خلاف «احد» که در مورد یکتا



و یگانه استعمال می‌شود. (قطب، ۱۴۱۲: ۴۰۰۲/۶) مرحوم علامه می‌نویسد: کلمه «احد» در مورد چیزی و کسی به کار می‌رود که قابل کثرت و تعدد نباشد، نه در خارج و نه در ذهن، به خلاف کلمه «واحد» که هر «واحدی» یک ثانی و ثالثی دارد یا در خارج و یا در توهم و یا به فرض عقل. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۷۱/۲۰) ولی این تفاوت با موارد استعمال آن در قرآن مجید و احادیث چندان سازگار نیست. بعضی نیز معتقدند: احد اشاره به بساطت ذات خداوند در مقابل اجزاء ترکیبیه خارجییه یا عقلیه (جنس و فصل، و ماهیت و وجود) است، در حالی که واحد اشاره به یگانگی ذات او در برابر کثرات خارجییه می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۵) عدم تقسیم در خارج، عقل و وهم را دلیل بر بساطت ذات او شمرده شده است؛ چون شیء مرکب یا ترکیب خارجی است مانند جسم که مرکب از ماده و صورت است یا ترکیب مقداری است مانند خط و سطح و حجم و عدد و یا ترکیب از چند جزء مادی است مانند نمک که مرکب از دو جزء سدیم و کلر است. نوع دوم ترکیب که از خداوند نفی نموده‌اند، ترکیب عقلی است. ترکیب ممکنات که حتی اگر مانند عقول مجرد در خارج جزء نداشته و بسیط باشند؛ چون ممکن‌الوجودند، در عقل قابل تجزیه به دو جزء وجود و ماهیت هستند. نوع سوم از ترکیب، ترکیب وهمی است. مثلاً اگر جسم مادی را در خارج نتوان با اشیای برنده تقسیم کرد. در وهم قابل تقسیم است؛ چون جسم دارای دو طرف است. اما چیزی که هیچ‌یک از این تقسیم‌ها را نپذیرد، در ذاتش بسیط است. (بداشتی، ۱۳۹۰: ۱۵۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۵۷/۳۲)

ج) احد اسم خاص خداوند است، در حالی که واحد برای مخلوق نیز به کار برده می‌شود. د. به این دلیل خداوند با صفت احد در این آیه توصیف شده و با واحد توصیف نشده چرا که صفت مشبّه نهایت آنچه را که نزدیک به معنای وحدت خداوند است، به عقول اهل زبان عربی می‌رساند. (ابن عاشور، بی تا: ۵۳۸/۳۰)

با یک جمع‌بندی کلی به این نتیجه می‌رسیم که: معنای وحدت بر چهار قسم حمل می‌شود؛ دو قسم از آن از صفات سلبی است، که خدای سبحان به آن معناها واحد نیست و دو قسم دیگر آن از صفات ثبوتی است، که خدای سبحان طبق آن معناها واحد است. دو قسمی که از صفات سلبی خداست وحدت عددی و نوعی است.

الف) وحدت عددی: «واحدی» که بتواند معروض کمّیت باشد، یعنی بتوان در کنار آن چیزی را که از سنخ آن است قرار داد تا دوتایی با هم «اثنان» شده، قابل تقسیم باشد «واحد عددی» است. از این رو وحدت عددی از صفات سلبی خداوند سبحان است. خدای سبحان از وحدت عددی منزّه است.

ب) وحدت نوعی: منظور از وحدت بالنوع آن است که دو چیز یا بیش از آن تحت نوع واحد مندرج باشند و چیزی که منزّه از ماهیت است هیچ یک از این امور درباره او صادق نیست.

دو معنای دیگر از معانی چهارگانه وحدت که از اوصاف ثبوتی بوده، یکی به «واحد» و یگانه و دیگری به «أحد» و یکتا باز می‌گردد:

الف) یگانگی. خداوند بی‌شریک و شبیه و مثل است و هیچ موجود دیگری غیر از خدای سبحان واجب‌الوجود نیست.

ب) یکتایی. خداوند بسیط الحقیقه است و بسیط محض از هر گونه جزئی منزّه است؛ و ترکّب از چند جزء به ذات بسیط او راه ندارد؛ نه جزء خارجی و نه جزء ذهنی یا تحلیل عمیق عقلی. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۱/۸-۱۶۴)

عده‌ای از مفسران «أحد» را به این‌گونه معنا کرده‌اند که خداوند در ذات، صفات و افعال بی‌همتاست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۷/۲۷)

۴. ۳. «صمد»

صمد مصدری است که به معنی قصد آمده است. صاحب مقایس صمد را دارای دو اصل می‌داند، اصل اول به معنی قصد و اصل دوم به معنی صلابت در چیزی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۰۹/۳) اصل در معنای کلمه «صمد» قصد کردن و یا قصد کردن با اعتماد است، وقتی گفته می‌شود: «صمده» معنایش این است که فلانی قصد فلان کس یا فلان چیز را کرد، در حالی که بر او اعتماد کرده بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۶۷۱) در فصوص‌الحکم «صمد» صفت ذات معرفی شده است اما در المیزان «صمد» صفت فعل معرفی شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۶۷۱) اگر لِلّٰهِ الصَّمَدُ (توحید/۲) را به این معنا بگیریم که «خداوندی که بی‌نیاز است یا خداوندی که دائم و باقی است» صفت ذاتی است، اما اگر لِلّٰهِ الصَّمَدُ (توحید/۲) را به این معنا بگیریم که «خداوندی است که همه نیازمندان قصد او می‌کنند» صفت فعلی است که این دیدگاه درست‌تر به نظر می‌رسد. اهل لغت برای واژه صمد معانی مختلفی بیان کرده‌اند: برخی آن را به معنی قصد و آهنگ، (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶/۳۳۷) و برخی به صلابت و استحکام، (ابن فارس، بی‌تا: ۳/۳۱۰) دائم و باقی بعد از فنای خلق، (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳/۵۳) و به معنی بلند پایه یعنی بزرگواری که هیچ امری از نظر او پنهان نمی‌ماند، معنی کرده‌اند، صاحب قاموس قرآن اعتقاد دارد که معنای لازم صمد همان بی‌نیاز است (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۵۱) چنان‌که برخی دیگر چیز پُر که میان تهی نباشد (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳/۵) را معنای صمد دانسته‌اند. بعضی از مفسرین این صفت را به معنای متعددی تفسیر کرده‌اند که برگشت بیشتر آن‌ها به معنای زیر است:

سید و بزرگی که از هر سو به جانبش قصد می‌کنند تا حوایجشان را برآورد و چون در آیه مورد بحث مطلق آمده همین معنا را می‌دهد، پس خدای تعالی سید و بزرگی است که تمامی موجودات عالم در تمامی حوائجشان او را قصد می‌کنند. اگر الف و لام بر سر کلمه «صمد» در آمده، منظور افاده حصر است، می‌فهماند تنها خدای تعالی صمد علی‌الاطلاق



است، به خلاف کلمه «احد» که الف و لام بر سرش در نیامده، برای اینکه این کلمه با معنای مخصوصی که افاده می‌کند در جمله اثباتی بر احدی غیر خدای تعالی اطلاق نمی‌شود، پس حاجت نبود که با آوردن الف و لام حصر احدیت را در جناب حق تعالی افاده کند، و یا احدیت معهودی از بین احدیت‌ها را برساند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۶۷۱)

از معانی و مواردی که برای کلمه «الصمد» ذکر شده، معلوم می‌شود که معنای اصلی آن، هر چیز پر و فشرده و نفوذناپذیر است چنان‌که «الحجر المصمد- المصمت» نیز به این‌گونه سنگ گویند. و شاید شخص بزرگوار و ملجأ نیازمندان را از این جهت «صمد» خوانند که نسبت به دیگران بی‌نیاز و پر و برجای خود استوار است و نیازمندان به او روی می‌آورند و بنابراین، توصیف خداوند متعال به الصمد، از روی مجاز در کلمه و برای نزدیکی به اذهان آمده. تا نشان‌دهنده وجود مطلق و قدرت کاملی باشد که تحدید و تغییر و تأثر در ذات و صفاتش راه ندارد و غبار حوادث بر او ننشیند. زیرا آنچه محدود و متغیر و متأثر است ممکن می‌باشد که قائم به غیر و تو خالی است و از خود هستی و بقاء و کمال ندارد. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۰۱/۴) بعضی از مفسرین گفته‌اند: کلمه «صمد» به معنای هر چیز تو پری است که جوفش خالی نباشد، و در نتیجه نه بخورد و نه بنوشد و نه بخوابد و نه بچه بیاورد و نه از کسی متولد شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۶۷۱) امام حسین بن علی (ع) در حدیثی برای «صمد» پنج معنی بیان فرمودند: صمد کسی است که در منتهای سیادت و آقایی است؛ ذاتی است دائم ازلی و جاودانی؛ وجودی است که جوف ندارد؛ کسی است که نمی‌خورد و نمی‌آشامد؛ کسی است که نمی‌خوابد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/۲۲۳)

۴. ۴. «سلام»

در آیه ۲۳ سوره حشر ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ به چند اسم از اسمای الهی اشاره شده است که پنج تای آنها از اسمای تک کاربرد در قرآن است. این پنج اسم که عبارتند از: «السَّلام، المؤمن، المهيمن، الجبار و المتكبر از صفات ذاتی خداوند است.» (قطب، ۱۴۱۲: ۶/۳۵۳۳) سلام مصدر است که ریشه‌اش از سلم است و زیادی حروف در آن بر فزونی معنا دلالت دارد. دو معنا درباره «سلام» به کار رفته است.

الف. سلامت دهنده: سلام یعنی آنکه بندگان از ظلمش سالم‌اند. که در این صورت از صفات فعل است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۳/۲۹۹) به عبارت دیگر هیچ‌گونه ظلم و ستم بر کسی روا نمی‌دارد، و همه از ناحیه او در سلامتند. کلمه «سلام» به معنای کسی است که با سلام و عافیت با تو برخورد کند، نه با جنگ و ستیز، و یا شر و ضرر. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۳۸۳)

ب. سلامت: سلام به این معنا که در وجودش ذره ای ضعف و حاجت و فقر و نقص و محدودیت وجود ندارد و منزله از هر عیب و ضعفی است که تصور شود. (مصطفوی،

۱۴۳۰: ۲۳۳/۵) که این معنا بیشتر مدّ نظر لغت شناسان قرار گرفته است. بعضی از مفسران نیز «سلام» را در اینجا به معنی سلامت از هر گونه عیب و نقص و آفت معنی کرده‌اند ولی با توجه به اینکه این معنی در کلمه «قدوس» که قبلاً آمده مندرج است و به علاوه «سلام» در قرآن مجید معمولاً به مسأله سلامت بخشیدن به دیگران آمده و اصولاً کلمه «سلام» که به هنگام ملاقات به دیگر گفته می‌شود و به معنی اظهار دوستی و بیان روابط سالم با طرف مقابل است و بیشتر مفسران نیز معنای اول را برگزیده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹) در صورت اول از صفات فعل و در صورت دوم از صفات جلال است و آن در اصل مصدر است و از باب مبالغه در وصف حق تعالی آمده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۹۹/۳)

۴. ۴. ۱. فرق بین «قدوس» و «سلام»

قدوس اشاره به منزّه بودن خداوند از تمام عیوب در گذشته و حال دارد و سلام اشاره به سالم بودن خداوند از عیوب در زمان آینده دارد یعنی سلامتی او زایل نمی‌شود. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۱۴/۲۹) الْقُدُّوسُ برای دلالت بر منزّه بودن ذاتش به کار می‌رود. در حالی که سلام برای دلالت بر عدل در معامله با خلق به کار می‌رود. (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۰۸/۲۸)

۴. ۴. ۲. فرق بین «سلام» و «تحیت»

«تَحِيَّةٌ» بر وزن «تَفْعَلَةٌ» مصدر باب تفعیل از «حی» به معنای درخواست حیات از خدا برای گروه یا شخصی است؛ مانند حیاک الله. تحیت، اعم از سلام و سلام برتر از تحیت است، (عسکری، بی‌تا: ۵۰/۱) چون سلام دهنده ضمن طلب زنده بودن، سلامت الهی را نیز برای شخص مقابل خواستار است. در جاهلیت، درود مردم به یکدیگر به لفظ «حیاک الله» بود که با آمدن اسلام، این تکریم به صورت سلام درآمد و از آداب جمعی شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۳/۲۰) مبادله سلام هنگام مقابل شدن با دیگران، ساده‌ترین، آسان‌ترین و ارزشمندترین وسیله برای ابراز ارادت، تکریم و تعظیم مخاطب و تحکیم پیوندهای اجتماعی است. سلام، نوعی تحیت و درود است. اصل «تحیت» به معنای طلب حیات برای مخاطب است، خواه حیات ظاهری باشد یا حیات باطنی، مادی باشد یا معنوی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۹/۱)

۴. ۵. «مؤمن»

الف) ایمنی دهنده: اسم فاعل از «أمن» که اگر فعل امن متعدی بنفسه باشد به معنی ایمنی دادن است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۲۵/۱) «مؤمن» به معنای کسی است که به تو امنیت بدهد، و تو را در امان خود حفظ کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹) مؤمن درباره‌ی انسان‌ها به معنی کسی است که دیگران از دست و زبان او در امان باشند. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۳۴۱/۲) صفت «مؤمن» درباره خداوند به این معناست که مردم از ظلمش ایمن هستند و کسی که به خداوند ایمان

دارد از عذابش در امان می‌ماند. (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۷/۵)

ب) بخشنده ایمنی و ایمان: در جای دیگر به غیر از معنای ایمنی دهنده، معنای دهنده ایمان را نیز اضافه کرده و گفته‌اند: خداوند به دوستانش ایمان مرحمت می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۵۳/۲۳)

ج) تصدیق کننده: (ابن منظور، بی تا: ۲۳/۱۳) مؤمن درباره انسان به این معنی است که به خدا و کتب آسمانی و پیامبران الهی ایمان دارد و آن‌ها را تصدیق می‌کند. (سیحانی، ۱۳۸۸: ۳۴۱/۲) اما مؤمن درباره‌ی خداوند به این معناست که تصدیق کننده‌ی خودش و پیامبرش یا با قول و یا با خلق معجزه (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱۴) «مؤمن» معنایش مصدق است برای آنچه که وعده داده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۱/۲۴) جمع میان معانی سه گانه امکان‌پذیر است، اما معنای اول با توجه به ریشه کلمه و نظر اکثریت مفسران درست‌تر به نظر می‌رسد.

۶.۴. «مهیمن»

الف) از ریشه «أمن» به معنای امنیت دهنده: اسم فاعل به معنای امنیت دهنده از خوف که همزه در آن تبدیل به هاء شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱۴) بعضی گویند: که مهیمن در معنی همان مؤمن است برای آنکه اصلش: مؤیمن است مگر اینکه آن مبالغه‌اش در صفت بیشتر است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۹/۲۴)

ب) از ریشه «هیمن» به معنای مراقب و محافظ و نگهبان: او حافظ و نگاهدارنده و مراقب همه چیز است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۶۶/۷) حفظ حقوق هر ذی حقّی را می‌نماید نگهبان است حقّ کسی را از بین نمی‌برد. (طیب، ۱۳۷۸: ۴۸۴/۱۲) شاهد بر اعمال مردم است؛ (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۷/۵) شاهده‌ی که چیزی از او غایب نمی‌شود. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۱۴/۲۹) کلمه «مهیمن» به معنای فائق و مسلط بر شخصی و یا چیزی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳) که معنای دوم طبق نظر اکثریت مفسران صحیح به نظر می‌رسد.

۷.۴. «جبار»

چهارمین اسمی که در آیه ۲۳ سوره حشر ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ آمده و جزو اسمای تک کاربرد و اسمای ذاتی خداوند است، اسم «الجبار» است که جزو صفات جلالی خداوند است و اشاره به قهر و غلبه الهی دارد. (قطب، ۱۴۱۲: ۳۵۳۳/۶)

«جبار» از ریشه «جبر» و «أجبر» گرفته شده است. بعضی از لغت شناسان گفته‌اند از أفعلت، فعال ساخته نمی‌شود. پس جبار از فعل اجبرت ساخته نمی‌شود از مصدر اجبار صیغه جبار نمی‌شود تا معنی قهر و اجبار و زور داشته باشد و پاسخ داده شده که جبار از معنی لفظ «جبر» در روایتی که از پیامبر (ص) روایت شده که: «لا جبر و لا تفویض» گرفته شده نه از

لفظ و مصدر «اجبار». (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱) این واژه در قرآن مجید در ده مورد به کار رفته که نه مورد آن در باره افراد ظالم و گردنکش و مفسد است، و تنها یک مورد آن درباره خداوند قادر متعال می باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۵۵۴)

الف) زورگو (در معنای منفی): تصوّر زور و قهر با علوّ و برتری بر دیگران این صفت به صورت ذمّ و سرزنش گفته می شود مثل این سخن خدای تعالی که ﴿وَ خَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (ابراهیم/۱۵) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱) بنابراین معنای جَبَّار آن است که مردم را مجبور می کند بر آنچه که خواسته است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۰/۲۴) قاهر، نافذ (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۶/۱۰) (در معنای مثبت): جَبَّار بودن خداوند از این جهت است که مردم را بر آنچه می خواهد وامی دارد و مقهور می سازد. (ابن منظور، بی تا: ۱۱۴/۴) «جبار» کسی است که اراده اش نافذ است و اراده خود را بر هر کس که بخواهد به جبر تحمیل می کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹) صفت جَبَّار بر مسخر بودن موجودات تحت اراده خداوند دلالت دارد. (ابن عاشور، بی تا: ۱۱۰/۲۸) خداوند با واژه قاهر توصیف شده است و قهر و چیرگی و غلبه او جز بر مقتضای حکمت نیست. «جَبَّار» به معنی واحد آن، یعنی وادار کردن دیگری بر یک عمل، از سوی خدا پسندیده است؛ زیرا دارای چنین حقی است. در حالی که در مورد غیر خدا زشت است. بنابراین «جَبَّار» به عنوان وصف خداوند کنایه از اقتدار و نفوذ اراده‌ی او در جهان خواهد بود. (سیبانی، ۱۳۸۸: ۱۷۱/۲)

ب) جبران کننده و اصلاح کننده: کلمه «جبار» صیغه مبالغه از «جبر» یعنی شکسته بند و اصلاح کننده است، (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹) نامیدن خداوند به صفت جَبَّار از معنی جبروت الفقیر است زیرا خداوند حال مردم را با بخشیدن نعمت هایش به صلاح می آورد، و التیام می بخشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱)

ج) اصلاح کردن چیزی با غلبه و قدرت: اصل جبر اصلاح کردن چیزی است با غلبه و قدرت این واژه هنگامی که در مورد خداوند به کار رود بیانگر یکی از صفات بزرگ او است که با نفوذ اراده و کمال قدرت به اصلاح هر فساد می پردازد، و هر گاه در مورد غیر او به کار رود معنی مذمت را دارد، و به گفته راغب به کسی گفته می شود که می خواهد نقصان و کمبود خود را با ادعای مقاماتی که شایسته آن نیست «جبران» می کند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱)

د) عظیم و قوی: به کار بردن این صفت برای نخل نشان از عظمت، طویل و قوی بودن آن دارد. و در آیه ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ﴾ شاید همین معنا مدّ نظر باشد. (ابن منظور، بی تا: ۱۱۴/۴) «جَبَّار» درباره خداوند به این معناست که بزرگی و عظمت و کبریایی خاصّ او است. (طیب، ۱۳۷۸: ۴۸۴/۱۲)

به طور کلی جمع هر سه معنا درباره اسم «جَبَّار» امکان پذیر است. به عبارت دیگر این

صفت می تواند نشانگر عظمت، قهر، غلبه و نفوذ اراده خداوند و اصلاح هر فسادى توسط خداوند باشد. (بغوى، ۱۴۲۰: ۶۷/۵)

۴. ۸. «متکبر»

پنجمین اسمی که در آیه ۲۳ سوره حشر ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ آمده و جزو اسماء تک کاربرد و اسماء ذاتی خداوند (بغوى، ۱۴۲۰: ۶۸/۵) است، اسم «المتکبر» است که جزو صفات جلالی خداوند است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹) و اشاره به قهر و غلبه الهی دارد. (قطب، ۱۴۱۲: ۳۵۳۳/۶)

صفت «متکبر» از ریشه «کبر» گرفته شده است. کبر حالتی است که انسان با بزرگ دیدن خویش به آن صفت مخصوص می شود و همان است که انسان جان و وجود خویش را از غیر خویش بزرگتر می بیند. تکبر هم دو وجه دارد:

اول. تکبر پسندیده و شایسته، و آن این است که افعال نیک در حقیقت آن قدر در کسی زیاد باشد که افزون بر نیکی های غیر از اوست و بر این معنی خدای تعالی با واژه تکبر توصیف شده است.

دوم. تکبر مذموم و ناپسند این است که بزرگی با تکلف و زحمت همراه باشد و انسان بیش از شخصیت خویش آن بزرگی را طلب کند؛ (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۹۳/۳-۲۹۵) یعنی افراد کوچک و کم مقدار ادعای بزرگی کنند، و صفاتی را که ندارند به خود نسبت دهند، و از آنجا که عظمت و بزرگی تنها شایسته مقام خدا است این واژه به معنی ممدوحش تنها در باره او به کار می رود و هر گاه در غیر مورد او به کار رود به معنی مذموم است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۵۴/۲۳)

صیغه تفعّل دلالت بر سختی دارد، یعنی انسان متکبر با سختی و زحمت می خواهد خود را بزرگ نشان دهد، اما درباره خداوند دلالت بر آنچه لازمه ی سختی است؛ یعنی نیرو می کند. به این معنا که خداوند به واسطه نیرومندیش، بزرگی در او ظاهر است. (ابن عاشور، بی تا: ۱۱۰/۲۸) برای صفت «متکبر» که درباره خداوند به کار رفته است، چند معنا ذکر شده است. الف) صاحب عظمت و بزرگی: صفت «متکبر» درباره خداوند به معنای صاحب کبریا و صاحب عظمت است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۵/۶) به عبارت دیگر خداوند متلبس به کبریا و بزرگی است و بزرگی در او ظاهر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹)

ب) بزرگتر از آنچه موجب نقص و حاجت است: (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱۴) بزرگتر از هر بدی است. بالاتراز صفات ممکنات و بزرگتر از آنچه لایق او نیست. (بغوى، ۱۴۲۰: ۶۷/۵) گرچه هر دو معنا نزدیک به هم است و درست به نظر می رسد. اما از دیدگاه محقق

معنای اول دقیق‌تر است، چرا که «متکبر» اسم فاعل از مصدر تفعل است و صیغه تفعل برای مطاوعت و اثرپذیری (شرتونی، ۱۳۸۷: ۴۵/۴) به کار برده می‌شود. به این معنا که خداوند صاحب عظمت است و بزرگی در او نمایان است. در آیه ۲۳ سوره حشر سخن از حاکمیت خداوند و شئون این حاکمیت است و صفاتی چون «قدوس» و «سلام» و «مؤمن» و «جبار» و «متکبر»، با توجه به معانی آن‌ها که در بالا ذکر کردیم همه از ویژگی‌های این حاکمیت مطلقه الهی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۵۵۴)

۴. ۹. «نور»

در آیه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَضَرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (نور/۳۵)؛ «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است؛ مثل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی (پرفروغ) باشد، آن چراغ در حبابی قرار گیرد، حبابی شفاف و درخشنده همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پربرکت زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی؛ (روغنش آن چنان صاف و خالص است که) نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود؛ نوری است بر فراز نوری؛ و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، و خداوند به هر چیزی داناست.»

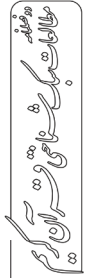
واژه «نور» به عنوان صفت برای خداوند متعال به کار رفته است که از اسمای ذاتی (شنکایی، ۱۳۸۸: ۴۵) و تک کاربرد در قرآن است. نور روشنائی پراکنده‌ای است که کمک به دیدگان و بینایی می‌کند که دو گونه است: نور مادی و نور معنوی.

الف) نور محسوس مادی که مقابل ظلمت مادی است که در اثر تموج و تحرک مولکول‌ها ایجاد می‌شود. نور محسوس که به دیدن چشم ظاهر کمک می‌کند و از اجسام نورانی ساطع و منتشر می‌شود. مثل نور خورشید و ماه و ستارگان و سایر اشیاء نورانی (چراغ و غیره).

ب) نور معنوی: نور معقول که کمک به چشم دل و بصیرت می‌کند. مانند نور علم و معرفت نور ایمان نور عقل (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۲/۲۸۴)

واژه «نور» که به عنوان صفت برای خداوند متعال به کار رفته است از اقسام نور معنوی است. ابتدا باید خواص و ویژگی‌های نور مادی بررسی شود، چرا که به نظر می‌رسد مفسران معنایی‌ای که برای نور معنوی در نظر گرفته‌اند با تأمل در ویژگی‌های آن بوده است.

الف) نور بالاترین سرعت را در جهان ماده دارد. نور با سرعت سیصد هزار کیلومتر در ثانیه می‌تواند کره زمین را در یک چشم بر هم زدن (کمتر از یک ثانیه) هفت بار دور بزند، به همین دلیل مسافت‌های فوق العاده عظیم و سرسام‌آور نجومی را فقط با سرعت سیر نور می‌سنجند و واحد سنجش در آنها سال نوری است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۲/۲۸۴)



ب) نور وسیله تبیین اجسام و مشاهده موجودات مختلف این جهان است، و بدون آن چیزی را نمی‌توان دید، بنابراین هم «ظاهر» است و هم «مظهر».

ج) نور آفتاب که مهم‌ترین نور در دنیا است پرورش دهنده گل‌ها و گیاهان بلکه رمز بقای همه موجودات زنده است و ممکن نیست موجودی بدون استفاده از نور (به طور مستقیم یا غیر مستقیم) زنده بماند. امروز ثابت شده که تمام رنگ‌هایی را که ما می‌بینیم نتیجه تابش نور آفتاب یا نورهای مشابه آن است و گر نه موجودات در تاریکی مطلق رنگی ندارند!

د) نور آفتاب نابود کننده انواع میکروب‌ها و موجودات موذی است و اگر تابش اشعه این نور پر برکت نبود کره زمین، تبدیل به بیمارستان بزرگی می‌شد که همه ساکنانش با مرگ دست به گریبان بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۳/۱۴)

اگر بخواهیم برای ذات پاک خدا تشبیه و تمثیلی از موجودات حسی این جهان انتخاب کنیم (گر چه مقام با عظمت او از هر شبیه و نظیر برتر است) آیا جز از واژه «نور» می‌توان استفاده کرد؟! همان خدایی که پدید آورنده تمام جهان هستی است، روشنی بخش عالم آفرینش است، همه موجودات زنده به برکت فرمان او زنده‌اند، و همه مخلوقات بر سر خوان نعمت او هستند که اگر لحظه‌ای چشم لطف خود را از آن‌ها باز گیرد همگی در ظلمت فنا و نیستی فرو می‌روند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۳/۱۴)

۴. ۹. ۱. معانی «نور»

مفسران واژه «نور» در آیه ۳۵ سوره نور را به نور معنوی تفسیر کرده و معانی مختلفی برای آن بیان کرده‌اند که عبارتند از:

الف) هدایت کننده: خدا هدایت کننده اهل آسمان‌ها و زمین به سوی مصالح ایشان است.
ب) روشن کننده: خدا به وسیله خورشید و ماه و ستارگان آسمان‌ها و زمین را روشن می‌کند.
ج) زینت بخش (طوسی، بی تا: ۴۳۷/۷؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۸/۱۷)
خداوند زینت بخش آسمان‌هاست به فرشتگان و زینت بخش زمین است به پیامبران و علما.
(طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۹/۱۷)

د) مُدبِّر: تدبیرکننده‌ی امر آسمان‌ها و زمین است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۰۴/۳)

ه) مُنعم: اینکه در صفت خدا نور وارد شده، به خاطر این است که هر نفعی و هر احسان و انعامی از جانب خداست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۸/۱۷)

و) مکنون: مکنون و هستی بخش آسمان‌ها و زمین به علت اینکه نور هم ظاهر و هم مظهر است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۸۸/۱۲) در اینجا مقصود از نور، معنای کنایی و مجازی آن است؛ یعنی، وجود؛ چرا که جهان بدون هستی بخشی خداوند، در ظلمت و تاریکی عدم محض خواهد بود.

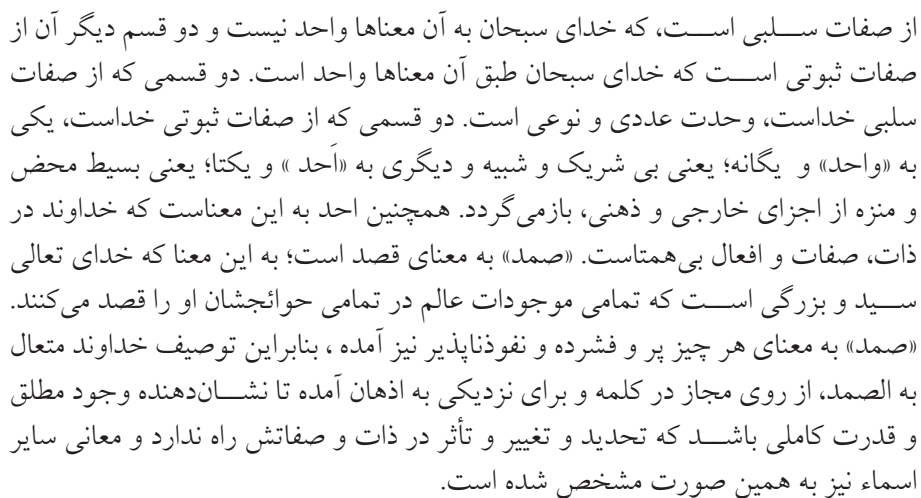
ز) ظاهر و مُظهر: در تعریف «نور» آمده است: «ظاهر بنفسه و مظهر لغيره»؛ یعنی، نور هم خود روشن است و هم روشنایی بخش اشیای دیگر است. (ابن منظور، بی تا: ۲۴۰/۵) اگر نور را به معنی وسیع کلمه به کار بریم یعنی هر چیزی که ذاتش ظاهر و آشکار باشد در این صورت به کار بردن کلمه «نور» در ذات پاک او جنبه تشبیه هم نخواهد داشت، چرا که چیزی در عالم خلقت از او آشکارتر نیست، و تمام آنچه غیر او است از برکت وجود او آشکار است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۳/۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۸/۱۵) با توجه به ویژگی‌های نور جمع میان تمام معانی بالا امکان‌پذیر است؛ معنای ششم و هفتم مشابه هم هستند، اما آخرین معنایی که مطرح شد، دقیق‌تر به نظر می‌رسد؛ چرا که بارزترین ویژگی نور مُظهر بودن آن است.

۴. ۹. ۲. فرق بین «نور» و «ضیاء»

عده‌ای از لغت‌شناسان «نور» را مترادف «ضیاء» معرفی کرده‌اند، (ابن منظور، بی تا: ۲۴۱/۵؛ فراهیدی، بی تا: ۲۷۶/۸) «ضیاء» قوی‌تر از «نور» است و فرق بین آن‌ها این است که «ضیاء» دارای روشنایی ذاتی است، ولی روشنایی نور عارضی است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۰۴/۳) ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ (یونس / ۵)

نتیجه‌گیری

در این پژوهش که درباره اسماء الهی ذات تک کاربردی در قرآن کریم بود، پس از معناشناسی و بیان تفاوت اسمای ذات و فعل الهی، در بیان معناشناسی اسماء الهی گفته شد که اسماء و صفات حسنای الهی حلقه اتصال بین مخلوقات با ذات قدسی است؛ چون گرچه انسان توان و قدرت درک ذات و اکتناه آن را ندارد و نمی‌تواند به کنه هستی و حقیقت وجود خداوند راه پید کند، لیکن راه معرفت‌شناسی به هیچ عنوان برای او به طور کامل بسته نیست؛ چرا که انسان به واسطه قدرت و قوه عقلانیتی که خداوند در او به ودیعه نهاده است با تفکر و تعقل و تدبر و تأمل در نظام آفرینش، می‌تواند خداوند را متصف به صفات و خصال نیک الهی همچون خالق، شافی، هادی، قابض و... بکند. گرچه انسان توان شناخت کنه ذات الهی را ندارد، لیکن شناخت اجمالی خدا با اسماء و صفاتش، برای همه انسان‌ها مقدور است و هر کسی به اندازه مرتبه وجودی خود می‌تواند از راه آثار، به اسمای حسنای او پی ببرد و از طریق اسمای حسنا دریچه‌ای به ذات و صفات ذات بگشاید. اسمای خدای سبحان برخی ذاتی و برخی فعلی است. صفات ذاتی به اوصافی گفته می‌شود که عین ذات خداست و فقط در رابطه با خود خدا در نظر گرفته می‌شود و برای اتّصاف او به آن صفات، به در نظر گرفتن چیزی جز ذات او نیاز نیست؛ در حالی که اتّصاف او به صفات فعل، تنها با در نظر گرفتن موجودات دیگر صحیح است. در این تحقیق اسماء کم کاربرد مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که معنای وحدت بر چهار قسم حمل می‌شود؛ دو قسم از آن



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷): «النهایه فی غریب الحدیث و الاثر»، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): «التحریر و التنویر»، بیروت: موسسه التاریخ.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴): «معجم مقاییس اللغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- ایروتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱): «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر قلم.
- بداشتی، علی الله (۱۳۹۰): «توحید و صفات الهی»، قم: دانشگاه قم.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰): «معالم التنزیل»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸): «تفسیر روان جاوید»، تهران: برهان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹): «ادب فنای مقربان»، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳): «توحید در قرآن»، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء.
- حقی برسویی، اسماعیل (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دار الفکر.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۹): «شرح دعای سحر»، ترجمه سید احمد فهری، قم: دار الکتب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴): «المفردات فی غریب القرآن»، تهران: مرتضوی.
- رفسنجانی، علی اکبر (۱۳۸۳): «فرهنگ قرآن»، قم: بوستان کتاب، دوم.
- زمانی قشمه‌ای، علی (۱۳۸۹): «اسماء و صفات خداوند در قرآن»، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷): «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۸): «منشور جاوید»، تهران: دار القرآن الکریم.
- سبزواری، ملاهادی (بی تا): «شرح الاسماء الحسنی»، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۳): «فرهنگ معارف اسلامی»، تهران: کومش، سوم.
- قطب، سید (۱۴۱۲): «فی ظلال القرآن»، بیروت-قاهره: دار الشرق.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (بی تا): «نهج البلاغه»، ترجمه محمد دشتی، قم: مشهور.
- شنکایی، مرضیه (۱۳۸۸): «بررسی تطبیقی اسمای الهی»، تهران: سروش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶): «شرح اصول کافی»، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۲): «پرتوی از قرآن»، تهران: سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸): «رسائل توحیدی»، ترجمه ابراهیم صالحی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵): «مجمع البحرین»، تهران: بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- طبیب، محمدحسین (۱۳۷۸): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: اسلام.
- عسکری، حسن بن عبدالله (بی تا): «الفروق فی اللغه»، بیروت: دار الافاق الجدیدة.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا): «الغین»، قم: نشر هجرت.



- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۵): بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، اول.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹): «بیولوژی نص»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لاحکام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳): «بحالانوار»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مؤدب، سید محمدرضا (۱۳۸۸): «مبانی تفسیر قرآن»، قم: دانشگاه قم.
- نکونام، جعفر (۱۳۹۰): «درآمدی بر معناشناسی قرآن»، قم: دانشکده اصول دین.

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

bibliography

- Holy Quran.
- Al-Alousi, Mahmoud (1415 AH): "The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an", Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Ibn Atheer Jazari, Mubarak bin Muhammad (1367SH): "The End in Gharib Hadith and Athar", Qom: The Ismaili Publications Institution.
- Ibn Ashour, Muhammad Ibn Taher (Beta): "The Liberation and Enlightenment," Beirut: Institute of History.
- Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris (1404 AH): "A Dictionary of Language Measures," Qom: Islamic Information Office.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (Peta): "Lisan al-Arab", Beirut: Dar Sader.
- Izutsu, Toshihiko (1361 SH): "Khuda wa Insan der Qur'an", translated by Ahmed Aram, Tehran: Publication of a pen.
- Badashti, Ali Allah (1390SH): "The Oneness and Attributes of My God," Qom: Daneshgah Qom.
- Baghawi, Hussein bin Masoud (1420 AH): "The Landmarks of Downloading," Beirut: Dar Al-Ihya, Arab Heritage.
- Tha'labi Nishapuri, Ahmad ibn Ibrahim (1422 AH): "The Reveal and Explanation of the Interpretation of the Qur'an," Beirut: Dar Al-Ihya' Arab Heritage.
- Thaqafi Tehrani, Muhammad (1398SH): "The Interpretation of Rawan Javid", Tehran: Proof.
- Jawadi Amoli, Abdullah (1389SH): "The Literature of My Closeness to Art." Qom: Isra.
- Jawadi Amoli, Abdullah (1383SH): "Unification of the Qur'an", Qom: Isra.
- Jawadi Amoli, Abdullah (1388SH): "Tafsir of Tasnim", Qom: Israa.
- Hakki Barsawi, Ismail (Peta): "The interpretation of the spirit of the statement," Beirut: Dar Al-Fikr.
- Khomeini, Ruhollah (1389SH): "Sharh Da'i Sahar", translated by Seyyed Ahmad Fihri, Qom: Dar Al-Kitab.
- Ragheb Isfahani, Hussain bin Muhammad (1374SH): "Vocabulary in Ghareeb al-Qur'an", Tehran: Mortazavi.
- Rafsanjani, Ali Akbar (1383SH): "Farhang Qur'an", Qom: Bostan Kitab, Dom.
- Zamani Qeshmhai, Ali (1389SH): "The Names and Attributes of Khudawand in the Qur'an," Qom: Institution of Imam Sadiq, peace be upon him.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH): "Revealing the Truths of Mysteries of Download", Beirut: House of Revival of the Arab Heritage.
- Sobhani, Jafar (1388SH): "Javid's Manifesto", Tehran: House of the Noble Qur'an.
- Sabzwari, Malahadi (Peta): "Explanation of the Most Beautiful Names", Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.
- Sajadi, Jafar (1373SH): "Farhang Islamic Maarif", Tehran: Gomish, Som.
- Qutb, Sayed (1412 AH): "In the Shadows of the Qur'an," Beirut-Cairo: Dar al-Sharq.
- Sharif al-Radi, Muhammad ibn Husayn (Peta): "Nahj al-Balaghah", translated by Mu-

- hammad Dashti, Qom: famous.
- Shankai, Marzieh (1388SH): "I apply my name to my God." Tehran: Soroush.
 - Sadruddin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1366SH): "Sharh Usul Kafi." Tehran: Institute of Farhangi Studies and Investigations.
 - Taleghani, Mahmoud (1362SH): "Partoi az Qur'an", Tehran: Sehami Enshar.
 - Tabatabai, Muhammad Hussain (1388SH): "Ris'at al-Tawhidi", translated by Ibrahim Salehi, Qom: Bo'stan Book.
 - Tabatabai, Muhammad Husayn (1374SH): "The Balance in the Interpretation of the Qur'an," translated by Muhammad Baqir Mousavi Hamdani, Qom: Islamic publications.
 - Tabarsi, Fadl bin Hassan (1372SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasir Khusraw.
 - Turaihi, Fakhruddin bin Muhammad (1375SH): «Bahrain Complex», Tehran: Bina.
 - Tosi, Muhammad bin Hassan (Peta): "The Clarification in the Interpretation of the Qur'an," Beirut: House of Revival of the Arab Heritage.
 - Tayeb, Muhammad Husayn (1378SH): "The best statement in the interpretation of the Qur'an", Tehran: Islam.
 - Askari, Hassan bin Abdullah (Beta): "The Differences in Language", Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadeeda.
 - Fakhrazi, Muhammad bin Omar (1420 AH): "The Keys to the Unseen." Beirut: House of Revival of the Arab Heritage.
 - Farahidi, Khalil bin Ahmed (Peta): "Al-Ain", Qom: Hegrat Publishing.
 - Firouzabadi, Muhammad bin Yaqoub (1415 AH): Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Alimah, first.
 - Qaeminia, Alireza (1389SH): Biology Nass, Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
 - Qureshi, Ali Akbar (1371SH): "Quran dictionary", Tehran: House of Islamic Books.
 - Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad (1364SH): "The Collector of the Laws of the Qur'an," Tehran: Nasir Khusraw.
 - Majlesi, Muhammad Baqir (1403 AH): "Bahalanwar", Beirut: Dar Al-Ihya, Arab Heritage.
 - Mostafawi, Hassan (1430 AH): "The Investigation into the Words of the Noble Qur'an", Beirut: Scientific Books House.
 - Makarim Shirazi, Nasir (1374 SH): "Tafsir Namouna", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
 - Modab, Seyyed Muhammad Reza (1388SH): "The Buildings of Interpretation of the Qur'an," Qom: Daneshgah, Qom.
 - Nekunam, Jafar (1390SH): "Dramadi Bar Maanashnasi Qur'an", Qom: Daneshkdah Usul Deen.

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.1.3

Literary historical semantics of the word "Qasoreh"

(Received: 2021-10-11 Accepted: 2021-12-22)

Mojtaba Noroozi¹Mohammad Mokfi Roodi²**Abstract**

One of the single-word vocabularies of the Holy Quran is the word "Qasura". This word has been used once in verse 51 of Surah Muddaththir. Different opinions have been expressed about the origin and meaning of this word by the lexicographers, interpreters and translators of the Qur'an. There is also disagreement among lexicographers and commentators as to whether the word is Arabic. Some consider this word to be translated from Persian and some from Abyssinian. This research seeks to answer the question of the origin and meaning of this word in a historical and analytical way. In the poems of Jahiliyyah, Quran and narrations, what is the meaning of this word and can it be accepted that this word is translated from Persian or Abyssinian language?

From a detailed study and analysis of various lexical sources and poems of Jahiliyyah and books of Arabic writers, it is concluded that this word in Arabic has the root of "Qasr" and it is derived out of verbs and quasi-verbs; Therefore, its Arabicness is not acceptable from Persian or Abyssinian language, and the fact that the earlier lexicographers did not mention its Arabicness confirms this view. There are different views on the meaning of this word; the best view is that this word means lion (predator) or shooter hunters.

Keywords: Quran, Qasurah, Qasur, Shir, Persian, Abyssinian, verse 51 of Surah Muddaththir, semantics.

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

1) Assistant Professor of the Department of Qur'anic Sciences and Tafsir. University of Sciences and Education of the Holy Quran. Mashhad, Iran. (The Corresponding Author) Email: m.noruzi@quran.ac.ir

2) Master's student of Mashhad Qur'an Education Faculty, Mashhad, Iran. Email: m.mokfiroodi@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

معناشناسی تاریخی ادبی واژه «قسوره» در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱)

مجتبی نوروزی^۱
محمد مکی رودی^۲

سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

چکیده

واژه «قسوره» از واژگان تک کاربرد قرآن است که در آیه ۵۱ سوره مدثر به کار رفته است. عالمان لغت و مفسران درباره ریشه، معنا و اصالت این واژه دیدگاه یکسانی ندارند. برخی این واژه را معرب از زبان فارسی و عده‌ای از زبان حبشی می‌دانند. این پژوهش به روش تاریخی و تحلیلی به دنبال پاسخ به این سوال است که ریشه و معنای این واژه چیست؟ در اشعار جاهلیت، قرآن و روایات این واژه به چه معنایی به کار رفته است و آیا می‌توان معرب بودن این واژه را از زبان فارسی یا حبشی پذیرفت؟ از بررسی تفصیلی و تحلیل منابع مختلف لغوی، اشعار جاهلیت و کتاب‌های معرب نویسان این نتیجه به دست می‌آید که این واژه در عربی، دارای ریشه از «قسر» بوده و از آن فعل و شبه فعل ساخته شده است؛ کاربرد این واژه در منابع کهن و اشعار جاهلیت فرضیه معرب بودن آن را از زبان فارسی و یا حبشی رد می‌کند. درباره معنای این واژه هم دیدگاه‌های مختلفی از سوی عالمان لغت و مفسران مطرح شده است که بهترین دیدگاه این است که این واژه به معنای شیر (حیوان درنده) یا شکارچیان تیرانداز می‌باشد.

واژگان کلیدی: قسوره، قسر، معرب فارسی، معرب حبشی، شیر، شکارچی، معناشناسی.

(۱) استادیار گروه علوم قرآن و تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)، ایمیل: m.noruzi@quran.ac.ir
(۲) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد ایران، ایمیل: m.mokfirodi@gmail.com

۱. مقدمه

در زبان عربی مثل هر زبان زنده دیگر بر اثر تعاملات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی با سایر زبان‌ها و فرهنگ‌ها، کلماتی وجود دارد که از زبان‌های دیگر وارد زبان عربی شده و از اصالت عربی برخوردار نیستند؛ به چنین واژگانی، دخیل یا معرّب نیز گفته می‌شود. این گونه واژگان قبل از نزول قرآن به جهت کثرت استعمال در زبان عربی، معمولاً همراه با تغییراتی در حروف یا اصوات کلمه و حتی بدون تغییرات، معرّب گشته و سپس قرآن این گونه کلمات را به کار برده است. در میان این زبان‌ها، زبان فارسی نیز بی‌بهره نبوده و کلمات زیادی از زبان فارسی به عربی راه پیدا کرده است و تعدادی از آنها هم در قرآن کریم راه یافته است. درباره ریشه، معنا، اصالت عربی یا معرّب بودن این واژگان دیدگاه‌های متفاوتی از سوی لغویان، مفسران و معرّب‌نویسان مطرح شده است. یکی از این واژگان، واژه «قصور» است. این واژه در قرآن کریم تک کاربرد بوده و فقط یک مرتبه در سوره مدثر آیه ۵۱ به کار رفته است. در مورد مفرد و جمع بودن این واژه و معانی آن اختلاف وجود دارد؛ برخی این واژه را عربی و برخی اعجمی (غیر عربی) و راه یافته از زبان فارسی یا حبشی می‌دانند. این پژوهش به روش تاریخی و تحلیلی به دنبال پاسخ به این سوالات است: ریشه و معنای واژه «قصور» چیست؟ آیا این واژه در گذر زمان دچار تطور معنایی شده است؟ در اشعار جاهلیت، قرآن و روایات این واژه به چه معنایی به کار رفته است؟ آیا می‌توان معرّب بودن این واژه را از زبان فارسی یا حبشی پذیرفت؟ به کتاب‌های لغت و معرّب‌مختلفی که از صدر اسلام تا این زمان نوشته شده است مراجعه شده و معنای لغوی، اصطلاحی، اصل و ریشه و عربی یا غیرعربی بودن آن مورد بررسی قرار گرفته است. ضمناً در این تحقیق به تفاسیر مختلف، احادیث و روایات و همچنین اشعار جاهلی که این واژه در آنها به کار رفته، مراجعه گردیده و معناهای مختلفی که برای این واژه در تفاسیر و روایات آمده، نیز بررسی شده است.

۱.۱. اهمیت و ضرورت

یکی از مهم‌ترین مسایل در فهم صحیح قرآن، شناخت واژه‌های مشکل آن است که این کار سنت امامان معصوم (ع) بوده و روایات زیادی از آنها در رابطه با معنای واژگان قرآن به یادگار مانده است. در میان واژه‌های مشکل قرآن، مبحث معرّب و بررسی آنها در زبان اصلی و چگونگی راه یافتن آنها به زبان عربی از بقیه الفاظ مشکل قرآن، دارای اهمیت بیشتری می‌باشد. به همین علت این واژه‌ها باید از لحاظ لغوی، اصطلاحی، خاستگاه اصلی، معنای آنها در قرآن، دیدگاه لغت‌شناسان، معرّب‌نویسان و مفسران، معنای آنها در اشعار و احادیث رسول خدا (ص) و ... بررسی شود تا بتوان معنای اصلی و درست آنها را به دست آورده و در فهم قرآن به کار برد. زیرا چه بسا عدم شناخت موارد فوق باعث می‌شود که برداشت

نادرستی از آیه صورت گیرد. بنابراین برای فهم صحیح و معنای درست این واژه‌ها تحقیق در مورد آنها لازم و ضروری و از اهمیت و ضرورت بسیار بالایی برخوردار است.

۲.۱. پیشینه تحقیق

در مورد واژه «قسوره»، تاکنون پژوهشی مستقل به رشته تحریر در نیامده، اما در برخی کتاب‌هایی که درباره معرب‌ات و واژگان دخیل نوشته شده است، به اختصار مطالبی ذکر شده است؛ از جمله در کتاب «واژه‌های فارسی عربی شده» ادی شیر، «واژه‌های فارسی در زبان عربی» شوشتری، «واژه‌های دخیل در قرآن» آرتور جفری که به صورت اجمالی مطالبی درباره این واژه ذکر شده است. بحث مستقل درباره ریشه و معنای واژه در لغت، اصطلاح، قرآن، دیدگاه مفسران و مترجمان، اشعار عرب و روایات معصومان (ع) و همچنین اصالت عربی و معرب بودن و خاستگاه این واژه از ویژگی‌های پژوهش حاضر است که کمتر به صورت منسجم و کامل در منابع پیش گفته صحبت شده است.

۲. ریشه و معنای لغوی واژه «قسوره»

اصل «قسوره» در کتب لغت از ماده (قسر) و از قسر و قسور درست شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۴/۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۵/۸؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۷۹۱/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۰؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۰۶؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۹۹/۳؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۵۴۸۶/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۱/۵ و ۹۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۵۸/۳؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۸/۷؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۵۰/۵)

برخی مانند لیث «قسوره» را جمع قسور بیان نموده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۴/۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۵/۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۶۳/۴؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۵/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷؛ قرشی بنانی، ۱۳۷۱: ۵/۶) ولی ابومنصور این اعتقاد را خطا دانسته و از قول اصمعی و ابن الاعرابی بیان نموده است که «قسوره» واحد قسور می‌باشد. (رک: ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۵/۸؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷) برخی در مورد جمع «قسوره» معتقدند که قساور جمع «قسوره» است. (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵) اما ابن منظور معتقد است که «قسوره» به معنای تیراندازان است و مفردی برایش از لفظش وجود ندارد. (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵) ابن سیده از قول لغویان بیان می‌کند که «قسوره» جمع قسور است، ولی خودش معتقد است که قسور و قسوره دو اسم برای شیر هستند، فقط با این تفاوت که قسوره مؤنث شده است؛ مانند اسامه و فرق بین اسامه و قسوره در این است که اسامه معرفه است و قسوره نکره. (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶)

از بررسی موارد فوق به دست می‌آید که اصل «قسوره»، قسر بوده است و خودش اسم

جمع و عام می‌باشد و جمعش قساور است. با توجه با اینکه ریشه «قسوره» را قسر و قسور می‌دانند، ابتدا به بیان معنای این دو واژه می‌پردازیم:

۲. ۱. قسر و قسور

واژه «قسوره» از اصل «قسر» بنا شده است و برخی نیز «قسور» را بیان نموده‌اند، به همین دلیل اول معنای این دو را بیان نموده و در ادامه به معناشناسی «قسوره» پرداخته خواهد شد. در مورد معنای قسر و قسور مطالب گوناگونی بیان شده است. من جمله:

۱- واژه قسر که اصل کلمه «قسوره» است، اصل واحدی است که به معنای غلبه کردن با شدت و زور می‌باشد. (رک: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۸۸/۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۰؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۹۹/۳؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۵۴۸۶/۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۵۸/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۱/۵؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۲؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۸/۷؛ موسی، ۱۴۱۰: ۸۱۶/۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۵۵/۹) بنابراین قسر به معنای مجبور کردن با ناراحتی و نارضایتی به کار رفته است. (رک: ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۵/۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۵۸/۳؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۸/۷) قَسْرُهُ علی امر یعنی او را مجبور به انجام آن کار کرد. (جوهری، ۱۳۷۶: ۷۲۹/۲) مهدوی معتقد است که معنای قسر به معنای غلبه و قهر است و با شیر یا پرشکوه کاملاً مناسبت معنایی دارد. (رک: مهدوی، ۱۳۹۳: ۵۹۳) اقسار و اقسار از باب افعال و افتعال نیز به همین معنا می‌آید. (رک: طریحی، ۱۳۷۵: ۴۵۸/۳؛ موسی، ۱۴۱۰: ۲۵۱/۱)

۲- قسر در معنای نام یک قبیله کوچک از بَجِیلَه (جوهری، ۱۳۷۶: ۷۲۹/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۵۸/۳؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷)، به معنای چوپان (ازهری، ۱۴۲۲: ۳۰۵/۸)، نام مکان (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۹/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷) نام کوهی به نام سرائه در یمن (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷) و قسور به معنای صیاد و است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۴/۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۵/۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۵؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵) و نیز قسور نام نوعی درخت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵) و گیاه می‌دانند. (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱۱۷/۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۵؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۷۲۹/۲؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۵۴۸۶/۸) مرتضی زبیدی این معنا را مجازی قرار داده است. (رک: مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷) برخی معتقدند که قسور نام گیاه سه‌لی است که مفردش «قسوره» می‌باشد. (رک: ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۲) ابوحنیفه به گیاهی شور مزه از گیاهان بیابانی که مثل موی سر مردان بزرگ می‌شود و شتر به آن خیلی حریص است، قسور گفته است. (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶) ابومنصور معتقد است که قسور نام گیاه معروفی است که خودش این گیاه را در بیابان دیده است. وی اصمعی و ابن الاعرابی را نیز بر همین اعتقاد



می‌داند. (رک: ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۵/۸) زمخشری قسور را به معنای گیاهی که خوب بزرگ و قوی شده و به نهایت رشد رسیده است، معنا نموده است. (رک: زمخشری، ۱۴۱۷: ۹۹/۳) به نظر می‌رسد که منظور همه از گیاهی که قسور نام دارد، یکی باشد و فقط تفاوت در بیان است.

۳- قسور به معنای تیرانداز می‌باشد. (رک: ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۵/۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۵؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۵۴۸۶/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵) یا به معنای صیادان تیرانداز. (فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۲)

۴- قسور به معنای شیر (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۶۳/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵؛ موسی، ۱۴۱۰: ۸۱۶/۲) یا حیوان شکاری آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵)

۵- قسور به معنای نصف شب یا اولش یا بیشترش نیز آمده است. (رک: فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۲)

۶- قسور به معنای جوان نیرومند و دلاور (جبران مسعود، ۱۳۸۹: ۱۳۶۶/۲)، توانا و پیروز است. (جبران مسعود، ۱۳۸۹: ۱۳۶۶/۲) و مرد مسن و پیر به کار رفته است. این معنای مجازی قسور است. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷)

با توجه به معناهای مختلفی که برای «قسر» و «قسور» بیان شده است، به نظر می‌رسد که اصل در معنای قسر و قسور که اصل واژه «قسوره» است، غلبه و قدرت می‌باشد که کاملاً با معنایی مانند: تیرانداز، شیر، فرد توانا و ... که برای واژه «قسوره» بیان نموده‌اند، نسبت معنایی دارد. بنابراین «غلبه و قدرت» در معنای این واژه جایگاه ویژه دارد و باید مد نظر قرار گیرد.

۲.۲. «قسوره»

«قسوره» نیز به معانی مختلفی گرفته شده است. سیوطی این واژه را از واژه‌های مشترک بیان کرده است (رک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۳۹/۲) یعنی واژگانی که دارای معانی مختلفی هستند.

۱- «قسوره» به معنای تیرانداز است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۵/۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۵/۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۰؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۹۹/۳؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۵۴۸۶/۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۵۸/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۶/۵) یا تیرانداز ماهری که تیرش به هدف خورد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۵۵/۹) برخی «قسوره» را به معنای صیادان تیرانداز می‌دانند. (رک: جوهری، ۱۳۷۶: ۷۲۹/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۶۳/۴؛ قرشی بنانی، ۱۳۷۱: ۵/۶)

۲- بعضی معتقدند که به معنای شیر می‌باشد. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۵/۵؛ ابن درید، ۱۹۸۸: ۱۷۹/۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۵؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۷۲۹/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰)

۶۷۰: زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۰۶؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۹۹/۳؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۵۴۸۶/۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۵۸/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۳۸۹/۳؛ هروی، ۱۳۷۸: ۳۰۸؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۸/۷) شیر را به خاطر غلبه و قدرتش «قسوره» نامیده‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۸۸/۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۸/۷؛ موسی، ۱۴۱۰: ۸۱۶/۲؛ قرشی بنانی، ۱۳۷۱: ۵/۶) ابن درید و راغب «قسوره» را به معنای صائد (حیوان شکاری) بیان کرده‌اند. (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱۱۷۶/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۵۵/۹) ابن درید در جایی دیگر از کتابش همین مطلب را آورده و نسبت به این معنا اعلام ناشناختی می‌کند. (رک: ابن درید، ۱۹۸۸: ۱۱۷۹/۲) احتمالاً منظور از حیوان شکاری، همان شیر باشد.

۳- ابن عیینه از قول ابن عباس «قسوره» را به معنای رِکْزُ الناس (حس و صدای مردم) بیان کرده است. (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۶/۸؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۹۹/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۶/۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۸/۷) این سخن ابن عباس دو توجیه و وجه دارد: الف) منظور از «قسوره» صدای آهسته است. ب) یعنی قَرَّتْ مِنْ رِکْزِ الْقُسُورَةِ، بعد رِکْزِ «قسوره» را به رِکْزِ الناس تفسیر کرده است. (رک: زمخشری، ۱۴۱۷: ۹۹/۳) «قسوره» خودش به معنای رِکْزِ است و رِکْز به معنای حس و صدای آهسته به کار رفته است. (رک: ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۵۸/۲؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۲/۸) «قسوره» یعنی جماعت مردان یا جماعت تیراندازان، آنها را به اسم صدایشان نام برده است. (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۶/۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۲/۸) ابن منظور از قول ابن عباس می‌گوید که «قسوره» یعنی نُکِرُ الناس و نکر الناس یعنی حس و صداهای مردم. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵)

۴- برخی «قسوره» را به جماعت مردان (رک: زمخشری، ۱۴۱۷: ۹۸/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۶/۵) و مردان شجاع (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۶/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۹۰/۷) و هر فرد سرسخت و قوی می‌دانند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۶۳/۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۹۰/۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۵۵/۹) همچنین به معنای جوان قوی و نیرومند ذکر کرده‌اند. (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷) یعنی جوانی که قوی است و جوانی‌اش به پایان رسیده است. حضرت علی (ع) می‌فرماید:

«أَنَا الَّذِي سَمَنِي أُمِّي حَيْدَرَةً أَضْرِبُكُمْ ضَرْبَ غِلَامٍ قُسُورَةٍ». (زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۰۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷)

«من همان فردی هستم که مادرم مرا حیدر نامید. مانند یک جوان قدرتمند و شجاع شما را خواهم زد.»

۵- «قسوره» به معنای تاریکی اول شب است. (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۶/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵) برخی گفته‌اند: نصف اول شب یا اول شب تا سحر و یا بیشتر شب. (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۸/۷؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶)



۶- به نوعی از درخت نیز «قصوره» گفته شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵) زبیدی معتقد است که «قصوره» به معنای گیاهی به نام سُهلِی است که بزرگ و تنومند می‌شود و شتر خیلی به آن علاقه دارد و باعث فربه شدن شتر می‌گردد. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۸/۷) در مورد گیاه قبلا بیان شد، ولی ابن منظور در کتابش معنای درخت را بیان کرده است.

۷- مصطفوی شتر قدرتمند و فربه را به عنوان یکی از مصادیق «قصوره» بیان کرده است. (رک: مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۵۵/۹)

تقریباً همان معنای‌ای که برای «قسر» و «قصور» بیان شد، درباره «قصوره» هم گفته شده است و همان‌طوری که اشاره شد اصل واژه «قصوره» به معنای «غلبه و قدرت» می‌باشد که در بیشتر معانی ذکر شده صدق می‌کند.

۳. معنای «قصوره» در اشعار عرب

واژه «قصوره» و مشتقاتش در اشعار جاهلی و عرب به صورت گسترده و با معانی مختلفی به کار رفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- قسمت اعظم از شب

تَوَيْتُ بَنَ حُمَيْرٍ اَيْنَ شَعْرٍ رَا سِرُوْدَه اَسْت كِه:

وَقَسُوْرَةُ اللَّيْلِ التِّي بَيْنَ نَصْفِهِ وَ بَيْنَ الْعِشَاءِ قَدْ دَاْبْتُ اَسِيْرُهَا (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷)

عادت همیشگی‌ام این است که نیمه شب اول یعنی بین عشا و نیمه شب حقیقی راه می‌پیمایم.

قصوره در این سیاق با توجه به واژه «عشا» و «نصف اللیل» منظور زمانی شبیه نیمه شب شرعی است.

۲- نام گیاه مخصوص

قَالَ السَّعْدِيُّ: قُلْتُ لَنَا فِي الْمَخَاضِ حَشُوْرَةُ اَلَا تَحْنِيْنُ لَوْرْدِ قَسُوْرَةِ (شیبانی، ۱۹۷۵: ۳۰۹/۱)

«به ماده شتر سالخورده‌ام که آبستن و شکمش گنده شده بود، گفتم آیا دلت به حال این گیاه قامت کشیده نمی‌سوزد؟»

در اینجا بلکه منظور ویژگی‌ها و نوع خاصی از گیاه است که نام علمی گیاه دم موشی و از تیره گل میمون حساب می‌شود. که در بیت به ویژگی گیاه (بلندی و تنومندی) اشاره شده است.

۳- مردان قوی و نیرومند

در شعر ذیل قساور که جمع «قسوره» است به معنای مردان قوی و نیرومند به کار رفته است، لبید می‌گوید:

إِذَا مَا هَتَفْنَا هَتَفَةً فِي نَدِينَا أَتَانَا الرِّجَالُ الْعَائِدُونَ الْقَسَاوِرَ (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۹/۱۰)
« هنگامی که با صدای رسا و بلند در مجلس فریاد زنیم، مردان پناهنده و قوی و نیرومند نزد ما آمدند.

۴- شیر (حیوان درنده)

در این بیت به معنای شیر آمده است، امرؤ القیس می‌گوید:
و عمرو بنُ دَرَمَاءَ الهَمَامُ إِذَا غَدَا بِذِي شُطْبٍ عَضْبٍ كَمِشِيَةٍ قَسُورًا (رک: جوهری، ۱۳۷۶: ۱۱۶۸/۳)

«عمرو بن درماء هنگامی که سپیده دم خارج شد، همراه با شمشیر برنده و همچون شیر راه حرکت می‌کرد.»

جوهری معتقد است که منظور از قسور در این بیت قسوره (شیر) است.

همان‌طوری که ملاحظه می‌شود واژه «قسوره» و متعلقاتش در اشعار جاهلی در معانی مختلفی به کار رفته است که مفهوم نیرومندی شجاعت و توانمندی در بیشتر آن معانی مشاهده می‌شود.

۴. معرّب بودن واژه قسوره

برخی از لغویان به معرّب و دخیل بودن واژه «قسوره» اشاره کرده‌اند و برخی دیگر خصوصاً کتاب‌های لغت قدیمی به این مسأله اشاره‌ای نکرده‌اند. در این بحث به مسأله معرّب بودن این واژه می‌پردازیم:

برخی روایتی را با سند از ابن عباس روایت کرده‌اند که از وی در مورد «قسوره» سؤال شد، ابن عباس جواب داد که «قسوره» در عربی اسد، فارسی شار، نبطی أریا و حبشی قسوره است. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۷/۲۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۸/۱۰؛ معرفت، ۱۴۱۸: ۲۴۸/۱) ابن کثیر همین روایت را با این تعبیر که به قسوره در فارسی شیر و در نبطی أویا می‌گویند، آورده است. (رک: ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۸۲/۸) وی شار را شیر و أریا یا أویا بیان کرده است. به احتمال زیاد این خطای نوشتاری از طرف ابن کثیر و یا افرادی که این تفسیر را بعدها تایپ و تکثیر نموده‌اند، باشد.

در برخی روایات دیگر ابن عباس فقط از زبان عربی و حبشی نام می‌برد. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۳۸۵/۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۸/۲۰) برخی فقط حبشی بودن این واژه را از ابن عباس روایت می‌کنند. (رک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۳۵/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۸: ۱۰۵ و ۱۰۶؛ سیوطی، ۱۴۳۱: ۱۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۷/۲۰) یوسف بن مهران از ابن عباس روایت



می‌کند که قسوره در زبان حبشی همان اسد (شیر) است و برای اثبات سخن خود این شعر را از فرزددق بیان می‌کند:

إلی هادیات صعب الرؤوس فساروا للقسور الأصبید. (ماوردی، بی تا: ۱۴۹/۶)

بدوی از ابن عباس نقل می‌کند که «قسوره» به معنای شیر از زبان امهری است. (بدوی، ۱۳۸۳: ۲۰۶) وی هیچ سندی برای این روایت و نقل خودش بیان نکرده است. زبان امهری نیز نامشخص است. برخی بدون هیچ روایت و سندی «قسوره» را معرّب از زبان حبشی بیان کرده‌اند. (رک: قمی، ۱۳۸۶: ۱۹۵) شوکانی می‌گوید: یک قول است که «قسوره» در زبان عربی به معنای شیر و در زبان حبشی به معنای تیراندازان است. (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۰۰/۵) از این سخن نیز فهمیده می‌شود که «قسوره» اصالت عربی دارد و ربطی به «قسوره» در زبان حبشی ندارد. ضمناً این قول تمام مطالب گذشته را که «قسوره» در زبان حبشی به معنای شیر است به چالش می‌کشد.

بنابراین عقیده ابن عباس بر این بوده که «قسوره» معرّب از زبان حبشی است، اما ارتباط این سخن به ابن عباس بسیار سخت و مشکل است؛ زیرا در روایات بسیار زیاد دیگری که با سندهای مختلفی از ابن عباس به ما رسیده وی برای واژه «قسوره» معانی مختلف دیگری بیان نموده است که اشاره خواهد شد. برخی نیز روایاتی را برخلاف ابن عباس بیان نموده‌اند. فخر رازی بعد از نقل روایت ابن عباس در مورد حبشی بودن «قسوره»، می‌گوید: عکرمه با این قول ابن عباس مخالفت نموده است و معتقد است که شیر در زبان حبشی، عنبسه نام دارد نه قسوره. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷۱۶/۳۰) مانند همین روایت در کتب لغت و تفاسیر دیگر نیز آمده است. سعید بن مسروق از عکرمه روایت می‌کند که به عکرمه خبر رسید: «قسوره» در زبان حبشی به معنای شیر است، وی این را قبول نکرده و گفت: «قسوره» به معنای تیرانداز می‌باشد و شیر در زبان حبشی عَبَسَه نامیده می‌شود. (رک: ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۶/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷) همین روایت در تفاسیر نیز بیان شده است. (رک: فراء، ۱۹۸۰: ۲۰۶/۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۲۹) در نتیجه این قول ابن عباس نمی‌تواند صحیح به نظر برسد و اعتمادی به اینکه «قسوره» از زبان حبشی باشد، نیست.

قاضی تاج‌الدین سبکی در معرّبات که به نظم درآورده است، «قسوره» را نام می‌برد. (رک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۳۸/۱) لذا به اعتقاد وی این واژه عربی نیست. سیوطی فقط شعر سبکی را آورده و به دلایل معرّب بودن «قسوره» یا اصل آن هیچ اشاره‌ای نکرده است. زرکشی نیز با استناد به سیوطی این واژه را معرّب از حبشی گفته است. (رک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۸۱/۱) برخی نیز بدون بیان هیچ‌گونه سندی به حبشی بودن «قسوره» اشاره نموده‌اند. (رک: علاف، ۱۴۲۲: ۱۶۸/۲؛ صابونسی، ۱۴۰۵: ۲۰۸؛ طاهری، ۱۳۷۷: ۳۲۸/۱) بنابراین، این اقوال به دلیل اینکه مستند نبوده و به احتمال زیاد به همان قول ابن عباس اکتفا شده و ما قبلاً در این مورد

گفتیم که قول ابن عباس درست نیست، قابل قبول نبوده و نمی‌توانیم معرّب بودن «قسوره» را از زبان حبشی قبول نماییم.

ادی شیر گفته است: «القسور: شیر، القسوره: ارجمند، شیر، دلیر و القیسری: مرد نیرومند. همه این واژه‌ها معرّب کشورز (بزرگ) است». (ادی شیر، ۱۳۸۶: ۱۹۰) امام شوشتری قسور را به معنای استوار، شیر، شیردل گفته و بعد نوشته است که «به عقیده ادی شیر این واژه از کشورز که فارسی به معنای بزرگ است به عربی راه پیدا نموده است. جمع کشورز، کشورزبان به معنای بزرگان است. این واژه در عربی ترکیب (قیسری) به معنای مرد نیرومند آمده است و «قسوره» به معنای دلیر و شیر است». (امام شوشتری، ۱۳۴۷: ۵۳۰ و ۵۳۱) این عقیده قابل قبول نیست، زیرا اولاً سخن خودشان با همدیگر تضاد دارد؛ در جایی «قسوره» را به معنای شیر بیان نموده‌اند و باز آن را معرّب کشورز که به معنای بزرگ است قرار داده‌اند. از نظر ظاهر همچنین هیچ مناسبتی بین «قسوره» و کشورز نیست و هرطور که محاسبه نماییم امکان تغییری به این صورت وجود ندارد. هیچ کس قبل از ادی شیر به فارسی بودن «قسوره» اشاره‌ای ننموده است و این خود می‌تواند قرینه و شاهی بر این باشد که این واژه معرّب فارسی نیست؛ زیرا اگر می‌بود، باید برخی از کتاب‌های گذشته به این مسأله اشاره‌ای می‌نمودند. بنابراین معرّب بودن این واژه از فارسی قابل قبول نیست.

بلاسی بعد از بیان واژه شناسی و معناشناسی «قسوره» از چندین نفر معرّب بودن این واژه را از زبان حبشی نقل کرده است و معرّب بودن این واژه را از ادی شیر نیز بیان نموده است و به این مسأله که معرّب بودن از فارسی را فقط ادی شیر بیان نموده است، تصریح می‌کند و در آخر خودش میل به این دارد که این واژه معرّب حبشی است. (رک: بلاسی، ۲۰۰۱: ۲۷۸ و ۲۷۹) وی نیز فقط مطالب دیگران را نقل نموده و آنها همان روایت ابن عباس را نقل کرده‌اند و ما قبلاً هر دو قول حبشی و فارسی بودن «قسوره» را نقل و نقد نمودیم و هر دو قول را رد کردیم.

آرتور جفری در مورد معرّب بودن این واژه از حبشی یا فارسی می‌گوید: «اما بررسی فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌های مربوط به این زبان‌ها نشان می‌دهد که در زبان آرامی، یا حبشی واژه‌ای که حتی جزئی‌ترین شباهتی به این واژه‌ها داشته باشد، وجود ندارد، هر چند واژه شار تا حدی شبیه واژه شیر فارسی است که در پهلوی (Sher) شیر با یاء مجهول) تلفظ می‌شده است. در حقیقت، به عنوان یک قاعده کلی، لغویان در هنگامی که با واژه‌های فارسی سر و کار می‌داشته‌اند، اغلب آراء ایشان به صواب نزدیکتر است، و این شاید بدان دلیل باشد که بسی از این دانشمندان خود از تبار ایرانی بوده‌اند». (رک: جفری، ۱۳۸۶: ۸۷) وی چند صفحه بعد می‌نویسد: واژه‌ای مانند قسوره که در سوره ۷۴ آیه ۵۱ به کار رفته است امروز هم معمایی است، پس شگفتی ندارد اگر مایه سردرگمی مفسران و لغویان قدیم نیز شده باشد. این واژه را معمولاً به معنای شیر گرفته‌اند، و سیوطی مراجعی را نام می‌برد که



آن را حبشی دانسته‌اند، اما چنین واژه‌ای در زبان حبشی و هیچ یک از گویش‌های بعدی آن وجود ندارد. واژه‌هایی که عموماً در حبشی برای شیر به کار می‌روند یک واژه است که با اسد عربی یکی است و دیگری واژه (گاهی) که با واژه عنبس عربی برابر است. ادی شیر گمان می‌برد که واژه، ریشه فارسی دارد، اما به نظر می‌رسد که این سخن بی‌پایه است. تا آنجا که انسان می‌تواند تحقیق کند. در هیچ یک از زبان‌های دیگر نیز واژه‌ای نیست که این بن‌بست را بگشاید و شاید آسان‌ترین راه حل آن باشد که آن را صیغه‌ای از قسر بشماریم. (رک: جفری، ۱۳۸۶: ۹۰ و ۹۱)

بنابراین به دلایل زیر معرّب بودن «قسوره» قابل قبول نیست:

۱- «قسوره» با توجه به کتب لغت و تفاسیر دارای اصل (ق س ر) است و از این اصل فعل و شبه فعل ساخته شده است، اگر این واژه معرّب می‌بود، نباید دارای اصلی در زبان عربی باشد. مانند بسیاری از معرّبات دیگر که اصلی در زبان عربی ندارند.

۲- هر کس که «قسوره» را جزء معرّبات بیان کرده است، دلیل و سند قابل اعتباری بیان ننموده است. تنها سند آنها روایتی از ابن عباس است، در حالی که ابن عباس در مورد این واژه روایات زیادی با اختلاف زیادی بیان نموده است و خود کثرت این روایات، روایت معرّب بودن از زبان حبشی را با مشکل روبرو می‌سازد.

۳- اگر «قسوره» معرّب می‌بود، قطعاً در کتاب‌های لغت به صورت گسترده (مانند دیگر معرّبات) به آن اشاره می‌شد، در حالی که بسیاری از کتاب‌های اصیل لغت اصلاً به معرّب بودن این واژه اشاره‌ای نکرده‌اند. کسانی که به معرّب بودن اشاره کرده‌اند، تنها استناد آنها به همان روایت ابن عباس است که آن را قبلاً پاسخ گفتیم.

۴- برخی از افراد محقق معاصر مانند آیت‌الله معرفت نیز اذعان می‌کنند که این واژه از لغت قریش است و معرّب نیست. (رک: معرفت، ۱۴۱۵: ۱۲۸/۵، حنفی، ۲۰۰۴: ۹۷/۱)

۵- زحیلی در مورد عربی بودن این واژه روایتی را بیان می‌کند که برخی از اعراب نسبت به واژه‌های «قسوره»، «کَبَّار» و «عجاب» تردید داشتند و فکر می‌کردند این واژه‌ها در میان عرب کاربرد ندارند. یکی از همان افراد که مسن نیز بود و در این مسأله به قرآن طعن وارد می‌کرد، وارد مجلس رسول خدا (ص) شد، پیامبر اکرم (ص) چندین بار به آن فرد مسن فرمودند: بلند شو و بعد از بلند شدن می‌فرمودند: بنشین؛ آن فرد مسن که از این رفتار رسول اکرم (ص) به خشم آمده بود، گفت: «أُتَهْزَأُ بِی، یا ابن (قسوره)، و أنا رجل (کَبَّار)، إن هذا الشیء (عجاب)!» بعد پیامبر (ص) فرمودند: آیا این سه واژه عربی هستند؟ وی به ناچار اقرار به عربی بودن این واژگان نمود. (زحیلی، ۱۴۱۱: ۳۴/۱ و ۳۵) از این روایت نیز معلوم می‌گردد که قسوره معرّب نبوده و عربی است. بنابراین با بررسی کتاب‌های لغت، تفسیر و ... به دست می‌آید که این واژه اصالت عربی دارد و معرّب نیست.

۵. مشتقات واژه «قصور»

همان‌گونه که بیان نمودیم اصل قصر دارای فعل و شبه فعل هست، مانند تمام اصل‌های دیگر زبان عربی، ولی باز هم برخی از مشتقات قصر بیان خواهد شد. از مشتقات قصر می‌توان از قَسُورَی به معنای نوعی از سرگین گردان‌ها و قیسری به معنای شتر تنومند، استوار، بلند و پر قدرت نام برد. (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۷) فیروز آبادی قیسری را به معنای بزرگ و نوعی از سرگین گردان دانسته و گفته در مورد شتر به معنای بزرگ می‌باشد و جمعش قیاسِر و قیاسِرَة است. (فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۲) لیث قیسری را به معنای فرد پرهیکل توانای استوار می‌داند. (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۶/۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۹۰/۷) زبیدی در ترجمه قیسری مرد قوی را بیان نموده است. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۹۰/۷) ابوعبیده از فراء نقل می‌کند که قیاسِرَة به معنای شتر بزرگ است. (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۶/۸) اقتسار به معنای فردی که دارای اختیاری نیست، نیز از مشتقات قصر است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۵۸/۳)

۶. واژگان مترادف «قصور»

در برخی منابع مانند معجم مقاییس اللغة و الفروق اللغویه در مورد مترادف و اضداد این واژه چیزی وجود نداشت. اما مترادفات واژه «اسد» در لغت عربی زیاد است، که در اینجا به برخی اشاره می‌شود: ۱- لَيْث ۲- ضَرْعَام ۳- غَضَنْفَر ۴- أَسَامَة ۵- هَزْبَر ۶- عَبَسَة ۷- وَرْد ۸- حَيْدَرَة ۹- بَرْبَار (رک: اسماعیل صینی، ۱۴۱۴: ۸) ۱۰- جَحْجَاح (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۳/۴۰)

۷. «قصور» در روایات

این واژه و مشتقات آن در برخی احادیث نیز آمده است. در حدیثی امام علی (ع) می‌فرماید: «إِذَا كُنْتُمْ بِالنَّهَارِ عَلَى سَرِيرَةٍ وَوَضَعَ إِكْلِيلُهُ عَلَى رَأْسِهِ ثُمَّ قَالَ لِحَاجِبِهِ ابْعَثْ إِلَيَّ أَبِي عَبْدَ اللَّهِ فَبَعَثَتْ إِلَيْهِ فَقَامَ حَتَّى دَخَلَ فَلَمَّا بَصُرَ بِهِ وَبِهِمْ وَقَدْ اسْتَعْدُّوا لَهُ رَفَعَ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ بَعْضُهُ جَهْرًا وَبَعْضُهُ خَفِيًّا ثُمَّ قَالَ وَيْلَكُمْ أَنَا الَّذِي أَبْطَلْتُ سِحْرَ آبَائِكُمْ أَيَّامَ مُوسَى وَأَنَا الَّذِي أَبْطَلْتُ سِحْرَكُمْ ثُمَّ نَادَى يَرْفَعُ صَوْتَهُ قَسُورَةً فَوَثَبَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى صَاحِبِهِ فَأَفْتَرَسَهُ فِي مَكَانِهِ وَوَقَعَ أَبُو جَعْفَرٍ الْمَنْصُورُ مِنْ سَرِيرِهِ وَهُوَ يَقُولُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَفْلَنِي فَوَاللَّهِ لَا عُذَّتْ إِلَيَّ مِثْلَهَا أَبَدًا فَقَالَ قَدْ أَفْلَنْتُكَ قَالَ فَرَدَّ السَّبَاعُ كَمَا كَانَتْ قَالَ هِيَئَاتِ إِنْ رَدَّ عَصَا مُوسَى فَسَتَعُودُ السَّبَاعُ.» (مفید (الاختصاص)، ۱۴۱۳: ۲۴۶)

در این حدیث «قصور» به معنای شیر به کار رفته است. در حدیثی دیگر نیز آن حضرت می‌فرماید: مَرْبُوبُونَ أَقْتَسَارًا. اقتسار از باب افتعال از ریشه و اصل قصر به معنای غلبه و پیروزی می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۵) در روایتی که مبارزه امام علی (ع) را با مرحب نقل می‌کند، آمده است که آن حضرت بعد از رجزخوانی مرحب این بیت را گفت:

أَنَا الَّذِي سَمَّيْتُ أُمِّي حَيْدَرَةً لَيْثٌ لَغَابَاتٍ شَدِيدٌ قَسُورَةٌ (مفید (الارشاد)، ۱۴۱۳: ۱۲۷؛ مجلسی ۱۴۰۳: ۱۵/۲۱)

در روایتی دیگر آمده است که عبدالله فرزند امام حسن (ع) برای مبارزه بیرون آمده و این اشعار را با خودش تکرار می نمود:

إِنْ تَنَكَّرُونِي فَأَنَا ابْنُ حَيْدَرَةٍ ضَرَّامِ آجَامٍ وَلَيْثُ قَسُورَةٍ عَلَى الْأَعَادِي مِثْلَ رِيحِ صَرْصَرَةٍ (مجلسی ۱۴۰۳: ۳۶/۴۵) یعنی اگر مرا نمی شناسید من پسر حیدر کرار هستم که شیر بیشه و شیر ژیان و برای دشمنان نظیر باد صرصر بود.

۸. معنای واژه «قسوره» از دیدگاه مفسران

همان طوری که اشاره شد، این واژه یک مرتبه در سوره مدثر به کار رفته است: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنَفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسُورَةٍ﴾ (مدثر / ۴۹-۵۱) «چرا آنها از تذکر روی گردانند؟! گویی گورخرانی رمیده اند، که از (مقابل) شیری فرار کرده اند!»

برای «قسوره» در تفاسیر معانی مختلفی ذکر شده است که می توان آنها را در شش دسته تقسیم کرد:

۱- بعضی این واژه را به معنای شیر می دانند. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۵۰۰/۴؛ قمی، ۱۳۶۳: ۳۹۶/۲؛ ابو عبیده: ۱۳۸۱: ۲۷۶/۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۲۹؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۱۹/۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۳۸۹/۶؛ ابن ابی زینین، ۱۴۲۴: ۵۱۱/۲؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۵۵۴/۲؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۳۰/۱۰؛ طوسی، بی تا: ۱۸۷/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۲/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۶/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۹/۲۰) فراء برای همین معنا به روایت کلبی استناد نموده است. (فراء، ۱۹۸۰: ۲۰۶/۳) بقاعی برای شیر صفاتی مثل بزرگ، دارای غلبه و قدرت فوق العاده و ... بیان کرده است. (بقاعی، ۱۴۲۷: ۲۳۸/۸) شیخ علوان گفته «قسوره» به معنای شیر حمله کننده بسیار ترسناک و هولناکی که اراده حمله دارد. (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۴۶۳/۲) طبرانی از ابن عباس نقل می کند: هنگامی که الاغ، شیر را می بیند از او فرار می کند. (طبرانی، ۲۰۰۸: ۳۸۹/۶) طوسی بعد از نقل این مطلب می گوید: «قسوره» به معنای سُبُع یعنی اسد (شیر) است. (رک: طوسی، بی تا: ۱۸۷/۱۰) زمخشری و فخر رازی لُیوُث قساور یعنی شیران گفته اند. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۶/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷۱۶/۳۰) برخی از تفاسیر «قسوره» را از قسر به معنا غلبه و قدرت گرفته اند و شیر چون قدرتش از بقیه حیوانات شکاری بیشتر است، معنا شیر را برای این واژه انتخاب نموده اند. (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۴۲۵/۱؛ صنعانی، ۱۴۱۱: ۲۶۵/۲؛ ابن ابی زینین، ۱۴۲۴: ۵۱۱/۲؛ طوسی، بی تا: ۱۸۷/۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۸/۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۸/۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۶/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷۱۶/۳۰)

۲- گروهی از مفسران معتقدند «قصور» به معنای تیرانداز یا شکارچی است. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۵۰۰/۴؛ فراء، ۱۹۸۰: ۲۰۶/۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۳۸۹/۶؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۵۴/۲؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۳۰/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۵۹۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۸۲/۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۸/۲۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۹۹/۲۰) شیخ طوسی معتقد است به معنای تیراندازی به طرف شکار است. (رک: طوسی، بی تا: ۱۸۷/۱۰) طبری نیز برای تأیید این معنا روایات مختلفی بیان نموده است. (رک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۲۹) برخی نیز گفته‌اند: «قصور» به معنای جماعت تیراندازان در حالی که صید می‌کنند، می‌باشد. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۶/۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۹۸/۴) برخی به روایت قتاده، «قصور» را به معنای النبل (تیر) بیان نموده‌اند. (صنعانی، ۱۴۱۱: ۲۶۵/۲) سمرقندی النبل را بیان کرده و در توضیحش تیراندازی را آورده است. (رک: سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۱۹/۳) برخی نیز به معنای شکارچیان تیرانداز ترجمه کرده‌اند. (رک: یزیدی، ۱۴۰۵: ۴۰۰/۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۳۸۵/۱۰) برخی نیز به معنای تیرهای شکارچیان (رک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۲۹؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۳۰/۱۰؛ طوسی، بی تا: ۱۸۷/۱۰) و شکارچیان می‌دانند. (رک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۲۹؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۱۹/۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۸/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۵۹۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۸/۲۰) برخی نیز به معنای دام و ریسمان شکارچیان می‌دانند. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۹/۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۸/۲۰؛ خازن، ۱۴۱۵: ۳۶۷/۴) این معنا صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا دام و طناب نه صدا دارد و نه دیده می‌شود تا باعث فرار حُمر گردد. فرار کردن قطعاً باید از یک چیز حسی مثل تیر، شیر و ... باشد.

درباره جمع و مفرد بودن واژه برخی عقیده دارند «قصور» جمع است و واحدی از لفظ خود ندارد. (رک: بغوی، ۱۴۲۰: ۱۸۰/۵؛ خازن، ۱۴۱۵: ۳۶۷/۴) اما در مقابل برخی معتقدند که «قصور» جمع قصور است و این جمع برخلاف قیاس واقع شده است؛ زیرا وزن فعل جمعش بر وزن فعله نمی‌آید. (رک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۷/۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۶/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷۱۶/۳۰)

۳- برخی «قصور» را بر اساس روایت ابن عباس به معنای رُکُز الناس (حس و صدای مردم) گفته‌اند. (رک: ابن قتیبہ، ۱۴۱۱: ۴۲۵/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۷/۲۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۸/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۶/۴؛ صنعانی، ۱۴۱۱: ۲۶۵/۲) و برخی نیز به معنای صداهای مردان. (رک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۷/۲۹؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۱۹/۳)

۴- برخی «قصور» را به معنای پسران شکارچی از نسل تیراندازان می‌دانند. (رک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۲۹) برخی نیز پسران مردان یا جماعت مردان را از ابن عباس روایت نموده‌اند. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۳۸۵/۱۰؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۵۴/۲؛ یزیدی، ۱۴۰۵: ۴۰۰/۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۹/۱۹؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۲۹؛ طوسی، بی تا: ۱۸۷/۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۸/۱۰)

۵- برخی «قصور» را به معنای تاریکی شب بیان کرده‌اند. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۹/۱۰؛ ابوالفتوح

رازی، ۱۴۰۸: ۳۸/۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۶/۴) ثعلبی و قرطبی گفته‌اند تاریکی اول شب ملاک است و تاریکی آخر شب را شامل نمی‌شود. (رک: ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۹/۱۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۹/۱۹)

۶- عرب برای مردان قوی‌هیکل و قدرتمند، و خشمگین قسور و «قسوره» می‌گوید. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۹/۱۰؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۹/۱۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۸/۲۰) برخی معتقدند که «قسوره» در نزد عرب هر چیزی که قوی باشد، خواه انسان و خواه غیر انسان، می‌باشد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۸/۲۰)

از بررسی تفاسیر مختلف این نکته به دست می‌آید گرچه تفاسیر مختلف معانی متفاوتی برای واژه «قسوره» ذکر کرده‌اند، اما در عین حال این معانی نزدیک به هم بوده و برخی مانند شیر و شکارچی (تیرانداز) به عنوان معنای اصلی آن می‌باشد و معانی دیگر معانی کنایی و استعاری می‌باشند که چون باعث ترس و فرار کردن آنها می‌شود به مناسبت مفهوم آیه بیان شده است. از میان این اقوال بهترین دیدگاه همان دیدگاه اول و دوم یعنی شیر (حیوان درنده) و شکارچی می‌باشد.

۹. مفهوم واژه «قسوره» در ترجمه‌های قرآن

از بررسی ترجمه‌های مختلف فارسی قرآن این نتیجه به دست می‌آید که اکثر مترجمان محترم واژه «قسوره» را شیر ترجمه نموده‌اند، غیر از ترجمه‌های زیر:

۱- خسروی در ترجمه خود این مطلب را (یا مردمان تیرانداز و شکارچی) به همین صورت بعد از شیر آورده است. ترجمه خسروی به خاطر توضیح در مورد «قسوره» که در داخل پراکنش آمده است، از بقیه ترجمه‌ها بهتر است؛ زیرا همراه ترجمه اصلی به معنای دیگری که از این واژه به دست می‌آید نیز توجه نموده است.

۲- مشکینی «قسوره» را به این صورت صیادی (یا شیری) ترجمه نموده است. بر این ترجمه این نقد وارد است که معنای اصلی این واژه در آیه مورد نظر را به صورت توضیح آورده است، در حالی که باید این کار برعکس می‌شد و شیر را به عنوان ترجمه اصلی و صیاد را به عنوان توضیح قرار می‌داد.

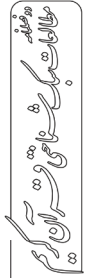
۳- نوبری «قسوره» را به یک دسته جماعت تیرانداز ترجمه کرده است. در ترجمه نوبری به معنای اصلی آن که با توجه به سیاق به دست می‌آید، توجه نشده است و وی اصلاً اسمی از شیر نبرده است.

۴- ترجمه دهم هجری که مترجم آن معلوم نیست و به کوشش علی رواقی به چاپ رسیده است، به این صورت شیر تیراندازان صیادان، ترجمه شده است. این ترجمه روان نیست و زیرا سه ترجمه را پشت سر هم بدون اینکه در بین آنها ویرگول یا نقطه‌ای قرار

دهد، آورده است. وی باید شیر را به عنوان ترجمه اصلی و دو ترجمه دیگر را به عنوان ترجمه‌ی دیگری که امکان داشت برای این واژه باشد، می‌آورد.

۵- کشف الاسرار «قصوره» را به شیر و صیاد ترجمه کرده است. بهتر این بود که وی نیز شیر را اصل قرار می‌داد و صیاد را در داخل پرانتز می‌آورد.

۶- در ترجمه نسفی، شیر، صیاد و تیر آمده است. این ترجمه نیز باید مانند دو ترجمه قبل عمل می‌نمود.



نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی‌های انجام گرفته در این مقاله به دست آمد عبارت است از:

۱- واژه «قصوره» از واژگان تک کاربرد قرآن است که فقط یک مرتبه در قرآن و آن هم در سوره مدثر آیه ۵۱ آمده است.

۲- در مورد مفرد و جمع بودن «قصوره» اختلاف وجود دارد، ولی به احتمال زیاد این واژه اسم جمع یا همان اسم عام است.

۳- براساس دلایل مختلف مانند وجود فعل و شبه فعل از ماده «قسر» در کلام عرب و اشعار جاهلیت و همچنین نبودن دلیل کافی بر معرب بودن این کلمه و ورود آن از زبان فارسی یا حبشی، عدم تصریح عالمان لغت و همچنین مویداتی از روایات نمی‌توان معرب بودن این واژه را پذیرفت.

۴- عالمان لغت معانی مختلفی برای واژه «قصوره» ذکر کرده‌اند که عبارتند از: شکارچی و تیرانداز، شیر (حیوان درنده)، بخشی از شب، جوانان و مردان نیرومند و شجاع، شتر قدرتمند و فریه و ... از بررسی معانی مختلف به نظر می‌رسد که اصل در معنای «قصوره»، «غلبه و قدرت و نیرومندی» می‌باشد که کاملاً با بیشتر معانی گفته شده مانند تیرانداز، شیر، فرد توانا و ... نسبت معنایی دارد.

۵- مفسران در ذیل آیه ۵۱ سوره نساء معانی مختلفی برای واژه «قصوره» ذکر کرده‌اند، اما در عین حال این معانی نزدیک به هم بوده و برخی مانند شیر و شکارچی (تیرانداز) به عنوان معنای اصلی آن می‌باشند که با سیاق آیه هماهنگی کامل دارد و معانی دیگر معانی کنایی و استعاری می‌باشند.

۶- «قصوره» در اشعار قبل از اسلام به صورت مشتقات مختلف و به معانی: قسمت اعظم شب، گیاه و درخت مخصوص، مردان قوی و نیرومند و شیر (حیوان درنده) به کار رفته است که این کثرت استعمال دلیلی بر این است که این واژه معرب نبوده و قبل از نزول قرآن در اشعار و محاورات عرب کاربرد داشته است.

۷- «قصوره» در روایات نیز به معنای شیر (حیوان درنده) آمده است.

۸- بیشتر مترجمان قرآن این واژه را به معنای «شیر» (حیوان درنده) ترجمه کرده‌اند.

۹- از بررسی سیر تاریخی مفهوم واژه «قصوره» قبل، حین و پس از نزول قرآن این نکته به دست می‌آید که این واژه در گذر زمان تطور معنایی چندانی نداشته و همان معانی خود را حفظ کرده است.

کتابنامه

- قرآن کریم: ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم ابن ابی حاتم»، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.
- ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴ق): «تفسیر ابن ابی زمنین»، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد شیبانی (۱۳۶۷ش): «النهایه فی غریب الحدیث و الأثر»، مصحح: طناحی، محمود محمد؛ زاوی، طاهر احمد، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق): «زاد المسیر فی علم التفسیر»، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ اول.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م): «جمهره اللغة»، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق): «المحکم و المحيط الأعظم»، مصحح: عبدالحمید هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (بی تا): «المخصص»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغة»، مصحح: هارون عبد السلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق): «تفسیر غریب القرآن ابن قتیبه»، شارح: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار مکتبه الهلال، چاپ اول.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، محقق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، مصحح: جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ سوم.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۲۰۰۳م): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مصحح: ناصح، ابوشوفه، احمد عمر، المعجزة القرآنیة، لیبی: دارالکتب الوطنیه.
- ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق): «مجاز القرآن»، محقق: فواد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی، چاپ اول.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق): «تهذیب اللغة»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- ادی شیر، السید (۱۳۸۶ش): «واژه های فارسی عربی شده»، مترجم: سید حمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر.
- اسماعیل صینی، محمود (۱۴۱۴ق): «المکنز العربی المعاصر»، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
- امام شوشتری، محمدعلی (۱۳۴۷ش): «واژه های فارسی در زبان عربی»، تهران: بهمن.
- بدوی، عبد الرحمن؛ سیدی، سید حسین (۱۳۸۳ش): «دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان»، مشهد: چاپ اول.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق): «تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق): «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور»، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ سوم.
- بلاسی، محمد السید علی (۲۰۰۱م): «المعرب فی القرآن»، بنگازی: جمعیه الدعوه الاسلامیه العالمیه، چاپ اول.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- جبران مسعود، (۱۳۸۹ش): «فرهنگ الفبایی عربی - فارسی»، ترجمه: رضا انزابی نژاد، مشهد: آستان

- قدس رضوی، چاپ ششم.
- جفری، آرتور (۱۳۸۶ش): «واژه‌های دخیل در قرآن»، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ش): «تاج اللغة و صحاح العربیة»، مصحح: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
- حنفی، عبد المنعم (۲۰۰۴م): «موسوعة القرآن العظيم»، القاهرة: مكتبة مدبولی، چاپ اول.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق): «شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم»، مصحح: اریانی، مطهر بن علی؛ عبدالله، یوسف محمد؛ عمری، حسین بن عبدالله، دمشق: دارالفکر، چاپ اول.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق): «تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل»، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق): «تفسیر بن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم»، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات الفاظ قرآن»، مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق: دارالقلم - الدار الشامیة، چاپ اول.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق): «التفسیر المنیر»، دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.
- زرکشی، محمدبن عبدالله (۱۴۱۰ق): «البرهان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
- زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل»، مصحح: مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
- _____ (۱۹۷۹م): «أساس البلاغة»، بیروت: دار صادر، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۷ق): «الفائق فی غریب الحدیث»، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق): «تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم»، محقق: عمر عمروی، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱ق): «الإتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۰۸ق): «المهذب فیما وقع فی القرآن من المعرب»، تحقیق: سمیر حسین حلبی، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- _____ (۱۴۳۱ق): «المتوکلی فیما فی القرآن من اللغات العجمیة»، تحقیق: جمیل عبدالله عویضة، بی جا: بی نا.
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق): «فتح القدیر»، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ اول.
- شیبانی، محمدبن حسن (۱۹۷۵م): «کتاب الجیم»، مصحح: ابراهیم ابیاری، قاهره: الهیئة العامة لشئون المطابع الامیریة.
- شیخ علوان، نعمه‌الله بن محمود (۱۹۹۹م): «الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة الموضحة للكلم القرآنیة و الحكم الفرقانیة»، قاهره: دار رکابی للنشر، چاپ اول.
- صابونی، محمدعلی (۱۴۰۵ق): «التبیان فی علوم القرآن»، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
- صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق): «المحیط فی اللغة»، مصحح: محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ق): «تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق»، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
- طاهری، حبیب الله (۱۳۷۷): «درس‌هایی از علوم قرآنی»، قم: اسوه، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م): «التفسیر الکبیر تفسیر القرآن العظیم طبرانی»، اربد: دارالکتب الثقافی، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی

- و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- (۱۴۱۲ق): «تفسیر جوامع الجامع»، قم: حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن تفسیر الطبری»، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرين»، مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- علاف، ادیب (۱۴۲۲ق): «البیان فی علوم القرآن»، دمشق: مکتبه الفارابی، چاپ اول.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر مفتاح الغیب»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م): «معانی القرآن فراء»، محقق: محمدعلی نجار و احمد یوسف نجاتی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ دوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق): «القاموس المحيط»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.
- قمی، عباس (۱۳۸۶ش): «الدر النظیم فی لغات القرآن العظیم»، مترجم: محمدصادق عارف، تحقیق و تصحیح: رضا استادی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش): «تفسیر القمی»، محقق: طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتب، چاپ سوم.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق): «تأویلات أهل السنة تفسیر الماتریدی»، محقق: مجدی باسلوم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا): «النکت و العیون تفسیر الماوردی»، مراجعه و تعلیق: عبدالرحیم، سید بن عبدالمقصود، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، مصحح: علی شیری، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق): «التفسیر و المفسرون»، مشهد: الرضویه للعلوم الاسلامیه، چاپ اول.
- — (۱۴۱۵ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق): «الإختصاص»، مصحح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمي للافیة الشيخ المفید، چاپ اول.
- — (۱۴۱۳ق): «الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد»، مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، محقق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مهدوی، حمید (۱۳۹۳): «فرهنگ مبین»، تهران: نشر احسان، چاپ اول.
- موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق): «الإفصاح فی فقه اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ چهارم.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق): «اعراب القرآن (نحاس)»، حاشیه نویسنده: ابراهیم عبدالمنعم خلیل، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- هروی، محمد بن یوسف (۱۳۸۷ش): «بحر الجواهر (معجم الطب الطبیعی)»، قم: جلال الدین، چاپ اول.
- یزیدی، عبدالله بن یحیی (۱۴۰۵ق): «غریب القرآن و تفسیره»، محقق: الحاج محمد سلیم، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.

bibliography

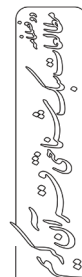
- The Noble Qur'an: Translated by Ayatollah Makarim Shirazi.
- Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman bin Muhammad (1419 AH): "The Interpretation of the Great Qur'an Ibn Abi Hatim", Riyadh: Nizar Mustafa Al-Baz Library, third edition.
- Ibn Abi Zaminin, Muhammad bin Abdullah (1424 AH): "Tafsir of Ibn Abi Zaminin", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Beydoun, first edition.
- Ibn Atheer Jazari, Mubarak Ibn Muhammad Shaibani (1367 SH.): "The End in Gharib al-Hadith wa al-Athar", corrected by: Tanahi, Mahmoud Muhammad; Zawi, Taher Ahmad, Qom: The Ismailian Publications Institute, fourth edition.
- Ibn Jawzi, Abd al-Rahman bin Ali (1422 AH): "Increasing the path in the science of interpretation." Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, first chapter.
- Ibn Duraid, Muhammad Ibn Hasan (1988): "The Gathering of Language", Beirut: Dar Al-Ilm for Millions, first edition.
- Ibn Sayyidah, Ali Ibn Ismail (1421 AH): "Al-Hakam and the Great Ocean", corrected by: Abdul Hamid Hindawi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Ibn Sayyidah, Ali Ibn Ismail (Peta): "Al-Muhassad", Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, first edition.
- Ibn Ashour, Muhammad Taher (1420 AH): "The Tafsir of Liberation and Enlightenment known as Ibn Ashour's Tafsir," Beirut: Foundation for Arab History, Chap.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1404 AH): "A Dictionary of Language Measures," corrected by: Harun Abd al-Salam Muhammad, Qom: Islamic Information Office, first edition.
- Ibn Qutayba, Abdullah bin Muslim (1411 AH): "The interpretation of the strange Qur'an Ibn Qutayba," commentator: Ibrahim Muhammad Ramadan, Beirut: Al-Hilal Library House, first chapter.
- Ibn Kathir, Ismael Ibn Omar (1419 AH): "The Interpretation of the Great Qur'an," Investigator: Muhammad Husayn Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Beydoun, first chapter.
- Ibn Manzur, Muhammad Ibn Makram (1414 AH): "Lisan al-Arab", corrected by: Jamal al-Din Mirdamadi, Beirut: Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution - Dar Sader, third edition.
- Abul Fotouh Razi, Hussein Bin Ali (2003): "The Gardens of Heaven and the Spirit of Heaven in the Interpretation of the Qur'an", corrected: Adviser, Abu Shofa, Ahmed Omar, The Qur'anic Miracle, Libyan: Dar Al-Kutub Al-Wataniya.
- Abu Ubaidah, Muammar Ibn Muthanna (1381 SH): "Metaphor of the Qur'an," Investigator: Fouad Sezgin, Cairo: Al-Khanji Library, first edition.
- Azhari, Muhammad bin Ahmed (1421AH): "Refinement of the Language," Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
- Adi Sher, Al-Sayyid (1386 SH): "Waghehhai Farsi, Shadda," translated by: Seyyed Hamid Tabibian, Tehran: Amir Kabir.
- Ismail China, Mahmoud (1414 AH): "The Contemporary Arab Thesaurus," Beirut:



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

- Library of Lebanon Publishers.
- Imam Shoushtari, Muhammad Ali (1347 SH): "Waghehhai Farsi dar Zaban Arabic," Tehran: Bahman.
 - Badawy, Abd al-Rahman; Sidi, Seyyed Hossein (1383 SH): "Defense of the Qur'an, Dar Barbar Aray Khawarshnasan," Mashhad: First edition.
 - Baghawi, Hussein bin Masoud (1420 AH): "The interpretation of Al-Baghawi called the features of the download," Beirut: House of Revival of Arab Heritage, Chap.
 - Bekai, Ibrahim bin Omar (1427 AH): "Nazm al-Durar in proportion to verses and surahs", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Beydoun, third edition.
 - Blasi, Muhammad al-Sayyid Ali (2001): "The Arabizer in the Qur'an," Benghazi: The International Islamic Call Society, first edition.
 - Thalabi, Ahmad bin Muhammad (1422 AH): "Al-Kashf and Al-Bayan Known as Tafsir Al-Thalabi", Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
 - Gibran Masoud, (1389 SH.): "Farhang Al-Fabai Arabic-Persian", translated by: Reza Anzabi Nejad, Mashhad: Astan Quds Razavi, sixth edition.
 - Gefri, Artur (1386 SH): "Waghahi Dakhil Dur Qur'an", translated by: Fereydoun Badrahi, Tehran: Tus Spreads, second edition.
 - Jawhari, Ismael bin Hammad, (1376 SH): "The Crown of Language and Sihah Al-Arabiya", corrected by: Ahmed Abdel Ghafour Attar, Beirut: Dar Al-Alam for Millions, first edition.
 - Hefni, Abdel Moneim (2004): "Encyclopedia of the Great Qur'an," Cairo: Madbouly Library, first edition.
 - Himyri, Nashwan bin Said (1420 AH): "The Sun of Science and the Medicine of the Kalam of the Arabs is from the Klum." Corrected by: Iryani, Mutahar bin Ali; Abdullah, Youssef Mohammed; Omari, Hussein bin Abdullah, Damascus: Dar Al-Fikr, first chapter.
 - Khazen, Ali Ibn Muhammad (1415 AH): "The interpretation of al-Khazin named for the chapter on interpretation in the meanings of the download," Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Beydoun, first chapter.
 - Dinori, Abdullah bin Muhammad (1424 AH): "Tafsir bin Wahb, which is clearly named in the interpretation of the Noble Qur'an," Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Beydoun, first edition.
 - Ragheb Isfahani, Hussein bin Muhammad (1412 AH): "The Vocabulary of the Qur'an", corrected by: Safwan Adnan Daoudi, Beirut - Damascus: Dar Al-Qalam - Al-Dar Al-Shamiya, first chapter.
 - Zuhaili, Wahba (1411 AH): "The Enlightening Interpretation," Damascus: Dar Al-Fikr, second edition.
 - Zarkashi, Muhammad bin Abdullah (1410 AH): "The Proof in the Sciences of the Qur'an," Beirut: Dar Al-Marefa, first edition.
 - Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1407 AH): "Al-Kashf about the Realities of the Mysteries of Revelation and the Eyes of Sayings in the Faces of Interpretation",

- Corrected by: Muṣṭafa Hussein Ahmed, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, third edition.
- _____ (1979): "The Basis of Rhetoric", Beirut: Dar Sader.
 - _____ (1417 AH): "Al-Fateq fi Gharib Al-Hadith," Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
 - Samarkandi, Nasr ibn Muhammad (1416 AH): "The interpretation of al-Samarqandi called Bahr al-Ulum," Investigator: Omar Amroi, Beirut: Dar al-Fikr, first chapter.
 - Siouti, Jalal al-Din (1421 AH): "The Perfection in the Sciences of the Qur'an", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, second edition.
 - _____ (1408 AH): "The polite in what occurred in the Qur'an from the Arabised," investigation: Samir Hussein Halabi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, first chapter.
 - _____ (1431 AH): "Al-Mutawakkil in what is in the Qur'an from foreign languages." Investigation: Jamil Abdullah Aweidah, Beja: Bina.
 - Shawkani, Muhammad (1414 AH): "The Conquest of the Powerful." Damascus: Ibn Katheer House, first edition.
 - Shaibani, Muhammad bin Hassan (1975): "Kitab Al-Jim", corrected by: Ibrahim Abi-ari, Cairo: The General Authority for Amiri Press Affairs.
 - Sheikh Alwan, Ni'matullah bin Mahmoud (1999): "The Divine Al-Fatihah and the Unseen Al-Fatihah Explaining the Qur'anic Words and the Divine Judgment", Cairo: Dar Rikabi Publishing, first edition.
 - Sabouni, Muhammad Ali (1405 AH): "Al-Tibayan fi Ulum Al-Qur'an," Beirut: The World of Books, first edition.
 - Sahib bin Abbad, Ismail (1414 AH): "The Ocean in Language", corrected by: Muhammad Hassan Al Yassin, Beirut: The World of the Book.
 - San'ani, Abd al-Razzaq ibn Hammam (1411 AH): "The Interpretation of the Holy Qur'an called Explanation of Abd al-Razzaq," Beirut: Dar al-Maarifa, first chapter.
 - Taheri, Habibullah (1377SH): "Derasahi az Qur'anic sciences," Qom: Aswa, first chap.
 - Tabatabai, Muhammad Husayn (1390 SH): "The Balance in the Interpretation of the Qur'an," Beirut: Al-Alamy Publications Institution, second edition.
 - Tabarani, Suleiman bin Ahmed (2008): "The Great Interpretation of the Great Qur'an Tabarani", Irbid: Dar Al-Kitab Al-Thaqafi, first edition.
 - Tabarsi, Fadlbin Hassan (1372 SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", corrected by: Fadlallah Yazdi Tabatabai and Hashem Rasouli, Tehran: Nasir Khusraw, Chap Som.
 - _____ (1412 AH): "Tafsir of the Jami' Mosques," Qom: Qom Seminary, first edition.
 - Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tafsir al-Tabari", Beirut: Dar al-Maarifa, first chapter.
 - Turaihi, Fakhruddin bin Muhammad (1375 SH): «Bahrain Complex», corrected by: Ahmad Hosseini Ashkouri, Tehran: Mortazavi, third edition.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

- Tosi, Muhammad bin Hassan (Peta): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
- Allaf, writer (1422 AH): "The Statement in the Sciences of the Qur'an," Damascus: Al-Farabi Library, first edition.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar (1420 AH): "The Great Interpretation Keys to the Unseen", Beirut: House of Revival of Arab Heritage, third edition.
- Fara', Yahya Bin Ziyad (1980): "The meanings of the Qur'an are fur," Investigator: Muhammad Ali Najjar and Ahmed Youssef Nagati, Cairo: The Egyptian General Book Authority, second edition.
- Farahidi, Khalil bin Ahmed (1409 AH): "The Book of the Eye", Qom: Hejrat Publishing.
- Firouzabadi, Muhammad bin Yaqoub (1415 BC): "Al Qamoos al-Muhit" (The Ocean Dictionary), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Qureshi Banai, Ali Akbar (1371 SH.): "Quran Dictionary," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, sixth edition.
- Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364 SH.): "The Collector of the Laws of the Qur'an." Tehran: Nasir Khusraw, first edition.
- Qomi, Abbas (1386 SH.): "Al-Dur Al-Nazim in the Languages of the Great Qur'an", translated by: Muhammad Sadeq Aref, Editing and Correction: Reza Ustaadi, Mashhad: the foundation for Islamioc Researches, first edition.
- Qumi, Ali Ibn Ibrahim (1363 SH): "Tafsir al-Qummi", Investigated by: Tayeb Mousavi Jazairi, Qom: Dar al-Kitab, third edition.
- Maturidi, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH): "The interpretations of the Sunnis, the interpretation of al-Maturidi," Investigator: Majdi Basloum, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, first edition.
- Mawardi, Ali Ibn Muhammad (Beta): "The Jokes and Eyes Tafsir Al-Mawardi", review and comment: Abd al-Rahim, Sayed Ibn Abd al-Maqsoud, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications by Muhammad Ali Beydoun, first chap.
- Majlesi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (1403 AH): "Bahar Al-Anwar", Beirut: House of Revival of Arab Heritage, second edition.
- Mortada Zubaidi, Muhammad bin Muhammad (1414 AH): "The crown of the bride is from the jewels of the dictionary." Corrected: Ali Sherry, Beirut: Dar Al-Fikr, first chapter.
- Mostafawi, Hassan (1368SH): "The Investigation of the Words of the Noble Qur'an," Tehran: Zurat Farhang and Islamic Guidance, Chap First.
- Maarafat, Muhammad Hadi (1418 AH): "Exegesis and Commentators", Mashhad: Razaviah for Islamic Sciences, first edition.
- _____ (1415 AH.): "Al-Tawhid fi Ulum Al-Qur'an," Qom: The Islamic Publication Institution, second edition.
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH): "Specialization", corrected by: Ali Akbar Ghaffari and Mahmoud Muharram Zandari, Qom: The Millennium International Conference of Sheikh Mufid, first edition.

- _____ (1413 AH): "Guidance in knowing God's proofs against His servants." Corrected by: Foundation of Aal al-Bayt, peace be upon them, Qom: Kangarh Sheikh Mufid, first edition.
- Muqatil bin Suleiman (1423 AH): "The Interpretation of Muqatil bin Suleiman", Investigator: Abdullah Mahmoud Shehata, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
- Mahdavi, Hamid (1393SH): "Farhang Mobin", Tehran: Ehsan Publishing, Chap Awal.
- Musa, Hussain Yusuf (1410 AH.): "Al-Isfah fi Fiqh al-Lughah," Qom: Islamic Information Office, fourth edition.
- Nahas, Ahmed bin Muhammad (1421 AH.): "The Arabs of the Qur'an (Nahhas)", Nuwais' footnote: Ibrahim Abdel Moneim Khalil, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Publications of Muhammad Ali Beydoun, first edition.
- Harwi, Muhammad ibn Yusuf (1387 SH.): "Bahr al-Jawahir (Dictionary of Natural Medicine)," Qom: Jalal al-Din.
- Yazidi, Abdullah bin Yahya (1405 AH): "The Stranger of the Qur'an and its Interpretation," Investigator:



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.2.4

The semantics of the word Zakat and its derivatives with the companionship approach in the Holy Quran

(Received: 2022-01-11 Accepted: 2022-04-18)

zahra ranjbar¹

Hossein mohtadi²

kodadad bahri³

Abstract

Semantics is the scientific study of meaning that is one of the sub-branches of linguistics and includes cognitive, historical, descriptive and etc. approaches. The descriptive approach of this science, which we mean, includes companionship and substitution. Our focus in the present research is on the companionship part of this science, and we try to deal with the relationship between the word Zakat and its derivatives with its companions through the companionship relationship. In this regard, let us understand the issue of Zakat, which is one of the branches of religion, due to the great emphasis of God among all His other commands. What adds to the importance of this research is that the word Zakat with its derivatives is mentioned 59 times in the Holy Qur'an, and certainly in a book like the Qur'an, where everything is stated in its place, the repetition of this word is not without reason. The findings of the study indicate that the word Zakat is associated with words such as Salah, Wali, Obedience to God and Obedience to the Messenger, Tab, Amen, Don al-Khuf and Al-Hazn, Barr, Muttaqoon, Jahed and Hanan and its derivatives with permission, Az Al-Basr and Hafiz Al-Faraj. In the meantime, the word "Salah" has the highest frequency of associating with Zakat, and the reason for this is that God intends to convey to Muslims the status and value of these two branches of religion, as if he considers the condition for accepting the rest of the actions of Muslims after these two acts. Those obedient to God and obedient to the Messenger and the patient and the faithful with the word Zakat are the most frequent companions.

Keywords: Holy Quran, Semantics, Companionship, Zakat.

1) Master student of Arabic language and literature at Persian Gulf University bushehr Iran Email: zahraa.r2611@gmail.com

2) Associate Professor of Arabic Language and Literature Department, Persian Gulf University bushehr Iran (The Corresponding Author) Email: mohtadi@pgu.ac.ir

3) Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Persian Gulf University bushehr Iran Email: bahri@pgu.ac.ir

معناشناسی واژه «زکاة» و مشتقات آن بارویکرد هم‌نشینی در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹)

زهرا رنجبر^۱
حسین مهتدی^۲
خداداد بحری^۳

چکیده

معناشناسی مطالعه علمی معناست که یکی از زیر شاخه‌های علم زبان‌شناسی است و شامل رویکردهای شناختی، تاریخی، توصیفی و ... است. رویکرد توصیفی این علم که مقصود ماست خود شامل هم‌نشینی و جانشینی است که توجه ما در پژوهش پیش‌رو بر روی قسمت هم‌نشینی این علم است و سعی داریم از طریق رابطه هم‌نشینی به ارتباط بین واژه زکاة و سایر مشتقات آن با هم‌نشین‌های آن بپردازیم و با توجه به این ارتباط، به دلیل تأکید زیاد خداوند از بین همه دستورات خود، بر روی مسئله زکات که یکی از فروع دین است، پی ببریم. آنچه بر اهمیت انجام این پژوهش می‌افزاید این است که واژه زکاة به همراه مشتقات آن ۵۹ بار در قرآن کریم ذکر شده است و قطعاً در کتابی چون قرآن که همه چیز در جایگاه خود بیان شده است تکرار این واژه بدون دلیل نیست. یافته‌های پژوهش بیانگر این است که واژه زکاة با واژه‌هایی مانند صلاة، ولی، اطیعوا الله و اطیعوا الرسول، تاب، آمن، دون الخوف و الحزن، بر، متقون، جاهد و حنان و مشتقات آن نیز با یوذن، عض البصر و حفظ الفرج هم‌نشین شده است، در این میان واژه صلاة بیشترین بسامد هم‌نشینی را با زکات دارد و دلیل این امر این است که خداوند قصد دارد به مسلمانان جایگاه و ارزش این دو فروع دین را برساند و گویی شرط قبولی بقیه اعمال مسلمانان را این دو عمل می‌داند بعد از آن «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و تاب و آمن» با واژه زکاة پربسامدترین هم‌نشین‌ها هستند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، معناشناسی، هم‌نشینی، زکاة.

(۱) دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران، ایمیل: zahraa.r2611@gmail.com
(۲) دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: mohtadi@pgu.ac.ir
(۳) استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران، ایمیل: bahri@pgu.ac.ir

۱. مقدمه

معناشناسی اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنای پردازد. (پالمر، ۱۳۶۶: ۱۳) معناشناسی را تحقیق و مطالعه تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان تعریف می‌کند. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۴) ادب‌پژوهان و پژوهشگران در حوزه قرآن برای تحلیل جملات به تفاسیر و برای شناخت واژه به فرهنگ لغت مراجعه می‌کردند و درصدد آن هستند که به درک صحیحی از این آیات الهی برسند؛ اما رفته رفته دریافته‌اند که این تفاسیر و فرهنگ لغت‌ها کمک زیادی به آن‌ها می‌کند؛ ولی کافی نیست پس باید به سراغ علم زبان‌شناسی و زیرشاخه آن معناشناسی رفت و از آن کمک بگیرند و از این طریق به معنای بهتری از متن قرآن، هدف و پیام آیات آن به عنوان یک منبع مهم دینی برسند و ارتباط بین واژه مد نظرشان با واژه‌های مرتبط و همراه آن را بفهمند و با توجه به این معنای درست به عملکرد درست و صحیح احکام الهی بپردازند.

زکات به عنوان یکی از فروع دین اسلام و امری اجتماعی و همچنین به عنوان یکی از پنج ستون دین الهی است که تأکید زیادی به آن شده است. اهمیت آن تا بدان جایی است که این فریضه الهی پس از فریضه نماز که به عنوان یکی دیگر از ستون‌های دین الهی و همچنین به عنوان یکی از مهم‌ترین اصول دین می‌باشد، آمده است. در بسیاری از آیات، روایات و خصوصاً قرآن کریم به آن توصیه بسیار زیادی شده است. قصد خداوند از بیان و همراه کردن این دو فریضه دادن این پیام به مسلمانان است که در زندگی و حتی احکام دین، هم امور فردی و هم امور اجتماعی مهم و قابل توجه است و اگر در دین راه تصوف و تکروی را پیش گیریم امری اشتباه است. همچنین زکات و یا مشقات آن با کلماتی چون جاهد و مؤمن هم‌نشین شده است و خداوند از این هم‌نشینی قصد دارد بالا بودن جایگاه و مهم بودن مسئله زکات را به همه مسلمانان برساند.

زکات یک واجب الهی است که گاهی نیز می‌توان آن را به عنوان صدقه و انفاق، یک عمل مستحب به حساب آورد و اینکه در چه زمانی این امر و برای چه شخصی واجب و یا مستحب به حساب آورده شود، براساس نوع مال، تعداد و ارزش آن مال است. زکات امری اجتماعی و از طرف خداوند می‌باشد که باعث همدلی، ارتباط میان مسلمین، هم‌طراز شدن سطح اقتصادی فقرا و ثروتمندان و تواضع، فروتنی و پایین آمدن غرور ثروتمندان که به دلیل مال زیاد آن‌هاست، می‌شود و خداوند از این طریق آن‌ها را مورد امتحان الهی قرار می‌دهد که تا چه حد آنان از دستورات الهی پیروی می‌کنند و اینکه آیا حاضرند از این مال زیاد خود که خداوند به آنان عطا کرده است به دیگران نیز سودی برسانند یا خیر؟

زکات به عنوان یک امر اجتماعی، اقتصادی و واجب در همه ادیان اسلامی و حتی قبل از اسلام نیز مورد توجه بوده است؛ اما در ادیان قبلی تنها به عنوان یک نوع سفارش اخلاقی بوده که پیامبران به توصیه به این امر اخلاقی قشنگ به مردم قوم خود امر می‌شدند؛ اما در



دین مبین اسلام به عنوان یک امر واجب الهی خوانده می‌شود که کسانی که واجب به انجام دادن این امر مهم هستند در صورت؛ هر گونه بی‌اعتنایی و یا انکار آن به عنوان مرتد دین و کافر خوانده می‌شوند و کسانی نیز که زکات دادن بر آن‌ها واجب نیست باز هم در صورت امکان به این امر پسندیده دعوت می‌شوند.

در این پژوهش سعی ما بر این است تا با توجه به تأکید زیاد قرآن کریم به پرداخت زکاء و هم‌نشینی این واجب الهی با واژه‌های مهمی که خداوند به آن‌ها نیز تأکید بسیاری کرده است، بپردازیم و با استفاده از روش هم‌نشینی علم معناشناسی به سوالات زیر پاسخ دهیم:

۱. خداوند واژه زکاء و مشتقات آن را با چه کلماتی هم‌نشین کرده است؟

۲. هم‌نشین‌های زکاء چه تأثیری در معنای زکاء دارد؟

۱.۱. پیشینه تحقیق

با پژوهش در منابع متعدد آنچه درباره موضوع معناشناسی و زکات نوشته شده است عبارتند از: کتاب نگاهی تازه به معناشناسی از فرانک پالمر، ترجمه کوروش صفوی، تهران، کتاب ماد، ۱۳۸۷؛ درآمدی بر معنی‌شناسی از کوروش صفوی، چاپ سوم، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۷؛ کتاب معناشناسی از احمد عمر مختار، ترجمه حسین سیدی، چاپ اول، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۵؛ زکات دومین زیربنای اقتصادی اسلام از حسن موسوی راد لاهیجی، چاپ اول، امام‌شناسی و آثار الحجه (ع)، ۱۳۷۹؛ زکات از محسن قرائتی، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۲؛ زکات از محمدحسین فلاح‌زاده، ستاد اقامه نماز، ۱۳۸۳؛ اسرار احکام زکات از دیدگاه قرآن و روایات معصومین از جواد صادقی، تهران، نشر فاخر، ۱۳۸۱؛ زکات ره توشه عالمین از مهدی اسماعیل پور دره، ستاد اقامه نماز، ۱۳۹۱ و ...؛ اما پژوهش جداگونه و مجزایی درباره هم‌نشینی زکاء و مشتقات آن صورت نگرفته است.

۲. مفهوم معناشناسی

معناشناسی مطالعه علمی معناست (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۷) و یا دانشی است که به بررسی معنا می‌پردازد (مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹) و از اسم یونانی sema به معنای «نشانه و علامت» و فعل semaino به معنای «علامت زدن و معنا دادن» گرفته شده است. (اچسون، ۱۳۷۱: ۱۱۳) این دانش به معناشناسی فلسفی، منطقی و زبانی تقسیم می‌شود. (قائم‌نی، ۱۳۸۹: ۷۸-۷۹) معناشناسی زبانی دانش مطالعه انتقال معنا از طریق زبان است. (صفوی، ۱۳۸۷: ۳۴) در این دانش، معنا، درون نظام زبان بررسی می‌شود. (قائم‌نی، ۱۳۸۹: ۵۲۹)

در معناشناسی زبانی از روش‌های گوناگون برای مطالعه معنا استفاده شده است که معناشناسی حوزه‌های معنایی یکی از این روش‌هاست. این روش در مطالعات قرآنی با نام ایزوتسو گره خورده است. او در معناشناسی خود دو رویکرد اساسی داشت: رویکرد اول:

معناشناسی در زمانی یا تاریخی diachronic semantic است که زمان در معناشناسی دخیل است و بر اساس تطور معنا در طول زمان، به بررسی معنا پرداخته می‌شود. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۳۹-۴۳) به طور کلی معناشناسی تاریخی، مطالعه تغییرات معنا در طول زمان است. (پالمر، ۱۳۶۶: ۲۹)

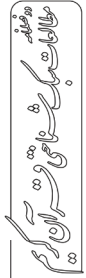
رویکرد دوم، معناشناسی همزمانی synchronic semantic است که عنصر زمان حذف می‌شود و تغییرات و تطورات واژه‌ها در طول زمان لحاظ نمی‌شود؛ بلکه کل متن در یک مقطع زمانی فرض شده و مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در این روش، معناشناسی از سطح واژه و گزاره فراتر رفته و کل متن تأسیسی را معیار و موضوع معناشناسی قرار می‌دهد و عنصر زمان را حذف می‌کند. (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۹۶-۱۹۷؛ قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۵۳۰-۵۳۱)

پس معناشناسی همزمانی خود به دو قسمت، نسبت و یا ارتباط هم‌نشینی، نسبت و یا ارتباط جاننشینی تقسیم می‌شود که فرد پژوهشگر در این حیطه با کمک از این نسبت‌ها دست به تحلیل متن مورد پژوهش می‌زند. رابطه هم‌نشینی، پیوند عناصر را در زنجیره‌ها و جملات توجیه می‌کند در حالی که روابط جاننشینی، ارتباط عناصر را با جانشین‌های آن‌ها توصیف می‌نماید. (باقری، ۱۳۷۷: ۴۱) رابطه هم‌نشینی در اصل، رابطه موجود میان واحدهایی است که در ترکیب با یکدیگر قرار می‌گیرند و واحدی را از سطح بالاتر تشکیل می‌دهند. (صفوی، ۱۳۸۷: ۳۰) برای اینکه واژگان یا نشانه‌های زبانی بتوانند پیامی را برسانند، باید طبق روال خاصی بر روی یک محور افقی در کنار هم بنشینند. حال اگر واحدهای یک جمله را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که هر یک از آنها، از یک مقوله دستوری و مکمل یکدیگر هستند و چنان‌چه یکی از واحدهای هم‌نشین تغییر یابد یا حذف شود، در مفهوم پیام نیز خلل ایجاد می‌شود. این محور را محور هم‌نشینی می‌گویند و رابطه واحدهایی که بر روی این محور و در کنار هم می‌نشینند را، رابطه هم‌نشینی می‌نامند. رابطه هم‌نشینی بیشتر ناظر به پیوند ترکیبی میان عناصر زبانی است. (دهقان‌پور، علیرضا و ژیلا بخشی، ۱۳۹۴: ۴)

رابطه جاننشینی، در اصل رابطه موجود میان واحدهایی به شمار می‌رود که به جای هم انتخاب می‌شوند و در همان سطح، واحد تازه‌ای پدید می‌آورند. رابطه جاننشینی، رابطه بین اجزایی است که روی یک محور عمودی قرار می‌گیرند و هم‌دیگر را نفی و طرد می‌کنند این محور، محور جاننشینی نام دارد. (بی‌پرویش، ۱۳۶۳: ۳۰-۳۱)

۳. معنای لغوی و اصطلاحی زکاة

«زکاة» از نظر لغوی عبارت است از: نماء (فزونی)، پاکی، صلاح، شایستگی، مدح، برکت و خالص چیزی. (فراهدی، ۱۴۰۸: ۳۹۴/۵؛ زبیدی، ۱۴۰۹: ۱۶۴/۱۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۰: ۳۵۸/۱۴) برخی از لغت‌پژوهان معنای اصلی این واژه را نماء و فزونی دانسته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۳۸۰) و برخی دیگر چهار معنای اصلی را برای آن برشمرده‌اند. (ابن اثیر،



۱۳۶۴: ۳۰۷/۷) علامه مصطفوی معنای اساسی و اصلی در ماده «زک و» را رد صلاحیت ناهق و بیرون کردن آن از وجود سالم دانسته، که موارد دیگر از قبیل: رشد و فزونی یافتن، صلاح، طهارت، برکت و لیاقت از لوازم و آثار آن است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۳۷/۴)
اصل وجوب زکات از مسلمات فقهی شیعه و اهل سنت است، آن سان که برخی فقها، آن را از ضروریات دین شمرده‌اند. (نراقی، ۱۴۱۵: ۸/۴؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۱۳/۱۵) با این حال در مورد اینکه به چه اقلامی زکات تعلق می‌گیرد دو دیدگاه متفاوت وجود دارد:

۱. دیدگاه محدودکنندگان: اکثر قریب به اتفاق زکات را منحصر به مواردی خاص نموده‌اند. دیدگاه مشهور بین فقیهان شیعه انحصار آن به موارد نه‌گانه است: «گندم، جو، کشمش، خرما، شتر، گاو، گوسفند، طلا و نقره». (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۱۸۱/۱۱؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱۲۹؛ موسوی (علم الهدی)، ۱۴۱۵: ۲۰۶) برخی مانند شیخ صدوق و پدر او و ابن ابی عقیل زکات مال التجاره را واجب می‌دانستند. (حلی، ۱۴۱۲: ۱۹۱/۳-۱۹۲) برخی دیگر این نظریه را به گروهی از فقیهان شیعه نسبت داده‌اند. (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۴۴۵/۱؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۹۱/۲)

۲. دیدگاه توسعه دهندگان: برخی از فقیهان و محدثان انحصار اموال زکوی به مواردی خاص را نپذیرفته و بر تعمیم آن تأکید کرده‌اند. در بین محدثان پیشین یونس بن عبدالرحمن بر این باور بود که انحصار زکات به نه مورد مربوط به آغاز دوران نبوت بوده و سپس از سوی رسول خدا (ص) به تمامی حبوب گسترش پیدا کرده است. (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۰۹/۳؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۷۷۹/۲)

از عبارات کافی چنین بر می‌آید که کلینی نیز همین دیدگاه را داشته است. (نجفی، ۱۳۶۵: ۶۹/۱۵) همچنین ابن جنید نیز در بسیاری از محصولات کشاورزی و نیز عسل، زکات را واجب می‌دانسته است. (علم الهدی، ۱۴۱۵: ۲۱۰؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۶۹/۱۵)

۴. هم‌نشینی‌های زکات در قرآن

۴. ۱. هم‌نشینی زکاء با صلاه و ولی

واژه زکاء با واژه‌هایی همچون صلاه و ولی هم‌نشین شده است: اکنون به بررسی معنای لغوی صلاه می‌پردازیم سپس به تحلیل آیه مد نظر می‌رسیم.

در اینکه ریشه صلاه ناقص واوی است یا یایی، بین لغت‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد. از آنجایی که تنبیه و جمع صلاه «صلوان و صلوات» می‌باشد؛ دیدگاه اول تأیید می‌شود. لغت‌شناسان برای صلو و مشتقات آن، معانی متعددی ذکر کرده‌اند که در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. دعا: بسیاری از اهل لغت معنای لغوی صلو را دعا کردن، تبریک گفتن و ستایش کردن

دانسته‌اند. به عقیده برخی از ایشان نماز را از آن جهت صلوة خوانده‌اند که متضمن دعاست. (اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۸۵؛ حسینی زبیدی، ۱۳۸۵: ۶۰۶/۱۶)

۲. عبادت مخصوص و مفروض: مشتقات ماده صلو در قرآن به معنی نماز و نمازگزار و نماز خواندن هم آمده است و از این جهت به این نام، نامگذاری شده است که گویی متضمن آنچه در آن است، می‌باشد و نماز از عباداتی است که از شرع جدا نیست. (اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۸۵)

۳. تعظیم: برخی از لغت‌شناسان بر این باورند که صلوة به معنای تعظیم است و نماز را هم؛ به این خاطر صلوة نامیده‌اند که تعظیمی در برابر خداست. (ابن منظور، ۱۴۱۰: ۱۴/۱۴۶۴) حال به معنای ولی می‌پردازیم: ولی از ریشه «ولی» است که ناقص یایی و مثال واوی است. برای آن معناهای متعددی است که به چند مورد اکتفا می‌کنیم: ۱- در معنای محب (دوستدار) به کار می‌رود که متضاد واژه عدو به معنای دشمن باشد. ۲- در معنای صديق (دوست) به کار می‌رود. ۳- به معنای نصير (حامي و کمک کننده)، نیز به کار می‌رود. ۴- به معنای ولی (سرپرست) هم به کار می‌رود. (حسینی زبیدی، ۱۳۸۵: ۳۱۰/۲۰)

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده/۵۵)؛ «سرپرست و رهبر شما تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آوردند: همان کسانی که نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌پردازند.»

این آیه به آیه ولایت مشهور است که شیعه‌ها بر این اعتقادند که در شأن حضرت علی(ع)، نازل شده است «این آیه حاوی چند پیام است که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنیم: در قرآن واژه نماز و زکات در موارد زیادی با هم، هم‌نشین شده‌اند و معمولاً نماز و زکات در کنار هم مطرح شده است؛ ولی در این آیه، هر دو به هم آمیخته‌اند. (دادن زکات در حال نماز) «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»، کسانی که اهل نماز و زکات نیستند، حق ولایت بر مردم را ندارند. إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ ... («إِنَّمَا»، نشانه‌ی انحصار ولایت در افراد خاص است و آن را هم خداوند در افرادی که نماز به پا می‌دارند و زکات می‌دهند، منحصر کرده است)، برای توجّه به محرومان، نماز هم مانع نیست. «يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (آری، فقیر نباید از جمع مسلمانان دست خالی برگردد)، ولایت از آن کسانی است که نسبت به اقامه نماز و پرداخت زکات پایدار باشد. يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ ... «يُقِيمُونَ» و «يُؤْتُونَ» فعل مضارع می‌باشند که نشانه دوام و پیوستگی است)، توجّه به خلق برای خدا در حال نماز، با اقامه نماز منافات ندارد. «يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»، کسی که نسبت به فقرای بی‌تفاوت باشد، نباید رهبر و ولی شما باشد. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ ... وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ». (قرآنی، ۱۳۸۸: ۳۱۹/۲-۳۲۰) راجب اینکه این آیه درباره چه کسی نازل شده است اختلاف وجود دارد؛ ولی اکثر مفسران بر این متفق‌اند که: درباره حضرت علی(ع) نازل شده است، زمانی که ایشان در



حال رکوع بودند و تهی دستی درخواست صدقه‌ای می‌کند و ایشان انگشت خود را در زمان رکوع به آن فقیر صدقه می‌دهند.

همانطور که از این پیام‌ها و تفسیر مربوطه مشخص است: صلاة در اینجا به معنای نماز خواندن که یک فریضه و عبادت مخصوص و تعظیمی در برابر خداوند است به کار رفته است خداوند به این نکته اشاره دارد که تنها افرادی که نماز می‌خوانند و زکات پرداخت می‌کنند حق ولایت و سرپرستی بر مردم را دارند؛ البته این نکته مهم را نباید فراموش کرد که اینکه اگر هر شخصی که نماز می‌خواند و زکات پرداخت می‌کند حق ولایت بر مردم را دارد، اشتباه است؛ در واقع این دو عمل لازمه ولایت بر مردم است ولی کافی نیست و خداوند قصد دارد در این آیه با ادغام کردن پرداخت زکات در حین نماز ولایت را مخصوص شخص خاصی بخواند، همچنین قصد دارد تا به همه مسلمان این پیام را بدهد که مسلمانان باید در عین توجه به امور عبادی خود توجه به امور اجتماعی نیز فراموش نشود. درست است که این دو دلیل بر اینکه آن فرد بتواند بر مردم ولایت کند نمی‌شود؛ اما هر کس که خداوند او را بر مردمش ولی می‌خواند، انجام این دو عمل نیز در وجود او قرار می‌دهد.

حال به نمونه دیگری از هم‌نشینی زکاة با صلاة اشاره می‌کنیم:

﴿وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (بقره/۴۳)؛ «نماز به پا دارید و زکات را بپردازید و با رکوع‌کنندگان رکوع کنید.» خداوند در این سوره زکاة و صلاة را با هم، هم‌نشین کرده است و هر دو امر را با فعل امر به کار برده است تا به همه بگوید که هر دو یک فریضه دینی است.» (ایبازی، ۱۴۰۵: ۷۶/۹) در اهمیت و ارتباط زکاة و صلاة همین بس که به عقیده برخی از مفسران انجام این دو عمل مهم اسلامی، دارای جمیع فواید دنیا و آخرت است (طیب، ۱۳۷۸: ۶۹/۳)؛ بنابراین برخی این دو عمل را با تعبیر رأس الأعمال بیان کرده‌اند. (ایبازی، ۱۴۰۵: ۱۹۷/۹) در این آیه صلاة به معنای عبادت مخصوص آورده است و قصد خداوند در این آیه این است که شأن و جایگاه امور عبادی فردی و اجتماعی را در یک راستا بداند.

واژه زکاة در ۲۹ مورد با واژه صلاة در قرآن هم‌نشین شده است که در زیر به سوره و آیه‌های این هم‌نشینی‌ها، اشاره خواهیم کرد: سوره بقره آیه‌های ۴۳، ۸۳، ۱۱۰، ۱۷۷ و ۲۷۷؛ سوره نساء آیه‌های ۷۷ و ۱۶۲؛ سوره مائده آیه‌های ۱۲ و ۵۵؛ سوره توبه آیه‌های ۵، ۱۱، ۱۸، ۷۱ و ۱۰۳؛ سوره مریم آیه‌های ۳۱ و ۵۵؛ سوره انبیاء آیه ۷۳؛ سوره حج آیه‌های ۴۱ و ۷۸؛ سوره مؤمنون آیه ۴؛ سوره نور آیه‌های ۳۷ و ۵۶؛ سوره نمل آیه ۳؛ سوره لقمان آیه ۴؛ سوره احزاب آیه ۳۳؛ سوره فاطر آیه ۱۸؛ سوره مجادله آیه ۱۳؛ سوره مزمل آیه ۲۰ و سوره بینه آیه ۵.

۴. ۲. هم‌نشینی واژه زکاة با تاب و أطیعوا الله و أطیعوا الرسول

واژه زکاة با واژه‌هایی همچون تاب و أطیعوا الله و أطیعوا الرسول هم‌نشین است: در اینجا به بررسی معنای واژه تاب می‌پردازیم: واژه تاب از ماده توب و اجوف واوی است و به معنای

ترک گناه به بهترین صورت ممکن می‌باشد؛ در واقع یک نوع عذرخواهی است از کاری که باید انجام داده نمی‌شده است و انجام شده است یا از کاری که باید انجام می‌داده است و انجام نداده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۷۶/۱) واژه اطیعوا از ماده طاع به معنای اطاعت، فرمانبرداری، حرف شنوی و رامی است. (انجمن عربی و فارسی، ۱۹۵۶: ۲۸۲)

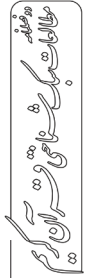
﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ﴾ (مجادله/۱۳)؛ «آیا ترسیدید فقیر شوید که از دادن صدقات قبل از نجوی خودداری کردید اکنون که این کار نکردید و خداوند توبه شما را پذیرفت نماز را برپا دارید و زکات را ادا کنید و خدا و پیامبرش را اطاعت نمائید (و بدانید) خداوند از آنچه انجام می‌دهید باخبر است.»

در زمان پیامبر اکرم (ص) افرادی ثروتمندی بودند که تمام وقت پیامبر را می‌گرفتند و به حرف زدن و نجوا کردن با پیامبر مشغول می‌شدند و مهم تر اینکه این سخنان عادی بود و حرف‌هایی که پنهانی باشند، نبود و دیگر وقتی به بقیه نمی‌دادند؛ بنابراین خداوند آیه ۱۲ سوره مجادله را نازل کرد و دستور به صدقه دادن برای نجوا کردن با پیامبر داد؛ پس گروهی فقیر و تهی دست بودند و نتوانستند صدقه دهند و فرمان صدقه بر ثروتمندان، به خاطر آزمندی بر اموالشان، دشوار آمد و آنان فهمیدند که وقت پیامبر (ص) برای رساندن رسالت و اداره امور مسلمانان است و تنها به آنان اختصاص ندارد، خداوند به ایشان اجازه داد که بدون صدقه دادن با او نجوا کنند و کسانی را که صدقه نداده بودند، مورد عفو قرار داد؛ البته، مشروط بر این که آن‌ها در نماز و زکات و سایر طاعات، کوتاهی نکنند. (مغنیه، ۱۳۷۸: ۴۵۲/۷)؛ بنابراین خداوند شرط قبولی توبه آنان را در بپا داشتن نماز، پرداخت زکات و اطاعت از خدا و پیامبرش می‌داند.

۴. ۳. هم‌نشینی واژه زکاة با دون الخوف و دون الحزن و آمن

واژه زکاة با «دون الخوف و دون الحزن و آمن» هم‌نشین شده است: در اینجا به بررسی معنای واژگان آمن و دون الخوف و دون الحزن می‌پردازیم، سپس به تحلیل آیه مد نظر خواهیم پرداخت. واژه خوف به معنای ترسیدن و حذر و پرهیز کردن از چیزی است و واژه حزن؛ هرگونه غم و اندوه و غصه‌ای را شامل می‌شود. (افرام البستانی، ۱۳۸۹: ۱۱۸) آمن، نیز از ماده آمن گرفته شده و اسم فاعل آن مؤمن است و معنای مؤمن و با ایمان و معتقد را می‌دهد. (آذرتاش، ۱۳۹۳: ۲۹)

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/۲۷۷)؛ «همانا کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و نماز را برپا داشتند و زکات را پرداختند، پاداششان نزد پروردگارشان است و نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین می‌شوند.»



این آیه سخن از گروه باایمانی است که درست نقطه مقابل رباخوارانند، می‌فرماید: کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و زکات را پرداختند اجر و پاداششان نزد خدا است، نه ترسی بر آنان است و نه غمگین می‌شوند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

در برابر رباخواران ناسپاس و گنهکار، کسانی که در پرتو ایمان، خودپرستی را ترک گفته و عواطف فطری خود را زنده کرده و علاوه بر ارتباط با پروردگار و بر پا داشتن نماز، به کمک و حمایت نیازمندان می‌شتابند و از این راه از تراکم ثروت و به وجود آمدن اختلافات طبقاتی و به دنبال آن هزار گونه جنایت جلوگیری می‌کنند، پاداش خود را نزد پروردگار خواهند داشت و در هر دو جهان از نتیجه عمل نیک خود بهره‌مند می‌شوند.

طبیعی است دیگر، عوامل اضطراب و دلهره برای این دسته به وجود نمی‌آید، خطری که در راه سرمایه‌داران مفت خوار بود و لعن و نفرین‌هایی که به دنبال آن نثار آن‌ها می‌شد برای این دسته نیست و بالاخره از «آرامش کامل» برخوردار بوده هیچگونه اضطراب و غمی نخواهند داشت؛ همانگونه که در پایان آیه آمده «وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۷۱/۲-۳۷۲) خداوند در این آیه به مسلمانانی که به خداوند ایمان آورند و اعمال صالح انجام می‌دهند و به دستوراتی که خداوند داده، جامه عمل می‌پوشانند، از جمله پرداخت زکات که خداوند به انجام آن تأکید زیادی کرده است، وعده داده است که هر نوع ترس و دلهره‌ای را از دل‌های آنان زدوده و به جای آن همواره آرامش و خیالی آسوده به آنان عطا خواهد کرد، این پرداخت زکات در این آیه در واقع همان کمک به نیازمندان و مسمندان است؛ گویی قصد خدا در این آیه این بوده است که ایمان وقتی ایمان به شمار می‌آید که همراه با اطاعت از خدا و دستوراتش باشد آن هم نه تنها با حرف زدن و گفتن اینکه اطاعت میکنم؛ بلکه با انجام اعمالی که خداوند بدان‌ها امر کرده است.

واژه زکاة و مشتقات آن و دون الخوف و دون الحزن که فقط همین یک بار با هم، هم‌نشین شده‌اند؛ اما هم‌نشینی با واژه «آمن» در سوره‌ها و آیات زیادی است که عبارتند از: سوره بقره آیه‌های ۱۷۷ و ۲۳۲؛ سوره نساء آیه ۱۶۲؛ سوره مائده آیه ۵۵؛ سوره اعراف آیه ۱۵۶؛ سوره توبه آیه‌های ۱۸ و ۷۱ و سوره نور آیه ۲۱.

۴. ۴. هم‌نشینی واژه زکاة با «برّ و متقون»

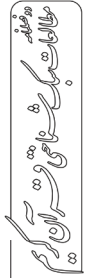
در این قسمت به بررسی هم‌نشینی واژه زکاة با برّ و متقون می‌پردازیم: ابتدا به بررسی معنای واژه برّ و سپس متقون می‌پردازیم: برّ که جمع آن ابرار است معنای مهربان، نیکوکار، بخشنده، پارسا و درستکار را می‌دهد. (آذرتاش، ۱۳۹۳: ۵۰) واژه متقون از ماده تقی به معنای ترسیدن به خصوص ترسیدن از خداوند متعال است؛ جمع آن اتقیاء می‌باشد که معنای پارسا و متقی و خدا ترس را می‌دهد. (همان: ۹۸)

﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ الْإِسْلَامِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُؤَفَّقُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (بقره/۱۷۷)؛ «نیکی [تنها] به این نیست [که به هنگام نماز] صورت خود را به سوی مشرق و مغرب کنید [و گفتگو از مسئله قبله و تغییر آن نمایید و تمام وقت خود را مصروف آن سازید] بلکه نیکی [و نیکوکار] کسانی هستند که به خدا و روز رستاخیز و فرشتگان و کتاب آسمانی و پیامبران ایمان آورده‌اند و مال خود را با تمام علاقه‌ای که به آن دارند به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه و سائلان و بردگان انفاق می‌کنند و نماز را برپا می‌دارند و زکات را می‌پردازند و به عهد خود به هنگامی که عهد بستند وفا می‌کنند و در برابر محرومیت‌ها و بیماری‌ها و در میدان جنگ، استقامت به خرج می‌دهند این‌ها کسانی هستند که راست می‌گویند [و گفتار و رفتار و اعتقادشان هماهنگ است] و این‌ها پرهیزکاران هستند.»

«خطاب در آیه متوجه اهل کتاب است؛ زیرا یهود به سمت مغرب و به سوی بیت المقدس و نصاری به جانب مشرق نماز می‌گذارند، هنگامی که قبله تغییر کرد و رسول خدا (ص) به سمت کعبه برگردانده شد، میان اهل کتاب بحث و گفتگوی زیادی به عمل آمد و یهود و نصاری بر این باور بودند که نیکوکاری تنها در توجّه نمودن هر یک از آن‌ها به قبله خودشان می‌باشد. از این رو خداوند آیه فوق را نازل کرد و ضمن رد پندار باطل آنان می‌فرماید: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ﴾: نیکوکاری در آنچه شما گمان می‌کنید نیست؛ زیرا توجّه کردن به جانب مشرق و مغرب [در حال نماز] نسخ شده است.

برخی گفته‌اند: بحث و گفتگو میان مسلمانان و اهل کتاب در امر قبله زیاد شده بود، از این رو خداوند این آیه را نازل کرد و فرمود: تمام نیکی‌ها، در امر قبله خلاصه نمی‌شود؛ «وَ لَكِنَّ الْبِرَّ» ولیکن نیکوکاری که باید توجه هر کس بدان معطوف گردد، ایمان است؛ «بِرَّ مِنْ ءَامِنٍ» نیکوکاری کسی است که، به خدا و روز قیامت و وجود فرشتگان و ... ایمان بیاورد و به اعمال نیک مذکور در آیه مبادرت کند. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲۲۷/۱) اعمال نیک در آیه شامل: مال خود را در راه دوستی خدا به خویشان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه و سائلان و بردگان انفاق کردن، نماز را برپا داشتن، زکات را پرداختن، به عهد خود — به هنگامی که عهد بستند — وفا کردن و در هنگام فقر و تهیدستی و درد و مرض و جهاد با دشمنان دین صبور و شکیبا بودن، می‌باشد؛ بنابراین مقصود خداوند از هم‌نشینی واژه زکاة و «بِرَّ» این است که پرداخت زکات جزء اعمالی است که کار نیک محسوب می‌شود؛ در واقع می‌توان زکات را از جمله کارهای نیکی که اعمال فرد با تقوا و نیکوکار شمرده می‌شود، محسوب کرد.

کشف الاسرار نوشته است: معنی «بر» مهربانی است و نیکوکاری و راستی و خوشخوئی



و گفته‌اند که: «بر» اینجا ایمان و تقوی است و این آیه خود عین دلیل است که همه اشارت است به ایمان و تقوی. (عاملی، ۱۳۶۰: ۲۷۴/۱)

در این آیه کلمه زکاة با متقون نیز هم‌نشین شده‌اند. این آیه نمونه جامع و کامل تربیتی را نشان داده که عقل به مرتبه ایمان رسیده و ایمان منشأ انفاق و اقامه صلاه و دادن زکات شده و در میان ایمان و این اعمال، خوی وفای به عهد و صبر در مصائب تکوین یافته تا انسانی موزون و راست و متقی پدید آورده است. تربیت به هر معنا و به هر صورت جز این باشد ناقص و یک جانبه و ناهماهنگ می‌باشد. احکام و شرایع آسمانی مقدمه یا وسیله‌ای برای پرورش چنین انسانی است. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۵۱/۲-۵۲)

«ابو الفتوح: مقصود از «متقون» آن کسانی هستند که خود را در پناه تقوی، از عذاب آخرت بواسطه این کارهای خوب که توضیح دادیم نگاه می‌دارند. سخن ما: برای جلوگیری از عقاید خرافی آنهایی است که تمام امتیازات و خوشبختی‌های خود را در خم و راست شدن و سجاده گستردن و رو به قبله کردن می‌دانند. از اول آیه ۱۷۷ «لَيْسَ الْبِرُّ» به کلمه نفی آغاز کرده است که به طور کلی این جور چیزها خوب شمرده نمی‌شود؛ بلکه نیکی و نیکوکاری چیز دیگری است؛ چون اگر در جمله‌های آن دقت کنیم می‌بینیم که اساس و عمده‌ی نظریه‌ی تربیتی اسلام در این آیه گفته شده است.

اول مسئله ایمان است و دل‌بستگی و کمال علاقه به مقدّسات و به مبادی تکامل بشری که ایمان به خدا و پیغمبر باشد، بعد عقیده و یقین به روز پاداش که نتیجه کوشش‌های دوره زندگی است و موجب پیدایش پیغمبرها است، سپس ایمان به ملک که واسطه میان خدا و پیغمبر است و همان نیرو و معنویت پیغمبر که موجب الهام و وحی است و کتاب آسمانی که واسطه میان پیغمبر و مردم است و نشانه و دلیل شخصیت و اثر باقی او و وسیله هدایت مردم است برای همیشه و پس از یادآوری اساس و پایه‌های دین، مردم را متوجّه کرده است که کار نیک خوبی‌های اجتماعی است و آنچه مربوط به کارهای نفسانی است فقط از نماز نامبرده شده است؛ پس در نتیجه برای راهنمایی مردم، کار نیک را بعد از ایمان، به احسان و گذشت از مال و شکیبایی و وفای به عهد و پیمان‌داری، منحصر کرده است. (عاملی، ۱۳۶۰: ۲۷۷-۲۷۸)؛ بنابراین مقصود خداوند از هم‌نشینی زکاة و برّ این بوده است که به همگان بفهماند که صرفاً توجه به قبله و امور مربوط به آن از اعمال خوب و مهم به شمار نمی‌آید؛ بلکه باید به تمامی مسائل و اموری که خداوند به آنها امر کرده است، گوش نمود و با دقت تمام آنها را انجام داد که یکی از این امور پرهیزگاری و ترس از خداست که این ترس از خدا سبب اطاعت از دستورات پروردگار حق تعالی می‌گردد و دیگری پرداخت زکات می‌باشد که سبب از بین رفتن فقر و کم شدن فاصله طبقاتی می‌باشد.

اکنون به نمونه دیگری از هم‌نشینی زکاة و متقون اشاره خواهیم کرد: ﴿وَ أَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالِ عَذَابِي أَصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾

فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿اعراف/۱۵۶﴾؛ «برای ما در دنیا و آخرت نیکی بنویس. ما به سوی تو بازگشته‌ایم. گفت: عذاب خود را به هر کس که بخواهم می‌رسانم و رحمت من همه چیز را دربرمی‌گیرد. آن را برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند و زکات می‌دهند و به آیات ما ایمان می‌آورند، مقرر خواهم داشت.»

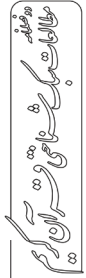
حضرت موسی در این آیه از خداوند می‌خواهد که در دنیا و آخرت به او و قومش نیکی عطا کند؛ چون که ما به سمت تو بر می‌گردیم. خداوند در جواب او می‌گوید: عذابم را بر هر کس بخواهم می‌رسانم و «رحمتم هم، همه چیز را در بر می‌گیرد در این زمان ابلیس سر بر آورد و شادی نمود و نشاط کرد و گفت: من نیز شامل این رحمت می‌شوم، رب العالمین ابلیس را و بیرون کرد با این سخن که: رحمت من شامل کسانی است که پرهیزگارند و زکات می‌پردازند و کسانی که به آیات من ایمان می‌آورند» (میددی، ۱۳۷۱: ۷۵۸/۳-۷۵۹)؛ پس از محتوای این آیه نتیجه می‌گیریم که خداوند برای کسانی که رحمتش شامل آن‌ها شود شرط‌هایی گذاشته که تقوای الهی پیشه کردن و پرداخت زکات از جمله آن شرط‌ها است. واژه زکاة و متقون در آیه‌های ۱۷۷ سوره بقره، ۷۷ سوره نساء، ۱۵۶ سوره اعراف و ۱۳ سوره مریم با یکدیگر هم‌نشین شده‌اند.

۴. ۵. هم‌نشینی واژه زکاة با جهاد

جهاد از ریشه جهد به معنای تلاش کردن و مبارزه و نبرد است. (مصطفی، بی‌تا: ذیل ریشه ج ه د) زکاة در مواردی هم‌نشین با جهاد است:

﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةَ أَيْكُمُ الْإِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (حج/۷۸)؛ «و در راه خدا جهاد کنید و حق جهادش را ادا نمائید او شما را برگزید و در دین کار سنگین و شاقی بر شما نگذارد این همان آئین پدر شما ابراهیم است او شما را در کتب پیشین و در این کتاب آسمانی مسلمان نامید تا پیامبر شاهد و گواه بر شما باشد و شما گواهان بر مردم؛ بنابراین نماز را برپا دارید و زکات را بدهید و به خدا تمسک جوئید که او مولا و سرپرست شما است چه مولای خوب و چه یار و یاور شایسته‌ای.»

خداوند در آیه قبلی این آیه، چهار دستور مهم و اساسی که یک فرد به عنوان مؤمن باید انجام دهد را ذکر می‌کند و «سپس در آیه ۷۸: پنجمین دستور را در زمینه جهاد _ به معنی وسیع کلمه _ صادر می‌کند و می‌گوید: «در راه خدا جهاد کنید و حق جهادش را ادا نمائید» (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ). اکثر مفسران اسلامی، «جهاد» را در اینجا به معنی خصوص مبارزه مسلحانه با دشمنان نگرفته‌اند؛ بلکه همان‌گونه که از مفهوم لغوی آن استفاده می‌شود به معنی هرگونه جهاد و کوشش در راه خدا و تلاش برای انجام نیکی‌ها، و مبارزه با



هوس‌های سرکش (جهاد اکبر) و پیکار با دشمنان ظالم و ستمگر (جهاد اصغر) دانسته‌اند. مرحوم «طبرسی» در «مجمع البیان» از اکثر مفسران چنین نقل می‌کند که منظور از «حق جهاد» خلوص نیت و انجام دادن اعمال برای خدا است.

بدون شک «حق جهاد» نیز معنی وسیعی دارد که از نظر کیفیت و کمیت و مکان و زمان و سایر جهات، همه را شامل می‌شود؛ اما از آنجا که مرحله «اخلاص» سخت‌ترین مرحله در جهاد نفس است، روی این مرحله تکیه کرده است؛ چرا که نفوذ افکار و انگیزه‌های غیر الهی در قلب و اعمال انسان آن قدر مخفی و باریک و پنهان است که جز بندگان خاص خدا از آن رهایی نمی‌یابند!

در حقیقت قرآن مجید در این پنج دستور از مراحل ساده شروع کرده و به آخرین و برترین مراحل عبودیت می‌رساند: نخست سخن از رکوع و سپس از آن برتر سخن از سجود است، بعد عبادت به طور کلی، سپس انجام کارهای نیک اعم از عبادات و غیر عبادات و در آخرین مرحله سخن از جهاد و تلاش و کوشش فردی و جمعی در بخش درون و برون، کردار و گفتار و اخلاق و نیت به میان آورده است؛ بنابراین، این دستور جامعی است که فلاح و رستگاری بدون شک در دنبال آن خواهد بود.

از آنجا که این تصور ممکن است پیدا شود، این همه دستورات سنگین که هر یک از دیگری جامع‌تر و وسیع‌تر است چگونه بر دوش ما بندگان ضعیف قرار داده شده است؟ در جمله‌های بعد تعبیرات گوناگونی دارد که نشان می‌دهد این‌ها دلیل لطف الهی نسبت به شما است و نشانه عظمت و مقام شخصیت شما مؤمنان در پیشگاه او است.

در نخستین تعبیر می‌فرماید: «او شما را برگزید» (هُوَ اجْتَبَاكُمْ)، اگر برگزیدگان خدا نبودید این مسئولیت‌ها بر دوش شما گذارده نمی‌شد. در تعبیر بعد می‌فرماید: «او کار سنگین و شاقی در دین بر شما نگذاشته است» (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)؛ یعنی اگر درست بنگرید این‌ها تکالیف شاقی نیستند؛ بلکه با فطرت پاک شما هماهنگ و سازگارند و اصولاً؛ چون وسیله تکامل شما هستند و هر کدام فلسفه و منافع روشنی دارند که عائد خودتان می‌شود، در ذائقه جانتان تلخ نخواهند بود؛ بلکه کاملاً شیرین و گوارا هستند. در سومین تعبیر می‌گوید: از این گذشته «این همان آئین پدر شما ابراهیم است» (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۴/۱۸۱-۱۸۳)

بنابراین خداوند قصد دارد به مؤمنان برساند که جایگاه شما آنقدر حائز اهمیت هست که انجام این کارها برای شما نه تنها سخت نیست؛ بلکه امری آسان و ممکن است و این دستورات برای رستگاری خود مؤمنان می‌باشد و لا غیر.

۶.۴. هم‌نشینی واژه زکاة با حنان و تقی

واژه زکاة در سوره مریم هم‌نشین با حنان و تقی شده است: واژه حنان به معنی رحمت و

مهربانی است؛ همانطور که خداوند متعال را حنان می نامند و مقصود مهربانی خداوند است. (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۲۹/۳) اکنون به بررسی معنای واژه متقون می پردازیم: این واژه از ماده تقی به معنای ترسیدن به خصوص ترسیدن از خداوند متعال است جمع آن اتقیاء می باشد که معنای پارسا و متقی و خداترس را می دهد. (آذرتاش، ۱۳۹۳: ۹۸)

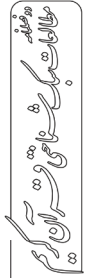
﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا﴾ (مریم/۱۳)؛ «و به او (یحیی) رحمت و محبت از ناحیه خود بخشیدیم و پاکی (روح و عمل) و او پرهیزگار بود» «وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا»: ابن عباس و قتاده و حسن گویند: یعنی رحمت خویش را بر او نازل کردیم. جبائی گوید: یعنی قلب او را نسبت به مردم مهربان کردیم، تا آن ها را به طاعت خدا دعوت کند. عکرمه گوید: یعنی محبت خود را به او دادیم. اصل این کلمه، به معنای شفقت و رقت است. حنین ناقه، یعنی اشتیاق شتر به فرزندش. از امام باقر (ع) روایت شده است که: خداوند به او رحم کرد و هر گاه می گفت: «یا رب»، جواب می داد: لبیک.

راجب «وَزَكَاةً» نظرات زیادی وجود دارد که به گفتن چند مورد اکتفا می کنیم: قتاده و ضحاک و ابن جریر گویند: یعنی به او عمل صالح و پاک بخشیدیم. حسن گوید: یعنی هر کس دینش را قبول کرد، پاک گردانیدیم. ابن عباس گوید: منظور طاعت خدا و اخلاص است. (طبرسی، بی تا: ۱۵۲/۱۵)؛ بنابراین زکات از آلودگی نفس جلوگیری می کند و مانع از انجام گناه می شود، حال اینکه خداوند به حضرت یحیی نگاه ویژه ای دارد و از اول او را برای پیامبری انتخاب کرده است. اینکه خود حضرت یحیی هم قدرت اختیار داشت و می توانست گناه کند اشتباه نیست؛ ولی خداوند می گوید: ما در وجود او چیزهایی قرار دادیم که به سمت گناه کشیده نشود و آن رحمت و محبت و پاکی و پرهیزگاری از جانب خودمان است. زکاة در این آیه معنای پاکی را می رساند و این پاک بودن در ذات حضرت یحیی قرار داده شده است و همین پاکی ذات او سبب منع او از انجام گناه می شود.

۴. ۷. هم نشینی واژه اُزکی با یُؤذن

واژه اُزکی بر وزن افعال تفضیل به معنی پاکیزه تر است (مصطفی، بی تا: ذیل ریشه ز ک ی) برخی از مفسران گفته اند: در هر آیه ای این واژه به کار رفته است مراد از آن، این است که عدم رعایت مطلوب آیه، به افتادن در گناهان، ناپاکی ها و آلودگی ها منجر خواهد شد. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۰۲/۱) واژه اِذْن نیز به معنای رخصت (اجازه گرفتن) استفاده می شود مثلاً وقتی گفته می شود: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» یعنی پیامبر را فقط برای اطاعت آن هم با اجازه و اراده خداوند فرستادیم. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۴/۱)

﴿فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (نور/۲۸)؛ «و اگر کسی در آن نیافتید داخل آن نشوید تا به شما اجازه داده شود و اگر گفته شود بازگردید، بازگردید که برای شما پاکیزه تر است و خداوند



به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.» خداوند در این آیه قصد دارد یکی از صفات افراد پاک و شایسته را نام ببرد که این صفت اهمیت اجازه ورود به منزل دیگران است و تا شخصی اجازه ورود به منزل خود را به شخص دیگر نداده است بهتر است وارد نشود.

«فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا»: پس اگر هیچ اجازه دهنده‌ای ندیدید، داخل نشوید؛ بلکه صبر کنید تا کسی را بیابید که به شما اجازه ورود دهد، یا اگر کسی از اهل خانه را در آن جا نیافتید، داخل نشوید مگر به اجازه اهلش؛ زیرا ورود تصرف در ملک غیر است که بدون اجازه او جایز نیست. «فَارْجِعُوا» پس برگردید و دم در به انتظار بایستید و در رفع موانع ورود، اصرار نداشته باشید. «هُوَ أَزْكَى لَكُمْ»، برگشتن برای شما پاکیزه‌تر است به دلیل این که سلامت و تندرستی شما در آن است و از شک و گمان بد، درباره شما به دور است و سودش بیشتر و خیرش فزاینده‌تر است» (طبرسی، ۱۳۷۵: ۳۰۲/۴)

۴. ۸. هم‌نشینی واژه آزکی با غَض البصر و حفظ الفرج

«آزکی» که از مشتقات زکاة است با غَضّ البصر و حفظ الفرج هم‌نشین است:
﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (نور/۳۰)؛ «ای رسول به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرم‌ان) فروگیرند و فروج خود را حفظ کنند این برای آن‌ها پاکیزه‌تر است خداوند از آنچه انجام می‌دهید، آگاه است».

«غَضّ البصر» در لغت به معنی فرو بستن چشم است. (مصطفی، بی‌تا، ذیل ریشه غ ض ض) «منظور از کلمه «یغض» در این آیه پایین انداختن نگاه است و کلمه «ابصار» جمع بصر که منظور همان چشم، عضو بیننده، می‌باشد و از اینجا مشخص می‌شود که «من» در «من ابصارهم» برای ابتدای غایت به کار رفته است، یا من اضافی است، یا من جنسیه که نوع جنس نگاه را می‌رساند و یا برای تبعیض است طبق گفته هر کدام از مفسران؛ اما معنای این عبارت این است که: چشم‌چرانی نکردن از چشم شروع می‌شود پس «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» معمولاً واژه یغضوا با قل همراه می‌شود و مانند فعل شرط و جواب شرط که همیشه به دنبال هم می‌آیند فعل قل در معنای امر است و معنای این می‌دهد که به مومنان امر کن تا چشم‌های خود را از نگاه به نامحرم فرو ببندند و تقدیر آن چنین است که: آنان را به فرو بستن چشمانشان امر کن؛ زیرا اگر تو این امر را انجام دهی آن‌ها این امر را انجام می‌دهند و این آیه به جای اینکه از نگاه کردن به نامحرم نهی کند امر به فرو بستن و پایین انداختن چشم‌ها می‌کند؛ البته که آن نهی و این امر با یکدیگر تفاوتی ندارند؛ زیرا این امر جامع و کامل است و نگاه کردن مرد به زن بیگانه و همچنین نگاه کردن زن به مرد بیگانه را مشخص کرده است و آن بازنگه داشتن نگاه است. منظور از جمله «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» این است که به آنان امر کن تا فروج خود را حفظ کنند و معنی «الفرجة و الفرج» شکافی بین

دو چیز است که گفته شده کنایه از عورت است و حتی در قرآن کریم که سرشار از ادب و اخلاق است نیز این کنایه به کار رفته است و راغب گفته: در عرف هم آنقدر این کنایه به کار گرفته شده که به صورت نص و اسم صریح برای عورت شده است و از مقابله‌ای که بین این دو جمله شده است این منظور برداشت می‌شود که منظور از حفظ فروج، پوشاندن آن از نگاه نامحرم است، نه حفظ آن از زنا و لواط؛ همانطور که گفته شده و در روایتی از امام صادق آمده است که: هر آیه‌ای که حفظ فروج در آن به کار رفته منظور حفظ آن از زنا است به جز این آیه، که منظور از حفظ الفروج پوشاندن و حفظ آن از نگاه نامحرم می‌باشد؛ پس نتیجه اینکه خداوند به این حکم هشدار می‌دهد که نگاه خودتان را حفظ کنید و چشم‌هایتان را پایین اندازید که این برای شما بهتر است و خدا از آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.» (طباطبائی، ۱۴۲۱: ۴/۴۳۰-۴۳۱)

در مورد هم‌نشینی واژه آزکی و یغض دو مورد در قرآن آمده است مورد اول همین سوره نور آیه ۳۰ است و مورد دوم در سوره روم آیه ۳۹ است که در آن واژه زکاة و مضغون با یکدیگر هم‌نشین شده‌اند.

نتیجه‌گیری

- با هم‌نشین شدن واژه زکات و نماز (صلاة) به این نتیجه رسیدیم که این دو اصل از هم جدا نیستند و خداوند در بسیاری از موارد بلافاصله پس از امر به نماز به زکات امر کرده است و دلیل این مسئله این است که خداوند قصد دارد به همه بگوید که همان‌قدر که به مسائل فردی می‌پردازید به مسائل اجتماعی خصوصاً زکات که موجب از بین رفتن فقر است نیز، توجه کنید و به آن اهمیت بدهید.

- مقصود خداوند از هم‌نشینی واژه زکات و سرپرست (ولی) این است که به همه بندگان بگوید که تنها کسی می‌تواند سرپرست مؤمنان باشد که از طرف خدا باشد و البته که خداوند شخصی را انتخاب می‌کند که برپاکننده نماز و پرداخت‌کننده زکات باشد. از این روی در قرآن کریم زکات و جهاد با هم هم‌نشین شده است تا تأکیدی بر این نکته باشد که پرداخت زکات اموال و جهاد در راه خداوند تقریباً در یک راستا و در یک جایگاه قرار دارند.

- واژه زکات و ایمان با یکدیگر هم‌نشین شده است و مقصود از هم‌نشینی این دو واژه این است که کسی ایمانش مورد قبول است که از دستورات خداوند که یکی از آن‌ها پرداخت زکات اموال است، اطاعت کند و این مقصود از هم‌نشینی واژه زکات با اطاعت از خدا و پیغمبرش نیز می‌باشد و دلیل هم‌نشینی واژه زکات و آرامش و ترسیدن از عذاب الهی «عدم الحزن و الخوف» نیز این است که چنین مؤمنی که از دستورات خداوند اطاعت کرده و تمام اوامری که خداوند دستور داده است را انجام داده مطمئناً هیچ گونه ترس و دلهره‌ای در دل او نیست. از هم‌نشینی پاکیزگی نفس با اجازه گرفتن چنین برداشت می‌شود که خدا

به بندگان مؤمن خود می‌گوید نشانه پاکیزگی شما در این است در صورتی که اجازه ورود به منزل کسی را پیدا کردید به خانه‌های آن‌ها وارد شوید و در صورتی که اجازه ندادند برگشت از آن مکان شایسته‌تر است؛ در واقع قصد خداوند این است که برای آن‌ها احترام گذاشتن به حریم خصوصی دیگران را گوشزد کند و همچنین خدا با هم‌نشینی پاکیزگی نفس با فرو بستن چشم همه مردها را به فرو بستن چشمان خود در مقابل زنان نامحرم امر می‌کند و آنان را از گناهان دیگر نیز باز می‌دارد.



سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

کتابنامه

- قرآن کریم
- آذرتاش، آذرنوش (۱۳۹۳): «فرهنگ معاصر عربی-فارسی»، تهران: نشر نی، چاپ شانزدهم.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۴): «النهاية في غريب الحديث و الاثر»: قم: موسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰): «السرائر»، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- ابن منظور افریقی، محمد بن مکرم (۱۴۱۰): «لسان العرب»، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
- ابیاری، ابراهیم (۱۴۰۵): «الموسوعة القرآنية»، قاهره: موسسه سجل العرب، چاپ اول.
- اچسون، جین (۱۳۷۱): «مبانی زبان‌شناسی»، ترجمه محمد فائض، تهران: نگاه.
- افرام البستانی، فؤاد (۱۳۸۹): «منجد الطلاب»، ترجمه محمد بندر ریگی، قم: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱): «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ هفتم.
- باقری، مهری (۱۳۷۷): «مقدمات زبان‌شناسی»، تهران: قطره.
- بی‌پرویش، مانفرد (۱۳۶۳): «زبان‌شناسی جدید»، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران: نشر آگاه.
- پالمر، فرانک (۱۳۶۶): «نگاهی تازه به معنی‌شناسی»، ترجمه کورش صفوی، تهران: مرکز.
- حسینی عاملی، محمد-جواد بن محمد (۱۴۱۹): «مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه»، تحقیق محمدباقر خالصی، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه) (۱۴۱۲): «مختلف الشیعه»، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
- دهقان‌پور، علیرضا؛ بخشی، ژیللا (۱۳۹۳): «معناشناسی احسان در قرآن»، تهران: پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۱۷، دوره ۵.
- راجب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶): «مفردات الفاظ القرآن»، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار القلم، بیروت: الدار الشامیه، چاپ اول.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۰۹): «شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس»، تحقیق مصطفی حجازی، دار الهدایه.
- صفوی، کوروش (۱۳۸۷): «درآمدی بر معنی‌شناسی»، تهران: سوره مهر.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۲): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۲۱): «مختصر المیزان فی تفسیر القرآن»، تهران: اسوه، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵): «تفسیر جوامع الجامع»، مترجمان: علی عبدالحمیدی، اکبر غفوری، احمد امیری شادمهری، مشهد مقدس آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
- _____ (بی تا): «ترجمه تفسیر مجمع البیان»، ترجمه حسین نوری همدانی و همکاران، تهران: فراهانی، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴): «اختیار معرفة الرجال»، قم: موسسه آل بیت علیهم السلام.
- _____ (۱۴۱۷): «الفهرست»، موسسه نشر الفقه، چاپ اول.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰): «تفسیر عاملی»، تهران: کتاب فروشی صدوق، چاپ اول.
- علم‌الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۵): «الاتصار»، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸): «العین»، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹): «بیولوژی نص»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۸): «تفسیر نور»، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ اول.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴): «تفسیر القمی»، قم: موسسه دار الکتاب، چاپ سوم.



- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷): «الکافی»، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
- مختار عمر، احمد (۱۳۸۶): «معناشناسی»، ترجمه سید حسن سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹): «من هدی القرآن»، تهران: دار محبی الحسین، چاپ اول.
- مصطفی، ابراهیم؛ الزیات، أحمد حسن؛ القادر، حامد عبد؛ النجار، محمد علی (بی تا): «المعجم الوسیط»، بیروت: المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸): «تفسیر کاشف»، ترجمه موسی دانش، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دهم.
- میدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱): «کشف الاسرار و عدة الابرار»، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
- نجفی، محمدحسن بن باقر (۱۳۶۵): «جواهر الکلام»، تحقیق عباس قوچانی، دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵): «مستند الشیعه»، موسسه آل بیت علیهم السلام، چاپ اول.

سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

bibliography

- Holy Quran
- Azartash, Azarnosh (1393SH): "Contemporary Farhang Arabic-Persian", Tehran: Ni Publishing, Chap Shanzdham.
- Ibn Atheer, Mubarak bin Muhammad (1364SH): "The End in Gharib Hadith and Athar: Qom: Ismailian Institution, fourth edition.
- Ibn Idris, Muhammad Ibn Ahmad (1410AH): "The Secrets," Qom: Mudarresin University, second edition.
- Ibn Manzur African, Muhammad ibn Makram (1410AH): "Lisan al-Arab", Beirut: Dar al-Fikr, first chapter.
- Abiyari, Ibrahim (1405AH): «The Qur'anic Encyclopedia», Cairo: Arab Record Institution, first chapter.
- Achson, Jane (1371SH): "Ziyanshenasi Buildings", translated by Muhammad Faiz, Tehran: Negah.
- Efram Al-Bustani, Fouad (1389SH): "Upholstered Students", translated by Muhammad Bandar Riggi, Qom: Islamic publications, first edition.
- Izutsu, Toshihiko (1361SH): "Khuda wa Insan der Qur'an", translated by Ahmad Aram, Tehran: Sherkat Sehami Anshar.
- Bagheri, Mehri (1377SH): "Introductions to Zabanasi," Tehran: Qatra.
- Biparvish, Manfred (1363SH): "Jadeed Zabanasi", translated by Muhammad Reza Batni, Tehran: AGAH Publishing.
- Palmer, Frank, (1366SH): "Nagahi Taza Beh Maani Shinasi", translated by Cyrus Savafi, Tehran: Markaz.
- Hosseini Ameli, Muhammad Jawad bin Muhammad (1419AH): "The Key to Dignity in Explanation of the Rules of the Sign," investigated by Muhammad Baqir.Khalisi, Qom: Institution of Islamic Publishing, first edition.
- Helli, Hassan bin Youssef (Allama) (1412AH): "Various Shiites," Qom: Institution of Islamic Publishing, first chapter.
- Dehghanpour, Alireza; Bakhshi, Gila (1393SH): "Ma'anashnasi Ehsan dar Qur'an", Tehran: Papougah parsi, the Qur'anic knowledge, Shamara 17, turn 5.
- Ragheb Isfahani, Hussain bin Muhammad (1416AH): "The Vocabulary of the Qur'anic Words", edited by Safwan Adnan Daoudi, Damascus: Dar Al-Qalam, Beirut: Al-Dar Al-Shamiya, Chap.
- Zubaidi, Muhammad bin Muhammad (1409AH): "Explanation of the dictionary called the crown of the bride from the jewels of the dictionary", achieved by Mustafa Hegazy, Dar Al-Hedaya.
- Safavi, Kourosh (1387SH): «Dramadi Bar Maani Shinasi», Tehran: Surah Mehr.
- Taleghani, Mahmoud (1362SH): "Partoi az Qur'an", Tehran: Sherkat Sehami Enshear, Chap Chaharm.
- Tabatabai, Muhammad Hussain (1421AH): "A summary of the scale in the interpretation of the Qur'an", Tehran: Aswa, first edition.
- Tabarsi, Fadl bin Hassan (1375SH): "Tafsir of the mosques of the mosque", translated by: Ali Abdel Hamidi, Akbar Ghafuri, Ahmad
- Amiri Shadmehri, Holy Mashhad Astan Quds Razavi Baniyad Peshohshahi Islami, Chap Awal.
- _____ (BTA): "Translation of the interpretation of Majma' al-Bayan",

- translated by Hossein Nouri Hamdani and Hamkaran, Tehran Farahani, first edition.
- Toosi, Muhammad bin Hassan (1404AH): "The Choice of Knowledge of Men," Qom: Aal al-Bayt Institution, peace be upon them.
 - ____ (1417AH): "Al-Fihrist", Institute for the Publishing of Jurisprudence.
 - Tayyib, Abd al-Hussein (1369SH): "The best statement in the interpretation of the Qur'an", Tehran: Proliferation of Islam, second edition.
 - Amili, Ibrahim (1360SH): "Aamili's interpretation", Tehran: Faroshi Sadouq's book, first edition.
 - Alam Al-Huda, Ali Bin Hussein (1415AH): «Victory», Qom: Institution of Islamic Publishing, first chapter.
 - Farahidi, Khalil bin Ahmed (1408AH): "The Eye", edited by Mahdi Makhzoumi and Ibrahim Samrayi, Beirut: Al-Alamy Institute. For Publications, Chap All.
 - Qaemini, Alireza (1389SH): "Biological text", Tehran: The publications of Peshgah Farhang and Islamic Language.
 - Qiraati, Mohsen (1388SH): "Tafsir Noor", Tehran: Farhangi Darushaei Az-Qur'an Center, first edition.
 - Qummi, Ali bin Ibrahim (1404AH): "Tafsir al-Qummi", Qom: Dar al-Kitab Institution, third edition
 - Kellyni, Muhammad ibn Yaqoub (1367SH): "Al-Kafi", Edited by Ali Akbar Ghafari, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya third edition.
 - Mukhtar Omar, Ahmad (1386SH): "Ma'anashnasi", translated by Seyyed Hassan Seydi, Mashhad: Daneshgah Ferdowsi.
 - Modari, Seyyed Muhammad Taqi (1419AH): "From the guidance of the Qur'an", Tehran: Dar Mohebi Al-Hussein, first chapter.
 - Mustafa, Ibrahim; El-Zayyat, Ahmed Hassan; Al-Qadir, Hamed Abd; Al-Najjar, Muhammad Ali (Beta): "Al-Mu'jam Al-Wasat", Beirut: Islamic Library for printing, publishing and distribution.
 - Mostafawi, Hassan (1368SH): "The Investigation into the Words of the Noble Qur'an", Tehran: The Ministry of Farhang and Islamic Guidance, first edition.
 - Mughniyeh, Muhammad Jawad (1378SH): "Tafsir Kashef", translated by Musa Danesh, Qom: Bo'stan, the book of Qom (publishing the communications book). Islamic Seminary Qom), first edition.
 - Makarim Shirazi, Nasir (1371SH): "Tafsir Namouna", Tehran: House of Islamic Books, tenth edition.
 - Meybady, Ahmad ibn Muhammad (1371SH): "Kashf al-Asrar wa Udat al-Abrar", Tehran: Insharat Amir Kabir, fifth edition.
 - Najafi, Muhammad Hassan bin Baqer (1365SH): «Jawahir al-Kalam», investigated by Abbas Quochani, Dar al-Kutub al-Islamiyya, second edition.
 - Naraqi, Ahmed bin Muhammad Mahdi (1415AH): "The Shiite Document", Aal al-Bayt Institution, peace be upon them, first edition.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.3.5

Analysis of Surah Al-Hujurat based on the components of text coherence

(Received: 2022-01-02 Accepted: 2022-03-17)

Maryam Tavousi¹

Ahmad zarezardini²

Abstract

Among the interdisciplinary studies of the Holy Quran, there are studies in which an attempt is made to recognize the linguistic layer of the Holy Quran with modern linguistic knowledge. One of the topics of Functional Linguistics is the theory of textual coherence which examines causes of coherence and coordination in the text. The present article has performed these studies on Surah Al-Hujurat using analytical-descriptive method. The research findings show that the tools that create textual coherence in this Surah are divided into three categories: lexical factor, grammatical factor and linking factor. The most important unifying factor in this surah is the lexical factor, among which, the word "Allah" with 27 times and the word "Messenger" with 5 repetitions has the main role in the surah. The results of this research include the development of linguistic methods in the knowledge of the appropriateness of Quranic verses, as well as responding to Orientalists' doubts about the inconsistency and multiplicity of the text of Quranic suras and also providing a method for finding the thematic axis of Quranic suras.

Keywords: "Surah Al-Hujurat", "coherence", "textual coherence," "lexical coherence"

سال پنجم

شماره دوم

پایه: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

1) Master's degree in Qur'anic and Hadith Sciences, Maybod University, Maybod Iran (The Corresponding Author) Email: aaazzzz43432@gmail.com

2) Department of Quranic Sciences and Hadith, Meybod University, Meybod, Iran Email: zarezardini@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

کاربست نظریه انسجام متن در سوره مبارکه حجرات

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶)

مریم طاوسی^۱
دکتر احمد زارع زردینی^۲

سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

چکیده

از جمله مطالعات میان رشته‌ای قرآن کریم، مطالعاتی است که در آن با دانش زبان‌شناسی نوین به بازشناسی لایه زبانی قرآن کریم پرداخته می‌شود. یکی از مباحث زبان‌شناسی نقش‌گرا، نظریه انسجام متنی است. این نظریه عواملی که اجزاء تشکیل‌دهنده متن را به هم مرتبط می‌سازد و سبب انسجام و هماهنگی آن می‌شود، بررسی می‌کند. مقاله حاضر به کاربرست این مطالعات بر سوره حجرات با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ابزارهای آفریننده انسجام متنی در این سوره به سه دسته تقسیم می‌شوند: عامل واژگانی، عامل دستوری و عامل پیوندی. مهمترین عامل انسجام بخش در این سوره، عامل واژگانی است، در این میان، واژه «الله» با ۲۷ مرتبه و واژه «رسول» با ۵ بار تکرار نقش اصلی را در سوره دارد. از نتایج این پژوهش می‌توان به توسعه روش‌های زبان‌شناسی در دانش تناسب آیات قرآن، همچنین پاسخ‌گویی به شبهات مستشرقان درباره ناسازگاری و چندلایگی متن سوره‌های قرآن و همچنین ارائه یک روش در یافتن محور موضوعی سوره‌های قرآن کریم اشاره کرد.

واژگان کلیدی: سوره شناسی، سوره حجرات، زبان‌شناسی نقش‌گرا، انسجام، انسجام متنی، انسجام واژگانی.

(۱) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد ایران. (نویسنده مسئول)، ایمیل: aaaaazzzz43432@gmail.com
(۲) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد. میبد، ایران، ایمیل: zarezardini@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از زمینه‌های قرآن‌شناسی که امروزه بسیار مورد توجه قرار گرفته، مطالعاتی است که به شناخت «متن» قرآن کریم می‌پردازد. این مطالعات که از گستره بسیاری نیز برخوردارند، هم در محافل علمی استشراقی و هم در محافل علمی مسلمانان مورد توجه بوده است. در این میان یکی از زمینه‌های پژوهشی بررسی درباره «انسجام» در متن قرآن کریم و سوره‌های آن است. درباره ضرورت انجام پژوهش‌هایی از این دست باید اشاره نمود که این نوع از پژوهش‌ها می‌توانند نتایج ارزنده‌ای را در شناخت بهتر ما نسبت به قرآن کریم و از طرف دیگر زمینه پاسخ‌گویی نسبت به برخی از شبهات چندلایگی متن قرآن ایجاد نمایند. از نقطه‌های آغازین در این پژوهش‌ها بهره‌گیری از مدل‌های مطالعه انسجام در زبان‌شناسی معاصر است. انسجام به مناسبات معنایی اشاره دارد که به کلام وحدت می‌بخشد و آن را به مثابه یک متن، از مجموعه جملات جداگانه و نامربوط جدا می‌سازد. (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶: ۶۳) در بین مکاتب مختلف زبان‌شناسی، مکتب زبان‌شناسی نقش‌گرا بیشترین بررسی را در حوزه متن و انسجام ارائه داده است. یکی از مدل‌های مطالعه انسجام در زبان‌شناسی معاصر مدل مایکل هیلیدی و رقیه حسن^۱ است. از نگاه این دو، مفهوم انسجام، مفهومی معنایی است و به روابط معنایی که میان عناصر یک متن وجود دارد، اشاره می‌کند و به واسطه‌ی عمل آن‌ها، درک برخی از عناصر متن امکان‌پذیر می‌گردد؛ یک عنصر، عنصری دیگر را پیش‌انگاری می‌کند؛ به این معنا که عنصر دوم را نمی‌توان بدون عنصر اول درک کرد و در نتیجه، این روابط میان عناصر متن، به کلام وحدت و یکپارچگی می‌بخشند. (قوامی و آذرنوا، ۱۳۹۲)

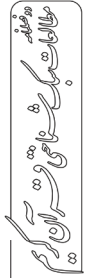
مقاله پیش رو با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به کاربرست مدل مطالعه انسجام در سوره حجرات می‌پردازد و در پی جواب به سوال‌های ذیل است: ۱. ابزارها و عوامل انسجام متنی در سوره حجرات کدام است؟ ۲. کدام یک از عوامل انسجام متنی در سوره حجرات نقش پررنگ‌تری دارد؟

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد اگرچه درباره انسجام در سوره‌های قرآن، پژوهش‌هایی انجام شده است که به برخی از آن‌ها در ادامه اشاره خواهد شد، اما درباره بررسی انسجام در سوره حجرات پژوهش مستقلی در دست نیست.

- بررسی عوامل انسجام متنی در قرآن: سوره یوسف، مجید فصیحی هرنندی کارشناسی ارشد. (۱۳۸۰)

- مطالعه مفهوم انسجام زبانی در قرآن کریم، پایان نامه ارشد از شکوه آذر نژاد (۱۳۸۵) در

(۱) Michael Halliday زاده ۱۳ آوریل ۱۹۲۵ (زبان‌شناس بریتانیایی و توسعه‌دهنده دستور زبان نقش‌گرای نظام‌مند است.) و Ruqaiya Hasan (در سال ۱۹۳۱ در هند متولد شد و در زمینه‌های هنر کلامی، فرهنگ، متن و بافت، واژگان دستوری و تنوع معنایی فعالیت کرده است.)، برگرفته از سایت ویکی‌پدیا، تاریخ ۱۳۹۵/۹/۲۶.



این پایان نامه عوامل انسجام متنی در ۲۱ سوره از جزء سی ام قرآن را بررسی کرده است.
- بررسی روابط انسجامی و پیوستگی در قرآن کریم: بررسی موردی سوره‌های محمد(ص)،
حدید و احقاف، پایان‌نامه ارشد از فاطمه موموندی (۱۳۹۲)
- انسجام متنی و رابطه‌ی بینامتنی در قرآن و نامه امام علی (ع) به مالک اشتر، پایان نامه
ارشد از محمود درخشنده (۱۳۹۳)
- مقایسه تطبیقی عوامل انسجام متنی در سور مکی و مدنی (نمونه مورد بررسی: سوره‌های
نور، اسراء، احزاب، قصص) پایان‌نامه ارشد از زهرا قاسم پور گنجه لو (۱۳۹۶)
- بررسی عوامل انسجام متنی در سوره مبارکه انعام، پایان‌نامه ارشد از معصومه قربانپور (۱۳۹۷)
مقاله پس از معرفی سوره حجرات، به کاربرست مدل مطالعه انسجام مایکل هیلیدی و رقیه
حسن بر سوره پرداخته است.

۲.۱. معرفی سوره حجرات

حُجَرَات، نام چهل و نهمین سوره از سوره‌های قرآن کریم است و دارای ۲ واحد موضوعی (رکوع) است؛ رکوع اول آیات ۱ تا ۱۰ و رکوع دوم شامل آیات ۱۱ تا ۱۸. (برای تفصیل مطلب نک: لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۳: ۸۸-۱۰۱). نام سوره از آیه چهارم این سوره گرفته شده است. در ترتیب مصحف جاودانه، در جزء ۲۶ قرآن کریم و میان دو سوره «فتح» و «ق» جای گرفته، و در ترتیب نزول به روایت مشهور یکصد و ششمین سوره است و پس از «مجادله» و پیش از «تحریم» نازل شده است. (زرکشی، ۱۳۹۱: ۱۹۴/۱؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۳: ۹۹/۱) این سوره از سوره‌های مخاطبات قرآن کریم است. ده سوره قرآن مخاطبات محسوب می‌شوند؛ پنج مورد خطاب به رسول اکرم (ص) است: (احزاب، طلاق، تحریم، مزمل، مدثر) و پنج مورد نیز خطاب به امت‌ها و انسان‌هاست: (نساء، مائده، حج، حجرات، ممتحنه). این سوره از سوره‌های مدنی قرآن کریم است. درباره محتوای این سوره باید گفت که آیه اخوت، آیه نبأ و آیه غیبت از آیات مشهور این سوره است. به بیان المیزان، این سوره مشتمل بر مسائلی از احکام دین است؛ احکامی که با آن سعادت زندگی فردی انسان تکمیل می‌شود و نظام صالح و طیب در مجتمع او مستقر می‌گردد. بعضی از آن مسائل ادب جمیلی است که باید بین بنده و خدای سبحان رعایت شود، و پاره‌ای آدابی است که بندگان خدا باید در مورد رسول خدا (ص) رعایت کنند که در پنج آیه اول سوره آمده است. بعضی دیگر آن، احکام مربوط به مسائلی است که مردم در برخورد با یکدیگر در مجتمع زندگی خود باید آن را رعایت کنند. قسمتی دیگر مربوط به برتری‌هایی است که بعضی افراد بر بعض دیگر دارند، و تفاضل و برتری افراد از اهم اموری است که جامعه مدنی انسان با آن منتظم می‌شود و انسان را به سوی زندگی توأم با سعادت و عیش پاک و گوارا هدایت می‌کند و با آن بین دین حق و باطل فرق می‌گذارد

و می‌فهمد کدام دین حق است، و کدام از سنن اجتماعی قومی است. و در آخر، سوره را با اشاره به حقیقت ایمان و اسلام ختم نموده، بر بشریت منت می‌گذارد که نور ایمان را به او افافضه فرموده است. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۴۵۵/۱۸)

۲. گونه‌ها و عوامل انسجام واژگانی در سوره حجرات

انسجام واژگانی را حضور واژه‌های مشابه و مرتبط به وجود می‌آورد. موضوع هر گفته و نوشته این امر را تأمین می‌کند، برای مثال متکلمی که از آب و هوا حرف می‌زند، به ناچار از کلماتی مانند هوا، هوای گرم، هوای سرد، رطوبت، ابری، آفتابی و ... استفاده خواهد کرد. صرف حضور این واژه‌ها در متن، انسجامی را به وجود می‌آورد که مخاطب را در فضای اطلاعاتی خاصی قرار می‌دهد. (صلح جو، ۱۳۷۷: ۲۴)

انسجام واژگانی متن در دو سطح بررسی می‌شود؛ در سطح جمله: یعنی واژگانی را که در یک جمله با هم ارتباط معنایی دارند بررسی می‌کند. در سطح متن: در این بخش واژگانی که در بین جهات مختلف در سرتا سر متن با هم رابطه مفهومی دارند، تحلیل می‌شوند. بررسی روابط واژگان در این دو سطح انسجام متن را نشان می‌دهد. (علاوی، ۲۰۱۱: ۱)

انسجام واژگانی به تکرار و با هم‌آیی تقسیم می‌شود. تکرار یعنی به کارگیری متعدد برخی از عناصر جمله و متن که باعث به وجود آمدن شبکه‌ای از روابط بین عناصر متن می‌شود که در نتیجه انسجام متن را در پی دارد. همچنین تکرار کلمات مهم و کلیدی در متن می‌تواند مضمون اصلی متن را بارزتر و فهم آن را آسان‌تر و سریع‌تر کند. (محمد، ۲۰۰۹: ۱۰۵)

تکرار خود به تکرار لفظی و معنایی تقسیم می‌شود: تکرار لفظی یعنی تکرار یک واژه در متن که به دو دسته تقسیم می‌شود: تکرار تام و تکرار جزئی. تکرار تام به معنای تکرار واژه در متن بدون هیچ‌گونه تغییری. (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۸۰) و تکرار جزئی: گاهی ریشه بعضی از واژگان یکی است و واژه با اندکی تغییر در صیغه تکرار می‌شود، تکرار به این صورت تکرار جزئی نامیده می‌شود. (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۸۲) در سوره حجرات نیز واژگانی که از یک ریشه مشتق شده‌اند و در عین حال در صیغه‌های مختلفی به کار رفته‌اند وجود دارد، و تکرار معنایی؛ عبارت است از تکرار معنی با واژگان متفاوت و نه یکسان. این نوع از تکرار انواع مختلفی دارد که شامل: شمول معنایی، ترادف و تضمین است. (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۸۰)

۲. ۱. تکرار به مثابه عامل انسجام ساز

۲. ۱. ۱. تکرار لفظی؛ عامل انسجام واژگانی

۲. ۱. ۱. ۱. تکرار لفظی تام

به معنی به کارگیری متعدد برخی از عناصر جمله و متن است. تکرار سبب به وجود آمدن شبکه‌ای از روابط بین عناصر متن می‌شود که انسجام متن را به دنبال خواهد داشت. با



توجه به اشتقاقی بودن زبان عربی و وجود باب‌های مزید و قالب‌هایی متعدد همچون اسم فاعل اسم مفعول اسم مکان و زمان و اسم آلت این‌گونه عامل انسجامی در متن‌های عربی بسامدی بالا دارد.

یکی از عوامل واژگانی که نقش مهمی در سوره حجرات دارد، تکرار است. در بررسی این عامل حروف ربط و ضمایر خودداری شده و فقط واژگانی که نقش محتوایی خاصی در سوره دارند بررسی شده‌اند.

جدول ۱: کلمات تکراری و بسامد هر یک از آن‌ها در آیات سوره حجرات

واژه	تعداد تکرار	واژه	تعداد تکرار	واژه	تعداد تکرار
الله	۲۷	اتقوا	۲	ایمان	۳
آمنوا	۶	مؤمنون	۳	فسوق	۲
رسول	۵	علیم	۳	ظن	۲
مؤمنون	۲	اصلحوا	۲	رحیم	۳
یعلم	۲	سماوات	۲	ارض	۲

با دقت در جدول بالا، متوجه می‌شویم واژگان تکراری در سوره حجرات به دو صورت اسمی و فعلی آمده است؛ تکرار در این سوره نقش پررنگی در انسجام دارد. برخی از این لغات تنها در یک آیه تکرار شده است و برخی در آیات متعدد به کار رفته است و همین باعث شده است ارتباط خاصی بین آیات به وجود آید. واژه «الله» با ۲۷ مرتبه و واژه «ایمان» با ۶ و «رسول» با ۵ بار تکرار نقش اصلی را در سوره دارد. در این سوره بیشتر کلمات محوری تکرار شده‌اند که با محتوای کلی سوره: منع از تندروی و پیشی گرفتن از خدا و پیامبر، شئون و عظمت رهبری، علم خدا و احاطه علمی ارتباط دارد. تکرار کلمات اتقوا، علیم، رسول و... موضوع اصلی سوره را تایید می‌کند و سرتاسر سوره آیات را به همدیگر پیوند می‌دهد و منسجم می‌کند. تکرار کلمات باعث می‌شود درک معنی برای مخاطب آسان شود زیرا وقتی کلمات در آیات تکرار شود مخاطب چندین مرتبه با این کلمات روبرو می‌شود و بنابراین هرزمان واژه تکراری را می‌خواند آیات قبل که این واژه‌ها را دارا بودند برایش تداعی می‌شود.

۲. ۱. ۱. تکرار لفظی جزئی

گاهی ریشه بعضی از واژگان یکی است و واژه با اندکی تغییر در صیغه تکرار می‌شود،

تکرار به این صورت تکرار جزیی نامیده می‌شود. (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۸۲) در سوره حجرات نیز واژه‌هایی هستند که از یک ریشه مشتق شده‌اند و به صورت‌های مختلفی به کار رفته‌اند. در ادامه این نوع تکرار در سوره بررسی شده است:

جدول ۲: تکرار جزیی در سوره حجرات

واژه	تعداد صورت‌ها	صورت‌های تکرار
صوت	۳	صوت، اصواتکم، اصواتهم
عمل	۳	اعمالکم، اعمالکم، تعملون
قسط	۲	اقسطوا، مقسطین
قلب	۲	قلوبهم، قلوبکم
تقوی	۲	للتقوی، اتقاکم
کره	۲	کره، کره‌تموه
اسلام	۳	اسلموا، اسلامکم، اسلمنا
نفس	۲	انفسکم، انفسهم
آمن	۲	آمنوا، ائمنوا
صدق	۲	صادقین، صادقون
قتل	۲	اقتلوا، فقاتلوا
اخ	۳	اخوه، اخویکم، اخیه
رحم	۴	رحیم، رحیم، ترحمون
تقوی	۲	للتقوی، اتقاکم
فسق	۳	فاسق، فسوق، فسوق
علم	۴	اعلموا، اتعلمون، یعلم، علیم
اطاع	۲	تطیعوا، یطیعکم
من	۳	یمنون، تمنوا، یمن
غَفَرَ	۳	مغفوره، غفور، غفور
بغی	۲	بغت، تبغی
حب	۲	حُب، یحب
تاب	۲	یتب، تواب

واژه‌های تکراری در این بخش نیز مانند تکرار تام به دو صورت اسمی و فعلی به کار



رفته است. این نوع تکرار مخاطب را در فهم متن کمک می‌کند و باعث می‌شود تا با متن راحت‌تر انس بگیرد؛ زیرا در آیات قبل به صورت‌های گوناگونی با واژه‌ها آشنا شده است و برایش تکرار می‌شود این نوع تکرار نسبت به تکرار تام ذهن خواننده را فعال‌تر می‌کند چون که در تکرار تام کلمه عیناً تکرار می‌شود، اما در تکرار جزیی کلمه به صورت‌های گوناگون می‌آید و در این صورت واژه تکرار قبلی سریعاً به ذهن خواننده خطور نمی‌کند، بلکه باید تفکر و تأمل کند؛ زیرا ساختمان واژه‌ها تغییر یافته است. بنابراین ذهن باید فعال‌تر باشد تا تغییرات به وجود آمده را کشف کند و واژه قبل را به خاطر آورد لذا این امر باعث انسجام و پیوستگی بین آیات می‌شود.

۲. ۱. ۲. تکرار معنایی، عامل انسجام واژگانی

تکرار معنایی؛ عبارت است از تکرار معنی با واژگان متفاوت و نه یکسان. این نوع از تکرار انواع مختلفی دارد که شامل: شمول معنایی، ترادف و تضمین است. (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۸۰) شمول معنایی: یعنی مفهوم یک واژه مفاهیم چند واژه دیگر را شامل شود. (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۳۲) یا به عبارت دیگر اسمی که مبنای مشترکی را در بین چندین اسم حمل کند، مثلاً کلمه انسان شامل مرد، زن، دختر، بچه و شخص می‌شود. (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۸۳) شمول معنایی در سوره حجرات: ﴿لَا تُقَدِّمُوا﴾ (حجرات: ۱) که شامل ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ﴾ (حجرات: ۲) و ﴿وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ﴾ (حجرات: ۳) کفر و فسوق و عصیان، صلح، عدل و قسط، ظن، تمسخر، تجسس و غیبت، ناس، ذکر و انثی شعوب و قبائل، سماوات و ارض.

۲. ۲. باهم‌آیی

یکی از مهم‌ترین ابزار انسجام متن در سطح واژگانی، پدیده باهم‌آیی است. این اصطلاح را اولین بار زبان‌شناس انگلیسی، فرث (J. R. Firth) در سال ۱۹۵۷م به کار برد. او زبان‌شناسان را متوجه اهمیت بررسی‌های واژگانی کرد چرا که بعضی از واژه‌ها به خاطر هم‌نشینی با واژه‌های مختلف تغییر معنا می‌دهد. (برکاوی، ۱۹۹۱: ۷۱) باهم‌آیی یعنی هم‌نشینی واژگانی که ارتباط قوی بین آن‌ها، آن‌ها را به ترکیب شدن باهم سوق می‌دهد، مانند ارتباطی که بین واژه نوشیدن با آب وجود دارد. گاهی ارتباط بین دو واژه به اندازه‌ای قوی است که به محض شنیدن یک واژه، واژه دیگر در ذهن تداعی می‌شود و انتظار می‌رود همراه آن به کار رود، این ارتباط قوی، نقش بسزایی در انسجام و پیوستگی متن دارد. روابط مفهومی کلمات باهم آیند، که از عوامل انسجام متن است به چند دسته تقسیم می‌شود:

تضاد: گاهی ارتباط قوی بین دو کلمه متضاد سبب با هم به کار گرفتن آن‌ها می‌شود؛ چرا که بعضی مواقع ارتباط بین آن دو به گونه‌ای است که با شنیدن یکی از آن‌ها دیگری به ذهن خطور می‌کند، همانند ارتباطی که بین دو کلمه بالا و پایین، تاریک و روشن وجود دارد.

جدول ۳: تضاد در سوره حجرات

افصلحوا	اقتتلوا
کرهتموه	حب
خیر	اثم
کره	زینه
مقسطین	ظالمون
عصیان	تقوا
تخرج	تفیء
یطیع	تبغی
تحبطوا	تجهروا
فسق	تقوا
کفر	ایمان
یغضون	ترفعوا
اثنی	ذکر

همان‌طور که در جدول بالا ملاحظه می‌کنید تضاد در سوره حجرات هم به صورت فعل و هم به صورت اسم آمده است.

تضاد بین افعال: که در این نوع، دو واژه متضاد فعل هستند: در سوره حجرات آیه‌های زیر بیانگر این نوع تضاد هستند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ﴾ تضاد میان دو کلمه ترفعوا و یغضون که به معنای بالا بردن و پایین آوردن است.

تضاد بین اسماء: هرگاه دو کلمه متضاد اسم باشند، این نوع تضاد هم در سوره حجرات وجود دارد:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ تضاد بین ذکر و انثی به معنای مرد و زن است.
 ﴿وَأَعْلَمُوا أَنْ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ تضاد بین کفر و ایمان که هر دو اسم هستند.

مراعات النظیر: یعنی آوردن کلماتی در سخن که از نظر معنا با هم تناسب دارند، نه از نظر تضاد. (خطیب قزوینی، ۲۰۰۳: ۲۶۰) مراعات النظیر آوردن واژه‌هایی از یک دسته است که با هم هماهنگی دارند. این هماهنگی می‌تواند از نظر جنس، نوع، مکان، زمان و یا همراهی



باشد. مراعات النظیر سبب تداعی معانی می‌شود و نقش مهمی در انسجام متن دارد؛ چرا که در آن مجموعه‌ای از کلمات استفاده می‌شود که با یکدیگر هماهنگی و ارتباط معنایی خاصی دارند. در سوره حجرات نیز در آیاتی چند بین برخی از واژگان این رابطه وجود دارد که باعث شده بین واژگان آیه ارتباط معنایی قوی‌ای به وجود آید و نقش مهمی در انسجام متنی در سوره ایفا کند، در ادامه آیاتی که این ویژگی را دارند آمده است:

صوت - قول - اصوات - ینادونک
کفر - فسوق - عصیان
فضل - نعمه
عدل - اقسطوا - مقسطین
اخوه - اخویکم - اخیه - نساء
یسخر - تلمزوا - تنابزوا
ظن - تجسسوا - یقتب
شعوب - قبائل - طائفه
سماوات - ارض

باهم‌آیی دستوری: بدین معناست که دو یا چند واژه که ارتباط خاصی از نظر معنایی یا از نظر ساختاری با هم دارند، در ترکیب‌های مختلف دستوری در کنارهم قرار گیرند. این باهم‌آیی به چهار صورت به کار رفته است: فعل و فاعل، فاعل و مفعول‌به، موصوف و صفت، فعل و حرف جر. در ادامه این چهار نوع در سوره حجرات بررسی شده است:

فعل و فاعل: بین فعل و فاعل رابطه‌ی خاصی برقرار است و همنشینی آن دو برای خواننده آشناست.

یا ایها الذین آمنوا	لا تقدموا - لا ترفعوا - فتبینوا - واعلموا - اصلحوا - قاتلوا - اقسطوا - لایسخر - لا تلمزوا - لا تنابزوا - اجتنبوا - لاتجسسوا - لایقتب
یا ایها الناس	لتعارفوا
الله	یعلم

فعل و مفعول‌به: بین فعل و مفعول فیه رابطه معنایی نزدیکی وجود دارد.

واتقوا الله - واقسطوا ان الله یحب المقسطین - ان اکرمکم عندالله اتقاکم - اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم

موصوف و صفت: گاهی برخی از واژگان تنها با واژه خاصی وصف می‌شوند و همچنین گاهی برخی از صفات تنها با واگان خاصی به کار می‌روند و تنها به آن‌ها اختصاص دارند

همچنین صفاتی یافت می‌شود که با واژگان متعدد به کار می‌رود، اما همراهی آنان با یک واژه بسامد بیشتری نسبت به واژگان دیگر، برخوردار است:

ان الله سمیع علیم - اجر عظیم - والله غفور رحیم - والله علیم حکیم - ان الله تواب رحیم - ان الله علیم خبیر - ان الله غفور رحیم - والله بکل شی علیم - والله بصیر بما تعملون

فعل و حرف جر: در زبان عربی بعضی از افعال با حروف معین به کار می‌روند و بیان فعل مستلزم بیان حرف مخصوص به آن است؛ همانند فعل حصل که با حرف علی به کار می‌رود و نیز همانند تکوّن با حرف من و فعل مال با حرف الی و ... (عکاشه، ۱۳۹۰: ۲۰۳) در سوره حجرات نیز افعالی وجود دارد که با حرف خاصی به کار رفته‌اند:

تجهروا له - کره الیکم - لتعارفوا

۳. گونه‌ها و عوامل انسجام دستوری در سوره حجرات

انسجام دستوری خود شامل سه عامل جایگزینی، ارجاع و حذف است.

۳.۱. جایگزینی

جایگزینی به این معناست که یک واژه با یک عبارت را جایگزین واژه و عبارتی دیگر کنیم. در سوره حجرات واژگانی وجود دارد که جایگزین واژگانی دیگر شده‌اند و در انسجام متنی موثر هستند؛ زیرا مدلول دو واژه یکی است و تنها لفظ دال بر آن تغییر یافته است؛ بنابراین عامل جایگزینی را می‌توان از انواع تکرار معنایی به شمار آورد. در ادامه عامل جایگزینی در سوره حجرات بیان شده است.

۳.۲. ارجاع:

هلیدی و رقیه حسن در اختلاف بین جایگزینی و ارجاع گفته‌اند: جایگزینی رابطه‌ای است که بین عناصر زبانی یعنی بین واژگان و عبارات وجود دارد، اما ارجاع رابطه‌ای است بین معانی، پس جایگزینی رابطه‌ای است در سطح واژگانی نحوی؛ اما ارجاع رابطه‌ای است در سطح معنایی. (محمد، ۲۰۰۹: ۱۱۳)

گاهی تعبیر و تفسیر برخی واژگان در متن نیازمند تعبیر و تفسیر واژگانی دیگر در همان متن است و برای فهم آن باید باید به سراغ مراجع آن‌ها برویم. (احمدی و استواری، ۱۳۹۰: ۱۲) واژگانی که در درون متن به آن‌ها ارجاع داده می‌شود به خودی خود معنای کاملی ندارند و برای مشخص کردن معنای دقیق آن‌ها باید به واژگانی که به آن‌ها ارجاع داده شده‌اند رجوع کرد.

ارجاع در متن با ضمیر، اسم اشاره، اسم موصول صورت می‌گیرد و به دو صورت پیش مرجع و پس مرجع است. در ارجاع پیش مرجع، واژه مرجع دار (ضمیر، اسم اشاره و اسم

موصول) قبل از مرجع خود قرار می گیرد و در پس مرجع، واژه مرجع دار پس از مرجع خود واقع می شود. ارجاع از شایع ترین ابزار انسجام متن در زبان عربی به شمار می رود و با برقراری رابطه بین کلمات و جملات مختلف نقش بسزایی را در انسجام متنی ایفا می کند. (الزناد، ۱۹۹۳: ۱۱۹)

جدول ۴: نمونه هایی از ارجاع در سوره حجرات

واژه مرجع ، شماره آیه	ضمیر ارجاع داده شده	نوع ضمیر	تعداد ارجاع، شماره آیه
الذین آمنوا ، آیه ۱	واو - لاتقدموا واو - واتقوا	بارز (مخاطب) بارز (مخاطب)	آیه ۱ آیه ۱
الله آیه ۱	ه	بارز	آیه ۱
الذین آمنوا آیه ۲	واو - لاترفعوا کم - اصواتکم واو - لاتجهروا کم - بعضکم کم - اعمالکم انتم انتم - تشعرون	بارز مخاطب بارز مخاطب بارز مخاطب بارز مخاطب بارز مخاطب ظاهری مستتر	آیه ۲ آیه ۲ آیه ۲ آیه ۲ آیه ۲ آیه ۲ آیه ۲
نبی آیه ۲	ه - له	بارز	آیه ۲
الذین...آیه ۳	هم - یغضون هم - اصواتهم الذین (اسم موصول) اولئک (اسم موصول) هم - قلوبهم هم - لهم	مستتر بارز غائب اسم موصول اسم موصول بارز غائب بارز غائب	آیه ۳ آیه ۳ آیه ۳ آیه ۳ آیه ۳ آیه ۳
الذین آیه ۴	هم - ینادون هم - اکثرهم هم - یعقلون هم - انهم واو - صبروا هم - الیهم هم - لهم	مستتر بارز مستتر بارز بارز بارز بارز	آیه ۴ آیه ۴ آیه ۴ آیه ۵ آیه ۵ آیه ۵ آیه ۵

[illegible]

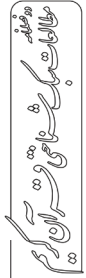
طائفتان من المومنين آيه ٩	واو - اقتتلوا هما - بينهما ٢ بار هما - احداهما هو - بَعَثَ هو - تبغى هو - تفىء هو - فاءت	بارز بارز بارز مستتر مستتر مستتر مستتر	آيه ٩ آيه ٩ آيه ٩ آيه ٩ آيه ٩ آيه ٩ آيه ٩
يا ايها الذين آمنوا آيه ١١	لايسخر ضمير مستتر تلمزوا كم - انفسكم تنابزوا		آيه ١١ آيه ١١ آيه ١١ آيه ١١
قوم آيه ١١	يكونوا هم - منهم		آيه ١١ آيه ١١
نساء آيه ١١	يكن منهن		آيه ١١ آيه ١١
من آيه ١١	لم يتب		آيه ١١
اولئك آيه ١١	هم		آيه ١١
يا ايها الذين آمنوا آيه ١٢	اجتنبوا لا تجسسوا لا يغتب كم - بعضكم انت - يحب كم - احدكم انتم - كرهتموه واو - اتقوا	مستتر مستتر	آيه ١٢ آيه ١٢ آيه ١٢ آيه ١٢ آيه ١٢ آيه ١٢ آيه ١٢ آيه ١٢
احدكم آيه ١٢	ياكل اخيه		آيه ١٢ آيه ١٢
ياكل آيه ١٢	ه - كرهتموه		آيه ١٢
يا ايها الناس آيه ١٣	كم - خلقناكم كم - جعلناكم		آيه ١٣ آيه ١٣
	واو - تعارفوا كم - اكرمكم كم - اتقاكم	بارز بارز بارز	آيه ١٣ آيه ١٣ آيه ١٣

آیه ۱۴	مستتر بارز	هی - قالت	اعراب آیه ۱۴
آیه ۱۴		نا - أمنا	
آیه ۱۴		تومنوا	
آیه ۱۴		قولوا	
آیه ۱۴		اسلمنا	
آیه ۱۴		کم - قلوبکم	
آیه ۱۴		تطیعوا	
آیه ۱۴		یلتکم	
آیه ۱۴		کم - اعمالکم	
آیه ۱۶		اتعلمون آیه ۱۶	
آیه ۱۶		دینکم	
آیه ۱۷		یمنون	
آیه ۱۷		اسلموا	
آیه ۱۷		تمنوا	
آیه ۱۷		کم - اسلامکم	
آیه ۱۷		کم - علیکم	
آیه ۱۷		کم - هداکم	
آیه ۱۷		تم - کنتم	
آیه ۱۴		ه - رسوله	الله آیه ۱۴
آیه ۱۵		أمنوا	مومنون آیه ۱۵
آیه ۱۵		یرتابوا	
آیه ۱۵		جاهدوا	
آیه ۱۵		اموالهم	
آیه ۱۵		انفسهم	
آیه ۱۵		هم	
آیه ۱۵		ه - رسوله	الله آیه ۱۵
آیه ۱۷		ی - علی	قل آیه ۱۷

۳.۳. حذف

عامل انسجامی حذف به معنی حذف یک واژه یا چند واژه از یک جمله در قیاس با جملات پیشین آن است. گاهی برخی واژگان، عبارات و جملات در متن برای ایجاز و پرهیز از تکرار حذف می‌شوند. وجود قرینه در حذف امری ضروری است تا از پیچیدگی و سردرگمی در متن جلوگیری کند.

حذف به دو دلیل سبب انسجام متنی می‌شود: الف) تکرار، عنصر محذوف غالباً مشتق از



ماده عنصر مذکور و با معنا و یا متعلقات آن است؛ لذا اگر عنصر محذوف در جمله آورده شود با نام تکرار شناخته می‌شود. (ب) ارجاع، حذف عنصری از متن بیشتر با توجه به وجود قرینه در متن رخ می‌دهد، لذا شناخت عنصر محذوف نیازمند رجوع به قرینه است، پس قرینه مرجعی برای محذوف قرار می‌گیرد که ممکن است قبل و یا بعد از محذوف باشد. (فقہی، ۲۰۰۰: ۲۲۹)

جدول ۵: حذف در سوره حجرات

عبارت به کار رفته در سوره	عبارت حذف شده	عبارت همراه محذوف
لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ	لَا تُقَدِّمُوا (۱ بار)	لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَ لَا تَقْدُمُوا رَسُولَهُ

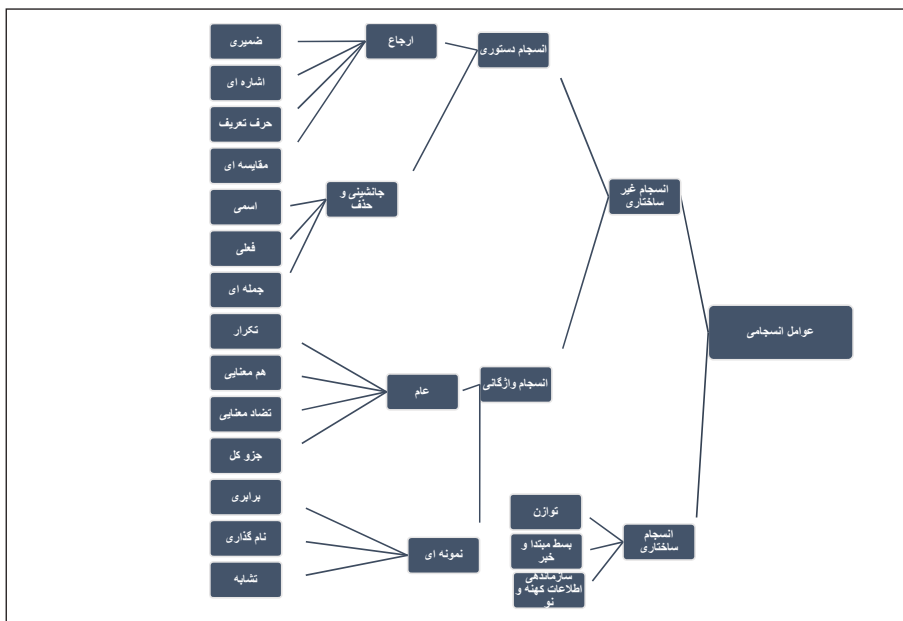
۴. گونه‌ها و عوامل انسجام پیوندی در سوره حجرات

منظور از انسجام پیوندی، وجود ارتباط معنایی و منطقی بین جملات یک متن است. انسجام پیوندی به چهار نوع ارتباط اضافی، سببی، تقابلی و زمانی تقسیم شده است. (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۸۵: ۱۱۴) ارتباط اضافی وقتی رخ می‌دهد که جمله‌ای مطلبی را به محتوای جمله قبل اضافه کند. این جمله‌های اضافی می‌تواند جنبه توضیحی، تمثیلی و مقایسه‌ای داشته باشد. ارتباط سببی وقتی رخ می‌دهد که رویداد فعل یک جمله با رویداد دیگر جمله‌ها ارتباط سببی و علی داشته باشد، این ارتباط شامل روابط علت، نتیجه، هدف و شرط است. ارتباط تقابلی وقتی رخ می‌دهد که محتوای یک جمله برخلاف انتظاراتی باشد که جمله ما قبل آن نسبت به موقعیت متکلم و مخاطب به وجود آورد. ارتباط زمانی هنگامی رخ می‌دهد که نوعی توالی زمانی میان رویدادهای آن دو جمله برقرار باشد. (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۵۹۹)

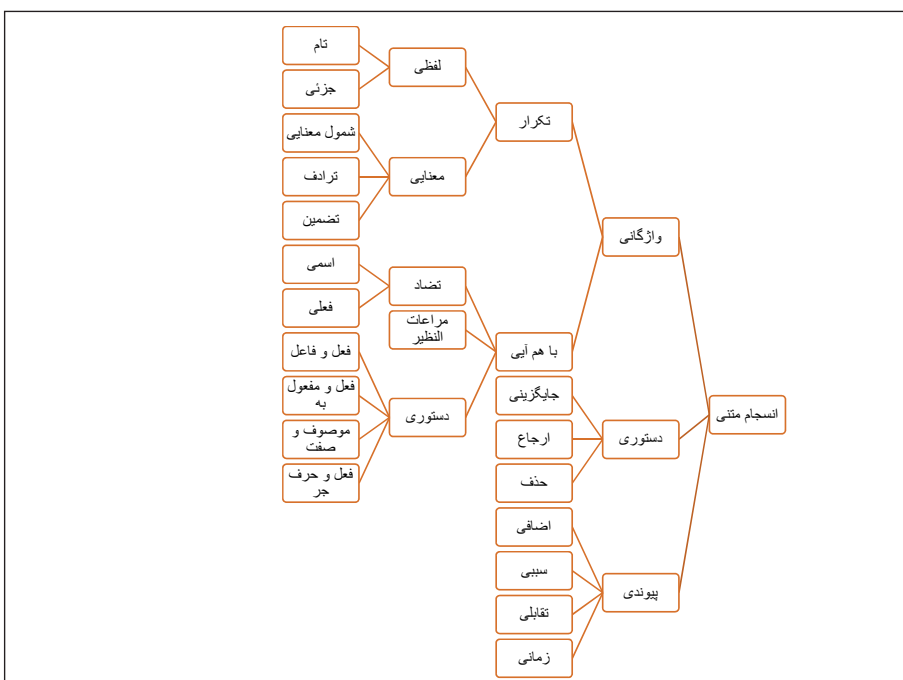
پرداختن به این مولفه انسجامی در سوره حجرات مجال وسیعی می‌طلبد اما بررسی شاخص‌های زبانی ما را به این نتایج می‌رساند ارتباط اضافی: این نوع از ارتباط با دو حرف واو و فاء عطف، صورت گرفته است. حرف واو ۴۰ مرتبه و حرف فاء ۸ مرتبه در سوره تکرار شده است. کثرت استعمال این حروف عطف در سوره، انسجام متنی خاصی را ایجاد کرده است؛ زیرا این حروف عطف جمعاً ۴۸ مرتبه در سوره به کار رفته‌اند و هر حرف عطفی دو واژه یا دو عبارت و یا دو جمله را به هم متصل ساخته است که در کل سبب مرتبط ساختن ۹۶ واژه یا عبارت و یا جمله شده‌اند. فاء عطف: فَتَبَيَّنُوا - فَتَضَبَّحُوا - فَأَصْلَحُوا - فَإِنْ - فَقَاتِلُوا - فَإِنْ - فَأَصْلَحُوا - فَكَرِهْتُمُوهُ

ارتباط زمانی: اگر ثم در آیه ۱۵ را جزو ارتباط زمانی بدانیم ۱ مرتبه در سوره حجرات به کار رفته است: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

نمودار شماره ۱



نمودار شماره ۲



سال پنجم

شماره دوم

پایه: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰



نتیجه‌گیری

۱. با دقت در سوره حجرات درمی‌یابیم که تکرار در این سوره نقش پررنگی در انسجام واژگانی دارد، به طوری که واژه «الله» با ۲۷ مرتبه تکرار و واژه «رسول» با ۵ مرتبه تکرار بیشترین بسامد را داراست و ارتباط خاصی بین آیات به وجود آورده است.

۲. از نظر تکرار معنایی نیز این سوره دارای انسجام مورد قبولی است که گروه‌های واژگانی کفر و فسوق و عصیان، صلح، عدل و قسط، ظن و تمسخر و غیبت، ناس، ذکر، انشی، شعوب و قبائل، سماوات و ارض اجزای این انسجام در این سوره هستند.

۳. از لحاظ باهم‌آیی، باهم‌آیی تضاد هم به صورت فعل و هم به صورت اسم آمده است و در مجموع ۱۳ مورد در این سوره وجود دارد.

۴. در مورد انسجام دستوری نیز با بررسی در این سوره متوجه می‌شویم ۲۹ مورد انسجام دستوری در این سوره داریم.

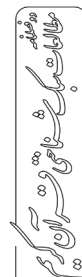
۵. انسجام پیوندی که به چهار نوع ارتباط اضافی، سببی، تقابلی و زمانی تقسیم شده است. ارتباط اضافی که با دو حرف واو و فاء عطف آمده است. حرف واو ۴۰ مرتبه و حرف فاء ۸ مرتبه در سوره تکرار شده است. کثرت استعمال این حروف عطف در سوره، انسجام متنی خاصی را ایجاد کرده است. این حروف عطف جمعاً ۴۸ مرتبه در سوره به کار رفته‌اند و هر حرف عطفی دو واژه یا دو عبارت و یا دو جمله را به هم متصل ساخته است که در کل سبب مرتبط ساختن ۹۶ واژه یا عبارت و یا جمله شده‌اند.

کتابنامه

- قرآن کریم
- احمدی، علیرضا و استواری، اصلا (۱۳۹۰ش): «انسجام متنی ابزاری زبان‌شناسی برای شناخت سبک‌های ادبیات فارسی»، مجله مطالعات زبانی بلاغی، شماره سوم.
- برکاوی، عبدالفتاح عبدالعلیم (۱۹۹۱م): «دلالة السياق بين التراث و علم اللغة الحديث»، قاهره: دارالکتب.
- پالمر، فرانک (۱۳۷۴ش): «نگاهی تازه به معناشناسی»، کوروش صفوی، تهران: نشر نو.
- خطیب قزوینی (۲۰۰۳م): «الایضاح فی علوم البلاغه المعانی و البیان و البدیع»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زرکشی، محمد (۱۳۹۱ش): «البرهان فی علوم القرآن»، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- الزناد، الازهر (۲۰۰۳م): «نسیج النص (بحث فی ما یکون به الملفوظ نصا)»، مرکز الثقافی العربی: الدار البیضاء.
- صلح جو، علی (۱۳۷۷ش): «گفتمان و ترجمه»، تهران: نشر مرکز.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۱ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- عبد المجید، جلیل (۱۹۹۸م): «البدیع بین البلاغه العربیه و اللسانیات النصیه»، الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- علاوی، العید، (۲۰۱۱م): «التماسک النحوی اشکاله و آلیاته دراسه تطبیقه لنماذج من شعر محمد العید آل خلیفه»، مجله قرائات.
- فقی، صبحی ابراهیم (۲۰۰۰م): «علم اللغة النصی بین النظریه و التطبيق دراسه تطبیقه علی السور المکیه»، قاهره: دارقباء.
- فیروزآبادی، محمد (۱۳۸۳ش): «بصائر ذوی التمییز»، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره: لجنه احیاء التراث الاسلامی.
- قوامی، بدریه و آذرنوا، لیدا (۱۳۹۲ش): «تحلیل انسجام و هماهنگی انسجامی در شعری کوتاه از شاملو»، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنجندج، سال پنجم، شماره ۱۵.
- لسانی فشارکی، محمدعلی و مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۳ش): «سوره شناسی»، انتشارات نصایح، چاپ اول.
- لطفی‌پور ساعدی، کاظم (۱۳۸۵ش): «درآمدی به اصول و روش ترجمه»، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ هفتم.
- محمد، عزه شبل، (۲۰۰۹م): «علم لغه النص النظریه و التطبيق الثانیه»، القاهره: مکتبه الآداب.
- مهاجر، مهران و محمد نبوی (۱۳۷۶ش): «به سوی زبان شناسی شعر: ره یافتی نقش گرا»، تهران: نشر مرکز.
- یارمحمدی، لطف اله (۱۳۸۳ش): «گفتمان شناسی رایج و انتقادی»، تهران: انتشارات هرمس.

bibliography

- Holy Quran
- Ahmadi, Alireza et al., Aslan (1390SH): "Textual Coherence is a linguistic tool for understanding Persian literature styles", Journal of Bolaghi Linguistic Studies, Issue 3. ─
- Burkawi, Abdel Fattah Abdel Alim (1991): "Dalala al-Siyag bin al-Tarth and Alam al-Lagha al-Hadith," Cairo: Dar al-Kettab.
- Palmer, Frank (1374SH): "A New Look at Semantics", Cyrus Safavi, Tehran: No Publication.
- Khatib Ghazvini (2003): "Al-Iddah fi Alam al-Balagha al-Ma'ani and al-Bayan and al-Badia," Beirut: Dar al-Katab al-Lamiyah.
- Zarkshi, Muhammad (1391SH): "Al-Barhan fi Alam al-Qur'an", by Muhammad Abolfazl Ibrahim, Beirut: Dar Ehya al-Kitab al-Arabiya.
- Al-Zanad, Al-Azhar (2003): "Nasij al-Nass (Discussion of Fi Ma-yun to Al-Malfiz Nasa)," Al-Marquz al-Thaqafi Al-Arabi: Al-Dar al-Bayda.
- Peace-Gooyo, Ali (1377SH): Discourse and Translation, Tehran: Central Publication.
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (1381SH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", translated by Mousavi Hamedani, Qom: Jamiat Modarresi Publications.
- Abdel-Magied, Jalil (1998): "Al-Badiya between al-Balagha al-Arabiya and al-Lal-saniyat al-Nasiya," Theologian al-Masriyah al-Osama Laktab.
- Allawi, Al-Ayed, (2011): "Begging al-Nahwi Fahmah and Aliyateh Dara Tiyah Lenmadhaj I Poetry by Muhammad al-'Ayed Al Khalifa," Qur'an magazine.
- Faqih, Sobhi Ibrahim (2000): "Alam al-Lagha al-Nassi bin al-Nazaria and al-Tabiq in the comparative of Ali al-Suur al-Makiyya," Cairo: Darqaba.
- Firouzabadi, Muhammad (1383SH): Basir Dhu l-Tamiz, by Mohammad Ali Najjar, Cairo: The Sludge of Revival of Al-Tarath al-Salami.
- Ghavami, Badriya and Azarnova, Lida (1392SH): "Analysis of Cohesion and Coherence in a Short Poem by Shamlu", Iranian Journal of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Sanandaj University, 5th year, No. 15.
- Lesani Abaraki, Mohammad Ali, and Moradi Zanjani, Hossein (1393SH): "Sourehology", Nasih Publications, 1st edition.
- Lotfipour Saedi, Kazem (1385SH): "An Income to The Principles and Methods of Translation", Tehran: Academic Publication Center, 7th Edition. ─
- Muhammad, Izah Shabelle, (2009): "Alam laghah al-nas al-Nawtiyah and al-Tabiq al-Thaniyah," al-Qahra: Maqta al-Adab.
- Mohajer, Mehran, and Mohammad Nabavi (1376SH): "Towards The Linguistics of Poetry: A Path to Role-Oriented Founding," Tehran: Central Publication.
- Yarmohammadi, Lotfollah (1383SH): "Current and Critical Discourse," Tehran: Hermes Publications.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

Analysis of the layer structure of Surah Malik from the perspective of stylistics (phonetic, lexical, semantic and rhetorical)

(Received: 2022-04-28 Accepted: 2022-08-15)

mahdi nori keyzghani¹
Hojjat Elah Fasnaghari²
parvin teimoori nasrabadi³
masoud salmanihaghighi⁴

Abstract

The term stylistics is a science that seeks to discover the aesthetical values of literary works which leads to lexical, technical and rhetorical analysis of the literary text. This field tries to study and analyze the text in terms of structure, depth and aesthetics, regardless of the history, society and life of the creator, which are matters outside the text. In this article, relying on the descriptive-analytical method of Surah Malik in phonetic, lexical, semantic and rhetorical levels, aspects of artistic codes and understanding of literary and artistic aspects of different linguistic levels have been analyzed. Irony and metaphor have been used as rhetorical elements to better explain and describe events and meanings and to arouse people's inner emotions and interactions. The use of these two components in the text of the verses of this surah has established the meaning in the mind of the audience and has increased the level of awareness of God's power and brevity in words and content expression.

Keywords: Stylistics, Holy Quran, Surah Malik.

1) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University ,Sabzevari Iran, Email: sm.nori@hsu.ac.ir

2) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University,Sabzevari Iran, Email: fesanghari@hsu.ac.ir

3) Master of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University,Sabzevari Iran, Email: pteimoori.2794@gmail.com

4) Ph.D. student in Arabic language and literature, Hakim Sabzevari University,Sabzevari Iran, (The Corresponding Author) Email: masoud_s110@yahoo.com

تحلیل ساختار لایه‌ای سوره ملک از منظر سبک‌شناسی (آوایی، واژگانی، معنایی و بلاغی)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴)

مهدی نوری کیذقانی^۱

حجت اله فسنگری^۲

پروین تیموری نصر آبادی^۳

مسعود سلمانی حقیقی^۴

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

چکیده

اصطلاح سبک‌شناسی عبارت است از علمی که به دنبال کشف ارزش‌های زیبایی شناختی آثار ادبی است، که تحلیل لغوی و فنی و بلاغی متن ادبی را در پی دارد. این دانش می‌کوشد تا متن را از لحاظ ساختارشناسی، ژرفا شناسی و زیبایی شناسی بدون توجه به تاریخ و جامعه و زندگی پدیدآورنده که اموری خارج از متن‌اند، بررسی و تحلیل کند. در این جستار با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی سوره ملک در سطوح آوایی، واژگانی، معنایی و بلاغی مورد بررسی و از این رهگذر گوشه‌هایی از رموز هنری و فهم جنبه‌های ادبی و هنری سطوح مختلف زبانی مورد تحلیل قرار گرفته است. کنایه و استعاره به عنوان عناصر بلاغی برای تبیین و توصیف هر چه بهتر وقایع و معانی و برانگیختن عواطف و انفعالات درونی افراد به کار گرفته شده‌اند. به کارگیری این دو مؤلفه در متن آیات این سوره باعث تثبیت معنا در ذهن مخاطب و افزایش سطح آگاهی از قدرت خداوند و اختصار در کلام و بیان محتوا شده است.

واژگان کلیدی: سبک‌شناسی، قرآن کریم، سوره ملک.

(۱) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران، ایمیل: sm.nori@hsu.ac.ir

(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران، ایمیل: fesanghari@hsu.ac.ir

(۳) کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران، ایمیل: pteemoori.2794@gmail.com

(۴) دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: masoud_s110@yahoo.com

۱. مقدمه

امروزه بسیاری از مطالعات و تحقیقات حوزه زبان‌شناسی به سبک‌شناسی اختصاص یافته است. سبک‌شناسی از روش‌هایی است که برای بررسی و تحلیل متون از آن استفاده می‌شود. البته در اینکه سبک‌شناسی علم است یا روش بین محققان اختلاف نظر وجود دارد. «برخی آن را همچون زبان‌شناسی، علمی مستقل یا حداقل علمی مندرج در زیرشاخه‌های علم زبان‌شناسی می‌دانند.» ولی برخی علم بودن آن را رد کرده‌اند. (نصیری، ۱۳۸۸: ۱۸)

سبک‌شناسی در ابتدای شکل‌گیری، ارتباطی تنگاتنگ با زبان‌شناسی داشته و بعد از آن ناقدان در بررسی و تحلیل متن از آن بهره جسته‌اند. سبک‌شناسی به عنوان یک علم یا حوزه پژوهشی که به بررسی و شناخت متون از چشم‌انداز زبانی می‌پردازد، زبان‌شناسی و نقد ادبی را به هم پیوند می‌زند. سبک‌شناسی، اصولی در اختیار محقق می‌گذارد که در پرتو آن می‌توان انتخاب‌های خاص زبان در قالب «توانش زبانی»^۱ را تبیین کرد و اینکه زبان چگونه به کار گرفته شده و از کجا بفهمیم که چه معنی‌هایی دارد، چه معنی‌هایی به آن داده شده، و چه معنی‌هایی می‌تواند داشته باشد. (مقدسی، ۱۳۹۳: ۴۱) اگر به قرآن کریم به عنوان یک متن نگریسته شود می‌توان آیات آن را در ترازوی سبک‌شناسی سنجید و زیبایی‌های آن را برای خواننده آشکار ساخت و از این طریق شیوه‌های متنوعی را که خدای متعال به منظور اثرگذاری بر خواننده یا شنونده به کار گرفته شناخت و به فوق بشری بودن آن صحنه گذاشت. اهمیت این پژوهش از آن جهت است که شناخت جنبه‌های زیباشناختی در آیات قرآن تأثیر به سزایی در کاربرد آن در زندگی روزمره ما دارد، که با بیانی تازه و اسلوبی جدید و بیان مفاهیم همراه است و اینکه آیا عناصر زیباشناختی در آیات قرآن وجود دارد؟ و تصاویر هنری تا چه حد از آیات قرآن کریم قابل استخراج است؟ پژوهش حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی به سبک‌شناسی سوره ملک می‌پردازد و آن را در سطوح آوایی، واژگانی، معنایی و بلاغی بررسی می‌کند. ناگفته پیداست که درک و فهم جنبه‌های ادبی و هنری و بیان عناصر تشکیل دهنده سطوح مختلف زبانی در فهم هرچه بیشتر عظمت قرآن کاری بسیار سازنده و ضروری است.

۱.۱. پیشینه پژوهش

- مقاله «سبک‌شناسی سوره مریم»، نوشته خاقانی و دیگران (۱۳۸۹)، چاپ شده در مجله لسان مبین به بررسی سوره مذکور بر اساس مؤلفه‌های سبک‌شناسی می‌پردازد. در این سوره تمامی واژگان در جایگاه ویژه خود قرار گرفته‌اند. اگر قصد بزرگ جلوه دادن کاری باشد واژه به صورت نکره می‌آید و اگر قصد توضیح و شرح باشد واژه به صورت معرفه خواهد آمد. به سبب وجود شکایت و غم و اندوه موجود در سوره، بیشتر از آوای مد استفاده

(۱) پتانسیل بالقوه یک زبان یا به عبارتی توانایی واژه‌سازی یک زبان را توانش زبانی می‌گویند.

می‌شود، زیرا با استفاده از این آوا، فضای گسترده‌تری جهت اظهار حزن و اندوه است.
- مقاله «بررسی لایه‌ی آوایی سوره مبارکه «انبیاء» از منظر سبک‌شناسی»، نوشته پیرزادینیا و دیگران، (۱۳۹۵)، چاپ شده در مجله پژوهش‌های ادبی-قرآنی، به بررسی سوره انبیاء از منظر سبک‌شناسی پرداخته است. ایجاد تناسب، انسجام و هماهنگی لفظ با معنی به منظور جلب خواننده، تصویرسازی صحنه‌های فرح بخش بهشتیان و عذاب آور دوزخیان از طریق صفات و حروف، تثبیت معانی در ذهن از طریق کاربرد مفاهیم متضاد، از کارکردهای موسیقی در این سوره مبارکه است.

- مقاله سبک‌شناسی سوره حجرات، نوشته یوسفی تازه کندی، (۱۳۹۷)، چاپ شده در مجله سراج منیر به تحلیل سبک شناسانه سوره حجرات پرداخته شده است. در تحلیل سبک شناسانه این سوره به سه سطح زبانی، ادبی و فکری توجه شده است. در سطح زبانی این سوره به نکات آوایی، صرفی و نحوی توجه شده است. در سطح ادبی به مجاز، استعاره، کنایه و طباق پرداخته شده است و در سطح فکری نیز به تصویرپردازی‌های قرآن در مورد غیبت و همچنین علم خداوند، اشاره شده است.

- مقاله «سبک‌شناسی سوره واقعه براساس تحلیل زبانی»، نوشته آزادی و نیکخواه، (۱۳۹۷)، چاپ شده در مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، به بررسی سوره واقعه در سه سطح آوایی، واژگانی و دستوری می‌پردازد. برآیند پژوهش نشان می‌دهد تغییرات سبکی مانند التفات در شخص و عدد فعل، التفات در مخاطب کلام، تغییر در چینش و بسامد حروف، با تغییر در لحن و سبک آیات، سبب تناسب محتوا و سبک بیانی آیات شده است.
- مقاله «سبک‌شناسی زبانی سوره محمد (ص) بر اساس تحلیل سطوح زبان شناختی»، نوشته طالبی قره قشلاقی (۱۳۹۹)، چاپ شده در پژوهش‌های ادبی-قرآنی به بررسی زبانی سوره محمد (ص) در چهار سطح آوایی، صرفی، نحوی، واژگانی و نیز کشف زوایای ادبی آن پرداخته است. مهم‌ترین یافته جستار حاضر این است که بین مضمون آیات سوره محمد (ص) با آواهای به‌کاررفته در واژگان آن انسجام وجود دارد.

- مقاله «سبک‌شناسی سوره شعرا (آوایی، واژگانی، بلاغی و دستوری)»، نوشته نساج (۱۴۰۰)، چاپ شده در مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، به بررسی زیبایی‌های ادبی سوره شعرا در سه سطح آوایی، واژگانی، بلاغی و دستوری می‌پردازد. عناصر بلاغی چون تکرار، التفات، توازن نحوی، استعاره، مجاز عقلی و تشبیه در موسیقایی و زیباشناختی سوره شعرا اثرگذار بوده است. همه این‌ها نشان‌دهنده ساختار منسجم و موسیقایی این سوره است که از وجوه اعجاز بیانی است.

۲.۱. سؤالات و فرضیات پژوهش

۱- مؤلفه‌های به‌کاررفته در سطوح مختلف آوایی، واژگانی، معنایی و بلاغی چگونه در

انتقال پیام آیات مؤثر واقع شده است؟

۲- ساختار سوره ملک در سطح بلاغی چگونه ارزیابی می‌شود؟

۱- با بررسی و تطبیق هر یک از مؤلفه‌های موجود در سطوح مختلف سبک‌شناسی بر روی واژگان و عبارات آیات سوره ملک می‌توان گفت تبلور این عناصر باعث انتقال هر چه بهتر پیام و مضمون آیات شده و مخاطب را به درک هر چه بهتر آن رهنمون می‌سازد.

۲- ساختار سوره ملک از لحاظ سطح بلاغی دارای شاخصه‌هایی است که برای تبیین هر چه بهتر معنا، تثبیت آن در ذهن مخاطب و برانگیختن عواطف و احساسات در جهت اثرگذاری هر چه بهتر به کار گرفته شده‌اند.

۲. سبک‌شناسی

تعریف سبک‌شناسی از دیدگاهی نو، بررسی شرایط کلامی و صوری ادبی است. این تعریف شامل دو زمینه است: اولاً موضوع سبک‌شناسی یک عمل است؛ چرا که سبک‌شناسی یک کار است. کار سبک‌شناسی بررسی متون ادبی است و سرشت ویژه آثار ادبی کارکرد شاعرانه است. به طور کلی زمینه سبک‌شناسی پیکره محتوا و پیکره بیان، یعنی محل چون و چراست، که گاه یک قصه، گاه یک رساله است. سبک‌شناسی یعنی شناخت واژه‌ها، مشخصه‌ها، نه جدا جدا، بلکه در ارتباط با یکدیگر. (غیاثی، ۱۳۷۳: ۵۰-۴۹) تحقیقات حاکی از پیوند تنگاتنگ معیارهای علم سبک‌شناسی و علوم بلاغت کهن است؛ به این معنا که علمای بلاغت ابتدا به مانند سبک‌شناسان امروزی به بررسی متون آثار ادبی می‌پرداختند. البته توجه ایشان معطوف به نمونه‌های کلامی برتر مثل قرآن کریم و آثار شعرا و نویسندگان طراز اول بود. (مؤمن نژاد و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۷) ایشان در آغاز به رصد و شناخت شیوه‌های بیان هنری همت گماشته بودند؛ ولی طولی نکشید این علم فقط به بیان معیارها و قواعد پرداخت. علمای بلاغت خود را مسئول تعلیم چگونگی آفرینش ادبی می‌دانستند و اندیشه‌هایشان را به شکل قوانین تجویزی به ادبیات و مخاطبان تحمیل می‌کردند. (همان) نکته مهم دیگر این است که میان زبان‌شناسی و سبک‌شناسی رابطه وجود دارد. سبک‌شناسی بیانگر زیبایی‌گرایی زبان‌شناسی است؛ زیرا ویژگی‌های شیوه بیان، که گفتمان عادی از آن کمک می‌گیرد، مورد پژوهش قرار می‌دهد. تحلیل سبک‌شناسی زبان متن در روشن نمودن دیدگاه‌های نویسنده و افکار و اندیشه او سهیم است و معانی موجود در متن را برای ما مشخص می‌کند. (برکات و همکاران، ۲۰۰۴: ۱۸۴)

در خصوص سبک‌شناسی تعاریف متفاوت دیگری نیز صورت گرفته است. برخی در تعریف سبک‌شناسی به بررسی گزینش‌ها و شگردهای زبانی تأکید دارند. مانند جوسف میستریک^۱ که می‌گوید: «سبک‌شناسی عبارت است از بررسی گزینش‌ها و روش‌های استفاده

1) Josef Mistrik

۳. ساختار آوایی واژگان

۱- «هجای کوتاه «ص ح»، مرکب از صامت و حرکت کوتاه؛ مانند: سَ

۲- هجای متوسط باز «ص ح ح»، مرکب از صامت و حرکت بلند؛ مانند: با

۳- هجای متوسط بسته «ص ح ص»، مرکب از صامت و حرکت کوتاه و یک صامت دیگر؛ مانند: غَم

۴- هجای بلند بسته «ص ح ح ص»، مرکب از صامت و حرکت بلند و صامتی دیگر؛
مانند: دار

۵- هجای بلند مزدوج بسته «ص ح ص ص»، مرکب از صامت و حرکت کوتاه و دو صامت دیگر بعد از آن. مانند: بَعْد (تجدد، ۱۳۸۸: ۹۳)

حال از این نظر، ساختار واژگانی برخی آیات سوره ملک بررسی می‌شود.

﴿فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (ملک/۱۱)

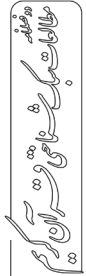
ص ح ص / ص ح / ص ح ج / ص ح ص / ص ح ص / ص ح ص / ص ح ص / ص ح ص /

ح / ص ح ص / ص ح ص / ص ح / ص ح ص / ص ح ح / ص ح ص / ص ح ص / ص ح /

ص ح ح ص:

تعداد هجا‌های متوسط ۸ تاست که ۶ تا هجا‌ی بسته و ۲ تا هجا‌ی باز است. درحالی‌که تعداد هجا‌های کوتاه ۸ است و یک هجا‌ی بلند بسته نیز وجود دارد و ملاحظه می‌شود که

2) Charles Bally



ادبی شکل می‌گیرد و نظام می‌یابد.» (فیاض منش، ۱۳۸۴: ۱۶۵) از این رو می‌توان گفت زیبایی و دلنشینی قرآن در نظام صوتی و ایقاعی آن نهفته است که به واسطه ریتم ایجاد شده از فواصل آیات و موسیقی برخاسته از واژگان، صامت‌ها و مصوت‌ها برای شنونده آشکار می‌شود که موجب خلق آهنگ و فضای موسیقایی خاصی می‌شود و جایگاه ریتمی ویژه‌ای به آن می‌بخشد و در نهایت باعث انتقال هر چه بهتر معنا می‌گردد. (بغدادی، ۲۰۱۷: ۶۶)

۳. ۱. سجع

سجع یکی از عناصر مهم در ساختار آوایی متن به شمار می‌رود. سجع آن است که کلمات آخر قرینه‌ها در وزن یا حروف روی یا هر دو موافق باشند و به سجع‌های قرآنی «فواصل» گفته می‌شود. (محمدی، ۱۳۸۹: ۳۱۲) سجع باعث آهنگین شدن کلام شده و به انتقال هر چه بهتر معنا به مخاطب کمک می‌کند. قرآن به عنوان یک متن ادبی فرابشری برای آفرینش معانی مورد نظر خود، واژگان را در چنین قالبی جای داده تا معانی با دلنشینی ناشی از موسیقی سجع، بهتر در روح و جان خواننده نفوذ کند. (قطب، ۱۳۵۹: ۱۰۶)

﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَّكُمْ يَنْصُرُكُم مِّنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ * أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رَزْقَهُ بَلْ لَّجُوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ﴾ (ملک/ ۲۰-۲۱)
﴿أَمْ أَمْنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ * وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرٍ﴾ (ملک/ ۱۷-۱۸)

همانطور که ملاحظه می‌شود در آیات فوق میان واژگان «غُرور و نفور و نذیر و نکیر»، سجع متوازی وجود دارد. سجع متوازی، سجعی است که واژگان در وزن و حروف روی مانند یکدیگر باشند. آیات سوره ملک اغلب به حرف «را و نون» ختم می‌شوند. صوت حاصل از آن حرف «را و نون» آهنگین بودن و دلنشینی آیات را چند برابر کرده و بر خواننده تأثیر به سزایی می‌گذارد. یکی از مدلول‌های حرف نون دلالت آن بر معنای رقت، لطافت و زیندگی است. (عباس، ۱۹۹۸: ۱۶۳)

۴. سطح واژگانی

واژگان قرآن کریم جایگاه خاصی دارند و هریک از آن‌ها با دقت بسیاری از دیگری متمایز شده و با سیاقی که در آن به کار رفته هماهنگی دارند، به گونه‌ای که کوچک‌ترین جا به جایی و تغییر کلمه‌ای با دیگری معنا را مختل می‌کند؛ بدین علت که واژگان قرآن در ضمن اسلوب بیانی زیبایی واقع شده‌اند و به اعتقاد ما الفاظ قرآن هم از جانب خداوند هستند و هر کلمه‌ای دارای معنای خاص خود است و در آن، پرتوی نورانی وجود دارد که با قرار گرفتن آن در سیاق جمله درخشش می‌گیرد. (ابوزهره، ۱۹۸۹م: ۱۰۴)

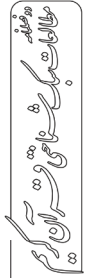
۴. ۱. تحلیلی بر مفرد و جمع بودن واژگان

خداوند در آیه ۲۳ سوره ملک می‌فرماید: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ «بگو: او کسی است که شما را آفرید و برای شما گوش و چشم‌ها و قلب‌ها قرار داد اما کمتر سپاس‌گزاری می‌کنید». در آیه مذکور مانند بسیاری دیگر از آیات قرآن، «قلب» و «بصر» به صورت جمع «قلوب» و «ابصار» آمده ولی «سمع» همه جا در قرآن به صورت مفرد ذکر شده است. البته باید توجه داشت، با این که کلمه «سمع» در قرآن همه جا به صورت مفرد آمده و به صورت «اسماع» نیامده، ولی قلب و بصر در برخی از مواضع، به صورت جمع مانند آیه فوق و گاهی به صورت مفرد مانند این آیه: ﴿وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۸۹/۱) برخی گفته‌اند: هر چند که ظاهر کلمه «سمع» این است که مفرد است، ولی چون از آن اراده معنای «جنس» شده، در معنا جمع است. همچنین احتمال داده شده که از واژه «سمع»، اراده مصدر شده باشد که هم دلالت بر کم می‌کند و هم بر زیاد (هم برای جمع استفاده می‌شود و هم مفرد). (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۶۴/۱)

برخی دیگر گفته‌اند: می‌توان کلمه‌ای را در تقدیر گرفت که آن کلمه جمع باشد؛ مثل «حواس». از سیبویه نیز نقل شده است: هر چند که «سمع» مفرد است ولی جمع آوردن قلب‌ها و چشم‌ها، قرینه بر این است که از کل این عبارت (که شامل گوش هم می‌شود) معنای جمع اراده شده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۹۶/۲) علاوه بر این؛ می‌توان وجه ذوقی و علمی دیگری برای این تفاوت گفت و آن این که: تنوع ادراکات قلبی و مشاهدات با چشم نسبت به «مسموعات» فوق‌العاده بیشتر است و به خاطر همین تفاوت، قلوب و ابصار به صورت جمع ذکر شده ولی «سمع» به صورت مفرد آمده است. در فیزیک جدید نیز آمده است امواج صوتی قابل استماع، تعداد نسبتاً محدودی است و از چندین ده هزار مورد تجاوز نمی‌کند. در حالی که امواج نورها و رنگ‌هایی که قابل رؤیت هستند از میلیون‌ها مورد می‌گذرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۹۰/۱)

۴. ۲. تحلیل سطح معناشناسی واژگان انتخابی

در سطح معناشناسی روابط میان صورت‌های زبانی و پدیده‌های هستی بررسی می‌شود؛ یعنی چگونه کلمات عیناً به اشیاء پیوند می‌یابند. معنی کاوی همچنین می‌کوشد تا صحت و سقم روابط موجود بین توصیف‌های زبانی و وضعیت امور در جهان خارج را بدون در نظر گرفتن گوینده کلام بیابد. (یول، ۱۳۸۷: ۱۲) لایه معنایی سطحی موازی با سطوح دیگر سبک‌شناسی است که با ویژگی‌های آوایی و ساخت‌های جانشینی و همنشینی ارتباط پیدا می‌کند. دلالت‌های معنای از دو دیدگاه دلالت‌های ساده یا لغوی و دلالت‌های پیچیده یا بلاغی می‌تواند بررسی گردد. (مؤمن نژاد و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۶)



- ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (ملک/۳)

«فُطُور» از ماده «فطر» (بر وزن سطر) به معنی شکافتن از طول است، و به معنی شکستن (مانند افطار روزه) و اختلال و فساد نیز می‌آید، و در آیه مورد بحث به همین معنی است (الرازی، ۱۹۹۷م: ۱۸۶/۲) منظور این است که: هر چه انسان در جهان آفرینش دقت کند، کمترین خلل و ناموزونی در آن نمی‌بیند. لذا، در آیه بعد، برای تأکید همین معنی می‌افزاید: «بار دیگر دیده خود را باز کن، و دو مرتبه به عالم هستی بنگر، سرانجام چشمانت به سوی تو باز می‌گردد در حالی که خسته و ناتوان شده، و در جستجوی خلل و نقصان در این عالم بزرگ ناکام مانده است.»

- ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (ملک/۴)

«كَرَّتَيْنِ» از ماده «کر» (بر وزن شرّ) به معنی توجه و بازگشت به چیزی است، و «کره» به معنی تکرار و «كَرَّتَيْنِ» تنبیه آن است، ولی بعضی از مفسران گفته‌اند: منظور از «كَرَّتَيْنِ» در اینجا معنی تنبیه نیست، بلکه، منظور توجه‌های مکرر، پی درپی و متعدد است. (فضیلت، ۱۳۸۷: ۱۵۹) بنابراین، حداقل قرآن در این آیات به مردم دستور می‌دهد: سه بار در عالم هستی بنگرند، و اسرار آفرینش را مطالعه کنند، و به یک معنی بارها و بارها دقیق شوند، و هنگامی که نتوانستند کمترین خلل و نقصانی در این نظام عجیب بیابند، به آفریننده این دستگاه و خالق این جهان و علم و قدرت بی‌پایان آشناتر شوند. (همان: ۱۶۰)

«خاسیء» از ماده «خَسَأَ» و «خُسُوء» (بر وزن مدح و خشوع) هر گاه، در مورد «چشم» به کار رود، به معنی خسته و ناتوان شدن است، و هر گاه، در مورد «سگ» به کار رود به معنی دورکردن آن است. «حَسِيرٌ» از ماده «حسر» (بر وزن قصر) به معنی برهنه کردن است، و از آنجا که انسان به هنگام خستگی، تاب و توان خود را از دست می‌دهد، و گوئی برهنه از نیروهای خود می‌شود، به معنی خستگی و ناتوانی آمده است، بنابراین «خاسیء» و «حَسِيرٌ» در آیه فوق، هر دو به یک معنی و برای تأکید در موضوع درماندگی و ناتوانی چشم از دیدن نقصانی در نظام عالم هستی است. بعضی، میان این دو، چنین فرق گذاشته‌اند: «خاسیء» به معنی ناکام و «حَسِيرٌ» به معنی ناتوان است. (صالح، ۱۳۸۴: ۴۶۷)

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (ملک/۱۴)

«أَلَا» را نیز می‌توان به دو صورت معنی کرد: یکی این که کلمه‌ای برای تنبیه باشد، یعنی آگاه باشید. دیگر اینکه مرکب از حرف استفهام و حرف نفی باشد به معنی آیا نه؟ از همه اینها یک نتیجه حاصل می‌شود که خدا به دلیل این که خالق است به مخلوقات آگاه است. (قمحاوی، ۱۹۸۰: ۱۸۶). لطافت یکی از عبارت است از نوعی صفت در شیء، که حس ظاهر به طور آشکار آن را درک نمی‌کند، یک دقت و ذوقی می‌خواهد که انسان بتواند آن را درک کند. پس یک معنای لطیف این است: آن کسی که دقایق امور را درک می‌کند؛ یعنی

خدا نه فقط ظواهر امور را درک می‌کند بلکه دقایق را هم درک می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۲۳۲/۱۹) معنای دیگر که در اخبار و احادیث آمده این است که لطیف یعنی خالق اشیائی است که آن اشیاء آنقدر دقیق هستند که به چشم نمی‌آیند. یعنی خالق اشیاء خیلی کوچک و خرد، که به واسطه خردی و لطافتشان، به چشم نمی‌آیند، و خبیر و آگاه به همان اشیائی است که به لطف و لطافت خودش آن‌ها را خلق کرده است. (همان)

۴.۳. هم‌آیی

هم‌آیی یکی از عناصر اساسی سبک‌ساز متن است. در هم‌آیی، واژگان که به هر دلیلی دارای نمود مشترک در بافت زبانی هستند با پراکندگی خود در سطح متن باعث انسجام بخشی به پیکره متن می‌شود. (سرپرست و رحیمی نژاد، ۱۳۹۹: ۶۸) هم‌آیی در واقع به «ارتباط عنصری با عنصر دیگر از طریق نمود مشترک و مکرری که در بافت‌های مشابه دارند، اطلاق می‌شوند». (محمد، ۲۰۰۷: ۱۰۹) به دیگر سخن ارتباط همیشگی و مداومی که یک کلمه در یک زبان با کلمات معینی دارد هم‌آیی گفته می‌شود، به گونه‌ای که با ذکر یک کلمه، کلمه خاص دیگر نیز انتظار ذکر شدن دارد. (فرج، ۲۰۰۷: ۱۱)

- ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ﴾ (ملک/۲۷)

- ﴿إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورُ﴾ (ملک/۷)

وضعیت کافران و تکذیب‌کنندگان: اندوهناک شدن چهره، افکنده شدن در جهنم، شنیدن صدای نعره آن و جوشیدن جهنم برای آن‌ها. هنگامی خداوند شرایط کافران را برای مخاطب به تصویر می‌کشد، واژگانی را برای این گروه به کار می‌برد که میان آنها یکپارچگی و انسجام معنایی به چشم می‌خورد. همچنین ویژگی جهنم را به با کلماتی بیان کرده است که با شنیدن یک واژه، کلمه بعد به ذهن مخاطب خطور می‌کند و از این طریق تواصل معنایی میان واژگان و عبارات را به ذهن متبلور می‌سازد. آمدن عناصر واژگانی معینی که به یک حوزه معنایی تعلق دارند در چارچوب موضوع یک متن که منجر به پیدایش ارتباط میان جمله‌های می‌شود باعث ایجاد هم‌آیی می‌گردد. با به کار بردن واژگانی که دارای ارتباط معنایی قوی و منسجم هستند، اثربخشی و جاودانگی متن بالا می‌رود. (سرپرست و رحیمی نژاد، ۱۳۹۹: ۶۹)

۵. سطح بلاغی

از ویژگی‌های دیگر قرآن که مایه شگفتی عرب گردید: دقت در به کار بردن نکات بلاغی اعم از صنایع بدیعی و ظرافت‌های سخنوری است در قرآن انواع استعاره‌ها و تشبیه و کنایه و مجاز و نکته‌های بدیعی به حد وفور به کار رفته است با وجود آن که در تمامی موارد چارچوب شیوه‌های متعارف عرب رعایت شده، ولی مورد کاربرد با چنان ظرافت و دقت انجام شده که موجب حیرت ارباب سخن و نکته‌سنجان عرب گردیده است. (سعیدی نجفی، ۱۹۷۵م: ۱۲۰)

در سوره ملک (با وجود تعداد اندک آیات آن) انواع گوناگونی از نکات بلاغی و ظرافت‌های بیانی قابل مشاهده است. انواع بلاغی موجود در سوره ملک به شرح زیر است.

۵. ۱. تقدیم و تأخیر

در نحوه قرارگیری واژگان در آیات قرآن اهداف و اغراضی نهفته است. اهدافی مانند: اظهار سرور و شادمانی، تشویق به متأخر، تلذذ، تبرک، افاده حصر و اختصاص، افتخار و... از جمله مواردی است که در انگیزه تقدیم و تأخیر بیان شده است. (مسیری، ۲۰۰۵: ۵۰) جایگاه واژگان در قرآن کریم به عنوان یک متن ادبی والا، از اهمیت به سزایی برخوردار است و افاده معنایی خاصی در ورای آن وجود دارد.

- ﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (ملک/۲۹)

در این آیه فعل «أَمَّنَّا» بر جار و مجرور «بِهِ» مقدم گشته در حالی که فعل «تَوَكَّلْنَا» پس از جار و مجرور «عَلَيْهِ» آمده است این بدین خاطر است که ایمان محصور و منحصر در ایمان به خدا نیست؛ بلکه باید به سایر اصول اعتقادی همچون فرشتگان، کتابهای آسمانی، پیامبران و روز رستاخیز نیز معتقد بود اما توکل تنها منحصر به خداست، زیرا علم و قدرت مطلق همیشگی و پایدار تنها از آن اوست بدین خاطر جار و مجرور مقدم شده تا بنده‌ی خدا بداند مالک نفع و ضرر کسی جز الله نیست و تنها بر او توکل نماید. (رمضان البوطی، ۱۴۱۲ق: ۱۴۹) همچنین در آیه ﴿إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ حصر بکار رفته است که علم زمان وقوع رستاخیز تنها به خداوند اختصاص دارد، به عبارتی دیگر قصر حقیقی صفت بر موصوف است.

۵. ۲. حذف

حذف نوعی کاهش واژگانی و از ملاک‌های درون زبانی است که تقدیر آن با ملاک‌های برون زبانی امکان‌پذیر است. حذف زمانی صورت می‌گیرد که میان دو چیز تلازم و ارتباط باشد. در صورت وجود چنین حالتی به یکی اکتفا و دیگر حذف می‌شود. (جلالی، ۱۳۸۶: ۲۶) یکی از اسلوب‌های پرکاربرد بلاغی قرآن، حذف در ساختار آیات است. این شیوه ممتاز بیانی که نمونه زیبایی آن در آیات قرآن مشاهده می‌شود، در انسجام عناصر نقش مهمی دارد و به نوعی انحراف از شکل طبیعی سخن است. (مؤمن زاده و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۱) از جمله ظرافت‌های بلاغی این اسلوب می‌توان به تفخیم، تعظیم، اختصار، تخفیف، بیان گسترده، صیانت زبان از ذکر، ایجاد فاصله‌های قرآنی و ابهام اشاره کرد. (زرکشی، ۱۴۱۰، ۱۱۵-۱۲۰/۳)

- ﴿تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (ملک/۸).

در این آیه در واژه «تمیز» حذف صورت گرفته است. اصل این کلمه به صورت «تتمیز» بوده است که به منظور تخفیف، یکی از دو حروف (ت) از بدنه آن حذف شده است.

۵. ۳. تأکید

در کلام عرب، اصل آن است که سخن، خالی از «تأکید» آورده شود. روش سخنوری و نگارش عرب، آن است که وقتی مخاطب ذهنیتی از پیش یا شک و انکاری ندارد کلام خود را بدون ادات تأکید آورد. (زرکشی، ۱۹۵۸م: ۴۸۵/۲)

عالمان بلاغت، «خبر» را به سه گونه تقسیم می‌کنند: کلام ابتدایی، کلام طلبی، کلام انکاری. کلام ابتدایی، خطاب به کسی گفته می‌شود که خالی الذهن باشد و در موضوع تردیدی نداشته باشد. کلام طلبی، به مخاطبی گفته می‌شود که مردد و جویای حکم است؛ یعنی دو طرف موضوع حکم برایش روشن است، ولی نسبت میان آن دو را نمی‌داند و از «وقوع و لا وقوع» خبری ندارد. در این گونه گفتارها آوردن «تأکید» نیست، تا به وسیله آن، هم تردید برطرف شود و هم حکم روشن گردد. اما در کلام انکاری، مخاطب منکر حکم است و می‌باید تأکیدهایی بر اساس شدت انکار آورده شود. (تفتازانی، ۱۴۰۶ق: ۸۰/۱) یکی از ابزارهای پرکاربرد تأکید قرآنی استفاده کردن از حرف «إِنَّ» است که در سوره ملک در سه آیه ۱۲، ۱۳ و ۱۹ مورد استفاده قرار گرفته است:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ... إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ... إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ تأکید با حرف قد از رایج‌ترین شیوه‌های تأکید جمله است. در سوره ملک سه بار (آیات ۵، ۹ و ۱۸) از طریق این حرف عبارتی مورد تأکید قرار گرفته است: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا... قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ... وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ...﴾ انواع دیگر تأکید نیز در این سوره به دفعات دیده می‌شود. مانند تأکید با حرف جر زائده مِنْ ﴿أَمْ تَرَىٰ فِي خَمَقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾، تأکید با ادات قصر إِنْما و إِنَّمَا ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ و إِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾.

۵. ۴. استعاره

در زبان عربی مانند هر زبان دیگری، گاه مطلب به صورت تشبیه و تمثیل گفته می‌شود تا شنونده یا خواننده فکر خود را به کار اندازد و مطلب مورد نظر را بهتر و عمیق‌تر دریافت کند. این گونه سخن گفتن، از فصاحت و بلاغت و توانایی گوینده در کاربرد واژه‌ها و تعبیرات مناسب ناشی می‌شود. یکی از گونه‌های این موضوع «استعاره» است که در علم معانی و بیان بحث‌های مفصلی دارد و در شمار بسیاری از آیات قرآن کریم به کار رفته است. (همامی، ۱۳۷۵: ۹۱) با نگاهی به سوره ملک استعارات نغزی یافت می‌شود.

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (ملک/۱۵)

در این آیه، خداوند زمین را به جهت رام بودن آن و بهره‌گیری انسان از آن به شتری تشبیه کرده که سوارش به راحتی بر وی نشسته و از آن استفاده می‌کند. از آنجا که مشبه به حذف شده است. پس الأرض استعاره مصرحه است و از سویی چون مشبه (الأرض) را با یکی از اجزاء یا ویژگی‌های مشبه‌به (ذلول) آورده است، پس استعاره مکنیه نیز می‌باشد. علاوه بر استعاره نکات بلاغی دیگری نیز در این آیه مشهود است از جمله اینکه تعبیر «فی مناکبها» از یک طرف مبالغه



در رام بودن زمین است، زیرا حرکت عادتاً بر پشت حیوان است؛ اما هنگامی که بسیار رام باشد می‌توان بر شانه‌هایش نیز راه رفت، و از طرفی دیگر «فی» بجای «علی» بیانگر وسعت بلندی‌هاست به گونه‌ای که می‌توان در میان آن‌ها راه رفت که تونل‌های امروزی شاید یکی از مصادیق آن باشد. مناکب (جمع منکب) که نام محل برخورد استخوان باز و با شانه است، و اگر نقاط مختلف زمین را منکب‌ها خوانده، استعاره است. راغب می‌گوید استعاره آوردن منکب برای زمین، مثل استعاره آوردن (ظهر- پشت) برای زمین در آیه ۴۵ سوره فاطر است.

﴿إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ ۖ تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (ملک/۷-۸)

در قسمت اول این آیه آتش به موجودی تشبیه شده که صدایی ترسناک از خود بیرون می‌دهد، مشبه یعنی آتش، ذکر شده و مشبه‌به حذف شده است. در قسمت دوم آیه نیز آتش از نظر شدت و سوزناکی به فردی تشبیه شده که برافروخته و خشمگین است. در این آیه نیز مشبه یعنی آتش ذکر شده و مشبه‌به حذف شده است. در این آیه استعاره تصریحیه وجود دارد. بدین گونه که خداوند آتش گرفتن جهنمیان و رسیدن آتش به ایشان را به فردی خشمگین مانند کرده که بر دیگری خشم آورده و وی را آزار می‌دهد. از جهت دیگر می‌توان. استعاره تخیلیه نیز داشته باشد بدین گونه که جهنم از نظر برافروختن پاره‌های اخگر در آن به انسانی مانند شده باشد که بر دیگری غضبناک است و به شدت وی را می‌آزارد. سبب این تشبیه، فرض حالت طبیعی عصبانیت است که در آدمی بوجود آمده و به صورت طبیعی وی را به بروز چنین کنشی وامی‌دارد.

همچنین می‌توان گفت که در این آیه تشخیص یا آدم‌نمایی وجود دارد که اصطلاحی بلاغی و تازه است و در کتاب‌های اعجاز قرآن و بلاغت قدما به کار نرفته است و دانشمند محقق معاصر صبحی صالح ضمن تمجید و تجلیل از تلاش‌های بزرگ گذشتگانی همچون سیوطی می‌گوید: «وی این سخن خداوند متعال را در توصیف جهنم در این صحنه‌ی هول‌انگیز فقط یک استعاره معقول برای محسوس با وجه مشترک عقل می‌داند، با آنکه شخصیت قائل شدن برای جهنم در این آیه همان پدیده‌ای است که صحنه را لبریز از زندگی و حرکت می‌گرداند، جهنم خشمناک است و بغض گلوگیرش شده است و می‌خواهد خشم خود را به هنگامی که مجرمان را در آن می‌افکنند فرو ببرد، و گویا منظره‌ی زشت و زنده‌ی مجرمان، نابسامان‌تر است از آن که دوزخ بتواند تحمل کند و بر آن شکیبایی ورزد این است که با زبانه‌ی شعله‌اش در حالیکه می‌غرد و شیهه می‌کشد، با آنان برخورد می‌کند و مهل و قطران خود را در حالی که می‌جوشد و فواره می‌زند پیشکش آنان می‌کند، تا جایی که کم مانده است سینه‌اش از کینه‌ی آنان و از نفرتی که نسبت به چهره‌های سیاهشان دارد، منفجر گردد. (صالح، ۱۳۸۴: ۶۶۳) بنابراین، در این تابلو استعاره معقول برای محسوس به تنهایی نیست؛ بلکه برای جهنم یک شخصیت انسانی به عاریت گرفته شده است که عکس‌العمل‌های وجدانی و برخوردهای

عاطفی دارد، این دوزخ است که مانند یک انسان ناله می‌زند، این دوزخ است که به خشم می‌آید و برآشفته می‌گردد، و این دوزخ است که دارای روانی حساس گشته است!» (همان)

﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ (ملک/۵)

در این آیه استعاره مصرحه اصلیه وجود دارد. به این ترتیب که ستارگان آسمان به مصابیح تشبیه شده و در این بین مشبه حذف و مشبه به ذکر شده است.

﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (ملک/۲۲)

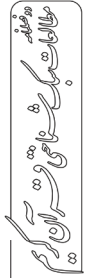
در این آیه، استعاره تمثیلیه وجود دارد به عبارت دیگر الله متعال از مثل برای بیان حال مشرک و بکتاپرست بهره گرفته است بدین گونه که خداوند فرد مشرک را به نابینایی مانند کرده است که به روی درافتاده و درست راه نمی‌پیماید حال آنکه یکتاپرست را به فردی مانند می‌کند که در راه درست گام بر می‌دارد و از لغزش و کج‌روی در امان است.

۵.۵. کنایه

تصویرسازی یکی از مؤلفه‌های برتر قرآن است و یکی از روش‌هایی است که در قرآن از آن برای اقناع مخاطب و برانگیختن عواطف و انفعالات درونی افراد بهره گرفته شده است. (مؤمن نژاد و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۶) یکی از عناصر تصویرساز در این سوره، عنصر کنایه است. کنایه عبارت است از آوردن لفظ و اراده معنای غیر حقیقی از آن، به گونه‌ای که بتوان معنای حقیقی آن را نیز اراده کرد. (محمدی، ۱۳۸۹: ۲۶۹)

در اولین آیه سوره ملک ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ جمله «الذی بیده الملک» از آنجا که مطلق است شامل تمامی ملک می‌گردد، و این تعبیر می‌خواهد به طور کنایه از کمال تسلط خدا بر ملک خبر دهد، و بفهماند آن چنان ملک در مشیت او است که به هر نحو بخواهد در آن تصرف می‌کند، همانطور که یک انسان نیرومند موم را در دست خود به هر شکل بخواهد درمی‌آورد و می‌چرخاند، پس خدای تعالی به نفس خود مالک هر چیز و از هر جهت است، و نیز مالک ملک هر مالک دیگر است. این کنایه از نوع صفت و تلویحی است. پس توصیف خدای عزوجل به اینکه ملک به دست اوست، توصیفی وسیع‌تر از توصیف او به «ملیک» در جمله «عند ملیک مقتدر»، و صریح‌تر و مؤکدتر است از توصیف او در جمله «له الملک». (ناصحی، ۱۳۸۹: ۳۷)

و جمله «و هو علی کل شیء قدیر» اشاره است به اینکه قدرت خدای تعالی محدود به هیچ حدی و منتهی به هیچ نهایی نیست، و لازمه اطلاق ملک هم به حسب سیاق همین است، هر چند که صرف نظر از سیاق، مطلق آوردن ملک (که از صفات فعل است) از لوازم اطلاق قدرت است که از صفات ذات است. در آیه ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ



طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿۳۸﴾ کلمه فطور به معنای اختلال و بی نظمی است. و مراد از ارجاع بصر، تکرار نظر است، و این کنایه است از اینکه اگر بخواهی یقین کنی که در سراسر خلقت تفاوتی نیست باید با دقت نظر کنی. (تأکیدی بر وحدت نظام عالم و اتصال و ارتباط اجزاء آن) (همان: ۳۸) این کنایه از نوع تلویح است، زیرا واسطه‌های آن زیاد است. در آیه ۲۹ سوره ملک ﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ نیز کنایه دیده می‌شود. در این آین خداوند، مفعول «توکلنا» را بر آن پیش انداخته حال آنکه مفعول اَمَنَّا یعنی «به» را پس از آن آورده است. دلیل این تقدیم و تأخیر در کلام خداوند، کنایه به کافران است بدین گونه که خداوند با تأخیر انداختن سخن، از ایشان، خواسته بگویند که ایمان می‌آوریم و همانند شما کفر نمی‌ورزیم و بر خدا توکل می‌کنیم و نه بر افراد و داشته‌هایمان.

نتیجه‌گیری

- بررسی سطح آوایی در سوره ملک نشان می‌دهد هجاهای کوتاه نسبت به سایر هجاها بیشتر است که این امر نشان دهنده ریتم تند و متحرکی است که در این سوره ملاحظه می‌شود. همچنین ریتم موجود در این سوره با تناسب معانی و محتوای سیاق آیات آن هماهنگی دارد. همچنین سجع به عنوان یکی از عناصر آوایی متن باعث آهنگین شدن آیات قرآنی و اثرگذاری ویژه بر خواننده و دریافت معنای آن شده است.

- حروف هر واژه چنان مدبرانه چینش یافته که آوای منسجم و منظم حروف ترکیب شده در میان عبارات و جملات آیات جلب توجه می‌کند که این امر باعث افزایش موسیقی و اثرگذاری آوایی سوره ملک شده است.

- در سطح واژگانی و معناسناسی با بررسی ویژگی‌های لفظی و معنایی موجود در هر کلمه مشخص گردید خداوند متعال سخنی بی نظیر را با توجه به نظام ترکیبی آیات که دارای مفاهیم گسترده و در عین حال مختصر و مفید هستند، به صورت یکپارچه و منسجم در کنار یکدیگر قرار داده است.

- سه عامل تأکید، تقدیم و تأخیر و حذف در خدمت هدف سوره ملک به کار گرفته و باعث ایجاد یکپارچگی معنایی بیشتر شده‌اند؛ چرا که ارتباط عمیق و مناسب واژگان از ظرافت‌های زیبای بلاغی موجود در سوره نشأت می‌گیرد.

- از دیگر عوامل بلاغی موجود در این سوره، کنایه و استعاره است برای تبیین و توصیف هر چه بهتر وقایع و معانی و برانگیختن عواطف و انفعالات درونی افراد به کار گرفته شده‌اند. به کارگیری این عناصر در متن آیات این سوره باعث تثبیت معنا در ذهن مخاطب و افزایش سطح آگاهی از قدرت خداوند و اختصار در کلام و بیان محتوا شده است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابوزهره، محمد (۱۹۸۹م): «المعجزه الكبرى القرآن قاهره»، دارالفکر العربی.
- برکات و همکاران (۲۰۰۴): «اتجاهات نقدیه حدیثه و معاصره»، دمشق: انتشارات دانشگاه دمشق.
- بغدادی، نسیمه (۲۰۱۷): «أسلوبية التوازی فی القرآن الکریم»، کلیه الآداب و اللغة، قسم اللغة العربیة و آدابها، جامعه محمد بوضیاف - المسیلة.
- تجدد، محسن (۱۳۸۸ش): «سبک و اسلوب»، تهران: نشر سفیر.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۶ق): «مختصر المعانی»، تحقیق محمد محی الدین. بیروت: دارالنشر الإسلامی.
- الرازی، محمد الرازی فخرالدین (۱۹۹۷م): «التفسیر الکبیر»، تهران: دار الکتب العلمیه.
- رمضان البوطی، محمدسعید (۱۴۱۲ق): «من روائع القرآن، تأملات علمیه و أدبیة فی کتاب الله عزّ و جل»، بیروت: دارالمعارف.
- زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰): «البرهان فی علوم القرآن»، بیروت: دار المعرفه.
- سرپرست، فاطمه و رحیمی نژاد، محمد کاظم (۱۳۹۹): «سبک‌شناسی سوره مرسلات بر مبنای سطح زبانی»، مجله مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم، س ۳، ش ۵، صص ۵۶-۷۴.
- سعیدی نجفی، محمدجواد (۱۹۷۵م): «بحوث حول علوم القرآن الکریم»، نجف: مطبعة الآداب.
- شیخ طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صالح، صبحی (۱۳۸۴): «مباحثی در علوم قرآن»، تهران: نشر منیر.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ش): «تفسیر المیزان»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- غیائی، محمد تقی (۱۳۷۳): «سیر تحول سبک‌شناسی»، مجله پژوهش‌های ادبیات معاصر جهان، ش ۱، صص ۴۹-۶۸.
- عباس، حسن (۱۹۹۸م): «خصائص الحروف العربیة و معانیها»، دمشق: اتحاد الکتاب العرب.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۱): «سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها»، تهران: انتشارات سخن.
- فرج، حسام احمد (۲۰۰۷): «نظریه علم النص» قاهره: مکتبه الآداب.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فضیلت، محمود (۱۳۸۷ش): «زیباشناسی آیات قرآن» تهران: انتشارات سمت.
- فیاض منش، پرند (۱۳۷۰): «نگاهی به موسیقی شعر و پیوند آن با موضوع تخیل و احساسات شاعرانه»، مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، ش ۴، صص ۱۶۳-۱۸۶.
- قطب، سید (۱۳۵۹): «آفرینش هنری در قرآن»، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: بنیاد قرآن.
- قمحاوی، محمدصادق (۱۹۸۰م): «الایجاز و البیان فی علوم القرآن». قاهره: عالم الفکر.
- کواز، محمد کریم (۱۳۸۶): «سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن»، ترجمه حسین سیدی، تهران: انتشارات سخن.
- محمد، عزه شبل (۲۰۰۷): «علم لغة النص»، قاهره: مکتبه الآداب.
- محمدی، حمید (۱۳۸۹)، «آشنایی با علوم بلاغی»، قم: انتشارات دارالعم.
- مسیری، منیر محمود (۲۰۰۵): «دلالات التقدیم و التأخیر فی القرآن الکریم دراسة تحليلیة»، قاهره: مکتبه وهبه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹ش): «تفسیر نمونه»، قم: موسسه تحقیقات و نشر اهل بیت.
- مقدسی، محمود (۱۳۹۳ش): «سبک‌شناسی نوین»، تهران: نشر دقیقی.
- مؤمن نژاد، ابوالحسن و دیگران (۱۳۹۶): «سبک‌شناسی سوره نازعات»، پژوهش‌های ادبی - قرآنی، س ۵، ش ۴، صص ۲۵-۴۷.
- ناصحی، سید امین (۱۳۸۹ش): «سیر تحول علوم قرآنی»، تهران: انتشارات سفیر.
- وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۹۰): «بدیع از دیدگاه زیبایی‌شناسی»، تهران: سمت.
- یول، جورج (۱۳۸۷): «کاربرد شناسی زبان»، ترجمه: محمد عمو زاده مهدیرجی و منوچهر توانگر، تهران: انتشارات سمت.
- Simpson, Paul, (2004): Stylistics: A Resource Book for Students, Routledge, London.

bibliography

- The Holy Quran.
- Abu Zahra, Muhammad (1989 AD). The Miracle of Al-Quran, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Barkat et al., (2004), "Trends of Hadith and Contemporary Criticism", Damascus, Damascus University Press.
- Baghdadi, Nasimeh, (2017), "Al-Tawazi style in the Holy Qur'an", College of Arts and Languages, Department of Arabic Language and Literature, Mohammad Bouziah University - Al-Masila.
- Toddjd, Mohsen (1388SH). style Tehran: Safir Publishing.
- Taftazani, Saad al-Din (1406 AH). Qazhat al-Ma'ani, the research of Mohammad Mo-hiuddin. Beirut: Islamic Publishing House.
- Al-Razi, Mohammad Al-Razi Fakhreddin (1997 AD). Al-Tafsir al-Kabir Tehran: Dar al-Kutub al-Alamieh.
- Ramadan Al-Buti, Mohammad Saeed (1412 AH). I am the traditions of the Qur'an, scientific and literary reflections on the book of God Almighty. Beirut: Dar al-Maarif.
- Zarkashi, Muhammad bin Bahadur, (1410AH), "Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an", vol. 1 and 3, Beirut: Dar al-Marafa.
- Fathazir, Fatemeh and Rahiminejad, Mohammad Kazem, 1391SH), "The Stylistics of Surah Mursalat based on the Linguistic Level", Journal of Stylistic Studies of the Holy Qur'an, Q3, Vol.5, pp. 56-74.
- Saidi Najafi, Mohammad Javad (1975 AD). "Research on the Sciences of the Holy Qur'an". Najaf: Al-Adab Press.
- Sheikh Tusi, Muhammad ibn Hassan (1407 AH). "Learning in Tafsir al-Qur'an". Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi.
- Saleh, Sobhi (1384SH). "Debates in Quranic Sciences". Tehran: Munir Publishing.
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein (1374SH). "Tafsir al-Mizan", Qom: Islamic Publishing House.
- Ghiathi, Mohammad Taghi, (1373SH), "The Evolution of Stylistics", Journal of Contemporary World Literature Research, Vol. 1, pp. 68-49.
- Abbas, Hassan, (1998), "Characteristics of Arabic letters and their meanings", Damascus: Ittihad al-Kitab al-Arab.
- Fatuhi, Mahmoud, (1391SH), "Stylistology of theories, approaches and methods", Tehran: Sokhon Publications.
- Faraj, Hossam Ahmad, (2007), "Theory of the Text" Cairo: Maktaba Al-Adab.
- Fakhrazi, Muhammad bin Omar (1420 A.H.) Mufatih al-Ghaib. 3rd edition, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Fazilat, Mahmoud (1387SH). Aesthetics of Quranic verses. Tehran: Samit Publications.
- Fayaz Menesh, Parand, (1370SH), "Looking at the music of poetry and its connection with the theme of imagination and poetic emotions", Persian Language and Literature Research Magazine, vol. 4, pp. 163-186.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

- Qutb, Seyed, (1359SH), "Artistic creation in the Qur'an", translated by Mohammad Mehdi Foladvand, Tehran: Binad Qur'an.
- Qomhawi, Mohammad Sadeq (1980 AD). "Ijaz and Bayan in the Sciences of the Qur'an". Cairo: Alam al-Fakr.
- Kowaz, Mohammad Karim (1386SH), "The Stylistics of the Rhetorical Miracles of the Qur'an", translated by Hossein Seidi, Tehran: Sokhn Publications.
- Mohammad, Azzah Shabal, (2007), "The Language of Linguistics", Cairo: Maktaba Al-Adab.
- Mohammadi, Hamid, (1389SH), "Acquaintance with Rhetorical Sciences", Qom: Dar Al-Om Publications.
- Masiri, Mounir Mahmoud, (2005), "Illuminations of Al-Taqdeem and Lateness in the Holy Qur'an, an Analytical Study", Cairo: Maktaba Wahbah.
- Makarem Shirazi, Nasser (1379SH). Example interpretation. Qom: Ahl al-Bayt Research and Publishing Institute.
- Moghdisi, Mahmoud 1393SH). New stylistics. Tehran: Zachakhi Publishing.
- Mominnejad, Abolhasan and others (1396SH), "Stylology of Surah Nazaat", Literary-Quranic Researches, Q5, Vol. 4, pp. 25-47.
- Nashi, Seyyed Amin (1389SH). The evolution of Quranic sciences. Tehran: Safir Publications.
- Vahidian Kamiyar, Taghi, (1390SH), "Badi' from the aesthetic point of view", Tehran: Samt.
- Yule, George, (1387SH), "Practice of Language", translation: Mohammad Ammoza-deh Mehdirji and Manouchehr Tawangar, Tehran: Samit Publications.
- Simpson, Paul. (2004), Stylistics: A Resource Book for Students, Routledge, London

Analysis of Surah Toor based on Michel Foucault's discourse stylistics

(Received: 2022-05-16 Accepted: 2022-08-11)

Omid Jahan Bakht Lily¹

Hossein Tak Tabar Firouzjaji²

Milad Hemti³

Abstract

The mission of stylistics is to represent the aesthetic aspects of the text, and the researchers seek to extract meaningful linguistic and literary points. Discourse stylistics based on the thought of Michel Foucault is a view of the relationship between the content of the text and the outside of the text, which examines how speech is formed in terms of syntactic style and speech elements and analyzes the expressive ways of the speaker. In this research, an attempt has been made to use a descriptive-analytical method, while explaining how the concepts are conveyed, the appropriate effect of the audience on how the verses of Surah Toor are arranged and the purposes of their objection based on Michel Foucault's discourse stylistic components. The findings show that the most frequent verbal action is the explicit action, which consists of 30 verses out of 49 verses of this surah. This is because God the Almighty seeks to awaken and guide the audience, and for this reason, he defeats them with successive questions in the form of basic grammatical action, defeating his enlightening arguments. Carefully in three verses 45, 46 and 47, we find that according to the intensity of the stubbornness of the polytheists and the appropriateness of their condition, God dealt with them with a basic grammatical action. Therefore, the goal is to lead them to inner reason and transformation with love and patience. In verse 45, he tells the Prophet to leave them alone until their death. This command is in line with the persuasive action. In verse 46, he describes the day on which the polytheists are to be punished, so this verse seeks to create an intellectual shock and awareness, while also having an explicit action.

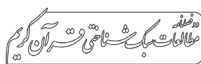
Keywords: Discourse Analysis, Michel Foucault Stylistics, Surah Al-Toor.

1) Assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Guilan Rasht, Iran, (The Corresponding Author) Email: omidjahanbakht@gmail.com

2) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature, Qom University Qom, Iran, Email: h.taktabar@yahoo.com

3) Master student in Arabic language and literature, University of Guilan Rasht, Iran, Email: bahman.pro85@gmail.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۴۲-۱۶۳

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.5.7

تحلیل سوره «طور» بر مبنای سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰)

امید جهان‌بخت لیلی^۱
حسین فیروزجائی^۲
میلاذ همتی^۳

چکیده

رسالت سبک‌شناسی، بازنمایی وجوه زیبایی‌شناختی متن است و پژوهشگران می‌کوشند تا نقاط معنمند زبانی و ادبی را استخراج کنند. سبک‌شناسی گفتمانی بر پایه اندیشه میشل فوکو، دیدگاهی است پیرامون رابطه محتوای متن با بیرون متن که چگونگی شکل‌گیری کلام از حیث سبک نحوی و عناصر گفتاری را بررسی می‌کند و شیوه‌های بیانی گوینده را تحلیل می‌نماید. در این پژوهش سعی بر آن بوده تا به‌روش توصیفی-تحلیلی، ضمن تبیین چگونگی انتقال مفاهیم، تأثیر مقتضای حال مخاطب در چگونگی چینش آیات سوره طور و اهداف ایراد آن‌ها براساس مؤلفه‌های سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو بررسی شود. یافته‌ها نشان می‌دهد که پرسامدترین کنش گفتاری، کنش تصریحی است که شامل ۳۰ آیه از ۴۹ آیه این سوره می‌شود؛ این امر به‌دلیل آن است که خداوند متعال به‌دنبال بیدارسازی و هدایت مخاطبان است و به‌همین منظور، آنها را با پرسش‌های پیاپی در قالب کنش دستوری هم‌پایه، مغلوب استدلال‌های روشن‌گرانه خویش می‌سازد. با دقت در سه آیه ۴۵، ۴۶ و ۴۷ درمی‌یابیم که با توجه به شدت لجاجت مشرکان و مقتضای حالشان خداوند با کنش دستوری هم‌پایه با آنها برخورد نموده. لذا هدف، آن است که با محبت و شکیبایی، آنان را به تعقل و دگرگونی درونی وادارد. در آیه ۴۵ به پیامبر می‌فرماید که آنان را تا زمان هلاکتشان به حال خویش رها سازد؛ این فرمان در راستای کنش ترغیبی است. در آیه ۴۶، روزی را توصیف کرده که قرار است مشرکان در آن مجازات شوند، بنابراین این آیه در پی ایجاد تلنگر فکری و هوشیارسازی است، ضمن آن که از کنش تصریحی نیز برخوردار است.

واژگان کلیدی: تحلیل گفتمان، سبک‌شناسی میشل فوکو، سوره مبارکه «طور».

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه گیلان، رشت، ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: omidjahanbakht@gmail.com

(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه قم، قم، ایران، ایمیل: h.taktabar@yahoo.com

(۳) دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه گیلان، رشت، ایران، ایمیل: bahman.pro85@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

مطالعات دستوری و به طور کلی پژوهش‌های زبانی در حوزه قرآن کریم از جمله روش‌های کارآمد برای درک درست آیات و نیز چگونگی الفای مفاهیم به مخاطبان است. سبک‌شناسی یکی از ابزارهای جدید است که به یاری محققان آمده و آن‌ها را در مطالعه هوشمند و علمی آثار ادبی مجهزتر نموده است. در این میان سبک‌شناسی بر پایه دیدگاه‌های اندیشمندان غربی همچون میخائیل باختین، میشل فوکو و غیره نیز از شیوه‌های نوین در حوزه نقد و بررسی متون ادبی است و می‌توان آثار دینی را نیز از رهگذر آن‌ها مطالعه نمود و به رهیافت‌های تازه‌ای در قلمرو زبان‌شناختی دست یافت. اندیشه گفتمانی میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی (۱۹۲۶-۱۹۸۴) مسیری است که پژوهش حاضر بر آن است تا بر اساس آن زیبایی‌های زبان‌شناسی سوره طور و هماهنگی و تناسب کلام آن را با محیط اجتماع و آنچه مقتضای حال مخاطب است، مورد بررسی قرار دهد. لازم به ذکر است که در این پژوهش در ترجمه آیات از تفسیر المیزان اثر علامه طباطبایی استفاده شده است. در جستار حاضر، سعی بر آن است تا دریابیم موقعیتی که سوره طور در آن واقع شده چه تأثیری در سبک سوره داشته است؟ چگونه کلام قرآن با مقتضای حال که در بلاغت عربی ذکر شده مطابقت دارد؟ سبک نحوی در این سوره با هدف مورد نظر گوینده چگونه است؟ و بسامد کنش‌ها چه ارتباطی با عوامل و متغیرهای فرامتنی دارد؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

پیرامون سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو پژوهش‌هایی انجام شده است که از میان آن‌ها می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد: «بررسی و تحلیل سوره مجادله بر اساس سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو» نوشته محدثه قادری، حسین خاکپور (پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳۹۸) که نویسندگان دریافتند بسامد نوع کنش‌های گفتاری و سبک نحوی در سوره مجادله، رابطه مستقیمی با بافت اجتماعی برقرار کرده است و با توجه به بافت بیرونی، این نوع از گفتگو و شیوه بیان به وجود آمده است. «بررسی سوره عبَس از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو» به قلم محمد جرفی، عباد محمدیان (پژوهش‌های ادبی-قرآنی، ۱۳۹۳) که نویسندگان دریافتند با تغییر بافت موقعیتی، سبک نحوی جمله‌ها و کنش گفتاری آن نیز تغییر می‌یابد و نکته دیگر اینکه کنش‌های کلامی در این سوره کاملاً با توجه به مقتضای حال به کار رفته‌اند. «سبک‌شناسی سوره نازعات» به قلم ابو الحسن مؤمن‌نژاد و همکاران (پژوهش‌های ادبی-قرآنی، ۱۳۹۶). دستاورد این مقاله، آن است که تناسب مفاهیم و مضامین موجود در سوره با موسیقی عبارات آیات، حاکی از ظرافت بلاغی موجود در این سوره مبارکه است. «تحلیل گفتمان تبلیغات شهری سازمان هنری رسانه‌ای اوج از منظر میشل فوکو» نوشته جواد علی محمدی اردکانی (رهپویه هنر/ هنرهای تجسمی، ۱۳۹۸) بر اساس یافته‌های

این پژوهش، هدف از طرح مفاهیمی همچون شهادت، همبستگی، بخشندگی، مذهب و عرق ملی در تبلیغات این سازمان، می‌تواند ایجاد باور و بازگشت به آن ارزش‌ها بازتولید فتمان‌های موردنظر و جلوگیری از حذف آن‌ها باشد. «بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی در نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی» به قلم فرزانه امیرپور و سیده‌مریم روضاتیان (متن‌شناسی ادب فارسی، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان به این نتیجه رسیدند که شمار نوع کنش‌های گفتاری و سبک نحوی جملات که در انطباق با مباحثی از علم معانی است، رابطه مستقیمی با نوع اندیشه و جهان‌بینی حاکم بر تفکر شاعر و بافت جامعه دارد و با توجه به عوامل بیرونی، این شیوه از بیان و گفتگو شکل گرفته است؛ همچنین کتاب‌های «گفتمان قرآن (بررسی زبان‌شناختی پیوند متن و بافت قرآن) اثر خلود المعوش، ترجمه حسین سیدی، ۱۳۸۸» و «سبک‌شناسی قرآن کریم (تحلیل زبانی) اثر حسین عبد الرئوفی، ۱۳۹۰» در این حوزه قابل اشاره است. گفتنی است از میان پژوهش‌های مزبور، دو مقاله فوق به بررسی سوره «عبس» و سوره «مجادله» بر اساس سبک‌شناسی میشل فوکو پرداخته‌اند؛ لیکن پژوهش حاضر در صدد است تا سوره‌طور را با عنایت به بافت موقعیتی برجسته و متمایز آن بر اساس همان رویکرد مورد مطالعه قرار دهد. شایان ذکر است گرچه مؤلفه‌های به‌کاررفته در مقاله حاضر با مقالات مشارالیها مشترک است، اما تحلیل‌ها و نیز یافته‌های آن با توجه به محتوای متمایز سوره «طور» با سوره‌های «عبس» و «مجادله» متفاوت خواهد بود.

۱.۲. نظریه سبک‌شناسی گفتمانی

اصطلاح گفتمان (Discourse) در سنت زبان‌شناسی اسلامی و ادب عربی، به صورت علم خطابه و بلاغت محقق شد و به گفتار، وعظ، خطابه و مقال ترجمه گردید و در قالب همین علم بود که مفاهیمی چون قرائن حالیه و مقالیه، دلالت‌های ضمنی و التزامی، اراده جدی و استعمالی و غیره شکل گرفت. (المعوش، ۱۳۸۸: ۴) این اصطلاح یکی از دانش‌های جدید زبان‌شناسی است که به مطالعه ساختارهای متون می‌پردازد و برای آنکه چگونگی تکوین معنا را توضیح دهد، ویژگی‌های زبانی و اجتماعی_فرهنگی متون را بررسی می‌کند؛ به بیان دیگر، «این رویکرد سبک‌شناسی، روش‌ها و اصطلاحات تحلیل گفتمان را برای تبیین و توضیح کاربرد زبان ادبی به خدمت می‌گیرد. این نوع تحلیل مستقیماً تحت نفوذ اندیشه‌های فیلسوفانی مانند فوکو، سرل و روش‌های کاربردشناسی زبان، تحلیل گفتمان و زبان‌شناسی متنی انجام می‌گیرد، به گونه‌ای که زمینه کار با ابزارهای این روش‌های زبان‌شناختی را در بررسی متن‌های کوتاه و بلند برای سبک‌شناسی فراهم می‌کند. در اساس، سبک‌شناسی گفتمان، عبارت است از کاربرد روش‌های تحلیل گفتمان در بررسی متن‌های ادبی. (فتوحی، ۱۳۹۰: ۱۵۲) «در این بررسی ادبی، دو مکتب به‌روز وجود دارد: نخست مکتب انگلیسی آمریکایی که مطالعه را بر اشکال گوناگون ارتباط



شفاهی استوار کرده است و دوم مکتب فرانسوی که گفتمان کاوی را بر اساس متون مکتوب بنیان نهاده است.» (مکاریک، ۱۳۹۳: ۲۶) مکتب فرانسوی این رویکرد بر پایه آثار میشل فوکو، اساساً و نه منحصرأ به بررسی متون مکتوب در بافت نهادی، اجتماعی و سیاسی آن‌ها می‌پردازد. گفتمان کاوی برای رشته‌های فرهنگی رسمی (ادبیات، فلسفه و تاریخ) استثناء قائل نمی‌شود و با به کارگیری روش‌هایی چون محتواکاوی، روایت‌شناسی، نشانه‌شناسی متن و نقادی ایدئولوژی (Ideologiekritik) امکان مطالعه همه جنبه‌های گفتمان در زندگی روزمره را فراهم می‌آورد. (وندایک، ۱۳۸۲: ۳۰-۳۱) در این رویکرد، کلمات و مفاهیم که اجزای تشکیل‌دهنده ساختار زبان هستند، ثابت و پایدار نیستند و در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، ارتباط آن‌ها دگرگون و معانی متفاوتی را القا می‌کنند. دگرگونی این ارتباطات، خود زاده دگرگونی شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره است. لذا چون این شرایط ثابت و پایدار نیستند، ساختار زبان نیز که توضیح‌دهنده این شرایط است، نمی‌تواند ثابت و پایدار بماند. (عضدانلو، ۱۳۹۱: ۳۶) از دیدگاه فوکو در تحلیل گفتمان، مجموعه شرایط اجتماعی زمینه وقوع متن یا نوشتار، گفتار، ارتباطات غیرکلامی و رابطه ساختار و واژه‌ها در گزاره‌ای کلی نگریسته می‌شوند و تحلیل گفتمان، برجسته‌ترین روش تحلیل ارتباط است.» (یحیایی، ۱۳۷۸: ۲۳) میشل فوکو، گفتمان را گروه‌های وسیعی از جملات یا گزاره‌ها و قضایای متنوع با معانی و فحوای مختلف و مضامین و کارویژه‌های گسترده و در عین حال مشخص می‌داند (فوکو، ۱۳۷۸: ۱۱) که در متون ادبی به موضوعاتی فراتر مانند پیوند معنایی، نحو جملات، کنش‌های گفتاری، بافت، بسامد کنش‌ها و انواع جملات می‌پردازد و در دو چارچوب اتفاق می‌افتد: چارچوب زبانی که عبارت است از جمله‌های گفتاری که گوینده برای شنوندگان می‌فرستد و بازگو می‌کند یا چارچوب نوشتاری که نویسنده برای خوانندگان می‌فرستد و می‌نویسد. (روضاتیان، ۱۳۹۷: ۵۳) در نتیجه، «گفتمان، رخدادی کلامی است که از چند عنصر تشکیل شده است: فرستنده، گیرنده پیام یا موضوع و هدف.» (یقطين، ۱۹۸۹: ۳) هدف در این فرایند، تأثیر بسزایی در استراتژی گوینده و نویسنده دارد و در شکل گفتار و شیوه ساخت آن تأثیر می‌گذارد و بسیاری از متغیرهای سبکی را تفسیر می‌نماید که با فرایند زبانی همراه است. (مفتاح، ۲۰۱۰: ۳۶۴) در سبک‌شناسی تحلیل گفتمانی، مقولاتی فراتر از جمله مانند پیوستار معنایی، بافت و کنش گفتار به طور منظم برای توضیح و تفسیر متن ادبی به کار می‌روند. (فتوحی، ۱۳۹۰: ۱۵۲) در راستای این دیدگاه، نخستین گام در تحلیل متون، بررسی جمله‌ها از منظر سبک نحوی آن‌هاست که در این بخش برای واکاوی آیات سوره طور، ابتدا به معرفی گونه‌های کنش‌ها در سبک‌شناسی گفتمانی می‌پردازیم و پیرامون گزینش جمله‌های سوره طور و رابطه بین پاره‌گفتارها با عنایت به عوامل درون‌متنی و برون‌متنی تأثیرگذار بر سیاق گفتمانی بحث می‌شود.

۲. اقسام کنش‌ها در سبک‌شناسی گفتمانی

۲.۱. کنش دستوری

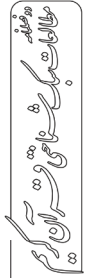
رابطه دستوری (نحوی) جمله‌ها در سبک‌شناسی به دو نوع سبک نحوی گسسته و سبک نحوی هم‌پایه تقسیم می‌شود: سبک گسسته، حامل گروهی از اندیشه‌های مستقل است که در جمله‌های کوتاه مقطع و مستقل کنار هم قرار می‌گیرند و هر جمله حامل یک اندیشه مستقل است و می‌توان آن‌ها را با نقطه از هم جدا کرد. این سبک باعث سرعت اندیشه و هیجان‌انگیزی می‌شود و به روند داستان و روایت شتاب می‌بخشد (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۴۶)؛ اما سبک هم‌پایه در جمله‌های بلند به کار می‌رود و سبکی آرام را رقم می‌زند. این سبک، جمله‌های مستقل را با واو عطف به هم معطوف می‌کند و از نوع سبک‌های ترکیبی است که در آن، جمله‌ها به هم وابسته‌اند و حرکت سبک را کند می‌کند. این سبک برای توضیح مطالب مهم و مبهم به کار می‌رود. (همان: ۲۴۱-۲۴۴)

۲.۲. کنش گفتاری

در کنش گفتاری، تنها معنای ظاهری مورد توجه نیست، بلکه شرایط زمانی، مکانی، فرهنگی و غیره را به صورت پنهان با خود دارد و شامل ناگفته‌های یک متن می‌شود. (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۱) این کنش به پنج نوع تقسیم می‌شود که عبارتند از:

۲.۲.۱. کنش تصریحی یا اظهاری

این کنش برای بیان یک واقعه یا گزارش از یک فرایند است. این نوع کنش، تعهد گوینده را نسبت به صدق گزاره‌ها بیان می‌کند و نشان می‌دهد که گوینده تلاش کرده تا حالت روانی و عقیده خود را به شنونده منتقل سازد. (اکم‌جیان، ۱۳۸۲: ۱۳۳) این الگوی گفتمانی را به طور دقیق با کاربرد جملات خبری ابتدایی در علم معانی می‌توان برابر دانست. برای آگاه کردن فرد بی‌خبر از جمله خبری استفاده می‌شود. علم معانی با این شیوه خواننده را از ژرفای اندیشه و احساسات و عواطف شاعران و نویسندگان آگاه می‌کند. بنابراین از دید این علم، خبر سخنی است که مدلولش در خارج (بیرون از ذهن) و جدای از گفتار وجود داشته باشد. مقصود از راست بودن خبر، هماهنگی آن با واقعیت و حقیقت است و مراد از دروغ بودن خبر، ناهماهنگی آن با واقعیت است. در متون بلاغی، جمله خبری را به ابتدایی و طلبی و انکاری تقسیم می‌کنند. پایه این تقسیم‌بندی بر توجه به مخاطب است. جملات خبری بی‌بهره از تأکید، خبر ابتدایی نامیده می‌شود. در این حالت، مخاطبی در تصور متکلم خلق شده است که در برابر خبر، حالت شک یا انکار ندارد. بیان این دسته از خبرها منطبق با کنش اظهاری در تحلیل گفتمان است که گوینده به سادگی و بدون هیچ تأکیدی عقیده خود را به شنونده منتقل و او را از موضوعی آگاه می‌کند. (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۷۹: ۶۲)



۲.۲.۲. کنش ترغیبی

برای بیان تقاضا، صدور دستور، ارائه پیشنهاد یا طرح پرسشی است. نکته منظوری کنش ترغیبی بر این حقیقت استوار است که این نوع کنش، تلاش گوینده در جهت ترغیب و واداشتن شنونده به انجام کارها است. این کنش در علم معانی برابر با جملات انشای طلبی مانند امر، منادا، تمنی و پرسش است. طرح پرسش از موارد دیگری است که با کنش ترغیبی در ارتباط است. استفهام در حقیقت به معنای پرسیدن است، در مواردی که گوینده، جاهل به امری باشد. متکلم در این پرسش‌ها هرگز از مخاطب یا دریافت‌کننده نامه پاسخی نمی‌خواهد؛ بلکه تنها ذهن مخاطب را به پاسخی ترغیب می‌کند که برای خود متکلم روشن و آشکار است. (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۷۹: ۶۳)

۲.۲.۳. کنش عاطفی

این کنش برای بیان احساسات، نگرش‌ها و ذهنیت افراد نسبت به وقایع است. گوینده از طریق این گونه کنش‌ها، حالت درونی و احساسات خود را با مخاطب در میان می‌گذارد. این بحث از سبک‌شناسی گفتمانی را به‌طور دقیق با مبحث جمله‌های انشای غیرطلبی در علم معانی می‌توان برابر دانست. انواع انشای غیرطلبی بر پایه علم معانی عبارت است از: صیغه‌های مدح و ذم، صیغه‌های تعجب، قسم، صیغه‌های عقود و ایقاعات، افعال رجا یا ترجی. (رجایی، ۱۳۵۹: ۱۳۲)

۲.۲.۴. کنش تعهدی

کنش تعهدی برای بیان تعهد گوینده به تحقق یک عمل است، گوینده خود را متعهد می‌سازد که کلامش صادق است و این کنش، بیشتر با ادات قسم همراه است.

۲.۲.۵. کنش اعلامی

برای نامگذاری یک واقعه و اعلام یک رخداد به کار می‌رود. این کنش در مورد کارهایی است که اگر با موفقیت انجام شود، سبب تغییراتی در اجتماع می‌شود. افعالی نظیر اعلام کردن، محکوم کردن و منصوب کردن دارای این کنش هستند. (سرل، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۹) این کنش دربردارنده گفتارهایی است که هم‌زمان با بیان آن‌ها تغییرات واقعی در جهان خارج ایجاد می‌شود. مؤثر بودن این کنش‌ها به نهادهای اجتماعی و قانونی وابسته است و به همین سبب آن‌ها را کنش‌های نهادینه می‌توان نامید. گوینده در این جملات با بیان جمله در جهان خارج تغییر می‌آفریند و بین محتوای گزاره جمله و جهان خارج سازگاری ایجاد می‌کند. (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۷۹: ۶۹)

۳. معرفی و تحلیل سوره طور

این سوره را از آن رو «طور» نامیده‌اند که در آیه نخست آن به «طور» سوگند یاد شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۱۹) علامه طباطبایی در المیزان می‌نویسد: بعضی از مفسرین گفته‌اند: «طور» به معنای مطلق کوه است و هر کوهی را طور می‌گویند، لیکن استعمالش در آن کوهی که موسی (ع) با خدای تعالی سخن گفت غلبه یافته و در آیه مورد بحث هم مناسب‌تر آن است که همان کوه منظور باشد، چون سوگند همواره به چیزی می‌خورند نوعی قداست داشته باشد و از میان کوه‌ها این کوه است خدای تعالی مقدسش دانسته و پربرکش ساخته است. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴) روی هم رفته می‌توان محتوای این سوره را به شش بخش تقسیم کرد: ۱. آیات نخستین سوره که با سوگندهای پی‌درپی شروع می‌شود، بحث از عذاب الهی و نشانه‌های قیامت و آتش دوزخ و کیفر کافران می‌کند. (آیه ۱-۱۶) ۲. بخش دیگری از این سوره، نعمت‌های بهشتی و مواهب الهی را در قیامت که در انتظار پرهیزگاران است، مشروحاً برمی‌شمرد و یکی را پس از دیگری مورد توجه قرار می‌دهد و در حقیقت به غالب نعمت‌های بهشتی در این بخش از سوره اشاره شده است. (آیه ۱۷-۲۸) ۳. در بخش دیگری از این سوره، از نبوت پیامبر (ص) سخن می‌گوید و اتهاماتی را که دشمنان برای او ذکر می‌کردند برمی‌شمرد و به طور فشرده به آن پاسخ می‌دهد. (آیه ۲۹-۳۴) ۴. در بخش چهارم، سخن از توحید است و با استدلالی روشن این مسأله را تعقیب می‌کند. (آیه ۳۵-۴۳) ۵. در بخش دیگر سوره، باز به مسأله معاد و پاره‌ای از مشخصات روز قیامت بازمی‌گردد. (آیه ۴۴-۴۷) ۶. سرانجام در آخرین بخش سوره که دو آیه بیشتر نیست، با دستوراتی به پیامبر گرامی اسلام (ص) در زمینه صبر و استقامت و تسبیح و حمد پروردگار و وعده حمایت او از سوی خداوند، بحث‌های گذشته را پایان می‌بخشد و به این ترتیب، یک مجموعه منسجم منطقی و عاطفی را تشکیل می‌دهد که قلوب شنوندگان را مسخر خود می‌سازد. (مکارم، ۱۳۸۷: ۴۱۹)

﴿وَالطُّورُ وَكِتَابٌ مَّسْطُورٌ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ وَالْبَيْتُ الْمَعْمُورُ وَالسَّقْفُ الْمَرْفُوعُ وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾ (طور/۱-۱۰)؛ «سوگند به کوه طور و کتاب نوشته شده (آی که در این کوه نازل شد). کتابی که در اوراق است نساخ و منتشر می‌شود و سوگند به خانه‌ای (که همواره) آباد است. و سوگند به (آسمان که) سقف بلند است و به دریایی که مالا مال از آتش افروخته است که محققاً عذاب پروردگار واقع خواهد شد و هیچ چیز جلوگیری نمی‌تواند باشد. (و این عذاب در) روزی واقع می‌شود که آسمان (چون دود) به حرکت در می‌آید و کوه‌ها در اثر زلزله‌های شدید به راه خواهند افتاد. «اگر کلمه "کتاب" در این آیه نکره و بدون الف و لام آمده برای اشاره به این نکته است که چنین کتابی بی‌نیاز از تعریف است و این قسم نکره آوردن، خود نوعی تعریف و مستلزم آن است» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶) و آنچه بوضوح به چشم می‌آید، اینکه آیات اول تا ششم با



قسم‌های مکرر در پی مقدمه‌چینی برای بیان مطلبی بسیار مهم است؛ «بدون هیچ شکی قسم در زبان نوشتار یا گفتار برای تأکید است و آنگاه که مخاطب در مقام انکار باشد یا گوینده بخواهد سخن خود را مؤکد و تأثیر آن را بیشتر نماید، از قسم استفاده می‌کند. قسم در زبان غالباً با اداتی همراه است که یا مختص قسم هستند همچون "تاء" که تنها با اسم جلاله به کار می‌رود و تأکید را بسیار شدید می‌کند» (رحیمی و آشناور، ۱۳۹۳: ۳) مانند: ﴿قَالُوا تَاللّٰهِ تَفْتًا تَذَكَّرُ يٰٓوَسُفَ حَتّٰى تَكُوْنَ حَرَضًا﴾ (یوسف/۳) یا یکی از معانی آن‌ها برای قسم است مانند "واو، باء و لام" به ترتیب در مواردی همچون: والفجر، بالله، لئن أنجيتنا. دانشمندان ادبیات عرب معتقدند که جائز نیست فعل قسم با این حروف ذکر شود یعنی هرگز گفته نمی‌شود «أقسم بالله لأفعلن» (ابن عیّش، بی تا: ۱۰۱) اما فعل قسم به همراه باء قسم در آیات قرآنی دیده می‌شود: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾ (انعام/۱۰۹) لازم به ذکر است که فعل أقسموا جمعاً ۶ بار و أقسم ۸ بار در قرآن به کار رفته است. ضمناً مشتقات قسم همچون یقسم، یقسمان و تقسموا نیز هر کدام در معنای سوگند دیده می‌شود. (رحیمی و آشناور، ۱۳۹۳: ۳) این مطلب مهم با بررسی آیات هفتم و هشتم سوره طور دانسته می‌شود؛ چرا که «غرض این سوره، تهدید و انذار کسانی است که هر آیتی را تکذیب نموده و همواره با حق عناد می‌ورزند. می‌خواهد اینگونه کفار را به عذابی که برای روز قیامتشان آماده کرده بیم دهد و به همین منظور با سوگندهایی غلیظ، از وقوع چنین عذابی در قیامت خبر می‌دهد و می‌فرماید: عذاب آن روز، ایشان را رها نخواهد کرد تا بر آنان واقع شود و هیچ گریزی از آن ندارند» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴) و در واقع آیه هفتم و هشتم پاسخ آن قسم‌های محکم است؛ خدای متعال برای آنکه هشدار به کافران را به اوج خود برساند، ابتدا با جملات قسم شروع می‌کند و جواب قسم را هم با چند تأکید یعنی «إِنَّ، جمله اسمیه، لام» در آیه هفت و مفعول مطلق «موراً و سیراً» در دو آیه بعدی همراه می‌سازد تا مخاطب لجوج را با جمله‌ای که در علم معانی «انکاری» می‌نامند، ترغیب به باور کند. شایان ذکر است که هدف گوینده از بیان این نوع خبر، وادار کردن شنونده منکر و ستیزه‌جو به قبول مطلب است. این گونه جمله‌ها با چند تأکید و اغلب با سوگند همراه است. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۵۹) با همه این توضیحات درمی‌یابیم که خداوند در برخورد با منکران، جملاتی را در سبک گسسته به کار برده است؛ چراکه واو عطف جملات را به یکدیگر پیوند نداده است و می‌توان بعد از هر جمله ایستاد و به معنای مستقل آن اندیشید. همچنین آیات با ادات قسم و تأکید همراه شده است که شدت و کوبندگی جملات نشان از کنش ترغیبی و تعهدی است که در این آیات جریان یافته و سعی دارد درستی کلام حق را اثبات کرده، در عین حال مخاطب را به ایمان به خدا، باور قیامت و دوری از لجاجت ترغیب نماید.

﴿قَوْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ، الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ ، يَوْمَ يَدْعُونَ إِلَىٰ نَارٍ جَهَنَّمَ دَعَاً ، هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ أَفَسِحْرٌ هَٰذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ، اَصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا

سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور/۱۱-۱۶)؛ «پس در آن روز وای به حال تکذیب‌کنندگان که هر آیتی روشن را بازیچه و مورد بگومگو قرار می‌دهند. روزی که آنان به شدتی وصف‌ناپذیر به سوی جهنم رانده می‌شوند و به ایشان گفته می‌شود این همان آتشی است که در دنیا همواره آن را تکذیب می‌کردید. حال آیا باز هم این آتش سحر است؟ (همچنان که در دنیا سحرش می‌خواندند) یا امری است دیدنی، ولی شما بینایی ندارید؟ بچشید سوزش آن را چه صبر بکنید و چه نکنید برایتان یکسان است، چون جزایی که به شما داده می‌شود همان اعمالی است که می‌کردید.»

آیات یازده تا شانزدهم این سوره هم همان فضای هشدار و انذار را دنبال می‌کند. در آیه اول واژه «ویل» آمده که درباره این کلمه راغب اصفهانی می‌گوید: کسانی گفته‌اند «ویل نام مکانی در دوزخ است» منظور این افراد این نیست که در لغت عرب، کلمه «ویل» برای نامیدن آن مکان دوزخی وضع شده است، بلکه منظورشان این است که وقتی خداوند این کلمه را در آیه‌ای به کار برده، معنایش این است که فلان افراد را در مکانی از دوزخ جای خواهد داد. (راغب، ۱۹۹۲: ۸۸۸) طبق این نظر، نهایت هشدار به تکذیب‌کنندگان داده شده و آن‌ها را به باور کلام حق ترغیب نموده است. در ادامه با یک سؤال انکاری در آیه چهاردهم بر برپایی قیامت تأکید می‌کند؛ «در یک تقسیم، استفهام به دو شکل حقیقی- غیر حقیقی (معجازی) تقسیم می‌شود و استفهام انکاری نیز از قسم دوم است، همانگونه که از ظاهر لفظ پیداست، استفهام انکاری به معنای انکار و نفی سؤال از سویی و از سوی دیگر دادن معنای منفی به کلام است. بدون شک استفهام انکاری، دارای معنا و غرض تأکید است. در این نوع استفهام، گوینده منتظر جواب نیست؛ بلکه جواب منفی در خود آن مستتر است. این نوع سؤال و پرسش در بیان کتبی و شفاهی هر دو بسیار کاربرد دارد و بیانگر کاربرد تأکید بسیار شدید است. مثال: وقتی که سؤال می‌شود «شیشه شکست؟» با تأکید فراوان می‌گوید: «شیشه شکست». (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۰: ۹۹) سپس بیان شده است که ورود آن‌ها به جهنم بی‌توجه به طاقت تحمل آن‌ها حتمی خواهد بود؛ بنابراین وقوع عذاب را تأکید می‌کند که این شیوه بیان، مخاطب را به کناره‌گیری از بدی‌ها ترغیب می‌کند و در عین حال به همگان اعلام می‌دارد که اگر از روی لجاجت و ماجراجویی نشانه‌های انکارناپذیر الهی را کتمان نمایند، خداوند برای این دسته از افراد، عذابی سخت مهیا فرموده است (کنش اعلامی)؛ زیرا «کفر و جحود یعنی کافر ماجرابی کردن و عناد ورزیدن. از نظر قرآن مجید، کافر از آن جهت کافر خوانده شده است که حالت عناد و انکار در عین ادراک کشف حقیقت در او هست و همین حالت است که موجب حبط است و آفت عمل خیر به شمار می‌رود.» (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۷۵) بنابراین در این آیات، کنش ترغیبی به همراه کنش اعلامی در قالب سبک دستوری گسسته دیده می‌شود.

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ، فَكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَّاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ، كُؤُلُوا



وَأَشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ، مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ ، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينَ ، وَأَمَدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ ، يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوُ فِيهَا وَلَا تَأْنِيهِمْ ، وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ ، وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ، قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلَ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ ، فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَّانَا عَذَابَ السَّمُومِ ، إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ ﴿٢٨-١٧﴾ (طور ۱۷-۲۸)؛ «به درستی که مردم باتقوا در بهشت‌ها و در نعيمند. در حالی که با يکديگر درباره آنچه پروردگارشان به آنان داده گفتگو می‌کنند و لذت می‌برند و پروردگارشان از عذاب دوزخ محفوظشان داشت و به ایشان گفته می‌شود بخوريد و بنوشيد، گوارايتان باد به خاطر آن اعمال خيري که می‌کرديد. بهشتيان در حالی می‌خورند و می‌نوشند که بر کرسی‌های به هم پیوسته تکیه داده‌اند و ما ایشان را با حورالعین تزویج کرده‌ایم و کسانی که ایمان آوردند و ذریه‌شان هم با ایمان خود _ هر چند ضعیف از ایمان پدران شان باشد _ ملحق به ایشان شدند، ما نیز ذریه‌شان را به ایشان ملحق نموده، چیزی از پاداش آنان کم نمی‌کنیم، برای این که هر کس در گرو عملی است که کرده است. در بهشت آنچه از میوه و گوشت که هوس کنند پی‌درپی در اختیارشان قرار می‌دهیم. قَدْح شراب در بینشان دست به دست می‌گردد، شرابی که نه مانند شراب دنیا لغوی در آن است و نه گناه. و غلامان بهشتی که در حسن و صفا چون لؤلؤ دست نخورده‌اند، پیرامون ایشان و در خدمتگزاریشان آمد و شد دارند و بهشتیان به يکديگر روی آورده احوال هم را می‌پرسند. می‌گویند: ما قبل از این که در دنیا بودیم، نسبت به خویشاوندان خود خیرخواه بودیم و از خطر هلاکت زنده‌ارشان می‌دادیم (و به خاطر همین خیرخواهی) خدای تعالی بر ما منت نهاد و از عذاب درون‌سوز جهنم، حفظمان فرمود. آری روش ما قبل از این چنین بود که همواره او را می‌خواندیم، چون می‌دانستیم که او نیکوکار مهربان است.»

از آیه هفدهم تا بیست و هشتم خبری از شدت، سرعت و تأکیدات مکرر نیست و جملات با آرامش و در فضایی لطیف، جریان یافته و با حرف عطف به يکديگر متصل گشته‌اند که چنانچه در تعريف چنین جملاتی بیان شد، برای توضیح مطالب از جملات مستقل بلندی که باهم پیوند یافته‌اند استفاده شده است. جمله‌ها در آیات پیشین به شکل کوتاه بیان شده بود، اما از این جا به بعد چون هدف خداوند، «اعلام» پیروزی نیکوکاران و توضیح و توصیف حالات مؤمنان است، جملات بلندتر است تا هم مطلب به خوبی رسانده شود و هم با القای حس محبت خداوند به بندگان مؤمن، مخاطبان را تحت تأثیر قرار دهد. پس با توجه به نوع جمله‌ها و مفهوم این آیات که به نحوی گزارشی از فرایند متنعم شدن بهشتیان، مورد خطاب قرار گرفتن آن‌ها از سوی خادمان الهی، ملحق شدن فرزندان به پدرانشان در بهشت و گفت و گوی آن‌ها با يکديگر است، سبک نحوی این بخش، سبک هم‌پایه می‌باشد. اما در مورد کنش گفتاری این آیات می‌توان ادعان کرد که از آیه هفدهم، لحن آیات تغییر یافته و خداوند

متعال به شرح احوال پرهیزگاران در بهشت می‌پردازد که تا آیه بیست و هشتم ادامه دارد و کلیت آن تصریح فضای بهشت و بهشتیان و تشویق هرچه بیشتر مؤمنان به پرستش خدای یکتاست که در واقع نشان می‌دهد این آیات، دو کنش «اعلامی» و «تصریحی» را به همراه دارد؛ اعلام به خاطر آنکه همگان را باخبر می‌سازد که اگر ایمان بیاورند به کجا خواهند رسید و اظهار به خاطر بیان جزئیات و کیفیت زندگی مؤمنان در بهشت.

در آیه هفدهم، از بهشت و نعمت‌های آن سخن به میان آمده و نکته‌ای که جلب توجه می‌کند اینکه واژه «جنت» به شکل نکره به کار رفته است که نشانه تأکید بر روی آن است؛ واژگان «جنت و نعیم» خود به تنهایی حس خوبی به خواننده می‌دهند. همچنین اگر به معنای آیه نوزدهم توجه کنیم، لحن محبت‌آمیز و صمیمی آن کاملاً احساس می‌شود؛ چرا که با واژه «هَنِيئًا» اوج عزت و احترام را متوجه بهشتیان می‌سازد. در ادامه با استفاده از کلماتی چون «كُلُوا، اشْرَبُوا، هَنِيئًا، مُتَكِنِينَ، زَوْجَانَهُمْ، حُورٍ عِينٍ، فَكِهَةٌ وَلَحْمٌ» عاطفه مخاطب مورد هدف قرار گرفته است و سعی در بیدار کردن و تهییج آن دارد. در مورد واژه «ذَرِيتَهُمْ» در آیه بیست و یک در تفسیر قمی آمده است که امام صادق (ع) فرمود: اطفال شیعیان ما نیز از مؤمنان هستند، فاطمه (س) آنان را تربیت می‌کند و این که خدای تعالی فرمود: «أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذَرِيتَهُمْ» معنایش این است که: روز قیامت، آن اطفال را به سوی پدران خود هدایت می‌کند. (قمی، ۱۳۶۳: ۳۳۲) با این بیان، جنبه ترغیبی این آیه با توجه به این تفسیر برجسته است. همچنین فعل‌هایی مانند «یَشْتَهَوْنَ، يَتَنَازَعُونَ، يَطُوفُ» هم به شکل مضارع آمده تا نشان دهد که نعمت‌های بهشتی همواره در دسترس اهل آن است و بهشتیان هیچ محدودیتی در رسیدن به آن‌ها ندارند. در ادامه هم به دیگر نعمت‌های بهشتیان اشاره می‌کند که اوج این توصیفات در آیه بیست و پنجم دیده می‌شود آنجا که گفتگوی بهشتیان با یکدیگر را بیان می‌کند: آن‌ها علت نجات خود از عذاب و ورودشان به بهشت را خیرخواه بودنشان در این دنیا می‌دانند؛ چرا که واژه «مُشْفِقٍ» در اینجا به معنای محبت و خیرخواهی است؛ راغب می‌گوید «اگر با حرف "فی" متعدی گردد، معنای عنایت و محبت در آن روشن‌تر از ترس به ذهن می‌رسد. (راغب، ۱۹۹۲: ۴۵۹) همین نکته به طور غیرمستقیم در عین شرح و توضیح حالات بهشتیان، راه رسیدن به خوشبختی جاویدان را نیز به مخاطبان گوشزد می‌کند. از این توضیحات چنین بر می‌آید که نوع کنش گفتاری در این قسمت از آیات، «کنش اعلامی و تصریحی» است.

﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٌ وَلَا مَجْنُونٌ، أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَبِّبِ الْمُتُونِ، قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ، أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ، أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ، فَلْيَاثُوا بِحَدِيثِ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (طور ۲۹-۳۴)؛ (پس) حال که جهنمی و بهشتی چنین در پی دارند) تو به دعوت خود ادامه بده، چون تو هر تذکری می‌دهی به حق است و آنطور که تکذیب‌گران به تو نسبت می‌دهند و کاهن و مجنون می‌خوانند نیستی و یا می‌گویند شاعری است که امیدواریم و منتظریم مرگش برسد. بگو:



منتظر باشید، که من هم با شما از منتظرانم (با این تهمت‌ها که نمی‌توانند حق را باطل سازند، پس مدرکشان چیست) آیا عقلشان اینطور حکم می‌کند (که عقل هم هرگز حق را با باطل باطل نمی‌کند) یا اینها مردمی سرکش و یاغی هستند یا می‌گویند: این قرآن را به دروغ به خدایش نسبت می‌دهد (همه اینها بهانه است، علت اصلی این است که) اینان ایمان ندارند. خوب، اگر به این قرآن ایمان نمی‌آورند در صورتی که درست می‌گویند خودشان سخنی نظیر آن را بیاورند.»

در این بخش برای تحلیل آیات بیست و نهم تا سی و چهارم این سوره، شایسته است که به شأن نزول آن‌ها که در روایات بدین شرح نقل شده است، عنایت شود: «قریش» در «دار الندوة» اجتماع کردند تا برای جلوگیری از دعوت پیامبر اسلام (ص) که خطر بزرگی برای منافع نامشروع آن‌ها محسوب می‌شد، بیندیشند، یکی از مردان قبیله «بنی عبدالدار» گفت: ما باید منتظر باشیم که او بمیرد؛ زیرا به هر حال او شاعر است و به زودی از دنیا خواهد رفت، همان‌گونه که زهیر و نابغه و اعشی _ سه نفر از شعرای جاهلیت _ از دنیا رفتند و بساطشان برچیده شد و بساط محمد (ص) نیز با مرگش برچیده خواهد شد. این را گفتند و پراکنده شدند، آیات فوق نازل گشت و به آن‌ها پاسخ گفت. (ابن کثیر، ۱۹۹۸: ۲۶۰) با توجه به این شأن نزول و اینکه این بخش از آیات خطاب به پیامبر و رفع اتهام از ایشان است، بافت جملات به سبک نحوی گسسته تغییر شکل یافته؛ چرا که در پی پاسخگویی و رفع ابهام از نکاتی بسیار مهم است؛ بنابراین اقتضای حال مخاطب چنین می‌طلبد که با جدّیت و طرح سؤالات مکرر که در واقع به معنای انکار گفته‌های مخالفان است، مباحث مطرح شود. لذا کنش دستوری در این چند آیه دچار دگرگونی شده و از سبک هم‌پایه به سبک گسسته تغییر شکل یافته است و هر یک از آیات بدون حرف عطف به تنهایی قدرت مؤاخذه و به چالش کشیدن مخاطب را داراست.

خداوند در آیه ابتدایی این بخش به پیامبر (ص) امر می‌فرماید که دعوت خویش را ادامه دهد (کنش ترغیبی)؛ همچنین نسبتی که مخالفان آن حضرت به او می‌دادند و او را کاهن و معجون می‌خواندند را رد می‌فرماید (کنش تصریحی)؛ زیرا «کاهن به کسی گویند که از آینده خبر دارد و ادعای اطلاع از اسرار و غیب و ارتباط با جنیان را دارد. مراد مشرکان از این که به پیامبران می‌گفتند "معجون"، بی‌عقل و بی‌خرد نبود چنانکه در این آیات، معجون در کنار کاهن و شاعر آمده است که افرادی باهوش و فهمیده هستند؛ بلکه مراد آنها از "معجون" جن‌زده بود، زیرا معتقد بودند افراد کاهن و شاعر به واسطه ارتباط با جن، قدرت پیشگویی و سرودن اشعار دارند؛ کاری که از عهده افراد عادی بر نمی‌آید.» (قرائتی، ۱۳۸۷: ۲۹۰)

در آیه سی، مشرکان پیامبر را شاعر می‌خوانند و می‌گویند منتظر مرگ پیامبر هستیم. در مقابل خداوند نیز از پیامبر می‌خواهد با آن‌ها مقابله با کلام داشته باشد و بگوید که شما منتظر مرگ من باشید، من هم منتظر عذاب شما هستم. این دستور خداوند به پیامبر در واقع ترغیب

آن حضرت به پاسخگویی و عدم انفعال در برابر آنان است. (کنش ترغیبی) در آیه سی و یکم به دلیل ادعای کذبی که آنان داشتند و پیامبر را شاعر می‌خواندند، مشرکان به شدت مورد سرزنش قرار می‌گیرند. خداوند خطاب به آن‌ها می‌فرماید: آیا عقل‌هایشان چنین می‌گوید؟! این پرسش بدین جهت است که «سران قریش در میان قوم خود، به عنوان "ذوی الأحلام" (صاحبان عقول) شناخته می‌شدند! قرآن می‌گوید: این کدام عقل است که این وحی آسمانی را که نشانه‌های حقانیت از تمام محتوایش آشکار است، شعر و کهانت می‌شمرد؟ و آورنده آن را که سابقه‌ای بس طولانی در امانت و عقل دارد، کاهن، مجنون و شاعر معرفی می‌کند؟! بنابراین، باید نتیجه گرفت که این گونه تهمت‌ها و افتراءات، فرمان عقل آنها نیست.» (مکارم، ۱۳۸۷: ۴۵۹) از این رو در ادامه آیه، آنان را مردمی سرکش معرفی کرده، خطاب می‌فرماید که ای پیامبر! «طغیان و دشمنی‌شان آن‌ها را به تکذیب تو واداشت با آنکه حق بر آن‌ها آشکار است.» (طبرسی، ۱۳۸۴: ۴۴۳) معرفی کردن از جمله افعالی است که در تقسیم‌بندی کنش‌ها مربوط به کنش تصریحی می‌گردد، زیرا از هویت و نیت اشخاص و ماهیت اشیاء سخن گفته می‌شود و تلاش‌گوینده بر آن است که تفکر خود را در مورد مسائل به شنونده انتقال دهد. با این تفسیر در آیه‌های مورد نظر، کنش تصریحی نمود دارد.

در آیه سی و سه هم به افترای مشرکین اشاره می‌فرماید که ادعا می‌کردند قرآن، گفته‌های پیامبر است و او به دروغ آن را به خداوند نسبت می‌دهد! اما با جمله «لَا يُؤْمِنُونَ» پرده از راز آن‌ها برداشته می‌شود و خداوند علت این تهمت آن‌ها را نتیجه این مسأله بیان می‌کند که در واقع آن‌ها ایمان ندارند و در نتیجه به دنبال بهانه‌جویی هستند. با این تفسیر، می‌توان دریافت که این، یک کنش تصریحی است که از باطن آنان پرده برداشته و اسرار درونی‌شان را برای عموم تصریح و شفاف می‌نماید.

در آیه سی و چهار هم برای آنکه اولاً جواب تهمت مشرکان به طور قاطع داده شود و ثانیاً خیال همگان چه در آن زمان و چه در آینده راحت شود، قرآن کریم آنان را به آوردن سخنی همانند قرآن دعوت می‌کند که به این عمل در قرآن تحدی گویند؛ چنان که «تحدی» در لغت به معنای مبارزه‌طلبی (فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۱۱۷۱) و منازعه و چالش برای غلبه است. (ابن فارس، ۱۴۲۹: ۲۳۴) در اصطلاح نیز بدین معناست که خداوند، کسانی را که با معجزه بودن قرآن ستیزه می‌کردند و با نبوت پیامبر به مخالفت برمی‌خواستند، به آوردن همانند قرآن فرامی‌خواند. فراخوانی و دعوت از افعالی است که کنش ترغیبی محسوب می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۲۸) لذا همان‌گونه که هویدا است، قرآن کریم با تمام قدرت و بهره‌جویی از استدلالی منحصر به فرد با مشرکان برخورد می‌کند و جملاتی را در قالب سبک گسسته و بر اساس کنش ترغیبی و تصریحی بیان می‌فرماید.

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُقُونُونَ ، أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَيْبٍ أَمْ هُمُ الْمُصْطَرُّونَ ، أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ،



أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ ، أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ ، أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ ، أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ ، أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ، وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ ﴿٣٥-٤٤﴾؛ «آیا این تکذیب‌گران از چیز دیگری خلق شده‌اند غیر آن چیزی که سایر افراد بشر از آن پدید آمده‌اند؟ یا آنکه خودشان خالقند؟ (باز هم طور دیگر سؤال می‌کنیم) آیا بر فرض که خود خالق خویشند، آیا آسمان‌ها و زمین را هم ایشان آفریده‌اند؟ نه، منشأ تکذیبشان اینها نیست، بلکه منشأ این است که دارای یقین نمی‌شوند. (این بار اینطور می‌پرسیم که) آیا خزانه‌های رحمت پروردگارت نزد ایشان است؟ که به هر کس خواستند نبوت بدهند یا نه، بلکه اصلاً غالب بر خدا و خدا مغلوب ایشان است؟ آیا آن‌ها را نردبانی است (به سوی آسمان) که بدان می‌شنوند؟ (اگر چنین است) پس شنونده ایشان دلیلی روشن بیاورد و یا نه، بلکه از شدت بی‌عقلی پسران را از خود و دختران را از آن خدا می‌دانند؟ و یا نه، بلکه تو از ایشان مزدی خواسته‌ای و سنگینی پرداخت آن وادار تکذیبشان کرده؟ و یا نه، بلکه لوح محفوظ نزد ایشان است و از روی آن می‌نویسند؟ و یا نه، بلکه نقشه‌ای دارند؟ اگر این است کفار بدانند که نقشه‌هایشان علیه خودشان نتیجه خواهد داد و یا نه، بلکه معبودی غیر از خدا دارند. خدا منزله از شرکی است که می‌ورزند. خوی تکذیبشان آن قدر قوی است که حتی اگر قطعه‌ای از آسمان که نشانه عذاب است ببینند می‌گویند: چیزی نیست، ابری متراکم است.»

در ادامه سؤالاتی که در مقام سرزنش و توبیخ مشرکان آمده، باز هم با چندین سؤال مواجهیم که البته برای رسیدن به جواب نیست، بلکه به دنبال طرح یک سلسله براهین فلسفی است تا مخاطب را شرم‌منده و مغلوب خود ساخته، لجاجت و گردن‌کشی آنان را با «کنش تصریحی» روشن سازد. «این آیات همچنان ادامه بحث استدلالی گذشته در برابر منکران قرآن و نبوت پیامبر (ص) و قدرت پروردگار است؛ آیاتی است که همگی با «آم» که در اینجا برای «استفهام» است آغاز شده و یک استدلال زنجیره‌ای جالب را با یازده استفهام انکاری پی‌درپی تشکیل می‌دهد و به تعبیر روشن‌تر، تمام راه‌های فرار را از هر سو به روی مخالفان می‌بندد و چنان آن‌ها را در این عبارات کوتاه و نافذ در تنگنا قرار می‌دهد که انسان، بی‌اختیار در برابر عظمت و انسجام آن سر تعظیم فرود آورده و اقرار و اعتراف می‌کند.» (مکارم، ۱۳۷۴: ۴۶۴) همه سؤالات به منظور مناظره و انتقال پیام متقنی با کنش دستوری همپایه است که با حرف ربط «آم» نمود یافته است. در آیه ابتدایی این بخش یعنی آیه سی‌وپنجم تصریح می‌فرماید که شما هیچ چیزی نیافریده‌اید، بلکه مخلوق هستید. در آیه سی‌وشش می‌فرماید آسمان‌ها و زمین نیز آفریده خداوند است نه شما. در آیه سی‌وهفت بیان می‌فرماید که خزانه‌های رحمت پروردگارت را ندارند تا به دیگران ببخشند و قدرتی هم برای سیطره بر خداوند ندارند. در آیه سی‌وهشت بر عدم ارتباط آنان با عالم بالا و غیب را تأکید نموده است. آیه سی‌ونهم اشاره به این دارد که آنان پسران را شایسته‌تر از دختران

می‌دانستند و برای خداوند دخترانی را فرض می‌کردند؛ قرآن این را رد می‌کند و تصریح می‌فرماید که اگر پسران، بهترند (به غلط و به نظر شما)، پس چرا برای خدا نیز داشتن پسر را در نظر نمی‌گیرید. آیا شما قابل مقایسه با خداوند هستید که آنچه را خود نمی‌پسندید برای او برمی‌گزینید؟ در ادامه نیز دستشان را رو می‌کند که آنان به دنبال حيله و ماجراجویی هستند و خوی حق‌گریزیشان آنقدر زیاد است که حتی اگر قطعه‌ای از آسمان که نشانه عذاب است ببینند می‌گویند: چیزی نیست، ابری متراکم است. این پرسش‌ها در فضایی بیان می‌شود که تکذیب‌کنندگان را رسوا و مغلوب ساخته، بر حيله‌گری آنان تأکید می‌کند و کنش تصریحی را خلق می‌نماید. لذا جملات در سبک نحوی هم‌پایه و کنش گفتاری تصریحی مطرح می‌شوند.

﴿فَذَرُّهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ، يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (طور ۴۵-۴۶)؛ «(حال که با هیچ برهانی به راه نمی‌آیند) رهایشان کن تا روز خود را دیدار کنند؛ روزی که در آن هلاک می‌شوند؛ روزی که نقشه آنان دردی از ایشان را دوا نخواهد کرد و نه کسی را دارند یاریشان کند.»

با دقت در سه آیه اخیر درمی‌یابیم که با توجه به شدت لجاجت مشرکان و مقتضای حالشان خداوند با کنش دستوری هم‌پایه با آن‌ها برخورد نموده است. این سبک «در جملات بلند به کار می‌رود و گفتگویی آرام را رقم می‌زند. این سبک، جمله‌های مستقل را با واو عطف به هم پیوند می‌زند و از نوع سبک‌های ترکیبی است که جمله‌ها در آن به هم وابسته‌اند و حرکت سبک را کند می‌کند. این جملات برای توضیح مطالب مهم و گاه مبهم به کار می‌رود.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۷۶) با این بیان هدف در آیات فوق آن است که با محبت و شکیبایی، مخاطبان سرکش و سرسخت را نرم کرده به تعقل و دگرگونی درونی وا دارد. حروف عطفی که در اینجا به کار گرفته شده، «حتی» در آیه چهل و پنج، «واو» در آیه چهل و شش، «واو» و «لکن» در آیه چهل و هفتم است. در آیه چهل و پنج، به پیامبر می‌فرماید تا آنان را به حال خویش رها سازد و امرشان را به خداوند واگذارد تا روزی که زمان هلاکشان خواهد بود، فرا رسد. این فرمان در راستای کنش ترغیبی است. در آیه چهل و شش، آن روزی را توصیف کرده که قرار است مشرکان در آن مجازات شوند و یکی از حالات آن را بیان می‌فرماید بدین گونه که هیچ حيله و نقشه‌ای در آن روز سخت کارساز نخواهد بود، بنابراین این آیه در پی ایجاد تلنگر فکری و هوشیارسازی است، زیرا مخاطب را به فکر وامی‌دارد که اگر به راستی چنین روزی فرا رسد و هیچ کاری از وی ساخته نبود، چه سرانجامی خواهد داشت؟! همه این‌ها ضمن دارا بودن بار هشدار و رعب‌افکنی در راستای کنش ترغیبی، از کنش تصریحی نیز برخوردار است؛ چراکه مخاطب را از آنچه که بر سرشان خواهد آمد و جزئی از هستی و آفرینش است مطلع می‌سازد. لذا دو کنش «تصریحی» و «ترغیبی» در این بخش هویدا است.

﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (طور/۴۷)؛ «و به درستی برای کسانی که ظلم کردند، عذابی جلوتر از عذاب قیامت هست، لیکن بیشترشان نمی‌دانند.»

در این آیه، دو جمله به چشم می‌خورد که با حرف عطف «و» به یکدیگر وابسته‌اند و سبکی آرام را رقم زده‌اند. در آیه چهل و هفتم به نظر می‌رسد که کنش «اعلامی» به کار گرفته شده است؛ چراکه می‌فرماید آنان را عذابی غیر از عذاب قیامت است که به نظر می‌رسد «منظور از آن، عذاب قبر یا عذاب‌های دنیوی نظیر از دست دادن اموال و اولاد باشد» (طبری، بی‌تا: ۴۸۷) که در همین دنیا و قبل از عذاب روز قیامت، دامن آن‌ها را خواهد گرفت و در دو گیتی، روز خوش نخواهند داشت. سپس می‌فرماید که بیشترشان نمی‌دانند. این عبارت آخر می‌تواند برای این باشد که اگر متوجه گرفتاری‌هایشان نیستند یا علت و چرایی وجود این بلایا را نمی‌دانند، زین پس آگاه شوند تا شاید مراقب اعمال خود باشند.

﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ، وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ (طور/۴۸-۴۹)؛ «و تو در برابر حکم پروردگارت صبر کن که تو تحت نظر مایی و پروردگارت را هنگامی که برمی‌خیزی با حمدش تسبیح گوی و (همچنین) پاره‌ای از شب و هنگام صبح که ستارگان پنهان می‌شوند.»

در این دو آیه پایانی، روی صحبت خداوند با پیامبر (ص) است و به چند نکته اشاره می‌فرماید؛ اول آنکه: ای پیامبر با تکیه به قدرت ما در راهی که قدم نهاده‌ای، استقامت کن و نکته دوم اینکه «ای پیامبر! پروردگارت را در زمان‌های مختلف از جمله بخشی از شب و قبل از طلوع خورشید مورد تسبیح و ستایش قرار بده.» با توجه به فضای این دو آیه و عبارت «إِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» و عبارت «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» در آیه چهل و هشتم و همچنین کل آیه چهل و نه، چنین به نظر می‌رسد که لحن این دو آیه دارای بار عاطفی خاصی است. یعنی خدای متعال به دنبال ایجاد دلگرمی و صمیمیت و تقویت روحیه رسول خدا در مقابل مکر و حيله دشمنان است؛ از این نظر و با توجه به محتوای کلام، کنش دستوری یا نحوی نیز از سبک گسسته به سبک هم‌پایه تغییر یافته و جملاتی بلند همراه با حرف عطف بیان شده است. کنش گفتمانی حاکم بر دو آیه پایانی، چنانکه هویداست، کنش عاطفی است.

♦ جدول سبک نحوی و کنش گفتاری جمله‌ها در سوره «طور»

شماره آیات	سبک نحوی	کنش گفتاری
۱-۱۰	گسسته	ترغیبی، تعهدی
۱۱-۱۶	گسسته	ترغیبی، اعلامی

شماره آیات	سبک نحوی	کنش گفتاری
۱۷-۲۸	هم پایه	اعلامی، تصریحی
۲۹-۳۴	گسسته	ترغیبی، تصریحی
۳۵-۴۴	هم پایه	تصریحی
۴۵-۴۶	هم پایه	تصریحی، ترغیبی
۴۷	هم پایه	اعلامی
۴۸-۴۹	هم پایه	عاطفی

نتیجه‌گیری

با بررسی آیات سوره طور و با تأمل در مفاهیم آن می‌توان بیش از پیش به اهمیت ژرف‌نگری در قرآن پی برد. در سبک‌شناسی گفتمانی، سبک نحوی و کنش گفتاری موجود در آثار، حائز اهمیت است. در این پژوهش مشخص شد که شرایط حاکم بر محیط و مقتضای حال مخاطب می‌تواند تأثیر خاص خود را در چگونگی قرار گرفتن جملات در کنار یکدیگر و همچنین اهداف ایراد آن‌ها داشته باشد. پربسامدترین کنش گفتاری، کنش تصریحی است که شامل سی‌آیه از چهل‌ونهم آیه این سوره می‌شود؛ این نکته نشان از آن دارد که خداوند متعال به دنبال بازگویی، روشن‌گری و هدایت مردم است تا در اثر این راهنمایی‌ها و آگاهی‌ها به او ایمان آورند و به رشد و سعادت جاویدان دست یابند. بویژه آنجا که با پرسش‌های پیاپی، آن‌ها را در تنگنای فلسفی قرار داده، مغلوب استدلال روشن‌گرانه خویش می‌فرماید. کنش ترغیبی با بیست‌و‌چهار مورد تکرار در رتبه دوم قرار دارد که خداوند از طریق آن، مشرکان را به پذیرش یگانگی خداوند و دست‌برداری از لجاجت فرامی‌خواند. کنش اعلامی، نوزده مرتبه تکرار گردیده است که هدف از آن، بیان وقایعی است که در بهشت رخ خواهد داد و تنها در آیه چهل‌وهفتم است که هدف آن اعلام وقوع بلا و عذاب بر کافران در دنیا و برزخ پیش از برپایی قیامت است. کنش تعهدی در رتبه چهارم است که در آیات یک تا ده به چشم می‌آید؛ خداوند با قسم‌های پی‌درپی و قاطعانه به مظاهر خلقت خویش این تعهد را به همگان می‌فهماند که خلقت بشر بیهوده نبوده است و قیامت برپا خواهد شد و ستمکاران به خاطر لجاجت و هواپرستی مجازات خواهند شد. کنش آخر، کنش عاطفی است که تنها در دو آیه پایانی دیده می‌شود؛ چرا که خداوند بعد از توبیخ و سرزنش مخالفان پیامبر، بر آن است تا به ایشان قوت قلب داده، آن حضرت را در

ادامه راهش مصمم تر سازد.

سبک دستوری حاکم بر آیات هم کاملاً با کنش گفتاری آن مطابقت دارد به گونه‌ای که بیشترین سبک دستوری یا نحوی موجود، مربوط به سبک هم‌پایه است که با بیست‌وهفت مورد تکرار از نظر بسامد، نزدیک به کنش تصریحی است، ضمن اینکه از نظر مطابقت نیز در اغلب آیات هر جا کنش تصریحی بوده، از کنش هم‌پایه نیز بهره گرفته شده است؛ بجز آیات بیست‌ونه تا سی‌وچهار. در مورد کنش ترغیبی نیز این مطابقت صادق است، یعنی هر جا که کنش ترغیبی دیده می‌شود، کنش دستوری آیات از نوع گسسته است. این امر به خوبی نشانگر هماهنگی کلام و جملات با فضای گفتمانی و محیط پیرامونی است و از سوی دیگر بیانگر آن است که سبک نحوی گسسته که برای هشدار و انذار به کار می‌رود، با کنش ترغیبی که آن هم در جهت ترغیب و واداشتن مخاطبان برای انجام کارهاست، به شکلی قابل قبول کنار هم قرار گرفته‌اند و مجموعه‌ای منسجم از هماهنگی لفظ و معنا را نمایان ساخته‌اند تا بیشترین تأثیر را در مخاطب داشته باشد. همچنین در این سوره از آیه هفده تا بیست‌وهشت سعی بر آن است تا مردم از اتفاقاتی که در بهشت رخ خواهد داد، آگاه گردند و متعّم بودنشان در آنجا، ملحق‌شدن فرزندان مؤمنان به آنان و هم‌کلام شدنشان با یکدیگر را اعلام نماید؛ این اتفاق با کنش اعلامی در قالب سبک دستوری هم‌پایه روی داده‌است که نشان می‌دهد برای بیان جزئیات و اتفاقات مثبت به‌درستی از سبک نحوی هم‌پایه که مخصوص اینگونه کنش‌هاست بهره گرفته شده‌است. نکته پایانی و شایان ذکر اینکه با مطالعه قرآن بر اساس سبک شناسی گفتمانی اندیشه‌های فوکو، روشن می‌گردد که رویدادهای تاریخی که در سال‌های حیات و دعوت پیامبر رخ داده است، بر کلام خداوند تأثیرگذار بوده‌اند.

کتابنامه

- قرآن کریم (۱۳۹۱): ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: مبین اندیشه، چاپ چهارم.
- اکمجبیان، آندرین (۱۳۸۲): «زبان‌شناسی، درآمدی بر زبان و ارتباط». ترجمه علی بهرامی، تهران: رهنما، چاپ ششم.
- امیریور، فرزانه، روضاتیان، سیده مریم (۱۳۹۷): «بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی»، متن‌شناسی ادب فارسی، دوره ۱۰، شماره ۲، شماره پیاپی ۳۸، صص ۵۳-۷۹.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴): «معجم مقاییس اللغة»، به تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الاسلامی، مرکز النشر، چاپ اول.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۹۹۸): «تفسیر القرآن العظیم» ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن یعیش، علی (بی‌تا): «شرح المفصل»، ج ۹، القاهرة: مکتبه المثنی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵): «تفسیر تسنیم»، ویراست علی اسلامی، قم: اسراء، چاپ ۱۲.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۳۹۲): «مفردات الفاظ قرآن»، ترجمه حسین خداپرست و ویراستاری عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، ج ۱، قم: نوید اسلام، چاپ هفتم.
- رجایی، محمدخلیل (۱۳۵۹): «معالم البلاغه»، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز، چاپ پنجم.
- سرل، جان آر (۱۳۸۵): «افعال گفتاری»، ترجمه محمد علی عبداللهی، قم: پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول.
- الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۳۸۴): «تفسیر مجمع البیان طبرسی»، تهران: فراهانی، چاپ هشتم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸): «تفسیر المیزان»، ترجمه محمدباقر موسوی، ج ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- الطبری، محمد (بی‌تا): «تفسیر الطبری»، ج ۲۴، بیروت: موسسه الرساله، چاپ اول.
- عضدالملو، حمید (۱۳۹۱): «گفتمان و جامعه»، تهران: سمت، چاپ اول.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۰): «سبک‌شناسی، نظریه‌ها رویکردها و روش‌ها»، تهران: سخن.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸): «نظم گفتار»، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۹۵): «قاموس المحيط»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- قمی، علی‌ابن‌ابراهیم (۱۳۹۲): «تفسیر قمی»، ترجمه جابر رضوانی، ج ۲، قم: بنی الزهرا (س)، چاپ دوم.
- قرائتی، محسن (۱۳۹۰): «تفسیر نور»، ج ۹، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ ششم.
- المعوش، خلود (۱۳۸۸): «گفتمان قرآن (بررسی زبانشناختی پیوند متن و بافت قرآن)»، ترجمه حسین سیدی. تهران: سخن.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۹۳): «دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر»، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر آگه، چاپ چهارم.
- مفتاح، محمد (۲۰۱۰): «دینامیه النص: نظیر و انجام»، بیروت: الدار البیضاء.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۷): «تفسیر نمونه»، ج ۲۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ونادیک، تئوای (۱۳۸۲): «مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی»، ترجمه پیروز ایزدی و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، چاپ اول.
- هاشمی، احمد (۱۳۸۱): «جواهر البلاغه»، قم: مرکز مدیریت، چاپ پنجم.
- همایی، ماهدخت بانو (۱۳۷۴): «یادداشت‌های استاد علامه همایی درباره معانی و بیان»، تهران: انتشارات همادز، چاپ سوم.
- یارمحمدی، لطف الله (۱۳۸۳): «گفتمان‌شناسی رایج انتقادی». تهران: هرمس، چاپ دوم.
- یحیایی، احمد (۱۳۷۸): «ضرورت بازاندیشی در تعریف روابط عمومی»، فصلنامه تحقیقات روابط عمومی، سال دوم، شماره اول، صص ۵-۱۱.
- یقطین، سعید (۱۹۸۹): «انفتاح النص الروائی»، بیروت: الدار البیضاء، ط ۲.

bibliography

- The Holy Quran (1391SH). Translated by Mehdi Elahi Qomshei. Edition 4. Qom: Mobin Andisheh.
- Akmejian, Andrin (1382SH). "Linguistics, an introduction to language and communication". Translated by Ali Bahrami. Edition 6. Tehran: Rahnama.
- Amirpour, Farzaneh. Rozhatian, Seyedah Maryam (1397SH). "Examination of Michel Foucault's discourse analysis model and the topics of semantics". Textology of Persian Literature, Volume 10. Number 2. Serial Number 38. pp. 53-79.
- Ibn Faris, Ahmad (1404AH). "Dictionary of linguistic comparisons". To the research of Abdulsalam Mohammad Haroun. Edition 1. Qom: Islamic Media School, Al-Nashar Center.
- Ibn Kathir, Ismail bin Omar (1998). "Tafsir al-Qur'an al-Azeem". Volume 4. Edition 1. Beirut: Dar Al-Katb Al-Alamiya.
- Ibn Yaish, Ali (n.d.). "Sharh almofassal". Volume 9. Cairo: Maktaba Al Muthani.
- Javadi Amoli, Abdullah (1395SH). "Tafsir Tasnim". Edited by Ali Islami. Edition 12. Qom: Esra.
- Ragheb Esfahani, Hossein (1392SH). "Vocabulary of Quranic Words". Translated by Hossein Khodaparašt and edited by Abdur Rahim Aqiqi Bakshaishi. Volume 1. Edition 7. Qom: Navid Islam.
- Rajace, Mohammad Khalil (1359SH). "Maalam Balagheh". Edition 5. Shiraz: Shiraz University Press.
- Searle, John R. (1385SH) "Speech Verbs". Translated by Mohammad Ali Abdullahi. Edition 1. Qom: Humanities Research Institute.
- Al-Tabarsi, Abu Ali al-Fazl bin al-Hasan (1384SH). "Tafsir of the Tabarsi Majlis Bayan". Edition 8. Tehran: Farahani.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1378SH). "Tafsir al-Mizan". Translated by Mohammad Bagher Mousavi. Volume 19. Qom: Islamic Publications Office.
- Al-Tabari, Mohammad (n.d.). "Tafsir al-Tabari". Volume 24. Edition 1. Beirut: Al-Rasalah Institute.
- Azdanlou, Hamid (1391SH). "Discourse and Society". Edition 1. Tehran: Samit.
- Fatuhi, Mahmoud (1390SH), "Stylistology, theories, approaches and methods", Tehran: Sokhn.
- Foucault, Michel (1378SH), "The Order of Speech", translated by Baqir Parham, Tehran: Aghaz.
- Firozabadi, Mohammad bin Yaqub (1995). "Environmental Dictionary". Edition 1. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiyeh.
- Qomi, Ali Ibn Ebrahim (1392SH). "Tafsir Qomi". Translated by Jaber Rizvani. Volume 2. Edition 2. Qom: Bani al-Zahra (S).
- Qaraeti, Mohsen (1390SH). "The Interpretation of Light". Volume 9. Edition 6. Tehran: Cultural Center of Lessons from the Qur'an.
- Al-Moush, Khulud (1388SH). "Qur'an discourse (linguistic study of the connection between the text and the context of the Qur'an)". Translated by Hossein Sidi. Teh-



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

- ran: Sokhn.
- Makarik, Irena Rima (1393SH). "University of Contemporary Literary Theories". Translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi. Edition 4. Tehran: Age Publishing.
 - Muftah, Muhammad (2010). "Dynamics of the Text: Theory and Achievement". 8th edition, Beirut: Casablanca.
 - Makarem Shirazi, Naser et al. (1387SH). "Tafsir namune". Volume 22. Tehran: Islamic Library.
 - Vandyke, Theonai (1382SH). "Studies in discourse analysis: from the order of the text to the discourse of critical analysis". Translated by Pirouz Yazidi and others. Edition 1. Tehran: Media Studies and Research Center.
 - Hashemi, Ahmed (1381SH). "Javahar al-Balagheh". Edition 5. Qom: Management Center.
 - Homai, Mahdekht Bano (1374SH). "Notes of Professor Allameh Homai about meanings and expression". Edition 3. Tehran: Hamazar Publications.
 - Yarmohammadi, Lotfollah (1383SH). "Critical Popular Discourse". Edition 2. Tehran: Hermes.
 - Yahyai, Ahmed (1378SH). "The necessity of rethinking the definition of public relations". Public Relations Research Quarterly, second year, first issue. pp. 5-11.
 - Yaqtin, Saeed (1989). "The Openness of the Narrative Text". Edition 2. Beirut: Casablanca.

Tolerance and Indulgence in the Translation of the Holy Quran, a case study of translation of more trinity verbs and Pseudo-verbs

(Received: 2022-06-17 Accepted: 2022-09-11)

Samad Abdollahi Abed¹

Naser Hamzpur²

Amir Moqaddam Mottaqi³

Abstract

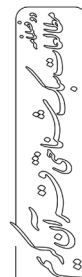
Translation of texts, especially if the scriptures are like The Holy Qur'an, requires more attention, otherwise, translators could make mistakes in various ways. The necessity of research becomes tangible when we face the difference in interpretation of the Qur'an due to translation errors. One of the problems that translators face in translating from one language to another is the lack of attention to the morphological structure of words; for, with the change of morphological structure, the meaning of the word changes and this is one of the main goals of the conjugation science to take a word to different Baabs (باب) or chapters in order to have multiple meanings that are, at the same time, common in terms of their roots, a fact which is sometimes led to the contrast between the meaning of the Baab (باب) it has gone to and its abstract meaning. In this regard, the current research, with its descriptive approach and critical analysis, has investigated "the lack of distinguishing More trinity from single trinity or negligence in using these two modes" as one of the slips of the Persian translators of The Holy Qur'an. This article examines the Persian translations of six cases of the More triadic words in The Holy Qur'an whereas they have been mistakenly considered and translated single trinity by some translators. Moreover, it deals with two of the words these translators have taken in More trinity Baab (باب) instead of another Baab.

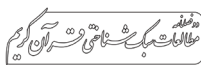
Keywords: Persian Translators of The Holy Qura'n, Persian Translation of The Holy Qur'an, Quadriliteral, Triliteral

1) Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Azarbaijan Shahid Madani University Tabriz, Iran., (The Corresponding Author) Email: S1.Abdollahi@yahoo.com

2) Instructor, Department of Quran and Hadith Sciences, Azarbaijan Shahid Madani University Tabriz, Iran. Email: Naserhamzpur@yahoo.com

3) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Dr.Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad , Mashhad , Iran. Email: a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۶۴-۱۹۴

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.6.8

تسامح و تساهل در ترجمه قرآن کریم (مطالعه موردی: ترجمه فعل‌ها و شبه فعل‌های ثلاثی مزید)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰)

صمد عبداللهی عابد^۱ناصر حمزه پور^۲امیر مقدم متقی^۳

چکیده

ترجمه متون مخصوصاً متون مقدس، دقت بیشتری می‌طلبد؛ چرا که از جنبه‌های متعددی امکان خطا برای مترجمان وجود دارد. ضرورت پژوهش زمانی ملموس می‌گردد که با تفاوت برداشت از قرآن به جهت خطاهای ترجمه‌ای مواجه می‌شویم. از موارد گریبان‌گیر مترجمان در ترجمه از زبانی به زبان دیگر، کم‌توجهی به ساختار صرفی واژه‌هاست؛ چرا که با تغییر ساختار صرفی، معنا تغییر می‌کند و با بردن واژه‌ای به ابواب مختلف، معانی متعددی می‌یابد. پژوهش حاضر در این راستا، با رویکرد توصیفی و تحلیل انتقادی، «عدم تشخیص ثلاثی مزید از ثلاثی مجرد و یا تسامح در بکار گرفتن این دو حالت» را به عنوان لغزشگاه‌هایی برای مترجمان فارسی قرآن، بررسی کرده است. این مقاله ضمن بررسی ترجمه‌های فارسی، به شش مورد از کلمات مزید که از جانب برخی مترجمان، مجرد ترجمه شده و همچنین به دو مورد از کلماتی که در بابی از ثلاثی مزید به جای باب دیگر اتخاذ شده، دست یافته و به این نتیجه رسیده است که همه مترجمان دقت لازم در ترجمه بر اساس ظرافت‌های صرفی نداشته‌اند که نمونه آن در این پژوهش، ایراد آن‌ها در ترجمه ثلاثی مجرد به ثلاثی مزید، و یا بابی از ثلاثی مزید به جای بابی دیگر است.

واژگان کلیدی: ترجمه فارسی قرآن، تسامح، فعل، شبه فعل، ثلاثی مجرد، ثلاثی مزید.

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

(۱) دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران، ایمیل: S1.Abdollahi@yahoo.com

(۲) مربی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران، ایمیل: Naserhamzeput@yahoo.com

(۳) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد- ایران، ایمیل:

a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

ترجمه به جهاتی نمی‌تواند کاملاً گویای قصد نویسنده و یا گوینده باشد؛ ولی با توجه به این که برای بیان مقصود گوینده به مخاطبین غیر آن زبان چاره‌ای جز این نیست، بنابراین می‌بایست در ترجمه دقت فراوان شود تا کم‌ترین خطا در آن اتفاق بیفتد. کم‌توجهی به ساختار صرفی واژه‌ها از موارد چالشی در ترجمه از زبانی به زبان دیگر است؛ چرا که با تغییر ساختار صرفی، معنای واژه تغییر می‌کند و این امر از اهداف اصلی علم صرف است تا با بردن واژه‌ای به ابواب مختلف، معانی متعددی داشته باشند؛ با وجود اینکه از لحاظ ریشه مشترک‌اند، که این امر، گاهی به تقابل معنای به باب رفته با معنای مجردش می‌انجامد که نمونه آشکار آن، واژه «اِثْم» به معنای «گناه کرد» است؛ ولی وقتی به باب تفعُّل برود و به صورت «تَاثَمَ» درمی‌آید، معنایی در مقابل معنای اولیه می‌یابد و به «از گناه خارج شد» ترجمه می‌شود. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده اثم)

ترجمه قرآن از آن جهت که بیانگر مقصود شارع است، اهمیت ویژه‌ای دارد. غالب مترجمان در این راستا تلاش نموده‌اند که گرفتار کم‌ترین خطا شوند؛ ولی برخی در این راستا گرفتار بعضی خطاها شده‌اند که این مقاله در مقام بررسی یکی از این موارد است و آن اینکه هرچند تغییر واژه از ثلاثی مجرد به ثلاثی مزید و یا تغییر آن از یک ثلاثی مزید به یک ثلاثی مزید دیگری، منجر به تغییر معنای واژه می‌شود؛ اما برخی مترجمان از روی تسامح، آن واژه را به معنای مجردش و یا مزیدی از باب دیگر گرفته‌اند که ضرورت یادآوری آن برای پرهیز از خطا، روشن است و در این مقاله به بررسی چند نمونه از این موارد پرداخته می‌شود.

۱.۱. پیشینه پژوهش

درباره ترجمه قرآن به زبان‌های دیگر، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است. (ر.ک: سلماسی‌زاده، بی‌تا: تمام کتاب؛ حمیدالله، بی‌تا: تمام کتاب؛ مصطفوی، بی‌تا: تمام کتاب؛ معرفت، ۱۳۴۴: بخش مساله ترجمه‌القرآن؛ معرفت، ۱۳۷۵: ۲۰۹-۱۸۲؛ جواهری، ۱۳۹۵: ۱۲-۱۰) و کتاب‌های دیگر (ر.ک: غلامی، مقاله مرجع‌شناسی ترجمه‌های فارسی قرآن، مجله بینات، سال سیزده: شماره ۴۹ و ۵۰) که به اصل موضوع مقاله حاضر مرتبط نیستند و اعم از موضوع هستند؛ زیرا که برخی به اصول ترجمه قرآن پرداخته‌اند (ر.ک: تقی‌پورفر، ۱۳۷۲: مجله مترجم: سال سوم، شماره ۱۰)؛ و برخی به مبانی نظری ترجمه متون دینی پرداخته‌اند (ر.ک: منصوری، ۱۳۸۳: فصلنامه مطالعات ترجمه، سال دو، شماره ۶) و برخی، اصول و مبانی را با هم تبیین نموده‌اند (ر.ک: جواهری، پژوهش حوزه، سال پنج، شماره ۳ و ۴، پیاپی ۱۹ و ۲۰)؛ و برخی دیگر وارد بحث تاریخیچه نقد ترجمه‌های فارسی قرآن شده‌اند. (ر.ک: حجت، ۱۳۷۸: ترجمان‌وحی، سال سوم: شماره ۲، پیاپی، ۶) کتاب «مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم»

نوشته‌ی دکتر حیدر قلی‌زاده نیز به ترجمه مواردی مثل حال، مفعول مطلق، تمیز، مبتدا و خبر و... می‌پردازد.

برخی محققان نیز به مباحث مرتبط با تغییر معنایی واژه‌ها پرداخته‌اند. (ر.ک: ۱. کتاب «نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی» آقای دیرک‌گیرتس با ترجمه کورش صفوی (چاپ شده در ۱۳۶۳)؛ ۲. کتاب «درآمدی بر معنی‌شناسی» کورش صفوی (چاپ شده در ۱۳۷۹)؛ ۳. کتاب «معناشناسی» آقای احمد مختار عمر با ترجمه دکتر سیدحسین سیدی (چاپ شده در ۱۳۸۶ش)؛ ۴. کتاب «تغییر معنایی در قرآن: بررسی بینامتنی قرآن با شعر جاهلی» نوشته دکتر حسین سیدی (چاپ شده در ۱۳۹۰ش)؛ ۵. مقاله‌ی «درآمدی بر کاربرد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی» نوشته دکتر سیدمهدی لطفی در شماره ۳۱ فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» (چاپ شده در پاییز ۱۳۹۵ش)؛ و مقاله نگارندگان در شماره ۸ مجله «مطالعات ترجمه قرآن و حدیث» با عنوان «تغییر معنایی واژگان قرآنی و شیوه‌ی برخورد مترجمان فارسی زبان با آن».

کتاب‌هایی نیز در زمینه فن ترجمه چاپ شده‌اند که به هنگام بیان لغزشگاه‌های مترجمان، به برخی خطاهای ترجمه‌ای پرداخته‌اند؛ همانند کتاب «فن ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی» که یکی از لغزشگاه‌های مهم مترجمان را واژگان مشابه لفظی می‌داند. (ر.ک: خامه‌گر، ۱۳۹۳: ۲۰) مقاله‌ای نیز از نگارندگان در شماره ۱۱ مجله «مطالعات ترجمه قرآن و حدیث» با عنوان «برابر انگاری‌های ناشی از تسامح مترجمان فارسی قرآن کریم (بررسی موردی تسامح در تشخیص ریشه و ساخت صرفی)» چاپ شده است.

مقاله‌ای نیز توسط آقای هادی حیدری‌نیا و همکاران با عنوان «معانی ثانویه باب‌های افعال و تفعیل و تأثیر آن بر ترجمه قرآن» نوشته شده که در آذر ۱۳۹۵ و در شماره ۲۷ فصلنامه مطالعات قرآنی چاپ شده که در آن به دو باب از ابواب ثلاثی مزید پرداخته شده است؛ اما پژوهش حاضر به طور خاص به خطاهای مترجمان در ترجمه ثلاثی مجرد به ثلاثی مزید، و یا ترجمه معنای یک باب به باب دیگر پرداخته که تمایز با نوشته‌های فوق دارد.

این آثار به صورت گذرا، صرفاً به طرح بحث پرداخته‌اند و کمتر نمونه‌هایی برای آن بیان کرده‌اند. با جستجوی در سامانه و منابع اطلاعاتی، کتاب یا مقاله‌ای که به صورت اختصاصی به مسئله پژوهش حاضر پرداخته باشد، پیدا نشد؛ از این رو، خلأ چنین پژوهشی در مطالعات ترجمه قرآن وجود دارد که این پژوهش می‌تواند آن را پر نماید.

۱. ۲. مسأله و روش پژوهش

مسأله اصلی تحقیق حاضر این است که: در چه مواردی برخی مترجمان در ترجمه‌ی فعل‌ها و شبه فعل‌های ثلاثی مزید، تسامح نموده و گرفتار خطای ترجمه‌ای شده‌اند؟ برای پاسخ به این سؤال، گام‌های ذیل در این مقاله برداشته شده است:

۱. استخراج عوامل خطا از رهگذر مطالعات کتابخانه‌ای،
 ۲. پیجویی نمونه‌های مستعد خطا در ترجمه به جهت خلط ثلاثی مزید با ثلاثی مجرد،
 ۳. بررسی عملکرد مترجمان و دسته‌بندی آنها در واژه‌هایی که در گام قبلی به دست آمده بودند،
 ۴. تحلیل عملکرد مترجمان با استفاده از داده‌های منابع لغوی و تفسیری.
- از این رو، این پژوهش با رویکرد توصیفی و تحلیل انتقادی به بررسی و تبیین یکی از لغزشگاه‌های مترجمان قرآن کریم پرداخته است.

۳.۱. دامنه تحقیق

تحقیق حاضر ۵۶ ترجمه مشهور قرآن کریم به زبان فارسی را مورد کنکاش قرار داده که اسامی آنها بر اساس تاریخ انتشارشان عبارتند از: ترجمه تفسیر طبری، نسفی، ترجمه کشف الاسرار میبدی، ترجمه تفسیر ابوالفتوح رازی، ترجمه تاج التراجم، صفی‌علیشاه، ترجمه قرن دهم هجری، ترجمه سلطان‌علیشاه، فیض الاسلام، ترجمه تفسیر بیان السعاده، تفسیر مخزن العرفان، الهی قمشه‌ای، پاینده، معزی، طالقانی (پرتوی از قرآن)، خسروی، اشرفی، صفارزاده، یاسری، رهنما، سراج، نوبری، ثقفی (مستخرج از روان جاوید)، عاملی (مستخرج از تفسیر عاملی)، قرشی (مستخرج از احسن الحدیث)، محمد ابراهیم بروجردی، خواجه‌ای، مجتبی، کوثر، آیتی، جلال‌الدین فارسی، خرم‌دل، کاویان‌پور، پورجوادی، فولادوند، مکارم شیرازی، محمدباقر موسوی (مستخرج از المیزان)، شعرانی، طاهری قزوینی، ترجمه‌ی جوامع الجامع، حجه التفاسیر بلاغی، دهلوی، حلبی، مصباح زاده، مشکینی، ترجمه تفسیر روشن (مصطفوی)، قرائتی، انصاری، تفسیر آسان، گلی از بوستان خدا، ارفع، بهرام‌پور، برزی، انصاریان، موسوی گرم‌رودی، رضایی اصفهانی. (ر.ک: خرمشاهی، بی‌تا: بررسی ترجمه‌های قرآن، کل کتاب)

۲. گونه‌های تسامح در ترجمه واژه‌های ثلاثی مزید

تسامح برخی مترجمان قرآن در ترجمه واژه‌های ثلاثی مزید را در چند دسته می‌توان دسته‌بندی نمود:

۲.۱. تسامح در ترجمه واژه مزید به مجرد

به اقتضای برآورده ساختن هدف علم صرف که تغییر معنای واژه با تغییر در ابواب آن می‌باشد، در آیات قرآن نیز واژه‌های زبان عربی برای رساندن معانی متعدد، در قالب ابوابی ذکر شده‌اند که همه مترجمان نتوانسته‌اند یکسان، حق مطلب را ادا کنند و در این راستا، برخی واژه مزید را به مجرد معنا نموده‌اند و یا معنای کامل را نرسانده‌اند که به پنج نمونه از حالت فعلی، و یک نمونه از حالت شبه فعلی آن پرداخته می‌شود:

۲. ۱. ۱. عبارت «عَرَضْتُمْ بِهِ»

در آیه ۲۳۵ بقره آمده است: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةٍ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِيمَ اللَّهِ أَنْكُمْ سَتَذَكَّرُوْنَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَلَا تَعْرُضُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ...﴾ که مربوط به خواستگاری کردن از زنان در حالی است که در عده هستند که این امر نباید به صورت آشکار بیان گردد؛ بلکه به گونه کنایه می‌توان به این امر پرداخت. واژه مورد بحث در این آیه، واژه «عَرَضْتُمْ» است که از ریشه «عرض» می‌باشد؛ به باب رفته، به صورت فعل جمع مذکر مخاطب از باب تفعیل (تعریض) درآمده و معنای دیگری یافته است.

«عرض» به معنی آشکار کردن و ظاهر نمودن چیزی است. «عَرَضْتُ الشَّيْءَ فَأَعْرَضَ» یعنی آن چیز را بر او آشکار کردم و آشکار شد. (ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶: ماده عرض) این ماده اگر به باب تفعیل برود، معنای بیان یک مطلب بدون تصریح می‌یابد و تعریض در خواستگاری از زن در زمان عده‌اش که مورد بحث این آیه است، بدین گونه است که سخنی شبیه خواستگاری گفته شود؛ ولی به آن تصریح نشود؛ مانند اینکه به آن زن بگوید که: «تو زیبایی یا دوست داشتنی هستی یا نیاز به زن دارم.» (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده عرض؛ ازهری، ۱۴۲۱: ماده عرض؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده عرض)

مفسران نیز به بیان معنی تعریض و مخصوصاً به تعریض در این آیه پرداخته‌اند. تعریض، ضد تصریح است و آن، افهام معنایی به یک چیزی است که هم احتمال آن است و هم احتمال دیگر. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸۸/۳) زمخشری در تبیین مقصود از خواستگاری کنایی می‌گوید: «بدین گونه که بگوید: تو زیبایی، و یا تو زن صالح و یا انفاق کننده‌ای هستی و من قصد ازدواج دارم، و امید است که خدا زن صالحی را برای ازدواج من مهیا سازد، و سخنانی مثل این که رساننده این باشد که می‌خواهد با او ازدواج کند...؛ ولی تصریح به نکاح نکند، و نگوید: می‌خواهم با تو ازدواج کنم و...». (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۲/۱ و مشابهنش در بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۴۶/۱؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۹۹/۳) طبرسی اقوالی را در معنی تعریض آورده که از آن جمله است آنچه از ابن عباس نقل می‌کند که تعریض به خواستگاری به این معناست که مردی به زن در عده بگوید: «من قصد ازدواج دارم و من زنی را دوست دارم که از صفاتش چنین و چنان باشد و برخی صفاتی را که آن زن دارد، برشمارد...». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۳/۲ و مشابهنش در ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۲۰/۲) بنابراین، تعریض به نکاح برای زن در عده مباح است؛ ولی خواستگاری و عقد نهی شده است. (ر.ک: سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۵۴/۱)

مترجمان به گونه‌های مختلفی عبارت «عَرَضْتُمْ بِهِ» را ترجمه کرده‌اند که به قرار زیر است:

ترجمه	مترجم
به کنایه گفتن	آیتی، قرشی، ارفع، اشرفی، پور جوادی، طالقانی (پرتوی از قرآن)، جوامع الجامع، حجه التفاسیر بلاغی، حلبی، رهنما، روان جاوید، سراج، شعرانی، فارسی، کوثر، مشکینی، مصباح زاده، مکارم، انصاری، دهلوی، صفارزاده
به اشاره گفتن	پاینده، ترجمه المیزان، تفسیر آسان، خواجوی، طاهری، مجتبوی، معزی، کاویانپور
در پرده و اشاره	یاسری
تعریض	نسفی، میبیدی، ابوالفتوح رازی
سخنی را پوشیده بر زبان آورید	برزی
بدون صراحت و وضوح	انصاریان
بنماید بدان	ترجمه طبری
به طور سربسته به آن سخن بگویید	فولادوند، رضایی اصفهانی
دو پهلوی بر زبان آورید	گرمارودی
به فکر خواستگاری آن زنان برآید	الهی قمشه‌ای
در آنچه عرضه کردید به آن	ترجمه تفسیر روشن

ترجمه عبارت «عَرَضْتُمْ بِهِ» به «به کنایه گفتن» و «به اشاره گفتن» و «در پرده و اشاره گفتن» ترجمه‌های مورد قبول هستند و ترجمه «به طور سربسته به آن سخن بگویید» و «بدون صراحت و وضوح» و «سخنی را پوشیده بر زبان آورید» نیز رساننده همان معنا می‌باشند؛ ولی ترجمه به «دو پهلوی بر زبان آورید» به رسایی ترجمه‌های قبلی نیست، و آوردن کلمه «تعریض» به مثابه ترجمه نمودن و همان لفظ عربی را آوردن است، و ترجمه به «به فکر خواستگاری آن زنان برآید» کاملاً ترجمه نادرستی است؛ چرا که کاملاً از مراد آیه که ذکر مطلبی در پوشش است، به دور می‌باشد و ترجمه تفسیر روشن به «در آنچه عرضه کردید به آن» که معنای ثلاثی مجرد آن لحاظ شده، ترجمه قابل قبولی نیست.

۲. ۱. ۲. واژه «لِیُؤَاطِوْءُ» در «لِیُؤَاطِوْءُ عِدَّةً مَا حَرَّمَ اللَّهُ»
در آیه ۳۷ توبه آمده است: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَ يَحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُؤَاطِوْءُ عِدَّةً مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ...﴾ که مربوط به تغییر دادن ماهی به جای ماه دیگر از جانب اعراب جاهلی بوده است که در جنگ‌ها وقتی خود را در موضع قدرت می‌دیدند و صلاح ظاهریشان را در ادامه جنگ می‌دیدند، ولی به جهت رسیدن به ماه‌های حرام، مجبور به ترک جنگ می‌شدند، با خود می‌گفتند که جای ماه حرام را با یکی از ماه‌های دیگر عوض می‌کنیم تا ایرادی از جهت تعداد ماه‌ها پیش نیاید.

واژه مورد بحث در این آیه، واژه «يُؤَاطِئُ» است که در آن، ماده «وطی» به باب مفاعله رفته و معنی جدیدی یافته است. «وَوَطِئَ» در اصل، به معنی کوبیدن و پایمال کردن و زیر پای نهادن است. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ماده ووطی؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده ووطی؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده ووطی؛ جوهری، ۱۳۷۶: ماده ووطی؛ ازهری، ۱۴۲۱: ماده ووطی) ابن فارس معنای دیگری نیز برای این واژه ذکر کرده و آن، به معنی کلمه‌ای است که دلالت بر فراهم کردن مقدمات چیزی و آسان کردن آن است. (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده ووطی) این ماده اگر به باب مفاعله برود، معنی «موافقت بر امری» می‌یابد؛ (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ماده ووطی؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده ووطی؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده ووطی؛ جوهری، ۱۳۷۶: ماده ووطی؛ ازهری، ۱۴۲۱: ماده ووطی) مثلاً می‌گویند: «فَلَانٌ يُؤَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي» یعنی فلانی اسمش مطابق اسم من است. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ماده ووطی؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده ووطی؛ جوهری، ۱۳۷۶: ماده ووطی) در آیه مورد بحث نیز که این ماده به باب مفاعله رفته، معنی موافقت دارد. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده ووطی؛ جوهری، ۱۳۷۶: ماده ووطی) یعنی جای ماه‌های حرام را عوض کردند تا مطابق تعداد ماه‌های حرامی باشد که خدا حرام نموده است.

مفسران نیز به معنی مطابقت و موافقت تصریح نموده‌اند. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۲۷۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۸۰؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۴/۱۳۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲/۵۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸/۱۳۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۰/۹۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/۲۸۶؛ و...) طبرسی آیه را بدین‌گونه روشن‌تر معنا نموده که: «اینان ماهی را از ماه‌های حرام، حلال نمودند جز اینکه به جای آن، ماهی را از ماه‌های حلال، حرام کردند، و ماهی از ماه‌های حلال را حرام نساختند جز اینکه به جای آن، ماهی از ماه‌های حرام را حلال نمودند تا از جهت عدد موافق باشند و این کارشان را "مواطئه" گویند.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۴۶؛ و مشابهنش در قرطبی، ۱۳۶۴: ۸/۱۳۹) مترجمان به گونه‌های مختلفی واژه مورد بحث را ترجمه نموده، غالب آن‌ها معنای لغوی واژه را رعایت کرده‌اند؛ ولی برخی توجهی به ثلاثی مزید بودن این واژه ننموده، آن را به معنی ثلاثی مجردش گرفته‌اند. در جدول زیر، دسته‌بندی ترجمه‌های این واژه ارائه می‌گردد:

ترجمه	مترجم
موافق یا موافقت یا توافقی	ابوالفتح رازی، دهلوی، حجه التفاسیر، اشرفی، شعرانی، حلبی، رهنما، روان جاوید، مصباح زاده، آیتی، فولادوند، مشکینی، رضایی
مطابق یا تطبیق	ارفع، ترجمه المیزان، پور جواد، ترجمه جوامع الجامع، خواجوی، سراج، طاهری، فارسی، کاویانپور، گلی از بوستان خدا، تفسیر مخزن العرفان، صفار زاده

ترجمه	مترجم
همانگ و مطابق سازند	انصاریان
سازگاری و برابری	الهی قمشه‌ای
برابر یا به مقدار یا به جای آن	ترجمه طبری، ترجمه تفسیر روشن، یاسری، برزی، احسن الحدیث، مکارم، نوبری
همانگی	گرمارودی
تا با شمار ماههایی که خدا حرام کرده حلال می‌کنند.	پاینده
پایمال کنند	بروجردی، ترجمه تفسیر بیان السعاده، عاملی، معزی

همان‌گونه که مشاهده می‌گردد، غالب مترجمان، واژه مورد بحث را به درستی به معنی موافقت و مطابقت و برابری و ... آورده‌اند که گویای مراد آیه است؛ ولی در این میان، چهار مترجم (بروجردی، ترجمه تفسیر بیان السعاده، عاملی، معزی)، آن را به معنی مجردش گرفتند و به معنی «پایمال کنند» ترجمه نموده‌اند.

۲. ۱. ۳. واژه «أَوْضَعُوا» در «لَا وَضَعُوا خِلَالَكُمْ»

در آیه ۴۷ توبه می‌خوانیم: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِیْكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا وَضَعُوا خِلَالَكُمْ یَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِیْكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ...﴾ که به این می‌پردازد که اگر منافقان همراه شما به سوی میدان جهاد (تبوک) حرکت می‌کردند، چیزی جز تردید و اضطراب بر شما نمی‌افزودند. بعلاوه آن‌ها با سرعت کوشش می‌کنند در میان نفرات لشکر نفوذ کنند و به ایجاد تفرقه و از هم گسیستن پیوندهای اتحاد بپردازند. (ر.ک: مکارم، ۱۳۷۱: ۴۳۴/۷) که محل بحث در واژه «لَا وَضَعُوا» می‌باشد که از ریشه «وضع» گرفته شد و در ثلاثی مجرد به معنی قرار دادن است، این ریشه وقتی به باب افعال می‌رود، معنی «حرکت با سرعت» و «حرکت دادن شتر و یا امثال آن در حرکت» است.

واژه «وضع» در لغت به معانی متعددی آمده که از آن جمله است: ۱- شتاب در سیر که می‌گویند: «وَضَعَ الرَّجُلُ إِذَا عَدَا؛ هنگامی که شخصی بدود، به او می‌گویند: "عَدَا" و یا می‌گویند: «وَضَعَ الْبَعِیْرُ إِذَا أَسْرَعَ؛ هنگامی که شتر به حرکت خود سرعت بدهد، می‌گویند: "وَضَعَ"» (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱: ماده وضع؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده وضع؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ماده وضع)، ۲- وضع به معنی خفض (پایین آوردن) (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده وضع) و ضد رفع است (پایین آوردن ضد بالا قرار دادن) (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده وضع)، ۳- قرار دادن (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده وضع) که راغب نیز در تبیین آیه ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ (الرحمن/ ۱۰) آن را مطابق همین معنی آورده است که: «و زمین را برای بندگان قرار داد.» (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده وضع)

این ماده وقتی از ثلاثی مجرد خارج شده و به باب افعال برود، معنای شتاب دادن در سیر یا وادار نمودن بر سیر سریع را می‌یابد؛ «أَوْضَعْتُهَا» یعنی «حَمَلْتُهَا عَلَى الْإِسْرَاعِ؛ آن را به سرعت رفتن وادار کرد.» (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده وضع) طریحی آیه مورد بحث را این‌گونه تبیین کرده که: «در بین شما با سخن چینی و مشابه آن شتاب می‌ورزند.» (طریحی، ۱۳۷۵: ماده وضع)

مفسران نیز به طرز شایسته‌ای به تبیین این آیه پرداخته‌اند و «ایضاع» را به معنی «اسراع؛ سرعت دادن» گرفته‌اند. (ر.ک: ابو حیان، ۱۴۲۰: ۵/۲۹۴) از پیامبر (ص) نقل می‌کنند که به هنگام بازگشت از عرفات فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ، فَإِنَّ الْبَرَّ لَيْسَ فِي إِيْضَاعِ الْإِبِلِ وَلَا فِي إِيجَافِ الْخَيْلِ؛ ای مردم! بر شما باد که با آرامش و وقار حرکت کنید؛ چرا که نیکی در شتاب دادن شتران و اسبان نیست.» و مفهوم آیه این است که منافقان اگر با شما برای جنگ خارج شوند، شتران را در بین شما به سرعت حرکت می‌دهند و شما را آزار می‌رسانند.» (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲/۶۳) یعنی منافقان با سخن چینی و با بین دو به هم زنی در میان شما تلاش می‌کنند. آن‌ها مرکب‌های خود را در بین شما به سرعت نفوذ می‌دهند تا به سخن چینی بپردازند. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۲۷۶؛ میدی، ۱۳۷۱: ۴/۱۴۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۵۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۹/۲۶۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸/۱۵۷) و این کار با توهم از هم پاشاندن شما می‌باشد. (ر.ک: میدی، ۱۳۷۱: ۴/۱۴۲)

این تمثیل برای بیان حال منافقان است زمانی که برای ایجاد خواری و ترس بین لشکر مسلمانان، و القای اخبار دروغ از توانایی‌های دشمن تلاش می‌کنند، و این تمثیل به حال کسی است که شترش را برای رساندن خبر مهم یا رسیدن تجارتی به بازار با سرعت حرکت می‌دهد، و شبیه همین تمثیل است آیه ﴿فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ (اسراء/۵) (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۰/۱۱۲)

آلوسی نیز در تفسیر این آیه می‌گوید: «مقصود از «ایضاع» حرکت دادن شتر است. گفته می‌شود: «أَوْضَعْتُ النّاقَةَ تَضَعُ» هنگامی که شتر سرعت بگیرد و «أَوْضَعْتُهَا إِنَّا» هنگامی گفته می‌شود که شتر را وادار به سرعت گرفتن کنی. خلال جمع خلل و به معنی فاصله است که به صورت ظرف به کار رفته، و مفعول ایضاع، در تقدیر است؛ یعنی سخن چینی‌ها و این به قرینه سیاق است، و در این سخن استعاره مکینه وجود دارد؛ به گونه‌ای که سخن چینی‌ها را به سواران در جریان و انتقالش تشبیه کرده و ایضاع را به روش خیالی بیان نموده است که معنایش چنین می‌شود که با سخن چینی و بر هم زدن رابطه دو طرف، در بین شما به سرعت حرکت می‌کنند.» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/۳۰۳)

در عبارت مورد بحث، چند مفهوم وجود دارد که باید در ترجمه رعایت گردد: اول شتاب و سرعت در کار، دوم نفوذ در میان صفوف مومنان، و سوم اینکه واژه «أَوْضَعُوا» به باب افعال رفته و معنای متعدی یافته است؛ یعنی آن‌ها شترانشان را به سرعت برای ایجاد فضای سخن

ترجمه	مترجم	تعداد مفاهیم رعایت شده
هر آینه بشتابانیدندی در میان ستوران خویش در طلب فتنه و گمراهی	نسفی	۲ (نفوذ در میان مومنان درست است؛ نه نفوذ در میان ستوران)
به سرعت خود را در میان شما می انداختند.	فولادوند	۲ (شترانسان را سیر می دادند؛ نه خود را = مزید رعایت نشده)
در میان شما به سخن چینی می شتافتند.	پاینده، حلبی، رهنما، مجتبیوی	۲ (مزید رعایت نشده)
به میان (صفوف) تان می تاختند.	انصاری	۲ (مزید رعایت نشده است. بهتر بود می گفت: می تازاندند.)
در میان شما می تاختند به سخن چینی و افساد ذات البین / می تاختند در میان شما به سخن چینی	کشف الاسرار، سراج	//
در میان شما سریعاً به فتنه انگیزی و شایعه سازی و ایجاد تفرقه و نفاق می پرداختند.	کاویانپور / گلی از بوستان خدا	۲ (مزید رعایت نشده است.)
به سرعت می افتادند در میان شما به سخن چینی و ایجاد فتنه و فساد.	یاسری	۲ (مزید رعایت نشده است.)
بشتابند در میان شما	روض الجنان	۲ (مزید رعایت نشده است.)
هر آینه شتافته بودند.	اشرفی، روان جاوید	۲ (مزید رعایت نشده است.)
هر آینه شتافته بودند میانتان:	شعرانی، مصباح زاده	۲ (مزید رعایت نشده است.)
به سرعت در میان شما حرکت می کردند.	نور(خرم دل)	۲ (مزید رعایت نشده است.)
میان شما برای خرابکاری می شتافتند.	مشکینی	۲ (مزید رعایت نشده است.)
به سرعت برایتان فتنه انگیزی می کردند.	پور جوادی	۱ (نفوذ و مزید رعایت نشده است.)
مسلاً به سرعت در بین شما به فتنه جویی (و تفرقه افکنی بین) شما می پرداختند.	مکارم، رضایی اصفهانی	۲ (مزید رعایت نشده است.)
میانتان را به زودی آشوب می کردند.	عاملی	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.)
در صفوف شما تخریب می کردند.	فارسی	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.)
می گشتند میانتان	معزی	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.)

ترجمه	مترجم	تعداد مفاهیم رعایت شده
تا می‌توانستند در کارها <u>اخلال</u> نموده/ در کار شما <u>اخلال</u> و خرابی می‌کردند.	بروجردی، ترجمه بیان السعاده، الهی قمشه‌ای	+ (هیچ کدام رعایت نشده است.) (ترجمه مفهومی ناتمام)
در میان شما <u>رنخه</u> می‌کردند. / در میان شما برای ایجاد آشوب <u>رنخه</u> می‌کردند.	برزی/ گرمارودی	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.) (ترجمه ناقص)
در میان شما به فتنه انگیزی و آشوبگری می‌پرداختند.	تفسیر آسان	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.)
<u>میان</u> شما اراجیف <u>انتشار</u> داده	ترجمه المیزان	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.)
در میان شما <u>سعایت</u> و <u>اخلال</u> می‌کردند.	ترجمه جوامع الجامع	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.)
در بین نفرات سپاه نفوذ کرده	ارفع	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.) (ترجمه مفهومی)
<u>میان</u> شما <u>تفرقه</u> می‌انداختند.	احسن الحديث	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.) (ترجمه مفهومی)
از هر سوی در <u>جستجوی</u> فتنه می‌آمدند.	نوبری	+ (نفوذ و شتاب و مزید رعایت نشده است.)
در میان شما (بودند)	حجّه التفاسیر	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.)
خود را در میان شما با هدف فتنه گری جای می‌دادند.	کوثر	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.)
و مسلماً خود را برای سخن چینی [و نمایی] در میان شما قرار می‌دادند.	انصاریان	۱ (شتاب و مزید رعایت نشده است.)

با بررسی ترجمه‌های فوق، مشخص شد که هر کدام از مترجمان برخی از امور سه گانه را رعایت ننموده‌اند؛ ولی به جهت موضوع مقاله، تکیه اصلی نویسنده بر روی لزوم تلاشی مزید معنا نمودن کلمه «لَا وَضَعُوا» است که بسیاری از مترجمان رعایت ننموده‌اند.

۲. ۱. ۴. واژه «تُسِيمُونَ»

در آیه ۱۰ نحل می‌خوانیم: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ که بدین معناست: «اوست کسی که از آسمان، آبی فرود آورد که [آب] آشامیدنی شما از آن است، و رویدنی [هایی] که [رمه‌های خود را] در آن می‌چرانید [نیز] از آن است.» واژه مورد بحث در این آیه، کلمه «تُسِيمُونَ» می‌باشد که از ریشه



«سوم» است و در اصل به معنی رفتن برای جستجوی چیزی است که در آن، دو معنی رفتن و جستجوی چیزی قرار دارد؛ مانند: «سَمَتَ الْإِبِلَ» یعنی رفت شتر که بچرد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده سوم) که وقتی به باب افعال برود، متعدی می‌شود؛ همانند اینکه می‌گویند: «أَسَامَهَا» یعنی چوپان حیوانش را چرانید. (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده سوم؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده سوم؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ماده سوم؛ جوهری، ۱۳۷۶: ماده سوم؛ فیومی، ۱۴۱۴: واژه سوم) لغت‌دانان، این آیه را مثالی برای حالت متعدی این واژه آورده‌اند که به معنی چراندن حیوان (تُرْعُونَ) است. (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده سوم؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده سوم؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده سوم؛ جوهری، ۱۳۷۶: ماده سوم؛ فیومی، ۱۴۱۴: واژه سوم)

مفسران نیز به تبیین مفهوم این واژه پرداخته، گفته‌اند که: «سَمَتَ الْمَاشِيَةَ» لازم است و بدین معنی است که حیوان چرید؛ ولی وقتی گفته می‌شود: «أَسَامَهَا صَاحِبُهُ» به باب افعال رفته و متعدی می‌شود؛ بدین معنی است که حیوان را صاحبش چرانید، و آن از «سومه» است که به معنی علامت است و آن بدین جهت است که با چریدن حیوان، علامت‌هایی در زمین ایجاد می‌شود. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۷/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲۱/۳؛ ابو حیان، ۱۴۲۰: ۵۱۱/۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۲/۱۱) و «تُسِيمُونَ» به معنی «تُرْعُونَ أَنْعَامَكُمْ؛ چهارپایانتان را می‌چرانید»، (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۳/۶؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲/۲۶۷) و یا «تُرْعُونَ مَوَاشِيَكُمْ» می‌باشد. (ر.ک: میبدی، ۱۳۷۱: ۳۶۵/۵) که در آن، قید بدون زحمت نهفته است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۳/۶)

ابوالفتوح رازی پس از بیان اینکه «فیه تُسِيمُونَ» یعنی «تُرْعُونَ أَنْعَامَكُمْ؛ چهارپایانتان را می‌چرانید»، در فرق بین «رعی» و «سوم» گفته است که: «رعی» هم لازم است و هم متعدی؛ ولی «سوم» جز لازم نباشد. (ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۳/۱۲)

واژه‌ی مورد بحث را مترجمان این گونه ترجمه نموده‌اند:

ترجمه	مترجم	داوری ترجمه
می‌چرانید	آیتی، احسن الحدیث، انصاریان، برزی، پاینده، ترجمه المیزان، ترجمه بیان السعاده، رضایی، روان جاوید، سراج، شعرانی، فارسی، فولادوند، فیض الاسلام، کاویانپور، کوثر، گرم‌رودی، مجتبی، مخزن العرفان، مصباح زاده، معزی، مکارم، نوبری، نور، یاسری، انصاری، دهلوی، کشف‌الاسرار، صفی‌علیشاه، صفارزاده	ترجمه دقیق و مطابق مفهوم ثلاثی مزید
همی‌چرانید	دهم هجری	//

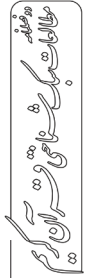
ترجمه	مترجم	داوری ترجمه
بچرانید/ به چرا دارید	خواجوی / نسفی	معنای ثلاثی مزید رعایت شده است؛ ولی "می چرانید" بهتر از "بچرانید" و یا "به چرا دارید" است.
چرامیدش	تاج التراجم	معنای ثلاثی مزید رعایت شده است؛ ولی "می چرانید" بهتر از "چرامیدش" است.
به چرا بفرستید	ارفع	به گویایی "می چرانید" نیست.
چرا می برید	ترجمه جوامع الجامع، طاهری، گلی از بوستان خدا	به گویایی "می چرانید" نیست.
می چرند	خسروی	معنای ثلاثی مجرد می دهد.
برخوردار می شوید	الهی قمشه‌ای	ترجمه اشتباه
درخت‌هایی پرورش دهید	بروجردی	//

در ترجمه‌های فوق برای واژه «تُسیمون» ترجمه به «می چرانید» از همه ترجمه‌ها دقیق‌تر و گویاتر است و معنای ثلاثی مزید هم در آن رعایت شده است که انتخاب غالب مترجمان نیز همین ترجمه است؛ هرچند ترجمه به «همی چرانید» هم گویای همان است. در چهار ردیف بعدی هم، معنای ثلاثی مزید رعایت شده است؛ هرچند به گویایی «می چرانید» نمی‌باشد؛ اما ترجمه آن به «می چرند» ترجمه به حالت ثلاثی مجرد و اشتباه است، و ترجمه دو ردیف آخر، کلاً از لحاظ مفهومی ترجمه اشتباهی است؛ چرا که «تُسیمون» به معنی «برخوردار شدن» و «پرورش دادن» نیست.

۲. ۱. ۵. واژه «انْبَعَثَ» در «اذْ انْبَعَثَ اَشْقَاهَا»

در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره شمس آمده است: ﴿كَذَّبَتْ ثُمُودُ بِطَغْوَاهَا ۖ إِذِ انْبَعَثَ اَشْقَاهَا﴾ که مفهوم آن چنین است که قوم ثمود بر اثر طغیان، [پیامبرشان را] تکذیب کردند آنگاه که شقی‌ترین آنها [برای کشتن شتر صالح(ع)] به پا خاست. محل بحث، کلمه «انْبَعَثَ» می‌باشد که از ریشه «بعث» به معنی برانگیختن است و وقتی به باب انفعال می‌رود، مفهوم اثرپذیری در آن نمایان می‌شود.

خلیل، واژه‌ی «بعث» را به معنی «ارسال» دانسته است. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ماده بعث) ازهری از لیث نقل می‌کند که گفته است: «بَعَثَ البعيرَ فَاَنْبَعَثَ» یعنی زمانی که ریسمان شتر را باز کنی و بفرستی و یا تهییجش کنی تا به هیجان بیاید، و یا می‌گوید: «بَعَثَهُ مِنْ نَوْمِهِ فَاَنْبَعَثَ» یعنی او را از خواب بیدار کردم و بیدار شد. (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱: ماده بعث) بدین معنی که



این ماده در ثلاثی مجرد، معنای متعدی دارد؛ ولی وقتی به باب انفعال می‌رود، معنای غالب باب (مطاوعه و اثرپذیری) یافته و لازم می‌گردد.

راغب نیز اصل «بَعَثَ» را برانگیختن یا روانه کردن چیزی دانسته است که گفته می‌شود: «بَعَثْتُهُ فَأَنْبَعَثَ؛ او را برانگیختم و به حرکت درآمد.» (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۷/۱) ابن فارس هم «بَعَثَ» را دارای یک ریشه و به معنی برانگیختن دانسته است. (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده بعث)

مفسران نیز به این آیه پرداخته، واژه «أَنْبَعَثَ» را به معنی برخاستن دانسته‌اند. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۵/۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۱۶/۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۸۶/۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷۸/۲۱؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۵۰۷/۱۰؛ کاشانی، ۱۳۶۳: ۳۱۱/۶؛ و...) (ابن مُلَقَّن آن را چنین تبیین نموده است که: «إِذِ انْبَعَثَ: أَيْ نَهَضَ وَثَارَ لِقَتْلِ النَّاقَةِ» (ابن مُلَقَّن، ۱۴۰۸: ۵۶۰) و مقصود از انبعاث، سرعت ورزیدن در اطاعت از برانگیزاننده است. (ر.ک: بغوی، ۱۴۲۰: ۲۶۰/۵) برسوی نیز از کشف الاسرار نقل می‌کند که: «الانبعاث الاسراع فی الطاعة للباعث او حین قام قدار.» (حقی برسوی، بی تا: ۴۴۶/۱۰) برخی نیز آن را به معنی «خارج شد برای پی کردن شتر با نشاط و حرص» معنا نموده‌اند. (ر.ک: ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۹۰/۱۰) ابن عاشور این مفهوم را گویاتر از قبلی‌ها چنین گفته است که: «آن‌گاه که شقی‌ترین افراد قوم صالح (ع) فردی را برانگیخت و او [برای کشتن شتر] برخاست.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۲۹/۳۰)

ابوالفتوح رازی، واژه مورد بحث را به نتیجه برانگیخته شدن و به حالت تاثیرپذیری و انفعال دانسته، می‌گوید: «چون برانگیخته شدی شقی‌ترین ایشان» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۹۶/۲۰) فخر رازی نیز به مطاوع بودن «انبعث» از «بَعَثَ» پرداخته که بدین معنی است که: «ثمود به هنگام برانگیخته شدن شقی‌ترین شخصشان، به سبب طغیانشان، تکذیب نمودند.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۹/۳۱) آلوسی نیز «انبعث» را مطاوع «بَعَثَ» دانسته است که به معنی فرستادش است که با رفتن به باب، به معنی «ذَهَبَ؛ رفت» شده است؛ یعنی پس از برانگیختن قوم، شقی‌ترین شخص قوم، تحت تأثیر قرار گرفت و برخاست برای پی کردن شتر. (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۶۲/۱۵)

حال با مراجعه به ترجمه‌های فارسی متعدد، در جدول زیر، نوع ترجمه آن‌ها تقسیم‌بندی و ارائه می‌گردد:

ترجمه	مترجم	داوری ترجمه
برخاست	آیتی، ارفع، برزی، بروجردی، پابنده، ترجمه بیان السعاده، حلبی، خواجوی، رهنما، سراج، فیض، نوبری، یاسری، انصاری، دهلوی	ترجمه به نتیجه (نتیجه برانگیختن، که برخاستن است).
به پا خاست	احسن‌الحديث، انصاریان، ترجمه جوامع الجامع، طاهری، عاملی، فارسی، مشکینی، مکارم	//
بر پا خاست، بخاست	فولادوند، کشف الاسرار	//
قیام کرد	پور جوادی، خسروی	همان مفهوم فوق با الفاظ عربی
برجست	نسفی	همان مفهوم + مفهوم شتاب
بر انگيخته شد، انگيخته شد	الهی، پرتوی از قرآن، ترجمه المیزان، رضایی، روان جاوید، گرمارودی، مخزن العرفان، روض الجنان، مجتبوی	معنای دقیق لغوی رعایت شده است.
بر انگيخت	اشرفی، روان جاوید، شعرانی، مصباح زاده، معزی	با توجه به اینکه این فعل، لازم و متعدی به کار می‌رود، اگر مقصود، حالت لازم آن باشد، درست است؛ ولی پیشنهاد می‌شود که برای رفع اشتباه، به «برانگیخته شد» ترجمه شود.
بر انگيختند	تفسیر آسان	فعل و فاعل، مفرد است و این مترجم، به صورت جمع ترجمه نموده است.
بدبخت‌ترین مردم نمود را برانگیخت	حجه التفسیر	ایشان «أَشْقَاهَا» را مفعول گرفته؛ و حال آنکه فاعل «إِنْبَعَثَ» می‌باشد، و دوم اینکه «إِنْبَعَثَ» را که به باب انفعال رفته و اثرپذیر شده، به صورت ثلاثی مجرد و متعدی معنا نموده است. ترجمه صحیحش این است که: «بدبخت‌ترین مردم نمود، برانگیخته شد و برخاست.»
آنگاه که برانگیخت شقی‌ترین آنها را	میبدی (خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی)	//
اقدام به جنایت کرد	صفارزاده	این عبارت، ترجمه دقیق نیست، و کاملاً تفسیری است.
فرستاده آمد	ترجمه تفسیر طبری	ترجمه اشتباه .
آماده کرد	کاویانپور	//

این ترجمه‌های پانزده گانه قابل تقسیم بندی در چند قسم می‌باشد:

۱- ترجمه به «برخاست»، «به پا خاست»، «بر پا خاست»، «بخاست»، همگی ترجمه به نتیجه برانگیخته شدن است که مفهوم اصلی آن است.

۲- ترجمه به «قیام کرد» که همان مفهوم با الفاظ عربی است.

۳- ترجمه به «برجست» که در آن، علاوه بر مفهوم برخاستن، نوعی شتاب نیز لحاظ شده که به گویایی مطلب کمک می‌کند.

۴- ترجمه به «برانگیخته شد» و «انگیخته شد» که در آن، معنای دقیق لغوی رعایت شده است.

۵- ترجمه به «برانگیخت» که با توجه به اینکه فعل «برانگیختن»، لازم و متعدی به کار می‌رود، اگر مقصود، حالت لازم آن باشد، درست است؛ ولی بهتر بود که برای رفع اشتباه، به «برانگیخته شد» ترجمه می‌شد.

۶- ترجمه به «برانگیختند» که با توجه به اینکه فعل و فاعل، مفرد است، به صورت جمع ترجمه شدنش توجیهی ندارد.

۷- ترجمه‌هایی که «آشقاها» را مفعول گرفته‌اند و حال آنکه فاعل «انْبَعَثَ» می‌باشد، (ر.ک: درویش، ۱۴۱۵: ۹۷/۱۰؛ دعاس، ۱۴۲۵: ۵۰/۳؛ صالح، ۱۹۹۸: ۴۸/۱۲؛ کرباسی، ۱۴۲۲: ۶۴۳/۸؛ علوان، ۱۴۲۷: ۲۹۳/۴؛ آدینه‌وند، ۱۳۷۷: ۱۱۶۰/۶) خطای دوم اینکه «انْبَعَثَ» را که به باب انفعال رفته و اثرپذیر شده، به صورت ثلاثی مجرد و متعدی معنا نموده است، و شایسته بود که این گونه ترجمه شود که: «بدبخت‌ترین مردم ثمود، برانگیخته شد و برخاست.»

۸- ترجمه به «اقدام به جنایت کرد» ترجمه دقیقی نیست، و تفسیری است.

۹- ترجمه به «فرستاده آمد» و «آماده کرد» ترجمه اشتباهی است.

۲. ۱. ۶. واژه «مُسْتَطِيراً» در «يُخَافُونَ يَوْمًا كَانَتْ شُرُهُ مُسْتَطِيراً»

در آیه ۷ سوره انسان آمده است: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَتْ شُرُهُ مُسْتَطِيراً﴾ که بدین معناست که در روز قیامت، شر آن روز منتشر می‌شود و روشن است و به نهایت می‌رسد. کلمه مورد بحث در این آیه، کلمه «مُسْتَطِيراً» است که از ماده «طیر» گرفته شده و به باب استفعال رفته است. ثلاثی مجرد آن به معنی پرواز و معلق شدن در هواست که وقتی به باب استفعال می‌رود، در این باب، معنی «انتشار» می‌یابد. برخی مترجمان از این باب رفتن، غفلت نموده، آن را به معنی ثلاثی مجردش گرفته‌اند که پس از بررسی لغوی و تفسیری این واژه، به ترجمه‌های صحیح و ناصحیح پرداخته خواهد شد.

ابن فارس می‌گوید: «طاء و یاء و راء اصل واحدی است که دلالت بر سبکی چیزی در

هوا می‌کند و سپس در چیزهای دیگر و در هر سرعتی استعاره گرفته شده است و پرنده را بدین جهت "طائر" گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده طیر؛ و مشابهنش در ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده طیر) راغب نیز وجه تسمیه پرنده را به «طائر» بدان جهت دانسته که بال دارد و در هوا پرواز می‌کند. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده طیر)

این ماده وقتی به باب استفعال می‌رود، معنای پخش و فاش و منتشر شدن می‌یابد و لذا عبارت «كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا» در آیه مورد بحث، بدین معنی خواهد بود که شرش به همه جا گسترش یافته، منتشر خواهد شد و فاش می‌گردد. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ماده طیر؛ ازهری، ۱۴۲۱: ماده طیر؛ جوهری، ۱۳۷۶: ماده طیر؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده طیر؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده طیر؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ماده طیر؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۵۱/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده طیر؛ قرشی، ۱۳۷۱: ماده طیر؛ ...)

مفسران نیز به مفهوم واژه مورد بحث پرداخته‌اند. زمخشری می‌گوید: «مُسْتَطِيرًا فَاشِيًا مُنْتَشِرًا بَالِغًا أَقْصَى الْمَبَالِغِ... فاش و پخش شده و به حد بالای آن رسیده که از "اِسْتِطَارَ الْحَرِيقُ" و اِسْتِطَارَ الْفَجْرُ گرفته شده که بدین معنی است که آتش منتشر شد و روشنی فجر صبح، پخش شد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۶۷/۴) بیضاوی نیز ضمن ذکر مطالب زمخشری، «مُسْتَطِيرًا» را بلیغ‌تر از «طار» دانسته است. (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۷۰/۵) طبرسی کلمه «مُسْتَطِيرًا» را به معنی منتشر شده در جهات مختلف دانسته که به انتهای خود برسد. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۱۷/۱۰؛ و مشابهنش در سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۲۶/۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۷۴/۲۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۱۵) برخی دیگر از مفسران، علاوه بر داشتن مفهوم آشکاری و انتشار، امتداد این شر را نیز برای واژه «مُسْتَطِير» در نظر گرفته‌اند. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۲۸/۲۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۵۶/۲۹)

علامه طباطبایی مفهوم واژه مورد بحث را همانند دیگر مفسران دانسته، می‌گوید: «کلمه "مُسْتَطِير" اسم فاعل از فعل "استطار" است، که به معنای فاش کردن و منتشر کردن در اقطار است به منتها درجه انتشار، و به طوری که گفته‌اند: این کلمه بلیغ‌تر از کلمه "طار" است، وقتی می‌گویند: "استطار الحریق" معنایش این است که دامنه آتش سوزی گسترده شد، و یا وقتی می‌گویند: "استطار الفجر"، معنایش این است که روشنی صبح گسترده گشت. و منظور از "استطار شر آن روز" شر روز قیامت است، که روز به نهایت رسیدن شدائد و احوال و عذاب‌ها است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۶/۲۰)

پس از گزارش دیدگاه مفسران، اکنون ترجمه مترجمان را برای واژه مورد بحث در جدول زیر، بررسی می‌نماییم:

ترجمه	مترجم	داوری ترجمه
فرا گیرنده / پهن و فرا گیرنده	فولادوند، حلبی / مخزن العرفان	ترجمه به نتیجه
فرا گیر	پور جوادی، ترجمه المیزان، طاهری، مجتبوی، صفارزاده	//
فراگیرد	الهی قمشه‌ای، بروجردی، نوبری	ترجمه به نتیجه، و ترجمه به حالت فعلی
گسترده	احسن الحدیث، انصاریان، ترجمه جوامع الجامع، رضایی، رهنما، فارسی، گلی از بوستان خدا، مشکینی، مکارم	ترجمه صحیح (استطار از طیر گرفته شده پس اصلش به هوا برخاستن و پریدن است و معنای انتشار و گسترده شدن از باب استفعال مأخوذ است.)
پراکنده و منتشر / منتشر و پراکنده / به هر سو پراکنده	خسروی / فیض الاسلام / ترجمه طبری	ترجمه لغوی
فانش و منتشر / فانش	روان جاوید / سراج، دهلوی	//
آشکار / آشکار و پخش	شعرانی، یاسری / مصباح زاده، اشرفی	ترجمه به نتیجه
پخش	خواجوی	//
دامن گستر	حجه التفاسیر، بیان السعاده، انصاری	ترجمه صحیح
دامن گیر	کاویانپور	ترجمه به نتیجه
همه جا رسیده / همه جایها / همه جا را گرفته / همه جا گیر	عاملی / نسفی / آیتی / پاینده	//
همه گیر	گرمارودی	//
عام	روض الجنان	//
هر جایی و به هر کسی رسد.	کشف الاسرار	//
پراکنده و به همه فرا رسنده	دهم هجری	//
انکار ناپذیر	ارفع	ترجمه نیست؛ بلکه ترجمه به نتیجه و تفسیر است.
پوشیده	تفسیر روشن	پوشیده به معنی پنهان است که مخالف مراد واژه می‌باشد.
پر زنان	معزی	به ثلاثی مجرد معنی شده است.

مطابق جدول فوق، برخی مترجمان، واژه‌ی «مُسْتَطِیراً» را ترجمه به نتیجه و یا ترجمه تفسیری نمودند و برخی دیگر، به معنای لغوی آن اکتفا نمودند و برخی به طور صحیح، آن را به معنای صحیح آن؛ یعنی گسترده و یا دامن گستر معنا نموده‌اند. ترجمه آن به «پوشیده»

مخالف معنای آن است که ترجمه تفسیر روشن ارائه نموده است، و ترجمه به «پر زنان» ترجمه به معنی ثلاثی مجرد آن است.

۲.۲. تسامح در ترجمه واژه مزید به مزید دیگر

گاهی برخی مترجمان، یک واژه از یک باب از ثلاثی مزید را به گمان اینکه از باب دیگری از ثلاثی مزید است، گرفته، معنای نادرستی را ارائه نموده‌اند که این امر می‌تواند یا به جهت عدم آشنایی دقیق با معانی ابواب بوده و یا اینکه به جهت تساهل اتفاق بیفتد. در ادامه مقاله به دو نمونه از این موارد پرداخته می‌شود.

۲.۲.۱. واژه «لَا يُقْصِرُونَ» در «وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ»

در آیه ۲۰۲ اعراف آمده است: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾ که بدین معنی است: [در مقابل پرهیزکاران که هرگاه وسوسه‌های شیطانی به آنان نزدیک شود، متوجه می‌شوند و خدا را یاد می‌کنند، و بینا می‌گردند، که آیه قبل متذکر آن شد،] برادران [شیطان صفت] مشرکان را پیوسته در گمراهی می‌کشند و هیچ کوتاهی نمی‌کنند.

واژه مورد بحث در این آیه، کلمه «لَا يُقْصِرُونَ» است که از «قَصَرَ يَقْصِرُ» به معنی کوتاه شدن، (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۵/۵؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۶۹۷) و «قَصَرَ يَقْصِرُ» به معنی کم شدن، ارزان شدن، (ر.ک: بستانی، ۱۳۷۵: ۶۹۷) حبس و نگه داشتن، (ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶: ۷۹۴/۲؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۰۹) و عاجز شدن می‌باشد. (ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶: ۷۹۴/۲) ابن اثیر «أَقْصَرَ الصَّلَاةَ» را لغت شاذی در «قَصَرَ» دانسته است. (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۷۰/۴)

گاهی این واژه در ثلاثی مجرد، معنای متعدی نیز می‌یابد که از آن جمله است آنجا که گفته می‌شود: «قَصَرَهُ يَقْصِرُهُ» یعنی کوتاهش کرد. (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲۰۲/۲)

هنگامی که این واژه به باب افعال برود، و گفته شود: «أَقْصَرَ فَلَانٌ عَنِ الشَّيْءِ يُقْصِرُ إِقْصَارًا» بدین معنی می‌شود که شخص از آن چیز یا کار، خود داری کرد و تمام شد. (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱: ۲۸۰/۸؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۲۵۹/۵) ابن فارس می‌گوید: «أَقْصَرْتُ عَنْهُ إِذَا نَزَعْتَ عَنْهُ وَأَنْتَ قَادِرٌ عَلَيْهِ» یعنی از آن کار دست کشیدی و از رسیدن به آن خودداری کردی و حال آنکه به انجام آن توانایی. (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۶/۵؛ و مشابیهش در ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۹۲/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۳) وقتی گفته می‌شود: «أَقْصَرَ الْخِيَّاطُ الثُّوبَ» بدین معنی است که خیاط، لباس را کوتاه کرد. (ر.ک: حیدری، ۱۳۸۱: ۶۱۳/۱)

وقتی که این ماده به باب تفعیل برود، و گفته شود: «قَصَرَ فَلَانٌ فِي الْحَاجَةِ» بدین معناست که در به دست آوردن حاجتش سستی کرد. (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱: ماده قصر؛ جوهری، ۱۳۷۶: ماده قصر؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده قصر؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ماده قصر) راغب نیز بین



«قَصَرَ فِيهِ» و «قَصَرَ عَنْهُ» فرق گذاشته، می گوید: «قَصَرَ فِي كَذَا»: در آن کار سستی کرد، و «قَصَرَ عَنْهُ»: به او نرسید و آنرا بدست نیاورد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده قصر) زبیدی نیز، تقسیم‌بندی دیگری را این‌گونه بیان داشته است که: گفته شده است: «قَصَرَ عَنْهُ تَقْصِيرًا» یعنی آن کار را در حالی که توان آن را نداشت، ترک کرد، و «أَقْصَرَ» یعنی از آن کار خودداری کرد در حالی که توان آن را داشت. (زبیدی، ۱۴۱۴: ماده قصر) برخی نیز به اصطلاح «قَصَرَ مِنْ شَعْرِهِ تَقْصِيرًا» اشاره نموده‌اند که بدین معناست که مقداری از موی سرش را کوتاه کرد. (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱: ماده قصر) و «قَصَرَ الشَّيْءُ» یعنی آن را کوتاه کرد. (ر.ک: ابن سیده، ۱۴۲۱: ماده قصر)

اسماعیل صینی «قَصَرَ» را به معنی فَرَطَ (کوتاهی کرد)، فَتَرَ (سستی کرد)، غَفَلَ (غفلت کرد)، أَضَاعَ (ضایع کرد)، سَهَا (سهو نمود)، تَهَاوَنَ (سستی نمود)، و أَغْفَلَ (غفلت ورزید) گرفته است. «قَصَرَ زَيْدٌ فِي تَرْبِيَةِ أَوْلَادِهِ» یعنی زید در تربیت فرزندان، سستی کرد. (ر.ک: اسماعیل صینی، ۱۴۱۴: ۹۰)

زمخشری در تبیین «لَا يُقْصِرُونَ» گفته است: «لَا يُمَسِّكُونَ عَنْ إِغْوَائِهِمْ؛ از گمراه کردن آنها خود داری نمی‌کنند.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۹۱/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۷/۳؛ و مشابهش در ابو حیان، ۱۴۲۰: ۲۶۰/۵) طبرسی نیز آن را به معنی «لَا يَكْفُونَ؛ خودداری نمی‌کنند.» گرفته است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۰/۴) میبدی نیز آن را به معنی خودداری کردن دانسته است. (ر.ک: میبدی، ۱۳۷۱: ۸۲۶/۳) ابوالفتوح رازی آن را به معنی «باز نمی‌ایستند.» گرفته است. (ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴۹/۹) ابن عاشور، اقصار را به معنی «امساک و خودداری» (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۰۸/۸) و آلوسی، «لَا يُقْصِرُونَ» را به معنی «لَا يُمَسِّكُونَ؛ خودداری نمی‌کنند» گرفته است. (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۹/۵) قرطبی نیز «الْإِقْصَار» را به معنی به پایان رساندن چیزی دانسته است. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۵۱/۷)

دیگر مفسران نیز «لَا يُقْصِرُونَ» را به معنی «لَا يُمَسِّكُونَ؛ خودداری نمی‌کنند» گرفته‌اند، (ر.ک: ابن مَلَقَن، ۱۴۰۸: ۱۴۷؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۳۰۹/۳؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۶۲۸/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۴۲۰/۱؛ حقی برسوی، بی‌تا: ۳۰۰/۳؛ شبیر، ۱۴۰۷: ۴۵۰/۲؛ شحاته، ۱۴۲۱: ۱۶۶۸/۵؛ صابونی، ۱۴۲۱: ۴۵۴/۱؛ حوی، ۱۴۲۴: ۲۰۷۳/۴؛ ابیاری، ۱۴۰۵: ۵۴۵/۹؛ و...) و یا به «لَا يَنْتَهُونَ عَنْ غِيهِمْ؛ از گمراه کردنشان باز نمی‌ایستند» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۸۱/۸؛ و مشابهش در زحیلی، ۱۴۲۲: ۷۶۹/۱، و در فارسی، آن را به «باز نمی‌ایستند» گرفته‌اند. (ر.ک: کاشانی، ۱۳۶۳: ۱۷۲/۲؛ کاشفی، بی‌تا: ۳۷۳؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۱۵۱/۲؛ و...)

پس معنی «لَا يُقْصِرُونَ» از باب افعال، خودداری نمی‌کنند است که در ترجمه‌های مورد بررسی، این‌گونه آمده است:

ترجمه	مترجم	داوری ترجمه
باز نمی‌ایستند	آیتی، ترجمه جوامع الجامع، خواجوی، روض الجنان، نسفی	ترجمه درست
فرو نمی‌ایستند	کشف الاسرار	//
کوتاهی نمی‌کنند	احسن الحديث، اشرفی، الهی قمشه‌ای، برزی، پور جوادی، ترجمه المیزان (در حالی که در خود المیزان «لا یکف المشرون ولا ینتهون عن غیهم» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/ ۳۸۱) آمده که به معنی خودداری کردن است؛ نه کوتاهی نمودن، تفسیر آسان، حلبی، رهنما، روان جاوید، روشن، گرمارودی، قرائتی، ترجمه بیان السعاده (با اینکه در خود بیان السعاده، "لَا یُمَسِّکُونَ" آمده است که به معنی خودداری کردن است؛ نه کوتاهی نمودن. (ر.ک: سلطان علیشاه، ۱۴۰۸: ۲/۲۲۴)	اشتباه
کوتاه نمی‌آیند	خسروی، رضایی	//
تقصیر نمی‌کنند/ قصور نمی‌کنند	بروجردی/ بیان السعاده	//
کوتاهی نمی‌ورزند	انصاریان	//
کوتاهی نکنند/ کوتاه نمی‌آیند	پاینده/ ارفع	//

با توجه به جدول ترجمه‌ها، متوجه می‌شویم که برخی با کم دقتی، آن را به باب تفعلیل معنی نموده و به کوتاهی نکردن ترجمه نموده‌اند؛ همانند ترجمه انصاریان و پاینده و ارفع ...

۲.۲.۲. واژه «اکبرنه» در «... فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ...»

در آیه ۳۱ یوسف آمده است: ﴿... فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ...﴾ که مربوط به میهمانی زلیخا برای زنان دربار است که وقتی دستور داد یوسف وارد مجلس شود، آنها او را بزرگ داشتند و دستانشان را بریدند. محل بحث در این آیه، کلمه «اکبرنه» است که از ریشه «کَبَر» به معنی «بزرگ شد» است که وقتی به باب افعال می‌رود (اکَبَرَ) بدین معنا می‌شود که «بزرگ یافت»؛ ولی وقتی به باب تفعلیل می‌رود (کَبَر) معنی «تکبیر گفت» می‌یابد. برخی مترجمان، در ترجمه این آیه، «اکْبَرْنَهُ» را به «کَبَرْنَهُ» گرفته‌اند که پس از بحث لغوی و تفسیری، به آن پرداخته خواهد شد.

وقتی گفته شود: «کَبَرُ یُکَبِّرُ کِبَارَهُ» بدین معنی است که بزرگ شد. (ر.ک: صاحب، ۱۴۱۴: ماده کبر؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۴۰/۴) و «کَبَرُ یُکَبِّرُ کِبَرًا» زمانی گفته می‌شود که سن شخصی بالا رود. (ر.ک: ابن درید، ۱۹۸۸: ماده کبر؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۸۰۱/۲؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۷۱۸)

«أَكْبَرُ الشَّيْءِ أَكْبَرُهُ إِكْبَارًا» بدین معناست که چیزی در دلت بزرگ جلوه کند و از آن تعجب کنی؛ همانند آنچه در قرآن آمده است که: «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَاهُ» و آن به معنی بزرگ داشتن، (ر.ک: ابن درید، ۱۹۸۸: ماده کبر؛ و مشابهنش در ازهری، ۱۴۲۱: ماده کبر؛ جوهری، ۱۳۷۶: ماده کبر؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/۱۵۴) و یا بزرگ یافتن است. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده کبر؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۳۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/۱۲۶)

«تکبیر در نماز و غیر آن بر وزن تفعیل است همچنان که گفته می‌شود: "الله أكبر"» (ابن درید، ۱۹۸۸: ماده کبر؛ و مشابهنش در ابن سبیده، ۱۴۲۱: ۱۱/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده کبر؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ماده کبر)

مفسران نیز در تفسیر آیه مورد بحث به نوعی به فرق بین «كَبَرُ» و «أَكْبَرُ» پرداخته‌اند. زمخشری «أَكْبَرْنَاهُ» در آیه مورد بحث را به معنی «بزرگ داشتند» گرفته است. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۶۶۴؛ و مشابهنش در بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۱۶۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰/۱۸۰) طبرسی با توضیحی بیشتر، گفته است: «أَكْبَرْنَاهُ» یعنی بزرگ داشتند و در زیبایی او متحیر شدند؛ چرا که در زیبایی، همانند ماه در شب چهاردهم بود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۳۵۲؛ و مشابهنش در سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲/۱۹۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۶/۲۶۷؛ ابن عاشور ضمن اشاره به بزرگ داشتن جمال و شمائل یوسف توسط زنان، می‌گوید که همزه در این واژه برای «برشمردن» است؛ یعنی بزرگ شمردنش. (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲/۵۵) مترجمان، واژه «أَكْبَرْنَاهُ» را بدین‌گونه ترجمه نموده‌اند:

ترجمه	مترجم	داوری ترجمه
بزرگش شمردند	آیتی، برزی، معزی	ترجمه صحیح
بزرگ (و زیبا) شمردند	مکارم	//
بزرگ شمردنش	رضایی	//
بزرگ شمردند	روان جاوید، کوثر، مشکینی، یاسری	//
بزرگش یافتند	احسن الحدیث، الهی، پور جوادی، گرمارودی، مجتبی، انصاری	//
بزرگ یافتندش، بزرگ یافتند	سراج، روشن، حجه التفاسیر	//
بزرگش دیدند/ بزرگ داشتند	خواجوی/ فیض الاسلام، مصباح زاده	//
بزرگ داشتندش	اشرفی	//
بزرگش داشتند.	پاینده، روض الجنان، شعرانی، فارسی	//
بزرگش یافتند	نور	//
بزرگ آمد ایشان را	کشف الاسرار	//
بزرگ (و بسیار زیبا) یافتند.	انصاریان	//

ترجمه	مترجم	داوری ترجمه
او را بزرگ دیدند.	بروجردی	//
او را بزرگ تشخیص دادند	طاهری	//
شگرف یافتند، شگفتش داشتند.	فولادوند، حلبی	ترجمه مفهومی
افتاد هیبتی در ایشان	نسفی	//
تعجب کردند	تفسیر آسان	ترجمه نادرست
در تعجب فرو رفتند	گلی از بوستان خدا	//
حیرت کردند، حیران شدند	کاویانپور، ترجمه جوامع الجامع	//
حیران او شدند	ترجمه المیزان	//
زبان به تکبیر گشودند.	ترجمه بیان السعاده، مخزن العرفان	//

غالب مترجمان، واژه‌ی مورد بررسی را به درستی معنا نموده‌اند؛ جز اینکه برخی مثل کاویانپور و دیگران، آن را به «حیرت کردند» و «تعجب نمودند» و مشابه آن ترجمه نموده‌اند که ترجمه مناسبی نیست.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پاسخ به سؤالات پژوهش به نتایج زیر دست یافته است:

۱- با بررسی شش واژه‌ای که در این مقاله صورت گرفت، به دست آمد که برخی مترجمان، واژه‌های مورد بحث را با اینکه به ثلاثی مزید رفته‌اند، همچنان به ثلاثی مجرد معنا نموده‌اند.

۲- در دو واژه بررسی شده در این مقاله، برخی مترجمان، دچار اشتباه در تشخیص باب ثلاثی مزید شده‌اند و آن را به باب دیگر معنا نموده‌اند.

۳- در بین مترجمان مورد بررسی در این مقاله، برخی همانند آیتی، رهنما، مکارم، فولادوند و... کمال دقت را داشته‌اند و تمام جهات ریشه‌ای و آنچه را به جهت دخالت باب باید رعایت شود، رعایت نموده‌اند که در جدول‌های مربوطه، ارائه شده است. برخی دیگر همانند ابوالفتح رازی، عاملی، معزی، و گاهی فولادوند و ... تنها مفهوم را رسانده‌اند و برخی نیز همانند گرمارودی، الهی قمش‌های، خسروی رضایی و صاحب تفسیر روشن و... به طور کلی به جهت عدم تشخیص ثلاثی مزید از ثلاثی مجرد، و یا خلط بین ابواب ثلاثی مزید، معنای نادرستی را ارائه نموده‌اند. البته همه مترجمان، همه جا یکسان عمل ننموده‌اند و چه بسا در موارد زیادی به درستی ترجمه نمودند و گاهی خطا نمودند.

کتابنامه

- قرآن کریم، ۵۶ مترجم متفاوت.
- آدینه‌وند لرستانی، محمدرضا (۱۳۷۷ش): «کلمه الله العليا»، تهران: اسوه، چاپ اول.
- آلوسی، محمودین عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی»، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش): «النهایه فی غریب الحدیث والأثر»، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن درید، محمدبن حسن (۱۹۸۸م): «جمهره اللغة»، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق): «المحکم و المحيط الأعظم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق): «تفسیر التحریر والتنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، چاپ اول.
- ابن فارس، احمدبن فارس (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صار.
- ابن ملقن، عمر بن علی (۱۴۰۸ق): «تفسیر غریب القرآن (ابن ملقن)»، بیروت: عالم الکتب.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد مقدس، چاپ اول.
- ابوحیان، محمدبن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحيط فی التفسیر»، بیروت: دار الفکر.
- ابوالسعود، محمدبن محمد (۱۹۸۳م): «تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابیاری، ابراهیم (۱۴۰۵ق): «الموسوعة القرآنیة»، قاهره: موسسه سجل العرب، چاپ اول.
- ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱ق): «تهذیب اللغة»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسماعیل صینی، محمود (۱۴۱۴ق): «المکنز العربی المعاصر»، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- اشکوری، محمدبن علی (۱۳۷۳ش): «تفسیر شریف لاهیجی»، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق): «تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «انوار التنزیل»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تقی پور فر، ولی الله (۱۳۷۲ش): «اصول ترجمه قرآن»، مجله مترجم، سال سوم، شماره ۱۰.
- جواهری، محمدحسن (۱۳۹۵ش): «روش شناسی ترجمه قرآن کریم»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (پاییز و زمستان ۱۳۸۳) «پژوهشی در اصول، مبانی، و فرایند ترجمه قرآن»، مجله پژوهش و حوزه، سال ۵، شماره ۳ و ۴، پیاپی ۱۹ و ۲۰.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ش): «الصحاح»، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حجت، هادی (۱۳۷۸ش): «تاریخچه نقد ترجمه‌های فارسی قرآن کریم»، مجله ترجمان وحی، سال سوم، شماره ۲، پیاپی ۶.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دار الفکر.
- حمیدالله، محمد (بی تا): «تراجم القرآن الکریم الی اللغات الاجنبیه»، بی جا، بی مک، بی نا.
- حوی، سعید (۱۴۲۴ق): «الاساس فی التفسیر»، قاهره: دار السلام، قاهره، چاپ ششم.
- حیدری، محمد (۱۳۸۱): «معجم الافعال المتداوله و مواطن استعمالاتها»، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- خامه گر، محمد (۱۳۹۳ش): «فن ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی»، مشهد: انتشارات نور.
- خرمشاهی، بهاء الدین (بی تا): «ترجمه‌های قرآن کریم»، تهران: بی نا.
- خطیب شربینی، محمدبن احمد (۱۴۲۵ق): «تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر»، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون.
- درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق): «اعراب القرآن الکریم و بیانه»، الارشاد - سوریه: حمص، چاپ چهارم.

- دعاس، احمد عبید (۱۴۲۵ق): «اعراب القرآن الکریم (دعاس)»، دمشق: دار الفارابی للمعارف.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دارالقلم.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالفکر.
- زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ق): «التفسیر الوسیط (زحیلی)»، دمشق: دار الفکر.
- زمخشری، محمود (۱۹۷۹م): «اساس البلاغة»، بیروت: دارصادر.
- _____ (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتب العربی.
- سلماسی زاده، جواد (۱۳۶۹ش): «تاریخ ترجمه قرآن در جهان»، تهران: امیر کبیر.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق): «بیان السعادة فی مقامات العبادة»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق): «تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم»، بیروت: دار الفکر.
- سیدی، حسین (۱۳۹۰ش): «تغییر معنایی در قرآن: بررسی بینامتنی قرآن با شعر جاهلی»، تهران: سخن.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق): «الجواهر الثمین فی تفسیرالکتاب المبین»، کویت: شرکه مکتبه الالفین.
- شحاته، عبدالله محمود (۱۴۲۱ق): «تفسیرالقرآن الکریم (عبدالله شحاته)»، قاهره: دار غریب.
- صابونی، محمد علی (۱۴۲۱ق): «صفوة التفاسیر»، بیروت: دار الفکر.
- صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق): «المحیط فی اللغة»، بیروت: عالم الکتب.
- صالح، بهجت عبدالواحد (۱۹۹۸م): «الاعراب المفصل لکتاب الله المرتل»، اردن: دار الفکر، چاپ دوم.
- صفوی، کورش (۱۳۷۹ش): «درآمدی بر معنی‌شناسی»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمد رضا (۱۳۹۶ش): «صرف ساده»، قم: دارالعلم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی علوم القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرین»، تهران: مرتضوی.
- عبد اللهی عابد، صمد و همکاران (۱۳۹۶ش): «تغییر معنایی واژگان قرآنی و شیوه برخورد مترجمان فارسی زبان با آن»، مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، شماره ۸.
- علوان، عبدالله بن ناصح (۱۴۲۷ق): «اعراب القرآن الکریم (علوان)»، مصر - طنطا: دار الصحابه للتراث.
- غلامی، «مرجع شناسی ترجمه‌های فارسی قرآن»، مجله بینات، سال سیزده: شماره ۵۴۹ و ۵۵۰.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق): «القاموس المحيط»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۸ق): «الأصفی فی تفسیر القرآن»، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق): «المصباح المنیر»، قم: دارالهجره.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- قلی زاده، حیدر (۱۳۸۰ش): «مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم»، تبریز: انتشارات سه علامه.
- کاشانی، فتح الله (۱۳۶۳ش): «تفسیر خلاصه منهج الصادقین»، تهران: اسلامیة.
- کاشفی، حسین بن علی (بی تا): «تفسیر حسینی (مواهب علیه)»، سراوان: کتابفروشی نور.
- کرباسی، محمدجعفر (۱۴۲۲ق): «اعراب القرآن (کرباسی)»، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- گیرتس، دیرک (۱۳۶۳ش): «نظریه‌های معنی شناسی واژگانی»، ترجمه کورش صفوی، تهران: انتشارات علمی.
- لطفی، سید مهدی (۱۳۹۵ش): «درآمدی بر کار برد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۳۱.



- محمد فام، سجاد و همکاران (۱۳۹۸ش): «برابر انگاری‌های ناشی از تسامح مترجمان فارسی قرآن کریم (بررسی موردی تسامح در تشخیص ریشه و ساخت صرفی)»، مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، شماره ۱۱.
- مختار عمر، احمد (۱۳۸۶ش): «معنا شناسی»، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، چاپ دوم..
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۵ش): «تاریخ قرآن»، تهران: سمت.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دهم.
- منصوری (۱۳۸۳ش): فصلنامه مطالعات ترجمه، سال دو: شماره ۶.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۵۲ش): «خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید به فارسی از کشف الاسرار»، تهران: اقبال، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۱ش): «کشف الاسرار و عده‌الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)»، تهران: امیر کبیر، چاپ پنجم.

سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

Bibliography

- Holy Quran, 56 different translators.
- Abdullahi Abid, Samad et al., Semantic change of Quranic words and the way Persian translators deal with it, Journal of Quran and Hadith Translation Studies, No. 8, Autumn and Winter 2016.
- Abiari, Ibrahim, Al-Masua'a al-Qur'aniya, 11 volumes, Sajal Al-Arab Institute, Cairo, Edition: 1, 1405 AH.
- Abu al-Saud, Muhammad bin Muhammad, Tafsir Abi-Al-Saud (Irshaad al-Aql al-Salim al-Masaya al-Qur'an-Al-Karim), 9 volumes, Dar Ihiya al-Trath al-Arabi, Beirut, 1983.
- Abu Hayyan, Muhammad bin Youssef, Al-Bahr al-Mahyat fi-al-Tafsir, 11 volumes, Dar al-Fakr, Beirut, 1420 AH.
- Abul Fattuh Razi, Hossein bin Ali, Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an, 20 volumes, Astan Quds Razavi, Foundation for Islamic Research, Mashhad Holy, Edition: 1, 1408 AH.
- Adinevand Lorestani, Mohammad Reza, Kalma Allah Olaya, 6 volumes, Asveh, Tehran, print: 1, 1377SH.
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wal-Saba-al-Mathani, 16 volumes, Dar al-Kitab al-Alamiya, Muhammad Ali Beizun's pamphlets, Beirut, edition: 1, 1415 AH.
- Alwan, Abdullah bin Naseh, Arabs of the Holy Qur'an (Alwan), 4 volumes, Dar al-Sahaba Laltrath - Egypt - Tanta, 1427 AH.
- Ashkouri, Mohammad Bin Ali, Tafsir Sharif Lahiji, 4 volumes, Dad Publishing House, Tehran, Print: 1, 1373SH.
- Azhari, Muhammad bin Ahmad, Tahdeeb al-Legha, Beirut: Dar Ahiaha al-Tarath al-Arabi, 1421 AH.
- Baghwi, Hossein bin Masoud, Tafsir al-Baghwi al-Msami Ma'alam-al-Tanzir, 5 volumes, Dar Ihya al-Trath-al-Arabi, Beirut, 1420AH
- Beyzawi, Abdullah bin Omar, Anwar al-Tanzil, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, 1418 AH.
- Daas, Ahmed Abbad, Arabs of the Qur'an - Al-Karim (Daas), 3 volumes, Dar al-Farabi for Knowledge, Damascus; 1425 AH.
- Darvish, Muhyiddin, Arabs of the Holy Quran and Bayaneh, 10 volumes, Al-Arshad - Syria - Homs, edition: 4, 1415 AH.
- Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Mortaza, Al-Asfi fi Tafsir al-Qur'an, 2 vols.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, Al-Tafsir al-Kabeer (Mufatih al-Gheeb), 32 volumes, Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi, Beirut, edition: 3, 1420 AH.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, Kitab al-Ain, Qom: Hijrat Publishing House, 1409 AH.
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad, al-Masbah al-Munir, Qom: Dar al-Hijrah, 1414 AH.
- Firouzabadi, Muhammad bin Ya'qub, Al-Qamoos-Al-Mayaty, 4 volumes, Dar Al-Kutub Al-Elamiya - Beirut, 1415 AH.

- Geerts, Dirk, Theories of Lexical Semantics, translated by Koresh Safavi, Tehran, Scientific Publications, 1363SH.
- Gholami, Bibliography of Persian translations of the Quran, Binat Magazine, year 13: No. 49 and 50
- Hamidullah, Muhammad, Translations of Al-Qur'an al-Karim to the languages of Al-Janbiyyah, bi-ja, bi-mak, bi-na.
- Haqi Barsowi, Ismail bin Mustafa, Tafsir Rooh al-Bayan, 10 volumes, Dar al-Fakr, Beirut.
- Hawi, Saeed, Al-Asas fi al-Tafsir, 11 volumes, Dar al-Salam, Cairo, print: 6, 1424 AH.
- Heydari, Muhammad, "Ma'ajm al-Afal al-Mutadawlawah and Mwatan Usahatadah", Qom: Al-Maqrez Alami for Islamic Studies, 1381SH.
- Hojjat, Hadi, History of the Criticism of Persian Translations of the Holy Qur'an, Tergeman Wahi Magazine, Year 3, Number 2, Number 6, 1378SH.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir, Tafsir al-Tahrir and Tanweer known as Ibn Ashur's Commentary, 30 volumes, Arab History Foundation, Beirut, Edition: 1, 1420 AH.
- Ibn Athir, Mubarak Ibn Muhammad, The End of Gharib Al-Hadith and Effects, 5 volumes, Ismailian Press Institute, Qom, 4th edition, 1367SH.
- Ibn Faris, Ahmad bin Faris, Mujam al-Maqayis al-Laghga, Qom: School of Al-Alam al-Islami, 1404 AH.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, Lisan al-Arab, Beirut: Dar Sar, 1414 AH.
- Ibn Mulqan, Umar bin Ali, Tafsir Gharib al-Qur'an (Ibn Mulqan), 1 volume, Alam al-Kutub, Beirut, 1408 AH.
- Ibn Saydeh, Ali Ibn Ismail, Al-Mahkem and Al-Mahity al-Azam, 11 volumes, Dar Al-Kutub Al-Elamiya, Beirut; 1421 AH.
- Ibn-Darid, Muhammad bin Hassan, Jamhara-ul-Lagha, 3 volumes, Darul-Alam for the Millions, Beirut, first edition, 1988 AD.
- Ismail Saini, Mahmoud, Al-Maqnez Al-Arabi Al-Mudhamdin, Beirut: Maktaba Liban Nashrun, 1414 AH.
- Javaheri, Mohammad Hasan, a research on the principles, foundations, and process of Quran translation, Research and Field Magazine, year 5, numbers 3 and 4, consecutively 19 and 20.
- Javaheri, Mohammad Hassan, Methodology of translation of the Holy Quran, Qom, Hoza University Research Institute, 2015.
- Johri, Ismail bin Hamad, al-Sahah, Beirut: Dar al-Alam Lamlayin, 1376 SH.
- Karbasi, Mohammad Jaafar, Arabs of the Qur'an (Karbasi), 8 volumes, Al-Hilal Library, Beirut, 1422 AH.
- Kashani, Fethullah, Tafsir summary of Manhaj-al-Sadeghin, 6 volumes, Islamia, Tehran, 1363SH.
- Kashfi, Hossein bin Ali, Tafsir Hosseini (Mohabeh Aliyeh), 1 volume, Noor Bookstore, Saravan.
- Khomegar, Mohammad, The art of translating the Holy Quran into Persian language, Mashhad: Noor Publications, 2013.

- Khatib al-Sharbini, Muhammad bin Ahmad, Tafsir al-Khatib al-Sharbini al-Masami al-Sarraj-ul-Munir, 4 volumes, Dar al-Kutub-al-Alamiya, Muhammad Ali Beyzoun pamphlets, Beirut; 1425 AH.
- Khoramshahi, Bahauddin, Translations of the Holy Quran, Tehran, Bina, Bit.
- Lotfi, Seyyed Mahdi, An introduction to the application of the theory of semantic field in Quranic studies, Quarterly "Research on Quranic and Hadith Sciences", Fall 2015: serial number 31
- Makarem Shirazi, Nasser, Tafsir Nahosh, 28 volumes, Dar al-Kutub al-Islami, Tehran, print: 10, 1371SH.
- Mansouri, Translation Studies Quarterly, Year Two: Number 6, 2013
- Marfat, Mohammad Hadi, History of the Qur'an, Tehran, Samit, 1375SH.
- Maybadi, Ahmed bin Mohammad, summary of the literary and mystical interpretation of the Holy Qur'an in Persian from Kashf al-Asr, 2 volumes, Iqbal, Tehran, print: 2, 1352SH.
- Mohammed Fam, Sajjad et al., Similarities caused by the tolerance of Persian translators of the Holy Quran (a case study of tolerance in identifying the root and morphological structure), Journal of Quran and Hadith Translation Studies, No. 11, Spring and Summer 2018.
- Mukhtar Omar, Ahmad, Semanticism, translated by Seyyed Hossein Seidi, Mashhad; Ferdowsi University Press, 2016, 2nd edition.
- Qolizadeh, Haider, structural problems of translation of the Holy Quran, Tabriz; Se Allameh Publications, 1380SH.
- Qorshi, Ali Akbar, Quran Dictionary, 7 volumes, Tehran; Dar al-Kutub al-Islamiya, edition: 6th, 1371 AH.
- Qurtobi, Muhammad bin Ahmad, Al-Jaami Lahkam al-Qur'an, 20 volumes, Nasser Khosrow, Tehran, 1364SH.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, Al-Qur'an Vocabulary, Beirut: Dar al-Qalam, 1412 AH.
- Sabouni, Muhammad Ali, Safwa al-Tafaseer, 3 volumes, Dar al-Fakr, Beirut, 1421 AH.
- Safavi, Koresh, An Introduction to Semantics, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Art, 1379SH.
- Sahib, Ismail bin Abbad, Al-Massin fi al-Lagha, Beirut: Alam al-Katb, 1414 AH.
- Saleh, Behjat Abd al-Wahed, Al-Arab-ul-Mafsal Lekatab-Allah Al-Murtal, 12 volumes, Dar Al-Fakr - Jordan, Edition: 2, 1998.
- Salmasizadeh, Javad, History of Quran translation in the world, Tehran, Amir Kabir, 1369SH.
- Samarqandi, Nasr bin Muhammad, Tafsir al-Samrqandi al-Masimi Bahr al-Uloom, 3 volumes, Dar al-Fakr, Beirut, 1416 AH.
- Seidi, Hossein, Semantic change in the Qur'an: Examining the textual vision of the Qur'an with Jahili poetry, Tehran, Sokhn, 2019.
- Shabar, Abdullah, Al-Jawhar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab-Al-Mubin, 6 volumes, Al-

- Alfin Library Company, Kuwait, 1407 AH.
- Shehate, Abdullah Mahmud, Tafsir al-Qur'an al-Karim (Abdullah Shehate), 15 volumes, Dar Gharib, Cairo, 1421 AH.
 - Sultan Ali Shah, Sultan Muhammad bin Haider, Statement of Al-Saadeh in the Authorities of Worship, 4 volumes, Est. Al-Alami Publications, Beirut, Edition: 2, 1408 AH.
 - Tabarsi, Fazl Bin Hasan, Majma al-Bayan fi Ulum al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications, 1372SH.
 - Tabatabai, Mohammad Reza, Safar Sadeh, Qom: Darul Alam. (2016).
 - Tabatabayi, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Est. Al-Alami Publishing House, 1390SH
 - Taghipour Far, Waliullah, Principles of Qur'an Translation, Translator's Magazine, third year, number 10, 1372SH.
 - Tarihi, Fakhreddin bin Mohammad, Majma Al-Baharin, Tehran: Mortazavi, 1375SH.
 - Zaheli, Wahba, al-Tafsir al-Wasit (Zahili), 3 volumes, Dar al-Fakr, Damascus, 1422 AH.
 - Zamakhshari, Mahmoud, Basis of Al-Balagha, Beirut: Dar Sader, 1979.
 - Zubeidi, Muhammad bin Muhammad, Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos, Beirut: Dar al-Fikr, 1414 AH.
 - ----, ----, Al-Kashaf on the facts of Ghwamaz al-Tanzil, Beirut: Dar al-Qatb-al-Arabi, 1407 AH.
 - ----, -----, Kafsh-al-Asrar and Kit-al-Abrar (known as the interpretation of Khwaja Abdullah Ansari), 10 volumes, Amir Kabir, Tehran, published: 5, 1371SH.

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.7.9

Content and stylistic analysis of the story of Prophet Adam In Surahs A'raf and Al-Hijr based on the context of the Quranic text

(Received: 2022-04-24 Accepted: 2022-07-31)

Jamal Talebi Qara Gheshlaghi¹
ati abiat²

Abstract

The spiritual fit and the choice of words in the interpretation of the Quran as one of the components of the miracle of this divine book have always been the focus of the thinkers of the Quranic sciences, and they have mentioned the continuity of the verses of the Quran with different terms such as expressive fit, order, coherence and harmony. The Qur'an sometimes has different language interpretations about a single subject, and this category can be found in the story of Adam which has been repeated in seven chapters of the Qur'an in various and variable styles and contexts, sometimes with adverbs and sometimes with brevity. The creation of man, the prostration of angels before him, and the refusal of Satan to prostrate, and the temptation and misguidance of Adam and Eve by him, constitute the events of this story. The present article has a descriptive and analytical approach to the thematic and stylistic analysis of this story in two surahs of mysticism and stone based on the context of the Quranic order to discover similarities and differences in content and style of the story of Adam in these two suras, the cause of expressive differences in Analyze sentences and words based on contextual and linguistic context. One of the most important findings of the research is that there is no complete repetition in the Qur'an, except in a few cases, and the story of Prophet Adam in Surah A'raf and Al-Hijr, despite the thematic similarity, subtle expressive differences in word choice, grammatical constructions, and style. They have a statement that can be interpreted in the light of the context of the order of the Qur'an.

Keywords: Quran, the story of Adam, text texture, araf, hijr

1) Assistant Professor, Department of Arabic Language, Farhangian University of Tehran, Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: jamal_talebii@yahoo.com

2) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Tehran, Iran) Email: Ati.abiat@cfu.ac.ir



واکاوی مقایسه‌ای تناسب بیانی داستان حضرت آدم (ع) در سوره‌های اعراف و حجر بر اساس سیاق قرآنی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۹)

جمال طالبی قره‌قشلاقی^۱

عاطی عبیات^۲

چکیده

تناسب معنوی و گزینش واژگان در تعبیر قرآنی به عنوان یکی از مؤلفه‌های اعجاز این کتاب آسمانی، همواره مورد توجه اندیشمندان علوم قرآنی قرار گرفته، و از پیوستگی آیات قرآن، با اصطلاحات مختلفی همچون تناسب بیانی، نظم، اتساق و تناسق یاد کرده‌اند. قرآن، گاهی درباره یک موضوع واحد تعبیر زبانی متفاوتی داشته است، و این مقوله را می‌توان در داستان حضرت آدم (ع) یافت که در هفت سوره قرآن در سبک و سیاقی متنوع و متغیّر تکرار شده است که گاهی همراه با اطناب و گاهی همراه با ایجاز بوده است. خلقت انسان، سجود ملائکه در برابر او، و امتناع ابلیس از سجود، و وسوسه و گمراهی آدم و حواء به دست او حوادث این داستان را تشکیل می‌دهد. جستار حاضر با رویکرد توصیفی و تحلیلی به واکاوی مقایسه‌ای بیانی و سبک‌شناختی این داستان در دو سوره اعراف و حجر بر اساس بافت زبان قرآن پرداخته است تا ضمن کشف نقاط تشابه و تفاوت در بیان و سبک داستان حضرت آدم در این دو سوره، علت تفاوت‌های بیانی موجود در جملات و واژگان را بر اساس سیاق مقامی و زبانی تحلیل نماید. از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش می‌توان به این نکته اشاره نمود که در قرآن تکرار تامّ به جز در موارد اندک وجود ندارد، و داستان حضرت آدم در سوره‌های اعراف و حجر علیرغم شباهت موضوعی، تفاوت‌های بیانی ظریفی در گزینش واژگان، ساخت‌های دستوری، و سبک بیان موضوع دارند که در پرتو سیاق قرآن قابل تفسیر است.

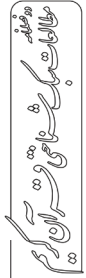
واژگان کلیدی: قرآن، داستان حضرت آدم، سبک بیانی، سیاق، اعراف و حجر

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه فرهنگیان_تهران، (نویسنده مسئول) ایمیل: jamal_talebii@yahoo.com

(۲) استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه فرهنگیان_تهران، ایمیل: Ati.abiat@cfu.ac.ir

۱. مقدمه

مقوله تناسب از گذشته‌های دور مورد توجه پژوهشگران و عالمان بلاغت و حوزه علوم قرآنی بوده، و دیدگاه‌های ارزشمندی در این زمینه ارائه نمودند. جاحظ در کتاب البیان و التبیین به این امر پرداخته و دیدگاه بشر بن معتمر را نقل می‌کند که «هر کس معنای ارزشمندی بخواند، باید واژه شایسته‌ای برای آن بجوید؛ زیرا حقّ معنای شریف، واژه‌ی شریف است.» (جاحظ، ۲۰۰۵م: ۹۱/۱) با بررسی دیدگاه‌های علمای بلاغت می‌توان به این جمع‌بندی دست یافت که مباحث مربوط به تناسب در اندیشه آنان حول سه محور تناسب واژگان با دیگر واژگان، تناسب معانی با همدیگر، و تناسب واژگان با معانی چرخیده است. عالمان قرآن نیز توجه ویژه‌ای به این مسأله تناسب داشته، و از آن تحت علم المناسبه یاد کرده‌اند. از سوی دیگر، تناسب بیانی به عنوان یکی از وجوه اعجاز قرآن است که به عنوان دانشی مستقل و با عناوین مختلفی همچون نظم قرآنی، بیان قرآنی، بلاغت قرآنی و... از آن یاد شده است. سبک‌شناسی قرآن به عنوان یکی از مباحث بلاغی، از ویژگی‌های تناسب بیانی و دستاوردهای آن بهره می‌برد تا زیبایی‌های بیانی آن را هر چه بیشتر به تصویر کشد. یکی از سبک‌های زیبای قرآن برای هدایت انسان، داستان‌سرایی و بیان سرگذشت اقوام پیشین، پیامبران و انبیای الهی است. داستان حضرت آدم (ع) یکی از داستان‌هایی است که در هفت سوره «بقره، ص، اسراء، کهف، طه، اعراف و حجر» بدان پرداخته شده، تا در مجموع داستان کاملی ارائه گردد. هدف کلی از داستان حضرت آدم (ع) بیان قدرت خارق‌العاده خداوند، اثبات وحدانیت او، وحدت دین و پیامبران الهی، آگاه ساختن فرزندان آدم از گمراهی و فریب شیطان، و نشان دادن دشمنی دیرینه او با انسان از زمان پدرشان آدم در یک ساختار داستانی زیبا است. مبرهن است که داستان‌های قرآنی از منظر ساختار و محتوا با داستان‌های ادبی تفاوت دارند، و خیال‌پردازی و اسطوره‌جایگامی در آن ندارد. داستان‌های قرآنی در واقع مستندات تاریخی هستند که هیچ شک و شائبه‌ای در آن‌ها وجود ندارد. در این میان، داستان‌های انبیاء و پیامبران الهی به جهت اشتغال بر عبرت و موعظه از اهمیت دو چندانی برخوردار است. قرآن می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى﴾ (یوسف/۱۱۱)؛ «به راستی در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی است. سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد.» و بر این اساس است که برخی از پژوهشگران معتقدند «داستان‌های قرآن در واقع قصّه نیست، بلکه عبرت و موعظه و آموزش و هدایت است که در شکل داستان و قالب قصه تجلی کرده است. نقل حوادث و جریان‌های اتفاق افتاده بین انبیاء و امت‌ها و در واقع بیان سنت‌های الهی است، و این قالب هنری ظرفی برای ارائه معرفت‌ها و حجت‌هاست.» (محدثی، ۱۳۶۸ش: ۱۶۸) نکته دیگر اینکه داستان‌های قرآنی نه به صورت موضوعی مستقل، بلکه در راستای همان رسالت هدایت بخشی و متناسب با روند عمومی و مناسب با تبیین و توضیح موضوع و محور اصلی سوره به کار



می‌رود. (ر.ک: عبدالعال، ۱۹۸۸: ۴۴/۱)

به داستان حضرت آدم_همچنان که پیش‌تر هم اشاره شد_ در هفت سوره قرآن اشاره شده است؛ دو سوره اعراف و حجر از جمله آنهاست که با زبانی شیوا و بلیغ بدان پرداخته شده است. علت انتخاب این دو سوره به وجود تفاوت‌های زبانی ظریف از منظر بیان و سبک در پردازش داستان برمی‌گردد، به گونه‌ای که این تفاوت‌های بیانی در بقیه سوره‌ها اشاره کمتر به چشم می‌خورد. خداوند در آیات ۱۱ تا ۲۵ سوره اعراف، و آیات ۲۶ تا ۴۴ سوره حجر به بیان داستان آدم (ع) پرداخته است. با بررسی آیات این دو سوره می‌توان تفاوت‌ها و شباهت‌های محتوایی و سبک‌شناختی ظریفی ملاحظه نمود. بر این اساس، پژوهش حاضر به دنبال مقایسه داستان حضرت آدم (ع) در این دو سوره، تبیین تفاوت‌های موضوعی و سبکی، و در نهایت تحلیل اختلافات بیانی در پرتو سیاق نظم قرآنی، و یافتن پاسخی به سؤالات زیر است:

- داستان حضرت آدم (ع) در سوره‌های اعراف و حجر چه تفاوت‌ها و شباهت‌های بیانی و سبک‌شناختی با هم دارند؟
- شباهت‌ها و تفاوت‌های بیانی آیات مربوط به داستان حضرت آدم در این دو سوره چه ارتباطی با محتوای هر سوره دارند؟
- اختلافات بیانی این دو سوره در بیان داستان حضرت آدم (ع) چگونه در پرتو سیاق قرآن تبیین می‌گردد؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های فراوانی درباره‌ی داستان‌های قرآن صورت گرفته است، و هر کدام از آن‌ها بخشی از زوایای زبان داستانی قرآن را مورد مذاقه قرار داده‌اند؛ اما در ارتباط با مقایسه مضمونی و سبک‌شناختی داستان حضرت آدم (ع) در سوره‌هایی که این داستان در آن تکرار شده است، پژوهش مستقلی انجام نشده است. پژوهش‌های که در ارتباط با کلیت داستان حضرت آدم (ع) انجام شده است به شرح ذیل است:

- محمدرضا حاجی اسماعیلی و همکارانش (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «داستان آفرینش و سرگذشت حضرت آدم (ع) در قرآن» منتشر شده در شماره اول مجله مطالعات قرآن و حدیث، به بررسی پیشینه تاریخی خلقت، مفهوم حقیقت و تمثیل در داستان آفرینش آدم پرداخته‌اند. مهم‌ترین یافته پژوهش مذکور این است که داستان آفرینش و سرگذشت انسان در قرآن، متضمن مفاهیم عمیق فلسفی_عرفانی و شیوه بیان آن بر وجه تمثیلی است.

- محمد جعفری (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «قصه‌های قرآنی و رویکردهای زبان دینی در تحلیل آن‌ها: با تأکید بر قصه خلقت حضرت آدم (ع)» به بررسی سازوکارهای گفتاری

قرآن و دلالت‌های زبان دینی در سوره آدم (ع) پرداخته است. پژوهش مذکور در شماره ۱۷۸ نشریه معرفت چاپ شده است.

- در پژوهش مرضیه زارع زردینی (۱۳۹۲) با عنوان «تصویر هنری داستان حضرت آدم در قرآن کریم» که در شماره سوم فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی چاپ شده است، نویسنده به بررسی ویژگی‌های هنری داستان حضرت آدم از دید تصویرهای هنری و عناصر ساختاری پرداخته، و به این نتیجه رسیده است که تخیل حسی و پدیده‌ی تجسم امور در داستان‌های قرآن از جمله داستان حضرت آدم، نقش زیادی در زیبایی هنری آن داستان ایفا می‌کند.

- زهرا درّی و پریسا ایمانی گورادل (۱۳۹۳) به «تحلیل عناصر داستانی سرگذشت حضرت آدم (ع) در قرآن کریم با تکیه بر روایات» پرداخته، و به این نتیجه دست یافته‌اند که ساختار مهندسی داستان آدم (ع) به گونه‌ای است که اکثر عناصر داستانی شناخته شده در ادبیات داستانی مانند طرح، ساختار، تم و اندیشه، کشمکش، شخصیت، شخصیت‌پردازی، گفتگو، و زمان مکان در آن وجود دارد. این پژوهش در شماره دوم فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی منتشر شده است.

- مریم بخشی و علی باقر طاهری‌نیا (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «تعددیه و جهات النظر وانزیاحتها فی قصه آدم (ع) فی القرآن الکریم» چاپ شده در شماره ۲۳ فصلنامه لسان مبین به بررسی تعدد زاویه دید و آشنایی‌زدایی آن در داستان آدم (ع) پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که تنوع کاربرد صیغه‌های روایی در این داستان به خوبی به کار رفته و از شکل‌های مختلف هنری در آن استفاده شده است.

از آنچه گذشت به وضوح پیداست که پرداختن به شباهت‌ها و تفاوت‌های بیانی داستان حضرت آدم (ع) موضوع پژوهش مستقلی قرار نگرفته است. لذا، پژوهش حاضر با پرداختن به این موضوع، به دنبال کشف بخش کوچکی از زوایای بیانی قرآن در موضوعی واحد، و تناسب واژگان با سیاق موضوعی است.

۲. ماهیت تشابه لفظی در سیاق داستان‌های قرآنی

در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که برخی از داستان‌های قرآن، به ویژه داستان‌های مربوط به پیامبران الهی در بیش از یک سوره قرآن تکرار شده است. عده‌ای از پژوهشگران، تکرار یک داستان با بیان‌های گوناگون و بدون تغییر پیام و معنای آن را دلیل اعجاز قرآن دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۴۱۶هـ: ۱۸۳/۲) برخی دیگر نیز علت آن را تکمیل تصویرها و صحنه‌ها و افزودن به قدرت تجسم و عینیت مخاطبان از طریق آوردن عناصر نو به تناسب فضای بازگویی هر قصه گفته‌اند. (ر.ک: حسینی، ۱۳۷۷ش: ۵۳) سید قطب با نفی تکرار در داستان‌های قرآن می‌گوید: «برخی گمان می‌کنند قصه‌های قرآن تکراری است؛ زیرا یک

قصه در صور گوناگونی بیان شده است. اما نگاه تیزبینانه نشان می‌دهد که یک داستان یا بخشی از آن از جنبه هدف و نحوه قرار گرفتن در سیاق، در قالب بیانی واحدی تکرار نشده است، و هر جا بخشی از داستان تکرار شده باشد معنای جدیدی را افاده کرده، و تکراری بودن را نفی می‌کند. (قطب، ۱۹۷۱م: ۶۴) دیدگاه محمد قطب هم تا حدودی مشابه سید قطب است. او معتقد است که «تنوع بیانی و نه تکرار» مقوله‌ای حقیقی در قرآن است و این، اعجاز قرآن است که موضوعی را در قالبی به ظاهر تکراری، برای تذکر و تربیت و هدایت بیان می‌کند. به گونه‌ای که علیرغم کثرت پرداختن به یک موضوع، هرگز صورت بیانی مشابهی در آن یافت نمی‌شود. (قطب، ۱۹۸۰م: ۲۶۱)

اما حقیقت این است که تکرار تام در قرآن کریم جز در موارد بسیار اندکی وجود ندارد (ر.ک: ابن تیمیه، ۲۰۰۰م: ۴۰۸) و اگر نیک در سیاق آیات قرآن بنگریم و مؤلفه‌های گوناگون یک داستان را در سور مختلف مقایسه کنیم، متوجه این نکته خواهیم شد که هدف اصلی از تکرارهای متفاوت و گاه تا حدودی یکسان معنایی داستان‌ها، ناشی از غرض اصلی سور قرآنی است. از سوی دیگر، اهداف تعلیمی و تربیتی هر سوره از قرآن با دیگر سوره‌ها متفاوت است، و صرف شباهت لفظی در برخی صحنه‌ها و صور بیانی به مثابه تکرار محض نخواهد بود. در قرآن برای پرهیز از تکرار تام، تغییراتی در قالب تقدیم و تأخیر، و حذف و اضافه ... ایجاد شده است. بارزترین وجوه اختلاف لفظی در بین آیات به ظاهر مشابه قرآن کریم را می‌توان در موارد ذیل عنوان کرد:

۱ - اختلاف در صیغه واژگان؛ مثل آیات ﴿فَمَنْ تَبِعْ هُدَايَ﴾ (بقره/۳۸) و ﴿فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ﴾ (طه/۱۲۳)

۲ - اختلاف در معرفه و نکره بودن واژگان؛ مثل آیات ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (اعراف/۲۰۰) و ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (فصلت/۳۶)

۳ - مفرد و جمع بودن واژگان؛ مثل آیات ﴿قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً﴾ (بقره/۸۰) و ﴿قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ (آل عمران/۲۴)

۴ - ذکر واژه‌ای در یک مکان، و حذف آن در مکانی دیگر؛ مثل آیات ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (بقره/۱۹۳) و ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (انفال/۳۹)

۵ - جایگزینی واژه‌ای به جای واژه دیگر؛ مثل آیات ﴿فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (بقره/۶۰) و ﴿فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (اعراف/۱۶۰)

۶ - تقدیم و تأخیر یک یا چند جمله؛ مثل آیات ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ (بقره/۵۸) و ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (اعراف/۱۶۱)

۳. شباهت‌های موضوعی داستان حضرت آدم در دو سوره

داستان در هر دو سوره، با موضوع خلقت حضرت آدم (ع) آغاز می‌شود، و خداوند در هر دو سوره، به ملائکه دستور می‌دهد تا در مقابل آدم (ع) سجده کنند. قرآن در هر دو سوره، از فرمانبرداری ملائکه در برابر دستور الهی سخن به میان آورده، و از نافرمانی ابلیس و عدم امتثال دستور خداوند خبر می‌دهد. در هر دو سوره، خداوند از ابلیس، علت تمرد و نافرمانی‌اش را می‌پرسد، و تکبر و خودبرتربینی ناشی از تفاوت در خمیرمایه‌ی خلقت را علت سرپیچی ابلیس بیان می‌کند. در هر دو سوره، خداوند به ابلیس دستور می‌دهد تا از آن مقام و موقعیت خارج شود که ابلیس از خداوند مهلت طلب می‌کند. اجابت درخواست ابلیس و اعطای مهلت به او در هر دو سوره آمده است. ابلیس در هر دو سوره سوگند یاد می‌کند به خاطر اینکه خداوند او را گمراه و به بی‌راهه کشانده است، در کمین بنی آدم نشسته و آنان را گمراه خواهد ساخت، و خداوند هم در هر دو سوره سوگند یاد می‌کند که جهنم، جایگاه ابدی کسانی خواهد بود که از ابلیس پیروی می‌کنند.

آنچه گذشت خلاصه‌ای از بارزترین موضوعات مشابه قصه حضرت آدم در دو سوره اعراف و حجر بود. و به نظر می‌رسد موارد بالا ارکان اصلی داستان و صحنه‌های اساسی آن را تشکیل می‌دهند. لذا این چارچوب‌های کلی در سایر سوره‌های قرآن که به داستان حضرت آدم پرداخته است، به چشم می‌خورد.

۴. شباهت‌های بیانی داستان حضرت آدم در دو سوره

قرآن در هر دو سوره برای نشان دادن امتناع ابلیس از سجود از ساختار (إلا + ابلیس) استفاده کرده است. خداوند متعال آنجا که از ابلیس علت عدم امتثال دستور الهی برای سجده را می‌پرسد، از حرف استفهام (ما) و حرف ناصبه (أن) همراه با حرف نفی (لا) استفاده کرده است: ﴿مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ﴾ (اعراف/۱۲) و ﴿مَا لَكَ إِلَّا تَكُونُ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ (حجر/۳۲) آنجا که خداوند متعال علت تمرد و سرپیچی ابلیس از سجده را بیان می‌فرماید، حضرت آدم (ع) را مورد خطاب قرار می‌دهد که ﴿خَلَقْتَهُ مِنْ...﴾ (اعراف/۱۲) و این امر اعتراف ابلیس را نشان می‌دهد که آفرینش از آن خداست. قرآن پس از اینکه ابلیس از فرمانبرداری خداوند امتناع ورزید، به طور مستقیم با فعل امر (أُخْرِجْ مِنْهَا) به او دستور خروج می‌دهد، و در هر دو سوره، مهلت خواستن ابلیس را با جمله واحدی بیان فرموده است: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾. قرآن پاسخ مثبت خداوند به استجابت درخواست ابلیس مبنی بر اعطای مهلت به او را با یک ساختار و قالب نشان داده است: ﴿قَالَ... إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾. علت اغواگری بنی آدم توسط ابلیس نیز با ترکیب یکسانی بیان شده است: ﴿قَالَ... بَمَا أَغْوَيْتَنِي﴾. خداوند متعال در هر دو سوره سرنوشت انسان‌هایی را که از ابلیس تبعیت می‌کنند به ﴿جَهَنَّمَ... أَجْمِينَ﴾ ختم نموده است، که دال بر مستثنی نکردن احدی از گمراهان است. در هر دو



سوره، واژه‌های ملائکه و ابلیس در دو صحنه داستانی ذکر شده، و هر دو هم با فعل «قال» آغاز شده است. و نهایتاً اینکه، در هر دو سوره، به لام قسم محذوف اکثفا شده، و فعل جواب قسم با نون تأکید ثقیله مورد تأکید قرار گرفته است؛ در سوره اعراف با ﴿لَأَقْعُدَنَّ﴾ و در سوره حجر با ﴿لَأُزَيِّنَنَّ.. لَأُغْوِيَنَّ﴾. آنچه گذشت مهم‌ترین وجوه شباهت بیانی در داستان حضرت آدم در سوره‌های اعراف و حجر بود.

۵. تفاوت‌های موضوعی داستان حضرت آدم در دو سوره

علیرغم اینکه در هر دو سوره اعراف و حجر داستان حضرت آدم (ع) ذکر شده است، اما تفاوت‌های بیانی اندکی را می‌توان بین آن دو یافت:

آغاز قصه آدم (ع) در این دو سوره تا حدودی متفاوت است. در سوره اعراف، خطاب خداوند متوجه بندگان است و اینکه او آنان را آفریده است؛ اما در سوره حجر خداوند خطاب به ملائکه می‌فرماید بشری را خلق خواهد کرد. قرآن در سوره اعراف، خمیر مایه آفرینش انسان را ﴿مِنْ طِينٍ﴾ و در سوره حجر آن را ﴿مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ ذکر کرده است. ضمن اینکه در سوره اعراف بحث خلقت انسان از ﴿طِينٍ﴾ از زبان ابلیس بوده است، در حالیکه در سوره حجر، بحث خلقت انسان از ﴿صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ از زبان خداوند و در گفتگو با ملائکه جاری شده است. خداوند در سوره اعراف، خمیر مایه آفرینش ابلیس را ﴿مِنْ نَارٍ﴾ و آن هم از زبان خود او بیان کرده است، حال آنکه در سوره حجر به این موضوع اشاره‌ای نشده است. همچنین در سوره حجر، از مسأله دمیدن در روح که لازمه آفرینش حضرت آدم (ع) می‌باشد، سخن به میان آمده است، اما در سوره اعراف بدان پرداخته نشده است.

خداوند در سوره اعراف بر خلاف سوره مبارکه حجر به صراحت از خشم بر ابلیس و طرد او از مقامش سخن گفته است: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾. از سوی دیگر در سوره حجر، لعن ابلیس تا روز قیامت آمده است. در سوره اعراف، ابلیس سوگند یاد کرده است که همه بندگان خدا را گمراه خواهد کرد، اما در سوره حجر بندگان مخلص او را استثنا نموده است: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾.

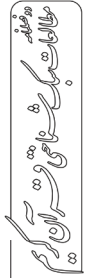
در سوره حجر خداوند می‌فرماید که ابلیس جز بر انسان‌های گمراه سلطه و قدرتی ندارد: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾. اما در سوره اعراف بدین امر اشاره نشده است. همچنین در سوره اعراف به داستان دخول آدم و حوا به بهشت و وسوسه و تحریک شیطان برای خوردن از میوه ممنوعه اشاره شده است، اما در سوره حجر بدان پرداخته نشده است. داستان حضرت آدم در سوره حجر با صحبت از درهای بهشت و اوصاف آن به پایان می‌رسد، در حالیکه در سوره اعراف چنین چیزی وجود ندارد.

۶. تفاوت‌های بیانی داستان حضرت آدم در دو سوره

داستان حضرت آدم (ع) در سوره اعراف با عبارت «ولقد» و در سوره حجر با «واذ» آغاز شده است. خداوند در مطلع سوره اعراف، بنی آدم را با ضمیر جمع ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ و در سوره حجر با فعل مفرد ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ مورد خطاب قرار داده است. در سوره اعراف، به صراحت از نام آدم یاد شده، اما در سوره حجر از مفهوم کنائی ﴿بِشَرِّ مَنْ صَلَاحٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ استفاده شده است. همچنین در سوره اعراف دستور به ملائکه برای سجود در برابر آدم به شکل صریح و با فعل ﴿اسْجُدُوا﴾ ابراز شده است، در حالیکه این معنا در سوره حجر با صیغه دیگری که دلالت بر امر دارد، بیان شده است: ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. در اینجا تعبیر از استجاب ملائکه در برابر دستور الهی هم متفاوت است؛ در سوره اعراف تصویر استجاب ملائکه با فعل ﴿وَسَجَدُوا﴾ نشان داده شده، و فعل به ضمیر جمع نسبت داده شده است، اما در سوره حجر استجاب امر الهی به اسم صریح ملائکه اسناد داده شده است: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾.

امتناع ابلیس از فرمانبرداری دستور الهی در سوره اعراف با ساختار (حرف نفی لم + فعل مضارع) ابراز شده است: ﴿لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾. در حالیکه در سوره حجر از ساختار (فعل + مضارع منصوب) که قابل تأویل به مصدر است، استفاده شده است: ﴿أَبَى أَنْ يَكُونَ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾. از سوی دیگر، ساختار پرسش از علت امتناع از سجود در دو سوره نیز تا حدودی متفاوت است. در سوره اعراف از ترکیب «حرف نفی + فعل ماضی + ضمیر متصل عائد بر ابلیس» استفاده شده است: ﴿مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ سؤال سوره اعراف، استنکاری است و نتیجه‌اش توبیخ و ملامت؛ و این دال بر این است که او لحظه‌ای در عدم امتثال دستور خداوند تردید نکرد. در حالیکه در سوره حجر خود واژه ابلیس آمده است: ﴿يَا إِبْلِيسَ مَا لَكَ إِلَّا تَكُونُ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ چون او از جنس ملائکه نیست، و پرسش از او نشان می‌دهد که دستور به سجود شامل خود ابلیس هم می‌شود.

پاسخ ابلیس هم در دو سوره با بیانی متفاوت نشان داده شده است. او در سوره اعراف خودش را برتر از آدم دانسته، و علت آن را هم در متفاوت بودن خمیر مایه آفرینش خود اعلام کرده است: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾. اما در سوره حجر بحثی از برتری ابلیس نشده، و صرفاً به بیان عدم سجده او در برابر کسی که ماده آفرینشش صلصال است، اکتفا شده است: ﴿لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾. تفاوت در تعبیر از جنس آفرینش آدم از زبان ابلیس هم قابل توجه است که در سوره اعراف از واژه ﴿طِينٍ﴾ و در سوره حجر از واژه ﴿صَلْصَالٍ﴾ استفاده کرده است. ضمن اینکه عبارت ﴿مِنْ طِينٍ﴾ در سوره اعراف یکبار به کار رفته، اما عبارت ﴿مِنْ صَلْصَالٍ﴾ در سوره حجر دو بار آمده است؛ یکبار از زبان خداوند متعال، و دیگر بار از زبان ابلیس.



طرد ابلیس در سوره اعراف با فعل ﴿فَاهْبِطْ مِنْهَا... أَخْرِجْ... أَخْرِجْ﴾ و در سوره حجر با فعل ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا﴾ بیان شده است. ابلیس در سوره اعراف با صفت ﴿مِنَ الصَّاعِرِينَ﴾ و در سوره حجر با ﴿رَجِيمٍ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾ مورد خطاب قرار گرفته است. ضمن اینکه قرآن مسأله طرد ابلیس در سوره اعراف با تفصیل بیان نموده است: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاعِرِينَ.. قَالَ أَخْرِجْ مِنْهَا مَذْؤُومًا مَدْحُورًا..﴾ اما در سوره حجر به اختصار بیان شده است: ﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾. قسم یاد کردن ابلیس برای اغواء و گمراهی بنی آدم در دو سوره هم متفاوت است. در سوره اعراف با فعل ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ و در سوره اعراف با فعلی متفاوت از لحاظ نوع و عدد بیان شده است: ﴿لَأَزِينَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾. از سوی دیگر، مقوله اغواگری ابلیس در سوره اعراف با طول و تفصیل آمده است: ﴿ثُمَّ لَا تَنبِتُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ ثُمَّ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ در حالیکه در صورت حجر به این مسائل پرداخته نشده است. همچنین صیغه قسم در پایان داستان با یکدیگر تفاوت دارد. خداوند در سوره اعراف می‌فرماید: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ و در سوره حجر با اطناب در قسم، از منتفی شدن تسلط ابلیس بر بندگان خدا به استثنای انسان‌های گمراه، می‌فرماید: ﴿قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾. در سوره اعراف صحنه مربوط به آدم و ابلیس با قسم خداوند مبنی بر پرکردن جهنم از پیروان ابلیس پایان می‌یابد، و داستان آدم و حواء و ورود آنان به بهشت و اغوا شدن آنان توسط شیطان آغاز می‌گردد. اما در سوره حجر، توصیف جهنم که سرانجام پیروان ابلیس است با طول و تفصیل بیان می‌شود، و سپس به سیاق دیگری که در وصف انسان‌های پرهیزگار است، وارد می‌گردد.

۷. تحلیل اختلافات بیانی و بلاغی قصه آدم بر اساس سیاق قرآنی

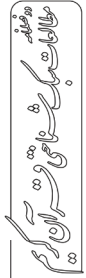
آنگاه که خداوند در سوره حجر ملائکه را به سجود در برابر آدم (ع) دستور داد و فرمود: ﴿فَقْعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ فرمانبرداری آنان را این گونه به تصویر کشید: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ که نوعی تناسب بین فعل امر و جواب آن ملاحظه می‌شود. اما در سوره اعراف تنها به فعل ﴿فَسَجَدُوا﴾ اکتفا نمود؛ علت آن به نوعی شدت در امر به سجود در سوره حجر برمی‌گردد: ﴿فَقْعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ که اولاً به منزله اعلان عمومی برای سجود بوده، و ثانیاً برای هماهنگی آغاز و پایان، نوعی شدت در امثال امر الهی هم در آن دیده می‌شود: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾. از سوی دیگر، بین دو فعل ﴿فَقْعُوا﴾ و ﴿أَسْجُدُوا﴾ تفاوت ظریفی وجود دارد؛ فعل ﴿فَقْعُوا﴾ علاوه بر معنای سجود، معنای افزونی دارد و آن سرعت در سجود می‌باشد که با حال ملائکه و آدم هماهنگ است. ضرباهنگی که در این فعل وجود دارد چنان گوش‌ها را می‌نوازد که گویی می‌خواهد ملائکه را از وقوع حادثه مهمی آگاه سازد. علاوه بر آن، اطنابی که در دستور به سجود ملائکه در سوره حجر به چشم می‌خورد با اطناب در

توصیف امتثال تناسب دارد. در حالیکه اختصار در سوره اعراف ﴿أَسْجُدُوا﴾ با ایجاز در بیان امثال ﴿فَسَجِدُوا﴾ متناسب است.

داستان حضرت آدم در سوره اعراف بعد از آیه ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (اعراف/۱۰) آغاز می‌شود. پیداست که در این آیه فرزندان بنی آدم مورد عتاب واقع شده‌اند؛ زیرا در خاتمه آیه عبارت ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ آورده شده است که دلالت بر این مفهوم دارد. سیاق آیات این سوره نشان می‌دهد که به آفرینش ملک و جن، و اینکه ابلیس از ملائکه مأمور به سجود استثناء شده، به چشم نمی‌خورد، و این با عبارات ﴿مَا مَنَعَكَ﴾ و ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ در سوره اعراف همسو است. لکن از ظاهر آیات سوره حجر می‌توان فهمید که ابلیس جزء ملائکه بوده، و آیه قرآنی هم اشعار به مأمور شدن ملائکه به سجود دارد، و بر این اساس، قرآن به جای ﴿مَا مَنَعَكَ﴾ از اسلوب معیت ﴿مَا لَكَ إِلَّا تَكُونُ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ بهره جسته است؛ زیرا اگر از عبارت ﴿مَا مَنَعَكَ﴾ استفاده می‌شد، این گونه اقتضا می‌کرد که او از جمله ملائکه است، و در این صورت تناسبی با صدر کلام پیدا نمی‌کرد، و لذا با اسم خاص خود مورد نداء واقع شده است: ﴿يَا إِبْلِيسُ﴾.

در سوره اعراف، پاسخ ابلیس در پرسش از علت عدم سجود، عبارت ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ و در سوره حجر، جمله‌ی ﴿لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدْ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ﴾ بود؛ برای اینکه سؤال در سوره اعراف ﴿مَا مَنَعَكَ﴾ بوده، و تناسب بین سؤال و جواب وجود دارد. بدین معنا که خطاب خداوند به ابلیس در آیه قبل خطاب استنکاری توأم با توبیخ بوده است، فلذا در پاسخ او هم نوعی تکبر و برتری‌جویی وجود دارد. اما در سوره حجر، پرسش خداوند مشتمل بر انکار و جحود است: ﴿مَا لَكَ إِلَّا تَكُونُ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ لذا در پاسخ او هم به جهت تناسب سیاق، معنای جحود که از فعل «کان» منفی استنباط می‌شود، به کار رفته است: ﴿لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدْ لِبَشَرٍ﴾ و این نوع نفی از نظر معنایی بلیغ‌تر از فعل (لن أسجد) بوده و دارای ضرباهنگ تأکیدی بیشتری است.

در سوره حجر، خمیر مایه خلقت انسان ﴿صَلْصَالٍ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ﴾ و در سوره اعراف ﴿مِنْ طِينٍ﴾ آمده است. علت، این است که صلصال پیشتر در سوره حجر تکرار شده است: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ﴾. و شاید هم خداوند خواسته است مبدأ آفرینش انسان را با مبدأ آفرینش جن که ﴿مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ است، در تقابل با یکدیگر قرار دهد. از سوی دیگر، ذکر واژه طین به دلیل اشاره به مراحل وجود انسانی در آیه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ است، لذا ذکر اصل خلقت انسان که از گل (طین) می‌باشد، مناسب سیاق است تا شکل وجودی انسان کامل شود. از منظر علم لغت هم، بین دو واژه (طین و صلصال) تفاوت وجود دارد. صلصال، حالت خشک شده طین است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴هـ: ذیل واژه صلصال) و می‌توان نتیجه گرفت که صلصال ما حصل طین است، و طین از لحاظ وجودی اصل و اساس صلصال محسوب می‌شود.



قرآن در سوره اعراف ابتدا طرد ابلیس را با فعل ﴿اهْبِطْ﴾ بیان کرده است؛ واژه هبوط به معنای «فرود قهری» (راغب اصفهانی، بی تا: ۲/۲۲۰) است، و با تَکَبَّر و امتناع ابلیس از امتثال فرمان الهی تناسب دارد. لذا، هبوط از بهشت نتیجه تَکَبَّر او بوده است. اما در سوره حجر طرد ابلیس با فعل ﴿اُخْرِجْ﴾ بیان شده، و خروج در لغت به معنای «بیرون آمدن از حال و مقام» (همان: ۱/۱۹۲) بنا بر عَلْتی معین در حال خروج کننده، و یا صفتی ملازم اوست، که در سیاق سوره اعراف همان صفت رجیم است. در سوره اعراف پس از فعل ﴿اهْبِطْ﴾ قرآن دیگر بار از فعل ﴿اُخْرِجْ﴾ استفاده کرده است، و به نظر می رسد عَلْت آن مشخص شدن ماهیت ابلیس بوده است. برخی از مفسران نیز معتقدند فعل ﴿اُخْرِجْ﴾ بعد از ﴿اهْبِطْ﴾ به مثابه حکم کامل کننده ی هبوط است؛ چون هبوط مستلزم اخراج کلی نیست. (ر.ک: حبنکه المیدانی، ۱۴۲۱ هـ: ۳/۶۹۵) براین اساس به نظر می رسد فعل «اخراج» در مقایسه با «اهبط» از قدرت معنایی و بلاغت بیشتری برخوردار است؛ چون مفهوم طرد به صراحت از آن قابل استنباط است، و با صفات (من الصّاغرين / رجیم / مذووماً / مدحوراً) تناسب بالایی دارد.

بیان قرآن در نشان دادن سوگند ابلیس برای گمراه ساختن پندگان در دو سوره متفاوت است. در سوره اعراف از زبان ابلیس می فرماید: ﴿قَالَ فَمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَا تَنبَهُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ و در سوره حجر می فرماید: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾. این اختلاف متناسب با سیاق و ناشی از آیات قبل هر دو سوره است. در سوره اعراف قبل از سوگند ابلیس آیه ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آمده است که اشاره به قرآن دارد؛ برای اینکه قرآن صراط مستقیمی را نشان می دهد که ابلیس چشم طمع بدان دوخته، و قصد دارد بر پیروان آن راه سلطه پیدا کند، لذا هدف خود را این گونه بیان می کند: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ و بر این اساس است که او مسیر تسلط را در جهات چهارگانه محصور کرده است: ﴿مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾. از سوی دیگر، در سوره حجر بین سیاق سوره با کاربرد واژه ﴿لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ﴾ تناسب وجود دارد. چون در آیات قبل از آن از مفهوم زینت یاد شده است: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾ (ر.ک: السامرائی، ۱۴۲۷ هـ: ۳۰۹)؛ اما اوج اعجاز قرآن را در حذف حرف جرّ قبل از «صراطک المستقیم» می بینیم. زیرا فعل «قعد» لازم است و با حرف جرّ متعدی میشود. و عدم ذکر حرف جرّ در این مقام، اشاره بر این دارد که ابلیس نمی تواند در مسیر صراط مستقیم الهی قرار گیرد، چون راه روشن و مستقیمی است که ابلیس را قدرت نشستن بالای آن نیست. نیز در عبارت ﴿مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾ اگر حقیقت مدّ نظر باشد، منظور بیان راه های شیطان و اعلام آن است، و اگر مفهوم کنایی آن مدّ نظر باشد، در این صورت تلاش دائمی را برای اغواء انسان نشان می دهد که البته این مفهوم کنایی مناسب سیاق است.

وصف ابلیس با صفت «الصَّاعِرِينَ» در سوره اعراف متناسب با سیاق آیات کریمه است؛ قرآن قبل از اینکه این صفت را به ابلیس دهد علت آن را که تکبر و خود شیفتگی است، در آیه «فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا» بیان کرده است. لذا «اگر امتناع از سجود ناشی از تکبر باشد، ذلت که نقطه مقابل تکبر است، دامن فرد متکبر را خواهد گرفت.» (البستانی، لاتا، ۱۱/۲) بنابراین بین غرور و خودخواهی که ابلیس را از امتثال امر الهی بازداشت، و ذلتی که دامن او را گرفت، تقابل وجود دارد، و این امر در سوره حجر دیده نمی‌شود.

سوره اعراف به داستان حضرت آدم (ع) و ابلیس در بهشت، و پس از آن به داستان آدم و حواء و توصیه به عدم نزدیکی به درخت ممنوعه پرداخته است. و پیش از آن هم به مسأله دستور به ملائکه برای سجود در برابر آدم (ع) اشاره شده است. اما در سوره حجر پس از داستان آدم و ابلیس به صفات پرهیزگاران و نعمت‌های الهی بر آنان، و سپس به داستان حضرت ابراهیم (ع) پرداخته است. علت این امر هم به سیاق و فضای کلی حاکم بر سوره بر می‌گردد؛ چون سیاق سوره اعراف سیاق مجازات و هلاک ساختن امت‌های ستمگر و خشم الهی بر امت‌های ستمگر است: «وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا...». این سوره همچنین، داستان امت‌های پیشین را که مورد خشم و غضب الهی قرار گرفته‌اند، در بر گرفته است. و علت اصلی خشم و غضب الهی و هلاک ساختن آنان هم چیزی جز اطاعت از شیطان و پیروی از هوی و هوس نبوده است. و این دو مسأله تکیه‌گاهی است که داستان آدم و ابلیس و درخت ممنوعه بر آن پایه‌ریزی شده است. وقتی آدم (ع) به وسوسه ابلیس گوش سپرد و از او پیروی کرد و از درخت ممنوعه خورد، خداند او را ملامت کرد و از دشمنی شیطان با او خبر داد و از بهشت بیرونش راند. این گناه و مجازات ناشی از آن با چارچوب کلی سوره و فضای خشم و غضب حاکم بر آن تناسب دارد. سوره اعراف از آغازین آیات خود بر یک مسأله مهم تمرکز داشته، و آن هم چیزی جز پیروی از فرامین الهی و اجتناب از نواهی او نیست: «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مَن دُونَهُ أُولَئِكَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ». و همچنانکه این امر الهی با قصه آدم (ع) با ابلیس در سجود هماهنگ است؛ چرا که ابلیس از دستورات الهی پیروی نکرد، به شکل واضحی با قصه بعدی که حوادث آن در بهشت اتفاق افتاد نیز تناسب دارد؛ زیرا آدم با اوامر الهی مخالفت کرد و دستور او مبنی بر عدم نزدیکی به درخت ممنوعه را عمل نکرد، پس شد آنچه شد. بنابراین آنچه از این داستان استنباط می‌شود «آگاه ساختن مردم از سرنوشت آدم و حواء، و هشدار به آنان از وسوسه‌های شیطانی، و نشان دادن راه زندگی در دنیا و تعامل با مردم است» (مصطفی و همکاران، ۱۹۸۱: ۳۹) و این با چارچوب کلی سوره همسو است. سوره اعراف «قسمتی از حرکت بشریت از نقطه آغازین» (زاید، ۲۰۰۷: ۸۱) را به تصویر می‌کشد، و آن نقطه‌ای است که اصل و ریشه‌ی آفرینش یعنی آفرینش آدم و حواء بدان باز می‌گردد. و لذا این سوره در چندین جا بنی آدم را مورد ندا قرار داده است و بر این اساس بحث از آدم و حواء مناسب این سوره است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر پس از بررسی و مطالعه شباهت‌ها و تفاوت‌های بیانی و اسلوبی داستان حضرت آدم (ع) در سوره‌های اعراف و حجر و تحلیل آن بر اساس بافت زبان قرآن به نتایج ذیل دست یافت:

در قرآن کریم آیات و داستان‌هایی وجود دارد که در بیش از یک سوره تکرار شده است؛ لکن با مذاقه در آن تفاوت‌های بیانی ظریفی ملاحظه گردید، که نشان‌دهنده اعجاز بیانی قرآن در سبک و ترکیب‌های زبانی و گزینش واژگان متناسب با سیاق است. مطلع داستان آدم (ع) در این دو سوره تفاوت‌های بیانی ظریفی با یکدیگر دارند، کما اینکه دیالوگ‌های شخصیت‌های اصلی داستان در این دو سوره بر اساس سیاق قرآن در گزینش مفردات و نوع بیان تأثیرگذار بوده است همان‌طور که در پرسش و پاسخ خداوند با ابلیس پیرامون علت سرپیچی از سجود ملاحظه گردید که در سوره اعراف با عبارت «ما منعک» و در سوره حجر با عبارت «ما لک ألا...» بیان شده است و هر کدام از این دو نوع بیانی حامل پیام‌هایی است. چنین تفاوت‌هایی را در امر به طرد ابلیس و در افعال «اهبط» و «اخرج» ملاحظه کردیم. استفاده قرآن در دستور به سجود در دو سوره هم متناسب با سیاق قرآنی بود که در جایی با فعل «اسجدوا» و در جایی دیگر از حال «ساجدین» بهره گرفته است. پس از ذکر نمونه‌های فراوان از تفاوت‌ها و شباهت‌های بیانی و موضوعی در سوره‌های اعراف و حجر این نتیجه حاصل شد که تکرار تام در قرآن به جز اندک مواردی وجود ندارد و در بسیاری از موارد بر اساس سیاق نظم قرآن تفاوت‌های ظریف بیانی قابل مشاهده است.

کتابنامه

- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم (۲۰۰۰): «مجموع الفتاوی»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، جمال الدین مکرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- البستانی، محمود (لاتا): «التفسیر البنائی للقرآن الکریم»، دمشق: دار القلم.
- الجاحظ، ابو عمرو بن بحر (۲۰۰۵): «البيان و التبيين»، تحقیق: درویش الجندی، صیدا: المکتبه العصریه.
- حبنکه الميدانی، عبد الرحمان حسن (۱۴۲۱): «معارج التفكير ودقائق التدبر تفسیر تدبری للقرآن الکریم بحسب ترتیب النزول وفق منهج کتاب «قوائد التدبر الامثل للکتاب الله عز و جل»، دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى.
- حسینی، ابوالقاسم (۱۳۷۷): «مبانی هنری قصه‌های قرآن»، تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- الراغب الإصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (لاتا): «المفردات فی غریب القرآن»، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.
- زاید، فهد خلیل (۲۰۰۷): «أسرار القصص القرآنیة»، عمان: دار یافا العلمیه للنشر والتوزیع، الطبعة الأولى.
- السامرائی، فاضل صالح (۱۴۲۷): «التعبیر القرآنی»، عمان: دار عمار، ط ۴.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶): «الاتقان فی علوم القرآن»، به کوشش المندوق، بیروت: دار الفکر.
- عبدالعال، محمد قطب (۱۹۸۸): «نظرات فی قصص القرآن»، مکه: رابطته العالم الإسلامی.
- قطب، سید (۱۹۷۱): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ط ۷.
- قطب، محمد (۱۹۸۰): «دراسات قرآنیة»، القاهرة: دار الشروق، ط ۲.
- محدثی، جواد (۱۳۳۸): «هنر مکتب»، تهران: مدیریت فرهنگی_هنری معاونت پرورشی.
- مصطفی، محمد السید: و حسن عون (۱۹۸۱): «نام کتاب؟؟؟»، مؤسسه شباب، الطبعة الأولى.

bibliography

- Ibn Taymiyeh, Ahmad Ibn Abd al-Halim (2000) Majma al-Fatawa, Beirut: Dar al-Kotob al-elmiyeh.
- Ibn Manzour, Jamal al-Din Mokram (1414 AH) Lisan al-Arab, Beirut: Dar Sader.
- Al-Bostani, Mahmoud (no date) The constructive interpretation of the Noble Qur'an, Damascus: Dar Al-Qalam.
- Al-Jahiz, Abu Amr bin Bahr (2005) Statement and Explanation, Edited by: Darwish Al-Jundi, Sidon: al- maktabeh al-asriyeh.
- Habanka al-Meidani, Abd al-Rahman Hasan (1421 AH) Asharq Al-Atfkar wa Minutes of reflection, a reflective interpretation of the Noble Qur'an, according to the order of revelation according to the approach of the book "Leaders of Optimal Contem- plation of the Book of God Almighty and Majestic, first edition, Damascus: Dar Al-Qalam.
- Hoseini, Abolqasem (1377 SH) The artistic foundations of Qur'anic stories, Tehran: Islamic Research Center of Radio and Television.
- Al-Ragheb Al-Isfahani, Abu Al-Qasim Hosein Bin Mohammad (no date) Vocabulary in Gharib Al-Qur'an, Investigated by: Mohammad Syed Kilani, first edition, Bei- rut: Dar Al-Maarifa for Printing and Publishing.
- Zayed, Fahad Khalil (2007) Secrets of the Qur'anic Story, first edition, Amman: Dar Jaffa Scientific for Publishing and Distribution.
- Al-Samerrai, Fadel Saleh (1427 AH) Quranic expression, 4th edition, Amman: Dar Ammar.
- Siouti, Jalal al-Din (1416 AH) Proficiency in the sciences of the Qur'an, carefully prepared by Al-Manduq, Beirut: Dar Al-Fikr.
- Abd al-Aal, Mohammad Qutb (1988) Looks at the Stories of the Qur'an, Mecca: The Muslim World League.
- Qutb, Sayed (1971) In the Shadows of the Qur'an, 7th edition, Beirut: House of Re- vival of Arab Heritage.
- Qutb, Mohammad (1980) Quranic Studies, 2nd Edition, Cairo: Dar Al-Shorouk.
- Mohaddesi, Javad (1368 SH) School art, Tehran: cultural-artistic management of the vice-chancellor of education.
- Mostafa, Mohamed El-Sayed; and Hasan own (1981) Linguistic Miracles in the Qur'anic Story, first edition, Shabab Foundation.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.9.1

"Nishabouri's interpretative literary innovations in understanding the Quran"

(Received: 2022-05-23 Accepted: 2022-08-28)

Sayedmahi Rahmati¹

Fatemeh hajiakbari²

Abstract

The emergence of the miracle of the Holy Qur'an in the Arabic land has laid the groundwork for the role of Arab literature in understanding the angles and nuances of the meaning of the Qur'an, and demands the maximum efforts of religious scholars and commentators in this field. The current library research, which is organized in a descriptive-analytical way, examines the interpretation of "Gharaib al-Qur'an and Raghaib al-Furqan" as one of the valuable allusive interpretations of the middle centuries of Islam with a comprehensive approach and special literary effects. The findings of the research indicate that the author's ability in the field of Arabic literature has helped him in receiving precise and sometimes innovative meanings from the Qur'an. Considering the origin, derivation, interpretation, choice of words, good interpretation and differentiating between apparently similar words, explaining the Arabic aspects of the verses by mastering the supporting documents of Arab literature and presenting sometimes different explanations with priority given to Quranic literature, and Revealing the noble style and order of the Holy Quran in the two areas of eloquence and eloquence are the most important literary features of this commentary. Also, the special discussion of "waqf" and its connection with Arabic literature and the musical aspects of the language with the focus on "nabar and tanghim" is also a new path that has been clearly followed in this interpretive heritage. It connects the path of literature and interpretation of the Qur'an to understanding it and has made the communication of the meaning smoother for commentators and Quran scholars.

Keywords: Qur'an, Arabic literature, endowment and beginning, Nishaburi

1) Assistant Professor of Theology Department (Quran and Hadith Sciences), Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran(The Corresponding Author) Email: rahmati@gonbad.ac.ir

2) Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Humanities, Kosar University of Bojnord, Bojnord, Iran Email: f.hajiakbari@kub.ac.ir



کارست علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه موردی: «تفسیر نیشابوری»

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶)

سید مهدی رحمتی^۱

فاطمه حاجی اکبری^۲

چکیده

طلوع معجزه‌ی سخن‌گونه قرآن کریم در سرزمین عربی، زمینه‌ساز نقش‌آفرینی ادبیات عرب در دریافت زوایا و لطایف معنایی قرآن، و تلاش حداکثری دین‌پژوهان و اهل تفسیر در این عرصه شده است. پژوهش کتابخانه‌ای حاضر که به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی سامان یافته به بررسی تفسیر «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» به عنوان یکی از تفاسیر اشاری ارزشمند سده‌های میانی اسلام با رویکرد جامع و جلوه‌های ادبی ویژه، این مهم را دنبال کرده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که توانایی مؤلف در حوزه‌ی ادبیات عرب او را در دریافت معانی دقیق و گاه بدیع از قرآن یاری رسانده است. در نظر گرفتن ریشه، اشتقاق، تصریف، واژه‌گزینی، حسن تعبیر و تفاوت نهادن میان کلمات به ظاهر همگون، تبیین وجوه اعرابی آیات با تسلط بر اسناد پشتیبان ادب عرب و ارائه‌ی تبیینی گاه متفاوت با اولویت بخشی به ادبیات قرآنی، و آشکارسازی اسلوب و نظم فاخر قرآن کریم در دو ساحت فصاحت و بلاغت از مهم‌ترین ویژگی‌های ادبی این تفسیر است. همچنین بحث اختصاصی «وقف» و ارتباط آن با ادبیات عرب و جنبه‌های موسیقایی زبان با محوریت «نبر و تنغیم» نیز مسیر نوینی است که به طور آشکار در این میراث تفسیری پیموده شده و با پیوند راه ادبیات و تفسیر قرآن، دریافت و ابلاغ معنا را برای مفسر و قرآن‌پژوهان هموارتر نموده است.

واژگان کلیدی: قرآن، ادبیات عرب، وقف و ابتداء، نیشابوری

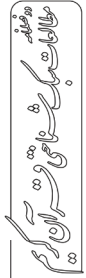
(۱) استادیار گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث)، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: rahmati@gonbad.ac.ir

(۲) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کوثر بجنورد، ایران ایمیل: f.hajiakbari@kub.ac.ir

۱. مقدمه

آگاهی بر زبان عربی و تسلط بر اسرار و نکته‌پردازی‌های صرفی، نحوی و بلاغی، یکی از مهم‌ترین ارکانی است که مفسران قرآن کریم از اوان بیان قرآن کریم بر آن تکیه کرده‌اند. ضرورتی که ریشه در عربی مبین بودن، معجزه‌ی خاتم داشته و به تناسب آن مورد اهتمام رسول خدا (ص)، ائمه معصومین، اصحاب، تابعین و به دنبال ایشان مفسران قرآن کریم قرار گرفته است. (رافعی، ۱۳۶۰: ۱۷۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۵۳؛ سیوطی، ۱۳۹۸: ۴۴۹/۲) از این‌رو اهل تفسیر، این توانمندی را شرط و جواز ورود در عرصه‌ی تبیین قرآن کریم دانسته و بر این باورند که چه بسا افرادی خود را بدین ابزار مجهز نکرده و به دنبال آن از یک‌سو، محروم از دست‌یازی به دریای عمیق معناپردازی و زیبایی‌آفرینی قرآن شده‌اند و از سوی دیگر با در افتادن در تأویلات ناروا، تحریف‌های معنوی و خارج نمودن آیات الهی از مراد شارع، گاه زمینه‌ساز شکل‌گیری و ترویج افکار و باورهای غلط منسوب به قرآن شده‌اند. (فاید، ۱۹۷۳: ۱۴۷)

مقاله حاضر با عنایت بر نقش‌آفرینی زبان و ادبیات عربی در فهم و تفسیر قرآن و ویژگی‌های قابل توجه تفسیر غرائب القرآن و غرائب الفرقان به عنوان مورد مطالعاتی خود، بر آن است که پس از گزارشی مختصر از احوال، آثار و منابع و شیوه‌ی تفسیری نظام‌الدین نیشابوری، به بررسی تطبیقی کاربست قواعد ادبی با رویکرد نوآورانه در این اثر تفسیری بپردازد. شایان ذکر است که در میان آثار پژوهشی موجود، مقاله‌ی «نقش علوم بلاغی در تفسیر قرآن: مطالعه‌ی موردی کنایه و تعریض در تفسیر تبیان شیخ طوسی و کشف زمخشری» (عامری، ۱۳۹۷: ۳۹-۶۳) با رویکردی جزئی و مطالعه‌ای متفاوت را می‌توان با تحقیق حاضر، همسو دانست و درباره‌ی تفسیر غرائب القرآن و غرائب الفرقان می‌توان به کتاب «التفسیر و المفسرون» (ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۲۲-۳۲۳) و مقالات «شناسایی برخی از تفسیر عامه (۶)؛ غرائب القرآن و غرائب الفرقان» (مهدوی راد، ۱۳۶۷: ۷۴-۱۰۴)، «مأخذ اشارات در تفسیر غرائب القرآن» (موحدی، ۱۳۹۴: ۶۷-۷۹)، «تبارشناسی فکری-مذهبی نظام نیشابوری» (محمّدی مجد، ۱۳۹۵: ۱۱۵-۱۳۴) و «بررسی قرائات در تفسیر غرائب القرآن و غرائب الفرقان» (رحمتی، ۱۳۹۹: ۳۱-۵۶) اشاره نمود. بررسی و تحلیل آثار یاد شده نشان از آن دارد که؛ ذهبی و مهدوی راد در نگاشته‌های خود بر معرفی ساختاری و بیان جایگاه و اهمیت تفسیر نیشابوری تأکید داشته و مؤلفان مقاله‌های نام برده، هر یک با توجه به رویکرد علمی و پژوهشی خود تنها بر موضوع اختصاصی و موردی تحقیق بسنده کرده و از زاویه‌ی خود به مطالعه و تحقیق پرداخته‌اند. امری که نشان از بدیع بودن پیشینه تبع حاضر پیرامون مباحث ادبی در غرائب القرآن و غرائب الفرقان داشته و افزون بر آن به محققان این میدان، قابلیت این تفسیر را در واکاوی‌های مستقل دیگر گوشزد می‌نماید.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

۱. نظام الدین نیشابوری و تفسیر غرائب القرآن

حسن بن محمد بن حسین قمی نیشابوری مشهور به نظام و محقق طوسی از مفسرین شهیر قرن هشتم هجری قمری است که در دوره‌ی سیاهی و جفاییشگی مغول که از سخت‌ترین مراحل تاریخ اسلام و ایران است، حیات و رشد یافت. (الکامل فی التاریخ، ۲۳۴/۱۲) قرنی که شاهد حرکت توانمند تفسیری است و در آن تفاسیر ارزشمند و شایان توجه‌ای تألیف شده و جایگاه والایی را در علم تفسیر و فرهنگ اسلامی یافته است به گونه‌ای که بعضی از نگاشته‌های این عصر هم‌چنان متداول و مورد استفاده‌ی دانشیان است. (رحمتی، ۱۳۹۹، ۳۶-۳۵) مذهب نیشابوری همچون زمان وفات وی امری اختلافی است. آن‌طور که برخی همچون دکتر محمد حسین ذهبی با تأکید بر مواضعی چند از استدلال‌های نیشابوری در تفسیرش، وی را اهل تسنن قلمداد کرده و برخی اهل تحقیق همچون مجلسی اول، موسوی خوانساری، محسن امین براساس تحلیل محتوای آثار وی و به صورت ویژه آرای کلامی و فقهی نیشابوری در غرائب القرآن و رغائب الفرقان او را پیرو مذهب اهل بیت (ع) دانسته‌اند. (محمّدی مجد، ۱۳۹۵، ۱۴۰) گستره‌ی قلمرو آثار و تعدد مکتوبات نسبت داده شده به محقق طوسی، در زمینه‌های علوم ادبی و عربی، ریاضیات، هیئت و نجوم، منطق، علوم قرآنی و تفسیر قرآن کریم نشان از نگاه جامع و تلاش علمی گسترده‌ی او دارد. (امین، ۱۹۸۳: ۲۴۹-۲۴۷/۵؛ زرکلی، ۱۹۸۴: ۲۱۶/۲؛ زرقانی: ۱۳۷۲، ۵۶۳/۱؛ کحاله، ۱۳۸۱: ۲۹۱/۳) در میان آثار گزارش شده از نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن و غرائب القرآن نیشابوری جایگاهی متمایز را به دست آورده است. تفسیری با رویکرد اجتهادی جامع (ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۲۱/۱) که شایستگی قرار گرفتن در ردیف تفاسیر درجه اول اهل سنت در سده‌های میانی را یافته است. (مطهری، ۱۳۶۲: ۴۶۴) مهم‌ترین برجستگی‌های تمایز بخش تفسیر نیشابوری که آن‌را به تعبیر مصحح و محققش، نگاشته‌ای بی‌همتا، آکنده از تحقیق و بی‌نیاز کننده از دیگر تفاسیر ساخته (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۵/۱) می‌توان به این موارد اشاره کرد: گزینش و تعدیل شایسته مؤلف از مصادر تفسیری و منابع روایی، فقهی، ادبی، تاریخی و اعتقادی پیش از خود با تمرکز بر «مفاتیح الغیب» فخر رازی و «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل» زمخشری (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۶/۱) نثر گویا و دل‌نشین، گزیده‌گویی، امانت‌داری علمی، جامعیت (مهدوی راد، ۱۳۶۷: ۷۷) سلامت و صلابت بیان، انصاف و دوری از تعصب مذهبی (موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۰۲/۳) و بهره‌مندی از ساختار علمی کم‌نظیر و روشمند در نگارش و ارائه‌ی مباحث. نگاه اجمالی به ساختار تفسیر نظام الدین، نشان از آن دارد که وی در تفسیر ترتیبی خود بر قرآن کریم، اسلوب و نظامی یکسان را در سراسر تفسیر به کار گرفته است. به گونه‌ای که پس از اشارتی مختصر به مشخصات سوره از قبیل نام، زمان نزول، تعداد حروف، کلمات و آیات، با جای دادن داشته‌های علمی خود در عناوین «قراءات»، «وقف»، «تفسیر» و «تأویل»، سعی در بیان اجتهادی، ارائه‌ی همسان مباحث

و برآوردن انگیزه‌ی خود از تألیف تفسیر قرآن کریم را دارد. چراکه او در آغاز و انجام این تفسیر، مجالست و استفاده‌ی حداکثری از کلام خدا و آسان‌سازی بهره‌مندی قرآن‌دوستان و برادران دینی را هدف نگارش معرفی کرده (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۵۳/۱؛ ۲۳۶/۳۰-۲۳۷) و تحقق این مهم جز در سایه‌سار ظرفیت علمی دامنه‌دار، حسن تدبیر و تألیف اثر علمی نخواهد بود.

۱.۲. نقش آفرینی ادبیات عرب در تفسیر نیشابوری

هرمنوتیک هر متنی باید برای تأیید نتایج خود با سه جنبه مختلف مواجه می‌شود: (۱) فضایی که متن در آن نوشته شده است (در مورد قرآن، فضایی که قرآن در آن نازل شده است؛ ۲) ترکیب دستور زبانی متن (چگونگی بیان آن‌چه می‌گوید؛ ۳) کلیت متن (بینش یا جهان بینی آن). اختلاف دیدگاه‌ها، اغلب نتیجه نوسان در تأکید بر این سه جنبه است. (ودود، ۱۴۰۰: ۱۲۰) در این میان زبان قرآن، فصیح‌ترین زبان عربی است و هر معنایی را که در صدد بیانش بوده، در نهایت صحت و اتقان با رساترین تعبیرهای ممکن بیان کرده است. (پورت، ۱۳۸۲: ۱۱۱؛ زرقانی: ۱۳۷۲، ۲۳۴/۲-۲۳۵) از این رو یکی از منابع مهم تأثیرگذار در تفسیر قرآن، ادبیات و لغت عربی است که بدون آگاهی و شناخت آن، درک چگونگی بیان و تفسیر قرآن کریم که نازل شده براساس زبان عربی مبین است ناممکن بوده (ابن‌خلدون، ۲۰۰۳: ۵۴۵) و از نگاه مفسران مسلمان از سده‌های آغازین تاکنون، غیر علمی و مخالف التزام باور به توحید و معاد قلمداد می‌شود. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۹۲/۱) در میان آثار تفسیری جای گرفته در تراث اسلامی، تفسیر «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» نیز از این مهم غفلت نورزیده و با استشهاد فراوان به اشعار و اقوال ادیبان در تبیین آیات و دقت در چرائی و چگونگی گزینش و کاربست واژگان، توجهی شایسته به جنبه‌های صرفی، نحوی و بلاغی قرآن کریم نموده است. امری که از یک‌سو ریشه در بهره‌مندی وی از نکات و ظرایف ادبی به جای مانده از گذشتگان و به صورت ویژه زمخشری در تفسیر کشف داشته و از سوی دیگر حاصل برجستگی و چیره‌دستی و نگاه نقادانه وی در علوم ادبی داشته و پندار تقلید و گزیده‌انگاری مطلق تفسیر نیشابوری از دو تفسیر کبیر فخر رازی و کشف زمخشری را به مصاف آمده (شاهروندی، ۱۳۸۳: ۲۵۴) و خلاقیت و ایده‌پردازی محقق طوسی در تفسیر را نمایان می‌سازد. در ادامه پژوهش با تفکیک عرصه‌های ادبی مورد توجه نیشابوری به ارائه نمونه‌های عینی این کاربست و تحلیل چگونگی آن خواهیم پرداخت. امری که افزون بر دنبال نمودن عنوان تحقیق، جایگاه ارزشمند غرائب القرآن و آرای اختصاصی نظام الدین نیشابوری را بیش از پیش در نگاه خوانندگان این مقال آشکار خواهد ساخت.

۲. نکته‌پردازی‌های در حوزه مفردات قرآنی

یکی از جوانب مورد بحث در تفسیر غرائب القرآن و اکاوی واژگان قرآنی از نظر ریشه،

اشتقاق، تصریف، توجّه به واژه‌گزینی و حسن تعبیر و تفاوت نهادن میان کلمات به ظاهر همگون و مشابه است. موضوعی که به سه شکل از سوی نظام الدین مطرح می‌گردد.

۲. ۱. گزارش

حالت نخست موارد چندی است که وی در خلال تفسیر تنها به گزارش اقوال اهل ادب پرداخته و دیدگاه خاصی از جانب خود ابراز نمی‌کند. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۶۰/۱؛ ۱۵۰/۹؛ ۱۷/۱۴؛ ۲۶/۱۵؛ ۱۸۷/۳۰) این وجه از تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان به سبب آن‌که دربردارنده‌ی تلاش ویژه‌ای از سوی نظام نیشابوری نیست و وی در آن تنها به گزارش اقوال اهل تفسیر و ادیبان پرداخته، مورد تفصیل محققان این مقاله قرار ندارد. با این وجود می‌توان از گفتار نیشابوری ذیل آیه ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ (اسراء/۲۳) در معناشناخت واژه‌ی «اف» یادکرد. او در این بخش به گزارش دیدگاه‌های «فراء»، «أصمعی»، «ابن الاعرابی»، «قتبی» و «زجاج» اکتفا کرده و هیچ‌کدام از دیدگاه‌های مطرح شده را ترجیح نداده است؛ فراء بر آن است که هرگاه عرب از بویی آزرده می‌گشت، تعبیر «اف اف» را به کار می‌بست. اصمعی، بر آن است که «اف» در آلودگی گوش استفاده می‌شود و «تف» برای چرک ناخن‌هاست. این واژه برای اشیاء آلوده به کار می‌رفته و در گذر زمان درباره هر چیز آزاردهنده آمده است. همچنین گفته شده که واژه «اف» از «افیف» گرفته شده که به معنای قلیل و اندک است و واژه «تف» تابع آن است. ثعلب از ابن الاعرابی نقل کرده این واژه برای اظهار ناراحتی استفاده می‌شود. قتبی، «اف» را همان صدایی می‌داند که فرد به گاه کنار زدن غبار و خاک از چهره با دهان تولید می‌کند، این واژه سپس توسعه معنایی یافته و به هنگام هرگونه ناراحتی ابراز شده است. زجاج نیز این واژه را به معنای بوی بد و آزاردهنده دانسته و مجاهد بر همین اساس آیه را این‌گونه تفسیر کرده که هرگاه از سوی پدر و مادر بوی بدی را استشمام کردی، ابراز ناراحتی و بدحالی نکن، همان‌طور که تو کودک بودی و چنین می‌کردی و آنان تو را از آلودگی پاک می‌کردند. همان‌گونه که آشکار است، نیشابوری در این بخش تنها به ذکر آرا و اقوال اهل لغت پرداخته و نظری از سوی خود ارائه نکرده است. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۶/۱۵)

نمونه دیگر گزارش تبیینی مفهوم واژه کوثر است. نیشابوری به گاه تفسیر سوره کوثر بنابر نظریه توقیفی بودن ترتیب سوره‌ها در مصحف (خوش‌منش، ۱۳۹۸: ۷۳-۸۰)، سوره کوثر را قرین و مکمل مفهومی سوره ماعون می‌داند. از این رو واژگان و عبارات مطرح شده در کوتاه‌ترین سوره قرآن را با بررسی تطبیقی فرازهای سوره ماعون که سوره ماقبل است، تفسیر می‌کند. وی در مقام توضیح واژه کوثر، نخست آن را نقطه مقابل واژه محوری «منع» در سوره ماعون دانسته و سپس با اشاره به ساختن صرفی کلمه «کوثر»، مبالغه در فراگیری خیرات دنیا و آخرت را بیان کرده است. نظام نیشابوری سپس بر آن است که اکثر مفسران با

وجود آگاهی از این ساختار صرفی و دلالت آن بر مبالغه، کوثر را به معنای نهی در بهشت اختصاص داده و از معنای عام آن رویگردان شده‌اند. در انجام نیز به گزارش آرا مفسران و روایات اصحاب و تابعین پرداخته و با پرهیز نمودن از تحلیل و انتخاب یکی از تفاسیر چندگانه درباره این واژه، گویی کلیدواژه «کوثر» را دربردارنده تمامی این معانی قلمداد می‌کند. مفاهیمی که براساس ترتیب گزارش محقق طوسی از این قرار هستند: نهی در بهشت، حوضی در بهشت، فرزندان و نسل فاطمه زهرا (س)، علمای امت اسلامی، نبوت پیامبر اکرم (ص). شایان ذکر است که گرچه نگارنده غرائب القرآن در تفسیر واژه کوثر تنها نقش گزارشگری را اختیار کرده و هیچکدام از اقوال را برنگزیده است، اما فراوانی کمی پرداخت وی در ارائه مستندات تفسیر به «نبوت پیامبر اکرم (ص)» گویی نشان از تمایل وی به این تفسیر دارد. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۵۷۵-۵۷۸)

۲.۲. بررسی و نقد

حالت دوم، حالتی است که نیشابوری علاوه بر یادکرد اقوال دانشیان، به بیان دیدگاه خود پرداخته و با میزان قرار دادن زبان قرآن کریم و پرهیز از تقلید ناروا و مذموم، به بررسی و نقد آرا و دیدگاه‌های اهل لغت می‌پردازد. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۲۱/۱؛ ۳۱۸/۱؛ ۲۱/۳؛ ۷۷/۷؛ ۵۶/۱۵؛ ۳۱/۳۰) نمونه نخست قابل ذکر در این باره گفتار نیشابوری پس از گزارش اقبوال لغویان و ادیبان درباره‌ی واژه‌ی «التهلکة» در آیه‌ی ﴿وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (بقره/۱۹۵) است. نیشابوری بخش نخست گفتار خود را وامدار کشاف زمخشری است و در آن دیدگاه «ابو عبیده» و «زجاج» را نقل می‌کند. آن طور که بنابر دیدگاه ایشان: سه مصدر «التهلکة، الهلاک و الهلک» هر سه در یک معنا استعمال شده و در زبان عربی جز در مواردی نادر _همچون دو مصدر «التضرّة، التسرّة» و «التنضیّة و التنفلة» در اعیان که سیبویه گزارش کرده _ مصدری بر وزن «تفعّل» به ضم عین وجود ندارد. سپس توجیه بیان شده از سوی این دو ادیب را گزارش می‌کند که: بر این اساس، اصل این واژه قرآنی «التهلکة» به کسر لام بر وزن «التجربة و التبصرة» بوده و این واژه مصدر باب تفعیل است و کسره مصدر، به ضمه تبدیل شده است. نیشابوری در فرجام، دیدگاه ابوعبیده و زجاج را ناروا شمرده و بر آن است که این روش تصحیح الفاظ قرآنی، روشی تکلف‌آور و ناپذیرفتنی است، چه همان‌طور که ذات باری تعالی حجت بر خلق است، کلامش نیز از چنین اعتباری برخوردار بوده و نه تنها بی‌نیاز از استشهاد کلام فصحای عرب است؛ بلکه سنجه‌ای گرا‌سنگ است که مایه‌ی اعتباربخشی به دیگر سخنان می‌شود. ملاک در واژگان قرآنی، افاده‌ی معنای حداکثری و تسهیل در ضبط و گوش‌نوازی است و محصور نمودن آن در قواعد یاد شده از سوی اهل ادب، منافات با تأمین این غرض الهی دارد. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۶۷/۲)

نمونه دیگر در این بخش، سخن نیشابوری در بیان اشتقاق واژگان «التوراة» و «الانجیل»



است. وی در تحلیل این واژه، برخلاف نمونه قبل، نخستن دیدگاه خود را مطرح کرده و سپس به گزارش نقدگونه ادیبان پیشین می‌پردازد. نظام بر آن است که این دو واژه از اساس اعمی و غیر عربی است. آن طور که واژه‌ی تورات، کلمه‌ای عبری و کلمه انجیل، واژه‌ای سریانی است. از این رو سخن گفتن درباره ریشه عربی این واژگان و معناپردازی هرکدام باتوجه به ریشه گمانه‌زنی شده، تلاشی بی‌فرجام و بی‌فایده است. او سپس با تکلف‌آور بودن و رنج بی‌ثمر خواندن کوشش ادیبانی همچون فرا، فراهیدی و زجاج به گزارش اقوال آنان می‌پردازد. فراء، (تورات) را از «وری الزند»؛ خارج شدن آتش از آتش زنه به معنای نور و روشنایی دانسته است. به گونه‌ای که اصل این واژه «التوریة» به فتح راء و یاء بوده، سپس یاء به الف قلب شده است. و یا این که اصل این واژه «التوریة» به کسر حرف راء بوده و در لغت طی، مفتوح گشته است، همان‌طور که به «بادیه»، «باداء» می‌گفتند. اما خلیل بن احمد فراهیدی و بصری‌ها، اصل واژه تورات را از «ووریة: بر وزن «فوعلة» همچون «صومعة» دانسته‌اند که واو نخست آن، همچون دو واژه‌ی تجاره و تراث، قلب به تاء شده است. سوی دیگر واژه‌ی «انجیل» است. زجاج بر آن است که این واژه بر وزن «إفعلیل» از ریشه «نجل» است و نجل همان اصل در دین است که بدان رجوع می‌کنند. و گفته شده است که: این واژه از «نجلت الشیء» به معنای استخراج است. چراکه خداوند به واسطه انجیل، حق را آشکار نمود. ابو عمرو شیبانی نیز این واژه را از «تناجل» دانسته و تناجل را مترادف تنازع دانسته است. زیرا قوم درباره آن اختلاف کرده و به کشمکش و جدال پرداختند. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۲۱/۳)

۲.۳. تحلیل مواضع اختلاف در تفسیر

حالت سوم، مربوط به وضعیتی است که در آن نیشابوری پس از گزارش دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی اصل معنایی واژگان قرآنی و تحلیل آن، به ریشه‌یابی اختلاف مفسران در تفسیر آیات می‌پردازد. آن‌طور که بنیاد اختلاف مفسران و صدور نظرهای متعدد از سوی ایشان در تفسیر آیات را به عدم توافق آنان در دریافت و ایراد اصل معنایی مفردات قرآنی معرفی می‌کند. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۵۴/۲؛ ۲۶۱/۲؛ ۱۹۹/۴؛ ۶۷/۱۱۲۳/۱۴) شاهد مثال آیه «وَمَنْ هُوَ مُسْتَخَفٌّ بِاللَّيْلِ وَ سَارِبٌ بِالنَّهَارِ» (رعد/۱۰) و بیان ماده‌ی دو واژه‌ی «مُسْتَخَفٌّ» و «سارب» است. محقق طوسی در بیان ریشه دو واژه مذکور دو دیدگاه را گزارش می‌کند. دیدگاه نخست که قول منسوب به مجاهد بن جبر نیز مؤید آن است، چنین است که مراد از «مستخف» کسی است که سعی دارد خود را در تاریکی شب پنهان کند و «سارب» کسی است که در روشنایی روز آن هنگام که همگان او را رصد می‌کنند، دچار اضطراب و ناآرامی در راه‌هاست. اما دیدگاه دوم که توسط واحدی از اخفش و قطرب نقل شده، نقطه‌ی مقابل معنای نخست است. نظام سرانجام در مقام برداشت معنا و گزینش اصل مفردات مذکور،

گرچه دیدگاه دوم را از نظر لغوی صحیح می‌داند، اما دیدگاه اول را به سبب سیاق و قرینه شدن دو واژه «اللیل» و «النهار» ترجیح داده و بنیان تأکید حداکثری مفسران بر ریشه و معنای نخست و تطبیق تفسیر آیه بر آن را به سبب همین امر می‌داند. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۶۸/۱۳)

شایان توجه است که اختلاف یاد شده به سبب شیوه تقابلی آیه و قرار گرفتن دو واژه «مُسْتَخَف» و «سارِب» در دو سویه کاملاً متفاوت، از منظر تفسیری، اختلافی جوهری را رقم نمی‌زند. چراکه در صورت انتخاب هریک از دو جانب یاد شده، سویی دیگر معنایی متقابل می‌یابد. از این رو این آیه برای تأکید بر علم بی‌پایان خداوند بیان می‌دارد که برای خداوند هیچ تفاوتی ندارد کسانی که سخن خود را مکتوم دارند، و یا آنها که آشکار کنند، او همه را می‌داند و می‌شنود و نیز برای او تفاوت نمی‌کند، کسانی که مخفیانه در دل شب و در میان پرده‌های ظلمت گام برمی‌دارند و آنها که آشکارا در روز روشن به دنبال کار خویش می‌روند. چراکه اساساً غیب و شهود دو مفهوم نسبی است که در مورد موجودی که علم و هستیش محدود است به کار می‌رود، و این در حالی است که غیب و شهود در پیشگاه خداوند روشن است. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۷۲/۱۵)

نمونه دیگر، ریشه‌یابی اختلاف فتوای فقها درباره آیه ۱۹۶ سوره بقره است؛ ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أُمْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾: «و حج و عمره را برای خدا به اتمام برسانید! و اگر محصور شدید، آنچه از قربانی فراهم شود (ذبح کنید، و از احرام خارج شوید)! و سرهای خود را نتراشید تا قربانی به محلش برسد (و در قربانگاه ذبح شود) و اگر کسی از شما بیمار بود و یا ناراحتی در سر داشت، (و ناچار بود سر خود را بتراشد)، باید فدیهِ و کفاره‌ای از قبیل روزه یا صدقه یا گوسفندی بدهد! و هنگامی که (از بیماری و دشمن) در امان بودید، هر کس با ختم عمره، حج را آغاز کند، آنچه از قربانی برای او میسر است (ذبح کند)! و هر که نیافت، سه روز در ایام حج، و هفت روز هنگامی که باز می‌گردید، روزه بدارد! این، ده روز کامل است. (البته) این برای کسی است که خانواده او، نزد مسجد الحرام نباشد [اهل مکه و اطراف آن نباشد]. و از خدا به پرهیزد و بداند که او، سخت کیفر است!»

دقیقا روشن نیست که آیات مربوط به حج در قرآن مجید در چه تاریخی نازل شده است ولی به اعتقاد بعضی از مفسران در حجة الوداع نازل گشته (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۵/۲) در حالی که بعضی گفته‌اند که جمله «فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ» ناظر به جریان حدیبیه است که در سال ششم هجرت واقع شد و مسلمانان از زیارت خانه خدا ممنوع شدند. (قطب شاذلی، ۱۴۲۵: ۲۷۷/۱) در این آیه پس از ایراد دستور کلی بر انجام عمل عبادی حج و عمره،



به بیان احکامی چند پرداخته شده که فراز نخست آن مورد بحث این گفتار است. آن جا که با تعبیر ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ به سراغ کسانی می رود که بعد از بستن احرام به خاطر وجود مانعی، موفق به انجام اعمال حج عمره نباشند، می فرماید: اگر محصور شدید (و موانعی به شما اجازه نداد که پس از احرام بستن وارد مکه شوید) آنچه از قربانی فراهم شود ذبح کنید و از احرام خارج شوید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۲/۲) حال سؤال اینجاست که حصر یاد شده چیست؟ آیا معنایی فراگیر دارد و هرگونه مانعی را شامل می شود؟ و یا این که تنها ناظر به مانعی خاص است.

نظام نیشابوری به هنگام تفسیر این فراز از آیه، بنیان اختلاف برداشت مفسران و فتوای فقیهان را، به تفاوت برداشت ایشان از معنای واژه «الحصر» بازمی گرداند. چراکه برخی معنایی محدود از این واژه ارائه کرده و آن را در محاصره شدن توسط دشمن و قدرت جبار معنا کرده اند. این در حالی است که دسته دیگر با ارائه معنایی فراگیر از حصر به مطلق منع هرگونه گرفتاری و عامل بازدارنده از انجام تکلیف یاد شده را مصداق آیه دانسته اند. محقق طوسی بر آن است که اصل حصر و احصار، همان حبس و بازداشتن است و بیشتر اهل لغت آن را درباره دشمن زورمند به کار برده و برخی آن را درباره بیماری، ترس و ناتوانی نیز به کار بسته اند. فایده این معنانشناسی در مسأله فقهی خود را نمایان می سازد. چه به اتفاق نظر فقهای اهل سنت، حکم حصر برای فردی که توسط دشمن محصور شده ثابت است، ولی درباره بیماری و سایر موانع اختلاف است. ابوحنیفه، موانع دیگر همچون بیماری، گم کردن راه، ناتوانی و از دیت دادن توشه سفر را نیز در حکم حصر داخل می داند اما شافعی، مالک و احمد بر این رأی نیستند.

شایان ذکر است که روایات وارد از اهل بیت (ع) و ابن عباس، مجاهد، قتاده و عطا نیز در این زمینه معنایی عام برداشت کرده و حصر یاد شده را تنها محدود به دشمن قاهر ندانسته اند. (طبرسی: ۱۳۷۲، ۵۱۹/۲)

۳. نکته پردازی های در حوزه ی نحو قرآنی

بیان نکات نحوی و تبیین وجوه اعرابی آیات قرآن کریم و تقدیرات مرتبط با آن، از جمله ی مباحثی است که حضوری آشکار در تفسیر غرائب القرآن دارد. امری که به روش های متعدّد و با توجّه به زوایایی چند از سوی مؤلف نکته پردازی شده است.

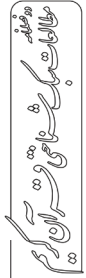
۳. ۱. تقدم ادبیات قرآنی بر نحو عربی

نیشابوری در مواردی چند از تفسیر خود به بیان این اصل می پردازد که قرآن کریم بر قواعد دستوری زبان عربی مقدّم است، بنابراین اگر در قرآن نمونه ای دستوری یافت شود که در زبان عربی بدون سابقه است، وی زبان قرآن را برگزیده و بر مبنای آن نکته پردازی

می‌کند. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۲/۱۳؛ ۲۲/۲۵؛ ۱۰۰/۳۰) نمونه‌ی قابل ذکر در این باره، تبیین وی از آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (آل عمران/۱۵۶) است. نظام الدین بر آن است که خداوند متعال در این آیه، تعبیر «إذا ضربوا» را برگزیده و آن را بر «إذ ضربوا یا حین ضربوا» ترجیح داده است. علت این امر به سبب تناسب معنابخشی آیه و تعبیر «و قالوا» است، چرا که هنگامی که برادران دینی آنان به کارزار رفتند کافران می‌گویند: «لو کانوا عندنا ما ماتوا و ما قتلوا»، از این رو هرکس از آنان پس از این رخداد خبر دهد، می‌بایست تعبیر «قالوا» را به کار گیرد. وی در ادامه توضیح خود، در تقدیر گرفتن، «قالوا» در معنای «يقولون» را که از وجوه نحوی جایز در تعلیل آیه هست و همچنین دیدگاه قطرب مبنی بر این که امکان کار بست «إذ و إذا» به جای یکدیگر را، نپذیرفته و با گفتار: «القرآن أولى ما يستشهد به، و هو حجة على غيره، و ليس غيره حجة عليه» بر اصل حاکمیت قرآن و نه محکوم بودن کلام خدا، در مسائل نحوی تأکید می‌کند. (الامیر، ۱۴۰۴: ۸۸۸۷/۱) امری که در میان اهل ادب و تفسیر نیز سابقه داشته و مورد توجه است. (عسکری، ۱۴۰۱: ۱۳؛ زمخشری، ۱۹۸۶: ۲۱۶/۳)

در بسط و تأیید دیدگاه نظام نیشابوری و نقد دیدگاه قائلان به امکان جابجایی واژگان و ارکان جملات قرآنی باید به این موارد توجه کرد. سخن قطرب و دیگر نحویان و مفسرانی (عباس حسن، ۱۴۲۸ق، ۵۳۷/۲-۵۴۲؛ سیوطی، ۱۴۱۸: ۳۵/۲) که پندار امکان جابجایی و جانشینی واژگان و اسالیبی دیگر در قرآن کریم را جایز قلمداد می‌کنند، نادرست و مرجوح است. چرا که قرآن کریم معجزه خاتم به شمار می‌رود و این اعجاز در تمامی جملات، کلمات، و حروف قرآن جاری است. هریک از واژگان قرآن، جایگاه ویژه خود را داراست و رسالتی منحصر به فرد را بر عهده دارد. به گونه‌ای که ایجاد هرگونه تغییر در کلمات و اسلوب ادبی آن، مانع ایفای این نقش شده و منجر به از میان رفتن ویژگی‌های می‌گردد که مخاطبان نخست قرآن را تسلیم اعجاز ادبی قرآن کریم نموده است. (رافعی، ۱۴۲۱: ۲۲۸-۲۴۰)

ابوهلال عسکری در این زمینه به گزارش گفتار ابن درستویه می‌پردازد. آن‌جا که وی هرگونه جابجایی در حروف قرآن را موجب ابطال حقیقت لغت قرآن، افساد حکمت قرآنی و سخنی بر خلاف عقل و قاعده قلمداد می‌کند. سپس خود بدان می‌افزاید که باورمندان به جواز جانشینی، در حقیقت بهره‌ای از تحقیق در معانی عالی معجزه خاتم نبرده‌اند، چه هرگونه تغییر در الفاظ قرآن کریم، معنارسانی کنونی قرآن کریم را دچار اختلال کرده و آن را از هدف‌گذاری و حیانی خود دور می‌سازد. (عسکری، ۱۴۰۱: ۱۳) نگارنده تفسیر کشاف نیز که دیدگاه‌هایش در جای جای تفسیر نیشابوری نمایان است، قائلان به تعاقب حروف و جانشینی در قرآن کریم را با اوصاف کج طبعی و تنگ‌نظری؛ «بلید الطبع»، «ضیق الطعن» وصف کرده و معتقد است که هیچ حرفی از حروف قرآنی را نمی‌توان از جایگاه اصیل خود



خارج ساخت و آن را به دیگر حرف مبدّل نمود. (زمخشری، ۱۹۸۶: ۲۱۶/۳)

در پایان باید افزود که قول به جایگزینی «اذ و اذا» در فراز ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ...﴾ از آیه ۱۵۶ سوره آل عمران، دیدگاهی است که از سوی برخی مفسران (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۹۳/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰۰/۴، قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۴۶/۴) ابراز شده و البته دنبال نشده و شرح نگردیده است. درحالی که سمین حلبی این دیدگاه را با تعبیر «لیس بشیء» تضعیف نموده (السمین حلبی، ۱۴۱۴: ۵۲/۳) و بعضی دیگر از اهل تفسیر نیز آن را ضعیف دانسته‌اند. (ابو السعود، ۱۹۸۳: ۱۰۳/۲؛ ابن انباری، ۱۹۸۰: ۲۲۷/۱؛ خفاجی، ۱۴۱۸: ۷۴-۷۵/۳)

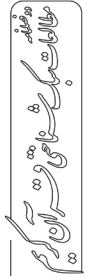
نمونه‌ی دیگر آیه ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَدِهِمُ شُرَكَاءُهُمْ...﴾ (انعام/۱۳۷) است. مفسران دو گونه قرائت برای واژه‌ی «زین» و به دنبال آن ترکیب واژگان بعد از آن ذکر کرده‌اند. دسته‌ای فعل «زین» را معلوم و برخی مجهول اعراب داده‌اند. مسئله‌ای که بازگشت به قرائت این آیه دارد. غیر از ابن عامر سایر قراء کلمه «زین» را به فتح زاء و به صیغه معلوم خوانده و کلمه «قتل» را هم به فتح لام قرائت نموده و آن را مفعول «زین» گرفته‌اند، و کلمه «اولادهم» را به کسر دال خوانده و آن را مضاف الیه کلمه «قتل» و مفعول آن دانسته و کلمه «شرکاءهم» را فاعل «زین» گرفته‌اند، و بنا بر این قرائت معنای آیه چنین می‌شود: بت‌ها با محبوبیت و واقعیتی که در دل‌های آنان نفوذ پیدا کرده بودند که فرزندان خود را به منظور تقرب به آن‌ها برای آنان قربانی می‌کردند. هم چنان که تاریخ این مطلب را در باره بت‌پرستان و ستاره‌پرستان قدیم نیز ضبط کرده است. البته بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از «شرکاء» شیطان‌ها هستند، و بعضی مقصود از آن را خادمان بت‌کده و بعضی دیگر گمراهان از مردم دانسته‌اند. اما ابن عامر در میان قراء کلمه «زین» را به ضم «زاء» قرائت کرده و صیغه مزبور را مبنی بر مفعول و کلمه «قتل» را به ضم لام و نائب از فاعل «زین» و کلمه «اولادهم» را به نصب و مفعول «قتل» گرفته و کلمه «شرکاءهم» را به مجرور و مضاف الیه قتل و فاعل آن دانسته و کلمه «اولادهم» را فاصله بین مضاف (قتل) و مضاف الیه (شرکاءهم) انداخته است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷۱-۵۷۲/۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳۶۱/۷) نیشابوری در تحلیل این دو شیوه قرائت، هر دو را جایز و به دنبال آن ترکیب صورت پذیرفته بر اساس هر کدام را توجیه می‌کند. وی با مفروض دانستن قرائات سبعة به عنوان نظریه پذیرفته شده در میان غالب مفسران اهل سنت، تخطئه نحوی صورت پذیرفته از سوی زمخشری درباره قرائت ابن عامر و فاصله افتادن میان مضاف و مضاف الیه توسط غیر ظرف را ناروا دانسته و بر حجیت و اولویت نحو قرآنی تأکید داشته و می‌نویسد: «و الحق عندی فی هذا المقام أن القرآن حجة علی غیره و لیس غیره حجة علیه، و القراءات السبع كلها متواترة فكيف يمكن تخطئة بعضها؟ فإذا ورد فی القرآن المعجز مثل هذا التركيب لزم القول بصحته و فصاحته و أن لا يلتفت إلى أنه هل ورد

له نظیر فی أشعار العرب و تراکیبهم أم لا، و إن ورد فکثیر أم لا؟»؛ در این مقام، حق نزد من آن است که قرآن بر غیر خود حجت است و دیگری را بر قرآن حجتی نیست. با این که قرائات سبعة، جملگی متواتر هستند، چگونه می‌توان برخی از آن را خطا دانست. از این رو هنگامی که در قرآن که معجزه الهی است، چنین ترکیبی به کار رفته است، باید بر صحت و فصاحت آن پایبند بود و دیگر توجهی نکرد که آیا نمونه‌ای در اشعار عرب و ترکیب‌های آنان در دسترس است یا نه و در صورت وجود آیا زیاد است یا کم. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۷۳/۳)

در توضیح این نمونه باید گفت که مبنای نیشابوری در توجیه قرائت ابن عامر و دفاع حداکثری از آن، متواتر خواندن قرائت‌های هفت‌گانه است. این در حالی است که در نقطه مقابل این دیدگاه، نظریه محققانی است که تسری تواتر را به موضوع قرائت نادرست خوانده و دیگر در مسئله توجیهی این چنین قرار نمی‌گیرد. همان‌طور که نگارنده کشف با تخطئه قرائت ابن عامر، تمایز تواتر قرآن و تواتر قرائات را نشان‌گذاری کرده (زمخشری، ۱۹۸۶: ۷۰/۲) و قرآن‌پژوهان امامیه نیز، تواتر قرائت را نپذیرفته و به چالش کشانده‌اند. (معرفت، ۱۴۱۵: ۱۱۷-۴۵/۲)

۳. ۲. تسلط بر مذاهب نحوی و نقد و بررسی آن‌ها

تسلط و احاطه علمی نیشابوری بر یادکرد دیدگاه‌های مذاهب نحوی، یکی دیگر از ویژگی‌های قابل توجه تفسیر غرائب القرآن است. نظام در موارد متعددی تنها به آراء نحویان و اختلاف ایشان در ترکیب آیات اشاره کرده (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۸/۳؛ ۱۵۶/۱ و ۱۵۷؛ ۷۷/۷)، و در مواضعی نیز پس از ذکر دیدگاه‌های دو مدرسه‌ی کوفه و بصره به عنوان خاستگاه ابراز آراء نحوی، به مخالفت و نقد و بررسی آن پرداخته و با بیان اهمیت اعراب در معناپردازی قرآن، توانمندی خویش به عنوان یک نظریه‌پرداز غیر مقلد را در نظر خوانندگان نمایان ساخته است. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۳۱/۶؛ ۱۶۱/۳-۱۶۲؛ ۱۱۴/۱۴؛ ۸۳/۴؛ ۶۹/۲۰) از جمله نظام درباره‌ی اعراب ﴿أَوَلَيْكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (بقره/۵) سه دیدگاه را گزارش می‌کند. نخست آن که ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (بقره/۳) جمله مستأنفه بوده و الذین مبتدا به شمار می‌آید، از این رو، جمله ﴿أَوَلَيْكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ خبر آن به حساب می‌آیند. دوم آن که «الذین» و «و الذین» در آیه سوم و چهارم، تابع (نعت) واژه‌ی «المتقین» در فرجام آیه‌ی دوم هستند، بنابر این، آیه سوم مستأنفه است. اما دیدگاه پایانی، آن است که موصول «الذین» در آیه سوم، صفت «المتقین» بوده و موصول دوم در آیه چهارم مستأنفه و غیر معلق به «المتقین» و مبتدا است. در نتیجه آیه مورد بحث (آیه‌ی پنجم) مرفوع بوده و خبر آن به حساب می‌آید. نیشابوری پس از یادکرد دیدگاه‌های سه‌گانه، نظر نخست را ترجیح داده و آن را دربردارنده فایده معنایی بیشتری می‌داند. چراکه از نظر ادبی، استئناف به صفت، بلیغ‌تر بوده و این ترکیب بیش از دو ترکیب دیگر، مفید معنای سؤال و جواب، و بیان علت



اختصاص یافتن و توفیق «متقین» به هدایت الهی است. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۵۳/۱-۱۵۴)

۳.۳. استشهاد به شعر و امثال عرب با هدف بیان معانی آیات

شعر امری است به ظاهر از زبان و فرهنگ مردم اما در مقام ایراد و بیان، نیازمند استعدادی ویژه که تأثیری شگرف بر نفوس آدمیان و پویایی و ایستایی جوامع داشته تا آن حد که گاه زمینه‌ساز پیدایش اسطوره‌ها و باورهای ویژه نسبت به شاعران شده است. پدیده‌ای که آن طور مورد توجه و علاقه عرب پیش از اسلام بود که توانمندان و کاردانان عرصه‌اش را در زمره بزرگان، حکیمان و تصمیم‌سازان قوم جای می‌داد. موضوعی که پس از نزول قرآن کریم نیز مورد توجه معجزه خاتم قرار گرفت و با رویکرد دوگانه قرآن و سیره وحیانی رسول خدا (ص) به دو گونه ارزشی و جاهلی تقسیم شد. اهمیت کاربرد شعر به عنوان «دیوان عرب» در بیان معانی قرآن کریم نخست از سوی صحابه مورد تأکید قرار گرفته (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۹۳/۱) و به دنبال آن از جانب مفسران و قرآن پژوهان به عنوان یکی از قرائن ضروری در فهم دقیق‌تر و اصیل‌تر مفردات و مفاهیم قرآن کریم دانسته شده است. (طبری، ۱۴۰۸: ۱۱۲/۱۴-۱۱۳؛ سیوطی، ۱۳۹۸: ۱۵۷/۱) موضوعی که نظام الدین نیشابوری در مقام توضیح معنی آیات (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۸۳/۱؛ ۳۰/۴؛ ۸۴/۶؛ ۱۰/۹؛ ۷۳/۱۴؛ ۸۰/۱۸؛ ۱۷۲/۳۰)، به هنگام شرح واژگان غریب (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۷۵/۱؛ ۴۳/۲۳؛ ۱۴۷/۱۶)، در بیان قضایای نحوی (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۴۲/۱؛ ۲۸/۲؛ ۶۰/۳۰؛ ۹۰/۴؛ ۱۴۵/۵؛ ۳۴/۹؛ ۳۱/۲۸)، در تبیین ظرائف بلاغی (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۸/۹؛ ۱۳۱/۱۰؛ ۱۲۷/۱۴؛ ۱۳/۱۶؛ ۸۳/۱۹؛ ۲۷/۲۵؛ ۱۳۸/۲۹) و گاه در پرداخت اخلاقی و بیان موعظه و مسائل تربیتی از آن استفاده کرده است. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۸۴/۱؛ ۴۸/۲؛ ۲۴۳/۲؛ ۲۳/۳؛ ۴۳/۵؛ ۹۴/۱۴؛ ۸۴/۱۸) از جمله به گاه بیان مفهوم «حب الله» ذیل آیهی ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ (بقره/۱۶۵) می‌نویسد: «افراد انسانی را به سبب اتّصاف به علم، شجاعت، قدرت، زهد می‌ستاییم، اما خداوند که در کمال در تمام اوصاف و اسماء نیکوست، بیش از همه شایسته‌ی دلدادگی و دوست داشتن است. انسان آن‌گاه که پله‌های معرفت الهی را به نهایت می‌رساند، بر محبتش به ذات خداوندگار افزوده می‌شود، تا آن حد که محبت خدا بر قلبش سلطه می‌یابد و دیگر از التفات و توجه به غیر بی‌نیاز می‌گردد و دیگر به اندازه‌ی چشم بر هم زدن فکر معصیت را در سر نمی‌پروراند.» محقق طوسی سپس به دو بیت از امام صادق (ع) استشهاد می‌کند که با تفاوتی اندک در منابع روایی شیعه نقل شده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۸۲؛ نیشابوری، ۱۳۸۱: ۶۰/۲)

نیشابوری همچنین، با تعریف و تبیین مفهوم «مثل» در بخش‌های آغازین تفسیرش، به اهمیت کاربرد آن جهت آسان‌سازی انتقال مفاهیم پیچیده به مخاطب در میان عرب، گفتار نبوی (ص) و کلام الهی پرداخته است. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۸۱/۱؛ ۲۱۷/۱) او با همین

هدف در مواردی، جهت بیان معانی واژگان قرآنی (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۹/۲؛ ۲۴۶/۲؛ ۱۹/۳؛ ۸۹/۸؛ ۵/۹؛ ۶۸/۲۳؛ ۱۸۲/۳۰) و بیشتر در تسهیل تفسیر آیات قرآنی (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۱۵/۱؛ ۱۰۴/۴؛ ۵۸/۵؛ ۳۷/۶؛ ۱۱۳/۸؛ ۸/۱۱؛ ۷۱/۱۲؛ ۴۸/۲۲؛ ۹۵/۲۹؛ ۴۸/۳۰) از امثال بهره جسته است. نمونه قابل ذکر، ذیل آیه ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نحل/۲۶) است. او در مقام بیان عاقبت و مجازات اهل نیرنگ با پیامبران (ع) و پاکان روزگار، به گزارش مثل مشهور عرب می‌پردازد: «مَنْ حَفَرَ بَيْتًا لِأَخِيهِ وَقَعَ فِيهِ»؛ هرکس چاهی برای برادرش بکند، خود در آن می‌افتد. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۶۳/۱۴)

۴. نکته‌پردازی‌های در حوزه‌ی بلاغت قرآنی

نظام الدین نیشابوری در زمره‌ی مفسرانی است که نخستین تجلی‌گاه اعجاز قرآن کریم را در اسلوب بی‌ظنیر و نظم فاخر کلام الهی می‌داند. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۰۲/۱) بنابراین در جای جای اثر تفسیری خویش، همچون زمخشری در کشاف، سعی دارد به تناسب بحث، این جنبه از اعجاز معجزه‌ی خاتم را در دو بعد فصاحت و بلاغت بر خواننده آشکار بسازد. در ادامه با تکیه بر تقسیم سه‌گانه ساحت بلاغت قرآنی در معانی، بیان و بدیع به ارائه‌ی نمونه‌هایی از این تلاش خواهیم پرداخت.

۴. ۱. علم معانی

مسائلی چند از این دانش در خلال تفسیر نیشابوری در زمینه‌های متعددی مورد توجه و نکته‌پردازی قرار گرفته که در این بخش به جهت پرهیز از در افتادن در وادی به داراز کشاندن سخن، تنها نظر خوانندگان این مقاله را به مستندات و یافته‌های پژوهشی جلب کرده و در ادامه به گزارش نمونه‌ای از کارکردهای علم معانی در تفسیر نیشابوری خواهیم پرداخت؛ «تقدیم و تأخیر» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۴۳/۱؛ ۲۱۴/۲؛ ۲۴۲/۳؛ ۱۰۵/۵؛ ۶۵/۷؛ ۶۴/۸؛ ۵۱/۱۱؛ ۵۶/۱۴؛ ۶۵/۱۶؛ ۲۰/۱۸؛ ۷۶/۳۰)، «حذف و ذکر» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۲/۳؛ ۱۱۷/۴؛ ۱۳۵/۵؛ ۶۷/۶؛ ۱۰۱/۱۵؛ ۱۰۶/۱۷؛ ۸۸/۱۹؛ ۵۸/۲۰؛ ۶۲/۲۲؛ ۶۸/۲۹)، «فصل و وصل» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۴۱/۱؛ ۱۴۴/۱؛ ۳۰/۲؛ ۲۳۰/۲؛ ۳۱/۳؛ ۲۸/۱۱؛ ۱۲۰/۱۷؛ ۲۷/۲۳؛ ۸۳/۲۳)، «تعریف و تنکیر» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۸۴/۱؛ ۳۸۷/۱؛ ۱۳۱/۳؛ ۳۴/۹؛ ۹۳/۱۷؛ ۱۲/۱۸؛ ۱۳/۲۴؛ ۳۷/۲۵؛ ۶۶/۲۶؛ ۸۹/۳۰)، «التفات» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۱۵/۲؛ ۱۶۹/۷؛ ۱۱۰/۱۱؛ ۹۱/۱۶؛ ۸/۲۰؛ ۶۴/۲۱؛ ۵/۲۳؛ ۹۹/۲۶؛ ۶۱/۲۷؛ ۱۸/۲۸؛ ۱۹۸/۳۰)، «قرار دادن اسم ظاهر به جای ضمیر» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۲۳/۱؛ ۱۱۱/۲؛ ۳۱۰/۲؛ ۵۱/۸؛ ۱۳/۱۶؛ ۵۷/۲۲) نمونه نخست کاربست اسم ظاهر در جایی است که اقتضای معمول کلام به کار بردن ضمیر است و این امر با هدف افاده معنایی تبعی صورت می‌پذیرد. خداوند متعال در فراز آغازین آیه‌ی صیام ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾



(بقره/۱۸۵) که در آن ماه رمضان را به نزول قرآن، تشخص بخشید و فریضه روزه را بر اهل ایمان واجب ساخت، در عبارت «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» با پرهیز از به کارگیری ضمیر و تکرار مجدد واژه «الشهر» که در ابتدای آیه به آن اشاره رفته بود، عنایت ویژه خود را بر این ماه مبذول داشت و برای بزرگداشت و مکانت بخشی به آن در قلوب و جانهای آدمیان، تعبیر «فَمَنْ شَهِدَ الشَّهْرَ» را جایگزین عبارت «فَمَنْ شَهِدَهُ» نمود.

۴. ۲. علم بیان

دانش بیان نیز همچون معانی از کنکاش ها و کند و کاوهای ادبی محقق طوسی بی نصیب نبوده و نگارنده این نوشتار با تتبع در اجزاء تفسیر نیشابوری به نمونه های متعددی دست یافته است. در ادامه با هدف پرهیز از اطناب، پس از گزارش نمونه های به دست آمده، توجه قرآن پژوهان را به ارائه نمونه ای از کارکردهای علم بیان در تفسیر نیشابوری جلب خواهیم کرد؛ «تشبیه» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۴۶/۱؛ ۴۵/۴؛ ۸۶/۹؛ ۷۹/۱۳)، «مجاز» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۸۶-۱۷۹/۱؛ ۱۱۱/۵؛ ۳۹-۳۸/۲۹)، «استعاره» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۵۷/۲؛ ۴۰۵/۲؛ ۳۶/۱۶) «کنایه» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۷۸/۱۴؛ ۳۶/۱۶؛ ۱۹۲/۲۰)

شاهد مثال در این زمینه تبیین مراد کنایی قرآن کریم در آیه «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ» (نحل / ۵۸) است. نیشابوری پس از آن که آیه را حکایت گر پندار جاهلی مخالفان وحی در دوران نخست معرفی می کند، تعبیر «اسوداد الوجه» در تعبیر «ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا»، کنایه از غم و ناراحتی می داند. چراکه انسان به گاه شادمانی، چهره اش گشاده شده و می درخشد، و به هنگام سلطه غم و در افتادن در مصیبت، از نظر روحی و درونی در تنگنا قرار می گیرد و نمود آن، گرفتگی چهره و سیاه یا زرد شدن آن است. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۷۸/۱۴)

۴. ۳. علم بدیع

گستره ی نهایی این تحقیق، در قلم فرسایی و تلاش ادبی تفسیری نظام الدین، میدان بدیع است. عرصه ای که نیشابوری همچون معانی و بیان، استفاده کنندگان از تفسیرش را از آن محروم نساخته و با واکایی بلاغی خود سعی در کشف زوایای اعجاز قرآن کریم نموده است. در این بخش نیز با پیمودن الگوی ترسیم یافته در معانی و بیان پس از گزارش دست آورهای تحقیق به یادکرد مثالی خواهیم پرداخت؛ «طباق» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۴۷۱/۱؛ ۱۲۲/۶؛ ۱۶/۱۴؛ ۱۳۰/۱۵؛ ۱۱۷/۱۸؛ ۵۷/۲۱؛ ۴۷/۲۲)، «لف و نشر» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۱۳/۲؛ ۲۱۷/۲؛ ۱۶۵/۲۰؛ ۳۰/۲۱) و «تأکید مدح به آنچه شبیه ذم است» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۵۸-۱۵۵/۵؛ ۹۸/۱۰؛ ۸۳/۱۹؛ ۲۷/۲۵)

نمونه قابل ذکر در این باره، آیه «وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ

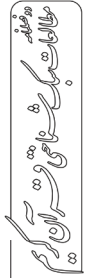
لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (قصص/۷۳) است. نیشابوری در تفسیر این آیه می‌نگارد: «خداوند متعال در این آیه با یادکرد قرین روز و شب و نعمت آرامش در شب و طلب روزی در روز، بر بندگان امتنان نموده و آنان را به شکرگزاری واداشته است. استفاده از روش «لف و نشر» در آیه مشهود است، چه کلام الله با اعتماد بر صحت فهم شنونده از کلام، به دنبال ذکر شب و روز، به نعمت اختصاصی و متناسب هر کدام برای خلق پرداخته است و سخن خود را بی‌نیاز از تفسیر و حامل معنا ساخته است.» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۶۵/۲۰)

۵. نکته‌پردازی‌های ادبی در «وقف و ابتدا»

در میان دانش‌های ضروری فهم و القای صحیح آیات قرآن به مخاطبان خود، تسلط بر قرائات و آگاهی از فن وقف و ابتدا، بسیار مهم و ضروری است. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۹۳/۱؛ دانی، ۱۴۰۷: ۴۸) عالمان قرائت از صدر اسلام تاکنون، آرا و نظریات گوناگونی در خصوص مواضع وقف در قرآن کریم ابراز داشته و مواضع را به گونه‌های متفاوت تقسیم‌بندی نموده‌اند. در این میان شناخت کامل و دقیق معانی لغات و نقش کلمات در جمله، از نظر نحوی و آشنایی با علوم قرائت و تفسیر، از عوامل اصلی و معیارهای مهم در تشخیص موارد وقف و ابتداست. (نصر، ۱۳۴۹: ۱۵۴؛ محسن، ۱۴۱۲: ۲۱۹؛ دانی، ۱۴۰۷: ۱۴۵؛ سخاوی، ۱۴۱۳: ۳۸۷/۲؛ نحاس، ۱۹۷۸: ۱۱۰)

اختصاص مقدمه هشتم تفسیر نیشابوری به «وقف و ابتدا»، تبیین جایگاه‌های وقف قاری در عنوان مستقل «الوقوف» در طول تفسیر (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۲/۹۳؛ ۲۵/۵۷؛ ۲۶/۱۴؛ ۳۰/۲۱۰) و نگارش اثری با نام «اوقاف القرآن» از سوی نظام الدین (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۲/۴۸؛ زرکلی، ۱۹۸۴: ۲/۲۱۶) همگی نشان از تخصص و اهتمام ویژه ایشان به مبحث وقف و ابتدا دارد.

وقفی که نیشابوری در نگاشته خود بر آن اهتمام دارد، تنها جنبه صوری ندارد. بلکه گروهی بلاغی و معناشناسانه داشته (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱/۴۱-۴۰) و تلخیصی از مباحث سجاوندی آن هم نه وقف مبتنی بر تنفس و استعانت در تلاوت (دانی، ۱۴۰۷: ۹؛ اشمونی، ۱۳۵۳: ۶) بلکه بر مبنای اتمام معنی و مرتبط با بلاغت و مباحث نحوی در راستای تبیین معانی آیات شریف قرآن است. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱/۴۱) پژوهش حاضر با وجود دستیابی به مواردی از عدم متابعت نیشابوری از سجاوندی (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۲/۹۳؛ ۲۵/۵۷؛ ۲۶/۱۴؛ ۲۶/۷۶) بر آن است که نیشابوری، جز پردازش «نبر و تنغیم» و مرتبط سازی آن با وقف و ابتدا، دست‌ورسازی و نوآوری دیگری در این عرصه نداشته و همان‌گونه که در بخش پایانی تفسیر خود تصریح می‌کند آنچه از وقف در کتاب خود آورده تلخیصی از مباحث سجاوندی و کاربست رمزگونه مواقف پنجگانه‌ی لازم، مطلق، جایز، مجوز و مرخص می‌باشد. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۰/۲۳۵)



شناخت و تأثیر گذاری اعجاز موسیقایی قرآن کریم که از زمان نزول معجزه خاتم تأثیر شگرفی در تحوّل و دگرگونی روح انسان‌ها داشته است (فصلت/۲۶؛ صابونی، ۱۴۰۵: ۱۴۶)، مطابق بیان قرآنی ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (مزل/۴) ریشه در خواندن صحیح قرآن کریم داشته و مبتنی بر برخی اصول و قواعد یا همان «ترتیل» است. خواندنی توأم با آرامش، رعایت شیوایی واژگان و شناخت مواضع وقف و ابتداء، آن‌طور که از امیر المؤمنین (ع) گزارش شده است که در تعریف ترتیل فرمودند: «هُوَ حِفْظُ الْوُقُوفِ وَ بَيَانُ الْحُرُوفِ»؛ ترتیل همان رعایت محل‌های وقف و تلفظ صحیح حروف است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۷۸/۵؛ جزری، ۱۴۲۱: ۲۰۹/۱) امری که به بیان امام صادق (ع) افزون بر جلوه‌گری اعجاز الفاظ قرآنی و نمایش نظم‌آهنگ شگفت آن، ریشه در شناخت شأن آیات قرآن کریم و معرفت معانی عمیق آن دارد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۲)

از موسیقی قرآن، که همان زیبا خواندن قرآن و درست ادا کردن کلمات آن و دروازه‌ای به سوی کسب معانی و مفاهیم آیات است به ایقاع تعبیر شده است؛ چرا که زمینه‌های تعبیر ایقاع بیشتر از حوزه‌ی موسیقی است و از آن‌جا که قرآن دارای بسامد بالای موسیقایی است، از آن به ایقاع تعبیر می‌شود. دو جنبه از ایقاع قرآنی که در تلاوت قرآن و برانگیختن احساسات مخاطب تأثیر بسزایی دارد، نبر و تنغیم است. (غیبی و پرشور، ۱۳۹۷: ۵۰)

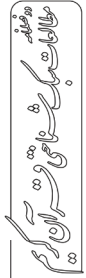
«نبر»، در لغت به معنی بالا بردن صدا پس از پایین آوردن آن اطلاق می‌شود. (معلوف، ۱۳۹۰: ۱۸۶۳/۲) کلمه‌ای که گرچه از موضوعات مهمی است که با پژوهش‌های زبانی جدید وارد سامانه‌ی موسیقایی شده است؛ اما در پیشینه‌ی ادبی زبان عربی مطرح بوده و مرادف «همز» به حساب آمده است. (سیبویه، ۱۹۸۸: ۵۴۸/۳) پدیده‌ای صوتی که با فشار بر مقطع معینی از اجزای کلمه، به صوت، قوّت و وضوح می‌بخشد و رعایت نکردن آن منجر به آشفته‌گی و نارسایی کلام می‌شود. (حسان، ۱۹۹۰: ۱۶۰) نبر در قرائت قرآن، به مثابه رسولی است که توجّه نمودن قاری قرآن به آن افزون بر یکنواخت شدن آوایی قرآن، منجر به اختلال پدیده‌ی القای معنی می‌شود. (غیبی و پرشور، ۱۳۹۷: ۵۵) از نمونه‌های قرآنی که می‌توان در این زمینه بدان اشاره کرد، نبر و تکیه گذاری بر حرف خاء در آیه‌ی ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ﴾ (عبس/۳۳) است، فشاری که انتقال معنای مهیب بودن و هولناکی حوادث در آستانه‌ی قیامت را به شنونده منتقل می‌سازد. چراکه «صاخّه» از ماده «صخ» در اصل به معنی صوت شدیدی است که نزدیک است گوش انسان را کر کند، و یا به راستی گوش را کر می‌کند، (نیشابوری، ۱۳۸۱: ذیل آیه) و در اینجا اشاره به نفخه‌ی دوم صور است، همان صیحه عظیمی که صیحه بیداری و حیات می‌باشد، و همگان را زنده کرده، به عرصه محشر دعوت می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۵۷/۲۶) همچنین در آیه ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّْا وَ شَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ (اعراف/۳۷) اگر قاری بر «ما»

در عبارت «أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» نبر «فشار و تأکید» نداشته باشد، معنی از حالت استفهام آمیخته با توییخ کافران، به ظرف مکان عام یا اسم شرط و جزاء تبدیل شده و دیگر معنای مورد نظر منتقل نخواهد شد.

افزون بر تن و فشار بر صوت (نبر) به عنوان عاملی مؤثر بر پیام‌رسانی قرآنی، درک صحیح از موسیقی متن قرآن و فهم درونمایه آن مستلزم خوانش گفتاری صحیح است که با عنوان «تنغیم» از آن یاد می‌شود. امری گستره که دربردارنده وقف، فواصل و نبرات است و نخستین بار توسط ابراهیم انیس در پژوهش‌های زبانی عرب با عنوان موسیقی کلام (ریتم) وارد گشت. (عمر، ۱۹۹۷: ۳۶۶) وجه تمایز تنغیم از نبر، کار بست آن در جملات است که این امر، تنغیم را وارد در حوزه نحو و بلاغت نموده و راهی برای فهم هر چه بهتر متون است. (غیبی و پرشور، ۱۳۹۷: ۸۹-۵۹)

امروز پژوهشگران زبان، در فصل مستقلاً با عنوان خصوصیت‌های زبر زنجیری گفتار به نقش عواملی چون آهنگ، کوبه، تکیه و نواخت، زیر و بمی، امتداد، کشش، طنین و درنگ در دلالت‌های زبان توجه دارند. صوت و آهنگ جمله در حالات مختلف، منحنی و خمینه‌ی خاص آن را دارد و برای مثال در جمله خبری، از صفر آغاز می‌شود، فراز می‌یابد، اوج می‌گیرد، و پس از یک رشته کش و قوس‌ها و تکیه‌ها و کوبه‌ها دوباره فرود می‌آید، در صفر می‌نشیند و انجام می‌یابد. اما در جمله پرسشی آغاز و فراز و اوج هست ولی از فرود خبری نیست. در جمله پایه نیز نمودار یکنواختی ترسیم می‌شود. (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۱۶۷) در نمونه‌ی قرآنی ﴿وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ * وَهُوَ يَخْشَىٰ * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ (عبس/۸-۱۰) شاهد چگونگی کار بست تنغیم در این فراز و فرود و دریافت کیفیت صحیح وقف و تأثیر آن در معنارسازی هستیم. به گونه‌ای که وقف بر فواصل آیات هشتم و نهم، وقف بر نغمه‌ی مسطح و میان فراز و فرود است که معنا در آن‌ها کامل نیست. بنابراین مخاطب منتظر شنیدن ادامه‌ی مطلب است؛ اما وقف بر کلمه «تَلَهَّى» وقف بر نغمه‌ی تنزل در سیاق جمله‌ی تقریری و رساننده معناست.

قرآن کریم با بهره‌مندی از ساختار موسیقایی بی‌نظیر و سمفونی غیر قابل تقلید خود (اکاف، ۱۳۵۸: ۴۰)، با بهره‌گیری از بهترین و جذاب‌ترین روش‌ها به انتقال پیام و محتوای متعالی خود پرداخته است. نوظهور بودن مفاهیم «نبر و تنغیم» در پژوهش‌های زبان‌شناسی نوین، به معنای عدم کاربرد آن در متون ادبی متقدم و میانی جهان اسلام نیست. ادبای قدیم عرب اصطلاح «نبر» و «تنغیم» را به کار نبرده‌اند، اما تا حدودی آن را رعایت می‌کردند؛ به دلیل این‌که گفته شده است شخصی چون ابن جنی بر اهمیت و نقش تکیه و آهنگ کلام وقوف داشته است. (حاجی زاده، ۱۳۸۸: ۴۱) به عبارتی دیگر بحث «نبر و تنغیم» از منظر حیثیت وجودی و نام‌گذاری وضعیتی دوگانه دارد؛ از نظر وجودی، موضوعی کهن و با سابقه است؛ چراکه علمای قرن چهارم به بعد مسلمان در توصیف و تبیین الفاظ قرآن کریم



از آن استفاده کرده‌اند. و جدید است از جهت نام‌گذاری و اسلوب؛ چه زبان‌شناسان نوین آن را نامیده و اسالیبش را ذکر کرده‌اند. (حبلس، ۱۹۹۳: ۷۱؛ بروکلمان، ۱۹۷۷: ۴۵)

بنابراین اهل تحقیقی همچون نیشابوری با عنایت بر تأثیر آهنگ کلام بر معنا و مقصود، گرچه از عنوان «نبر و تنغیم» بهره نجسته‌اند؛ اما اهمیت ایشان بر نغمه حروف و عبارات قرآنی، حکایت از آشنایی‌شان با این مفهوم دارد. در ادامه به ذکر مهم‌ترین نمونه‌های کاربرست نظام الدین در این باره و پیوند آن با موضوع وقف و ابتدا خواهیم پرداخت.

نیشابوری در بیان کیفیت وقف بر آیه نخست سوره تحریم ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ که از آیات ویژه قرآن در عرصه تفسیر قرآن کریم است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۰/۱۰-۴۷۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳۲۸/۱۹-۳۳۰)، برخلاف دیدگاه ابن الانباری، نحاس و اشمونی که وقف را بر واژه «ازواجک» قرار داده و وقف بر «لَک» را ناروا دانسته‌اند (الانباری، ۱۳۹۱: ۹۴۱/۲-۹۴۸؛ النحاس، ۱۹۷۸: ۷۴۸/۲؛ اشمونی، ۱۳۵۳: ۷۹۲) با بهره‌گیری از «نبر و تنغیم» بر آن است که وقف بر «لَک» وقفی جایز است. چراکه جمله پس از آن جمله‌ی خبری نیست؛ بلکه جمله‌ای استفهامی (انشائی) است که حرف استفهام از آن حذف شده است و درک و انتقال این نوع از وقف ارتباط تام با نغمه‌ی حروف و کیفیت ادای آن از سوی قاری دارد. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۱۹/۶)

شاهد دیگر آیه ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (انعام/۱۲۸) است. نیشابوری در این آیه، نوع وقف بر «أَجَلْتَ لَنَا» را مطلق یاد کرده و می‌نویسد: «قال النار يغلف الصوت على النار إشارة إلى أن النار مبتدأ بعد القول وليست فاعله»: در عبارت قرآنی «قَالَ النَّارُ» می‌بایست، تکیه و فشار کلام بر واژه‌ی «النَّار» صورت پذیرد تا اشاره‌ای بر آن باشد که کلمه «النَّار» در آیه، مبتدا بوده و فاعل «قَالَ» نیست. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۵۶/۳)

نمونه‌ی دیگر در گزارش گفتار حضرت یعقوب (ع) به هنگام رخصت دادن همراهی بنیامین (ع) با برادران به سوی مصر است. ﴿قَالَ لِي أَرْسِلْهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنْ اللَّهِ لَنَا تُنَنِّي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ (یوسف/۶۶) نیشابوری در این باره می‌نویسد: «یسکت بین الفعل والاسم لأن القائل یعقوب لا الله سبحانه، والأحسن أن يفرق بينهما بقوة النغمة فقط»: میان فعل «قَالَ» و اسم «الله» _ در عبارت «قال الله على ما نقول وکیل» _ می‌بایست سکت و درنگی صورت پذیرد، چه گوینده‌ی این عبارت یعقوب است نه خداوند سبحان، و بهتر آن است که به کمک نغمه و آهنگ کلام این تفاوت نمود پیدا کند. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۱۹/۶)

شاهدی دیگر بر کاربرست نغمه و آهنگ کلام بر موضع‌یابی وقف و ابتدا در تفسیر

نیشابوری، آیه ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (انفال/۶۷) است. آن جا که نظام الدین وقف بر کلمه‌ی «الأرض» را وقف مطلق با تقدیر گرفتن همزه استفهام بر آغاز «أُ» تریدون» قلمداد می‌کند. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۱۹/۶) وقفی که به جهت تخفیف، در آن همزه حذف شده و بر قاری است تا با تغییر نغمه‌ی کلام و نبر بر حرف تاء در «تُریدون» اختلاف میان جمله‌ای اخباری ماقبل و انشائی مابعد را آشکار سازد.

مثال پنجم، جواز وقف بر «صَبَغَهُ اللَّهُ» در ﴿صَبَغَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (بقره/۱۳۸) از دیدگاه محقق طوسی است. نیشابوری «واو» را در این آیه حالیه دانسته و از دیدگاه عدم جواز وقف به گاه ایجاد فاصله میان حال و ذوالحال از نگاه عالمان علم وقف، آگاه است. (الانباری، ۱۹۷۱: ۱۱۶/۱) چراکه در نگاه او وقف در این آیه با وجود قاعده یاد شده امری جایز است و مبتنی بر استفهامی است که قاری آن را با نبر و تنغیم پیوند داده و اهمیت جمله‌ای که در آغاز سخن است را آشکار می‌کند. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۱۶/۱) وقفی که از سوی نویسنده منار الهدی نیز توصیه شده و توجیهی همسان با تعلیل نیشابوری را به همراه دارد. (اشمونی، ۱۳۵۳: ۱۵۰)

نمونه ششم، وقف در آیه ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (انعام/۵۰) بر واژه‌ی «ملک» و ابتدا با جمله منفی مابعد است. نیشابوری وقف بر این جایگاه را جایز و این گونه تعلیل می‌کند: وقف بر واژه «ملک» و ابتداء با جمله منفی، بیانگر اهمیت امر است. و این اهمیت از خلال نبر و تنغیم به شنونده منتقل می‌شود. و همان طور که مشاهده می‌شود، به سبب اتحاد قائل و مقول در آیه، فاصله‌ای نیز ایجاد نشده و مفهوم به رسایی انتقال می‌یابد. شیوه‌ای که با شدت بخشی قاری به هنگام ابتدا از جمله منفی با اسلوبی بدیع، اهمیت و تأکید این فراز از کلام الهی را آشکار می‌سازد. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۷۴/۳) این در حالی است که می‌توان محقق طوسی را در وقف و ابتدا در این آیه متفرد دانست و نگارندگان این مقال، شاهدی از دیگر کتب تفسیری و وقف و ابتدا بر واژه «ملک» با توجیه یاد شده نیافتند. (نحاس، ۱۹۷۸: ۲۲۳/۱؛ دانی، ۱۴۰۷: ۲۵۰، اشمونی، ۱۳۵۳: ۱۳۱)

نمونه پایان بخش، وقف در آیه ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَرْتُمْهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (مائده/۱۲) است. این وقف را می‌توان در دسته‌ی وقف و ابتدا به قسم یاد کرد. در این نوع از وقف، پیش از قسم وقف صورت می‌گیرد و هدف از آن بیان اهمیت جمله بعد به عنوان جمله مشتمل با قسم است. امری که با تغییر نغمه کلام از سوی قاری آشکار می‌گردد. محقق طوسی در این آیه، وقف بر «مَعَكُمْ» را وقف مطلق دانسته



و آن را با آغاز به قسم محذوف در مابعد تعلیل کرده است. موضوعی که پیوند ناگسستنی با تغییر نغمه کلام از سوی قاری و تفاوت نهادن از سوی او به هنگام آغاز به قرائت فراز نوین دارد. (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۵۶۷/۲) نیشابوری در این آیه متفرد نبوده و برخی از دانشیان وقف و ابتدا با وی همداستان هستند. (اشمونی، ۱۳۵۳: ۱۱۶)

نمونه‌های دیگر استفاده از «نبر و تنغیم» در تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان را می‌توان ذیل آیات (۸۵، ۱۵۸ و ۲۱۴ بقره؛ ۹۷ و ۱۸۵ آل عمران؛ ۱۳۵ نساء؛ ۱۲ مائده؛ ۲۹ و ۳۰ یوسف؛ ۶۲ اسراء؛ ۱۱ شعراء؛ ۱۲ حشر) دنبال نمود که جهت اختصار گفتار از ارائه آن خودداری شده و خوانندگان گرامی را به مطالعه تفسیر نیشابوری ارجاع می‌دهیم.

نتیجه‌گیری

تفسیر «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» به شهادت اهل علم، از تفاسیر گرانسنگ به یادگار مانده در میراث علمی جهان اسلام از سده‌های میانی تاکنون است. منعی که به رغم نوآوری‌های نگارنده، به سبب فقدان تحلیل صحیح، گاه از سوی برخی، تنها به عنوان اثری گزیده‌انگارانه از منابع تفسیری و ادبی پیش از خود تلقی شده و جنبه‌های بدیع آن مورد غفلت واقع شده است. نمود اهمیت عربی‌دانی و تأثیر آن در تفسیر، روزنه‌ای نوین از تلاش‌های علمی نظام الدین نیشابوری در عرصه‌ی ادبیات عرب و نکته‌پردازی قرآنی است. حرکتی که تنها محدود به این اثر نبوده و قابلیت جست‌وجو و دنبال نمودن در دیگر منابع تفسیری، به ویژه مصادر آراسته به رویکرد ادبی و سامان یافته با نگاه جامع و اجتهادی را داشته و مسیر جدیدی را برای محققان در این زمینه می‌گشاید. مطالعه‌ی موردی انجام شده در این تحقیق، نشان از آن دارد که نگاه اجتهادی بر ساختار صرفی، نحوی و بلاغی آیات قرآن و پرهیز از گام نهادن در مسیر تقلید صرف از آثار گذشتگان، با وجود بهره‌مندی از تراث علمی بر جای مانده از ایشان، راهی پیموده شده از سوی مفسرانی همچون نیشابوری در برداشت از قرآن کریم است که به سبب ویژگی‌های انحصاری قرآن کریم و اعجاز بیانی معجزه خاتم، انجामी برای آن قابل تصوّر نیست و همچنان می‌تواند تشنگان معرفت را سیراب کرده و گمگشتگان وادی حیرت را از سرگردانی نجات بخشد. نکته پایانی در فرجام تحقیق نگاه پویای محقق طوسی در برقراری ارتباط میان «وقف و ابتدا» با «ادبیات عرب» و تأثیر آن بر قرائت آیات الهی و جنبه‌های موسیقایی کلام وحی است، امری که گرچه به ظاهر و شیوه معمول در واکاوی ادبی تفاسیر قرآن جای نداشته و شاید مسئله‌ای نو و وام‌گرفته از ادبیات غرب تلقی شود، اما ارتباطی تنگاتنگ میان لفظ، معنا و معناپردازی برقرار کرده و همچنان بررسی و تحلیل محققان در آثار قرآنی و تفسیری باقی مانده از سده‌های گذشته را طلب می‌نماید.

کتابنامه

- قرآن کریم
- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق): «الذریعة إلى تصانیف الشيعة»، بیروت: دار الأضواء، ط ثالثة.
- آلوسی، محمود بن عبد الله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الانباری، ابوبکر محمد بن قاسم (۱۹۷۱م): «ایضاح الوقف و الابتداء فی کتاب الله عزّ و جلّ»، دمشق: دارالکتب العلمیة.
- ابن الانباری، ابوالبرکات (۱۴۰۵ق): «نزهة الألباء فی طبقات الأدباء»، الاردن: تحقیق ابراهیم السامرائی، مکتبة المنار، ط ثالثة.
- ابن الانباری، ابوالبرکات (۱۹۸۰): «البيان فی غریب اعراب القرآن»، مصر: الهيئة العامة للكتاب.
- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق) (۳۷۶ش): «الامالی»، تهران: کتابچی.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۳۶۲ش): «تاریخ ابن خلدون»، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحيط فی التفسیر»، بیروت: دارالفکر.
- ابو السعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳م): «تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الأشمونى، احمد بن محمد (۱۳۵۳ق): «منار الهدی فی بیان الوقف و الابتداء و معه المقصد لتلخیص ما فی المرشد من الوقف و الإبتداء»، مصر: مصطفى البابي الحلبي.
- اکاف، راسل لینکلن (۱۳۵۸ش): «کاربرد روش سیستم‌ها: به ضمیمه تعبیر قرآن آربری»، تهران: بعثت.
- الامیر، محمد (۱۴۰۴ق): «حاشیة الامیر علی مغنی اللیب»، مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- الأمین، محسن (۱۹۸۳م): «أعیان الشيعة»، تحقیق حسن الأمین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- الانباری، محمد بن قاسم (۱۳۹۱ق): «ایضاح الوقف و الابتداء فی کتاب الله عزّ و جلّ»، تحقیق محیی الدین عبد الرحمن رمضان، دمشق: دار الکتب العلمیة.
- بروکلمان، کارل (۱۹۷۷م): «فقه اللغات السامية»، ترجمه رمضان عبد التواب، ریاض: جامعة عين شمس.
- پورت، جان دیون (۱۳۸۲ش): «عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن»، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، تهران: اطلاعات.
- الجزری، ابو الخیر محمد بن محمد (۱۴۲۱ق): «النشر فی القراءات العشر»، تصحیح علی محمد الضباع، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- حاجی زاده، مهین (۱۳۸۸ش): «دستورنویسی و زبان‌شناسی عربی»، تهران: جهاد دانشگاهی.
- حبلس، محمد یوسف (۱۹۹۳م): «اثر الوقف علی الدلالة التركيبية»، القاهرة: دار الثقافة العربیة.
- حسان، تمام (۱۹۹۰م): «مناهج البحث فی اللغة»، القاهرة: مکتبة الأنجلو المصریة.
- خفاجی، احمد بن محمد (۱۴۱۸ق): «حاشیة الشهاب علی تفسیر البیضاوی، المسماء: عناية القاضي وكفاية الرازي علی تفسیر البیضاوی»، بیروت: دار صادر.
- خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۸ش): «تناسب سوره‌ها تطزیر و تدبر در سوره‌های حزب مفصل»، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن کریم.
- الدانی، ابو عمرو (۱۴۰۷ق): «المكتفی فی الوقف و الابتداء»، تحقیق یوسف المرعشلی، بیروت: مؤسسه الرسالة، ط ثانیة.
- الذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ق): «التفسیر و المفسرون»، بیروت: دار المعرفة، ط ثانیة.
- رافعی، مصطفى صادق (۱۴۲۱ق): «اعجاز القرآن و البلاغة النبویه»، بیروت: دارالکتب العلمیة منشورات محمد علی بیضون.
- الرازی، فخر الدین (۱۴۰۱ق): «مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)»، بیروت: دارالفکر.

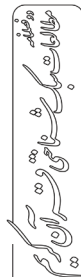


- الرازی، نجم الدین (۲۰۰۹م): «التأویلات النجمیه فی التفسیر الاشاری الصوفی»، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رافعی، مصطفی صادق (۱۳۶۰ش): «عجاز قرآن و بلاغت محمد»، تهران: بنیاد قرآن.
- رحمتی، سید مهدی (پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش): «بررسی قرائات در تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، دو فصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، شماره ۱۵ (سال هشتم).
- الزرقانی، محمد عبد العظیم (۱۳۷۲ق): «مناهل العرفان فی علوم القرآن»، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- الزرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق): «البرهان فی علوم القرآن»، تحقیق محمد أبو ابراهیم، بیروت: دار المعرفه.
- الزرکلی، خیر الدین (۱۹۸۴م): «الأعلام»، بیروت: دارالعلم للملایین، ط سادسه.
- الزمخشري، ابوالقاسم جار الله محمود بن عمر (۱۹۸۶م): «الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل»، بیروت: دارالمعرفه.
- سخاوی، علی بن محمد (۱۴۱۳ق): «جمال القراء و کمال الاقراء»، بیروت: دارالبلاغه.
- السمین الحلبي، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ق): «الدرر المصون فی علوم کتاب المکنون»، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- سیبویه، عمرو بن عثمان بن قنبر (۱۹۸۸م): «الکتاب»، تصحیح و شرح عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: الخانجی.
- السیوطی، جلال الدین (۱۳۹۸ق): «الإتقان فی علوم القرآن»، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، طبعه رابعه.
- السیوطی، جلال الدین (۱۴۱۸ق): «مجمع الهوامع فی شرح جمع النجوام»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شاهرودی، عبد الوهاب (۱۳۸۳ش): «ارغنون اسمانی، جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی»، رشت: کتاب مبین، چاپ اول.
- الصابونی، محمد علی (۱۴۰۵ق): «التبیان فی علوم القرآن»، بیروت: عالم الکتب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه»، قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۶ش): «قرآن در اسلام»، قم: بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۰۸ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)»، بیروت: دار الفکر.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرین و مطلع النیرین»، تهران: مرتضوی.
- عباس حسن (۱۴۲۸ق): «النحو الوافی»، قم: انتشارات محبین.
- العسکری، ابو هلال (۱۴۰۱ق): «الفروق اللغویه»، تحقیق حسام الدین القدسی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- عمر، احمد مختار (۱۹۹۷م): «دراسة الصوت اللغوی»، القاهرة: عالم الکتب.
- غیبی، عبد الاحد و سولماز پرشور (۱۳۹۷ش): «واکاوی ایقاع نیر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم»، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، سال اول، شماره دوم.
- فاید، عبد الوهاب (۱۹۷۳م): «منهج ابن عطیة فی التفسیر»، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۶ش): «زبان قرآن»، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- قطب شاذلی، سید (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق.
- القمی النیسابوری، نظام الدین الحسن بن محمد بن الحسین (۱۳۸۱ق): «غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، تحقیق ابراهیم عطوة عوض، مصر: البابي الحلبي.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق): «الکافی»، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- محسن، محمد سالم (۱۴۱۲ق): «الکشف عن احکام الوقف و الوصل فی العربیه»، بیروت: دار الجیل.
- محمدی مجد، احمد (پاییز و زمستان ۱۳۹۵ش): «تبارشناسی فکری_مذهبی نظام نیشابوری»، نشریه قرآن‌شناخت، شماره دوم (سال نهم، شماره پیاپی ۱۷).
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- معلوف، لوئیس (۱۳۹۰ش): «المنجد»، ترجمه محمد بندر ریگی، تهران: انتشارات ایران.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- الموسوی الخوانساری، محمد باقر (۱۳۹۰ق): «روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات»، قم: مکتبه اسماعیلیان.
- موحّدی، محمد رضا (بهار و تابستان ۱۳۹۴ش): «مأخذ اشارات در تفسیر غرائب القرآن»، دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم، شماره ۱۲ (سال پنجم).
- مهدوی راد، محمد علی (بهمن و اسفند ۱۳۶۷ش): «شناسایی برخی از تفاسیر عامه (۶): غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، نشریه حوزه، شماره ۳۰ (دوره پنجم).
- النحاس، ابو جعفر (۱۹۷۸م): «القطع و الائتناف»، تحقیق احمد خطاب العمر، بغداد: مطبعة العانی.
- نصر، محمد مکی (۱۳۴۹ق): «نهاية القول المفيد في علم التجويد»، تصحيح علی محمد ضباع، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- ودود، آمنه (۱۴۰۰ش): «قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن»، ترجمه اعظم بویا و معصومه آگاهی، تهران: انتشارات حکمت.

Bibliography

- The Holy Quran
- Agha Bozur Tehrani, Muhammad Mohsen (1403AH): "Al-Zari'a to the works of Shi'a", third edition, Beirut: Dar al-Awat.
- Al-Alusi, Mahmoud bin Abdullah (1415AH): "The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Repetitions", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Al-Anbari, Abu Bakr Muhammad bin Qasim (1971): "Idah Al-Waqf and Al-Ibtada in the Kitab of Allah, the Most High", Damascus: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- Ibn al-Anbari, Abu al-Barakat (1405AH): "The Nuzha of the Fathers in the Tabaqat of the Writers," achieved by Ibrahim al-Samarrai, third edition, Jordan: Al-Manar Library.
- Ibn al-Anbari, Abu al-Barakat (1980): «Al-Bayan fi Ghareeb Arab al-Qur'an», Egypt: Al-Haiyat Al-Aaaam for the Book.
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (Saduq) (1376SH): "Alamali", Tehran: Katabchi.
- Ibn Khaldoun, Abd al-Rahman bin Muhammad (1362SH): "History of Ibn Khaldoun", Tehran: Center for Scientific and Cultural Publications.
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf (1420AH): "The Ocean in the Interpretation," Beirut: Dar Al-Fikr.
- Abu Al-Saud, Muhammad bin Muhammad (1983): "Tafsir Abi Al-Saud (Guiding the Right Mind to the Advantages of the Noble Qur'an)", Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
- Al-Ashmouni, Ahmed bin Muhammad (1353SH): "Manar Al-Huda in the Explanation of Endowment and Initiation and with it the Purpose to Summarize What is in the Guide of Endowment and Initiation," Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi.
- Akaf, Russell Lincoln (1358SH): "The application of the systems method: with an appendix to Arbari's interpretation of the Qur'an", Tehran: Ba'ath.
- Al-Amir, Muhammad (1404AH): "Hashiya Al-Amir Ali Mughni al-Labib", Egypt: Issa al-Babi al-Halabi Press.
- Al-Amin, Mohsen (1983): "Ayyan al-Shi'a", Hassan Al-Amin's research, Beirut: Dar al-Ta'arif for the press.
- Bruckelman, Karl (1977): "Fiqh al-Lawaq al-Samiyyah", translated by Ramzan Abd al-Tawab, Riyadh: Ain Shams University.
- Port, John Dion (1382SH): "An excuse for fault before Muhammad and the Qur'an", translated by Seyyed Gholamreza Saeedi, Tehran: Information.
- Al-Jazari, Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad (1421AH): "The publication in the ten readings", Edited by Ali Muhammad al-Daba', Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Hajizadeh, Mahin (1388SH): "Destournaisy and Zaban-Shnasi Arabi", Tehran: Jihad Daneshgahi.
- Hablas, Muhammad Youssef (1993): "The impact of the waqf on the structural significance", Cairo: Arab Culture House.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

- Hassan, Tammam (1990): "Research Methods in Language", Cairo: Anglo-Egyptian Library.
- Khafaji, Ahmed bin Muhammad (1418AH): "Hashiyat al-Shihab on the interpretation of al-Baydawi, named: Inayat al-Qadi and Kifayat al-Radi on the interpretation of al-Baydawi," Beirut: Dar al-Sader.
- Khosh-Manesh, Abul-Fadl (1398SH): "Its surah is appropriate for theorization and management of its surah, which is a detailed party", Tehran: Center for Printing and Publishing the Noble Qur'an.
- Al-Dani, Abu Amr (1407AH): "Al-Muqtafi in the Waqf and the Beginning," investigation by Youssef Al-Mara'ashli, Beirut: Foundation of the Resala.
- Al-Dhababi, Muhammad Hussein, (1396SH): "Exegesis and Exegetes," Beirut: House of Knowledge.
- Rafi'i, Mustafa Sadiq (1421AH): "The Miracle of the Qur'an and the Prophetic Rhetoric," Beirut: House of Scientific Books, Publications of Muhammad Ali Beydoun.
- Al-Razi, Fakhr Al-Din (1401AH): "The Keys to the Unseen (The Great Interpretation)", Beirut: Dar Al-Fikr.
- Al-Razi, Najm al-Din (2009): "Al-Tawailat al-Najmiyya fi al-Tafsir al-Ash'ari al-Su-fi", research by Ahmad Farid al-Muzadi, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Rafei, Mustafa Sadiq (1360SH): "The miracles of the Qur'an and the rhetoric of Muhammad", Tehran: The Qur'an Foundation.
- Rahmati, Seyyed Mahdi (2019): "Examination of readings in the interpretation of Ghareeb Al-Qur'an and Raghaib al-Furqan", two scientific quarterly studies of Qur'an recitation, number 15 (eighth year), autumn and winter 2019, pp. 31-56.
- Al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azeem (1372SH): "Manahel al-Irfan fi Ulum al-Qur'an", Cairo: Dar Ahya Al-Katb al-Arabiya.
- Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah (1410AH): "Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an", research by Muhammad Abu Ibrahim, Beirut: Dar al-Marfa'a.
- Al-Zarkali, Khair al-Din (1984): "Al-Alam", Beirut: Dar Al-Alam Lalmlyain.
- Al-Zamakhshari, Abu Al-Qasim Jarallah Mahmoud bin Omar (1986): "Al-Kashf about the Truths of Revelation and the Eyes of Gossip in the Faces of Interpretation", Beirut: Dar Al-Marefa.
- Sakhawi, Ali bin Muhammad (1413AH): "The beauty of the reciters and the perfection of the readings." Beirut: Dar al-Balaghah.
- Al-Samin Al-Halabi, Ahmad bin Youssef, (1414AH): "Al-Durr Al-Masoon fi Al-Ulum Al-Kitab Al-Maknoun", Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Beydoun.
- Sibawayh, Amr bin Othman bin Qanbar (1988): "The Book", corrected and explained by Abd al-Salam Muhammad Harun, Cairo: Al-Khanji.
- Al-Suyuti, Jalal Al-Din (1398SH): "The Perfection in the Sciences of the Qur'an", Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Press.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din (1418AH): "Ham' al-Hawa'i fi Sharh Jami al-Jama'i" Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

- Shahroudi, Abd al-Wahhab (1383SH): "Irghanun Asmani, Guštari Dar Qur'an, Irfan and Irfani Interpretations." Rasht: Mubin Book.
- Al-Sabuni, Muhammad Ali (1405AH): "Al-Tabian fi Ulum al-Qur'an", Beirut: Alem al-Katb.
- Sadeghi Tehrani, Muhammad (1406AH): "Al-Furqan in the interpretation of the Qur'an with the Qur'an and the Sunnah", Qom: Islamic Farhang.
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein (1390SH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Al-Alami Foundation for Press.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1386SH): "Quran in Islam", Qom: Bostan Kitab.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372SH): "Al-Bayan Assembly on Tafsir al-Qur'an", 3rd edition, Tehran: Nasser Khosrow.
- Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir (1408AH): "Jamae al-Bayan on Ta'awil Ai al-Qur'an (Tafsir al-Tabari)", Beirut: Dar al-Fikr.
- Tarihi, Fakhreddin (1375SH): "Al-Bahrin Assembly and Al-Nirin's Informant", Tehran: Mortazavi.
- Abbas Hassan, (1428 AH): "Al-Nahu al-Wafi", Qom: Mohibin Publications.
- Al-Askari, Abu Hilal (1401AH): "Al-Farooq al-Laghuyyah", research by Hossam al-Din al-Qudsi, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Omar, Ahmad Mukhtar (1997): "The Study of Al-Language Sound", Cairo: Alam al-Kitab.
- Ghibi, Abd al-Ahed and Solmaz Parshor, (2017): "Analysis of pitch and intonation in part 30 of the Holy Qur'an", two quarterly studies of stylistics of the Holy Qur'an, first year, second issue, pp. 49-64.
- Fayed, Abd al-Wahhab (1973SH): "Ibn Atiyyah's Methodology in Tafsir", Cairo: Al-Haiyat Al-Aaaaa for the Affairs of Amiriyya Presses.
- Farastkhah, Maqsood (1376SH): "The Language of the Qur'an", Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Qortubi, Muhammad bin Ahmad (1364SH): "Al-Jamae Lahakma' al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosro.
- Qutb Shazli, Seyyed (1425AH): "In the Shadows of the Qur'an", Beirut: Dar al-Shoroq.
- Al-Qami al-Nisaburi, Nizam al-Din al-Hasan ibn Muhammad ibn al-Hussein (1381 SH): "GharaiB Al-Qur'an and Raghaib Al-Furqan", research by Ibrahim Atwa Awad, Egypt: Al-Babi al-Halabi.
- Kilini, Muhammad bin Yaqub, (1407AH): "Al-Kafi", research by Ali Akbar Ghafari and Muhammad Akhundi, 4th edition, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Muhaisen, Muhammad Salem (1412AH): "Al-Kasf an-e-Ahkam Al-Waqf and Al-Wasl in Al-Arabiya", Beirut: Dar Al-Jil.
- Mohammadi Majid, Ahmed (2015): "Intellectual-Religious Genealogy of Nizam Nishaburi", Qur'an-Kidd Magazine, second issue (ninth year, serial number 17), fall and winter of 2015, pp. 122-141.
- Marafet, Muhammad Hadi (1415 AH): "Al-Tamhid fi Ulum Al-Qur'an", Qom: Est.

- Maalouf, Louis (1390SH): "Al-Manjad", translated by Mohammad Bandar Rigi, Tehran: Iran Publications.
- Makarem Shirazi, Nasser (1371 SH): "Example Commentary", Tehran: Dar Al-Kitab al-Islamiyyah.
- Al-Mousavi Al-Khansari, Muhammad Baqir (1390SH): "Ruzat al-Jannat fi Ahwal Ulama and Al-Sadat", Qom: Ismailian School.
- Mohedi, Mohammad Reza (2014AH): "Sources of References in the Interpretation of Gharaib al-Qur'an", two scientific-research quarterly books of Kitab Qayyim, number 12 (5th year), spring and summer of 2014, pp. 65-79.
- Mahdavi Rad, Muhammad Ali (1367SH): "Identification of some popular interpretations (6): Gharaib al-Qur'an and Raghaib al-Furqan", Hawza Magazine, No. 30 (5th period), Bahman and Asfand 1367, pp. 74-104.
- Al-Nahhas, Abu Ja'far (1978): "Al-Kut' wa Al-Atnaaf", edited by Ahmed Khattab Al-Omar, Baghdad: Al-Ani Press.
- Nasr, Muhammad Makki (1349SH): "The End of the Useful Saying in the Science of Tajweed", corrected by Ali Muhammad Dabaa, Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Press.
- Wadud, Amina (1400SH): "The Qur'an and Zen: Bazkhwani, a sacred text, a view of yak Zen", translated by Azam Pouya and Masoumeh Aghahi, Tehran: Ansharat Hikmat.

Studying Semantic Significations for Time-Related Vocabulary in the Quran (Based on Relational Semantic)

(Received: 2022-04-26 Accepted: 2022-08-28)

Zahra Rezaee¹

Shahriar Niazi²

Ezzat Molla Ebrahimi³

Abstract

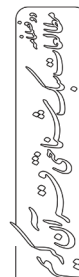
Knowing the exact meaning of Qur'an words is the first step to achieve its knowledge. The semantic study of the terms of the Quran leads to coherent and systematic research, extracts precise concepts, and counts the different uses of selected words from the Holy Quran. In the constructivist approach, the words of a language are not a collection of words but a network of interrelated words, in terms of various semantic connections. The importance of the category of "Time" is such that it can be considered as a tool for understanding existence; therefore, the present article examines the conceptual relationships of words related to "Time" in the Holy Qur'an based on a constructivist approach and the semantics of relationships. Also, the meaning of the dictionary and the study of interpretations related to words are the criteria. This study's aim is classifying the Qur'an words related to "Time" in three axes: "ambiguous time sensors", "general and accurate time sensors" and "partial and accurate time sensors". The results of the study show a semantic network and conceptual relationships exist between these words in each axis, which is considered as Synonymy, Hyponymy, Antonymy and Meronymy.

Keywords: Relational Semantic, Conceptual Relations, Semantic Signification, Time Quantifiers, Time.

1) PHD Student of Arabic Language and Literature, University of Tarbiat modares Tehran,Iran(The Corresponding Author) Email: rezaee.zahra@ut.ac.ir

2) Professor of Arabic Language and Literature, University of Tehran Tehran,Iran Email: shniazi@ut.ac.ir

3) Professor of Arabic Language and Literature, University of Tehran ,Tehran,Iran Email: mebrahim@ut.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۴۰-۲۷۳

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.8.0

بررسی دلالت‌های معنایی واژگان مرتبط با «زمان» در قرآن کریم (بر مبنای نظریه معناشناسی رابطه‌ای)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶)

زهرا رضائی^۱

شهریار نیازی^۲

عزت ملاپراهمیمی^۳

چکیده

مطالعه معناشناسانه واژه‌های قرآن کریم منجر به بررسی منسجم، نظام‌مند و هم‌چنین استخراج مفاهیم دقیق به همراه شمارش کاربرد مختلف واژگان منتخب از قرآن کریم می‌گردد. در رویکرد ساخت‌گرا، واژگان زبان، انباشته‌ای از واژه‌ها نیستند، بلکه شبکه‌ای از الفاظاند که برحسب تنوعی از پیوندهای معنایی، در رابطه متقابل با یکدیگرند. اهمیت مقوله «زمان» به حدی است که می‌توان آن را ابزار درک هستی دانست. از این رو نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی روابط مفهومی واژگان مرتبط با «زمان» در قرآن کریم مبتنی بر رویکرد ساخت‌گرا و معناشناسی رابطه‌ای پرداخته است. برای کشف و استخراج این روابط میان واژگان، از معنای معجمی و تفاسیر مربوط به واژگان، استفاده شده است. دسته‌بندی واژگان مرتبط با «زمان» موجود در قرآن در سه محور «سنجشگرهای مبهم زمان»، «سنجشگرهای کلی و دقیق زمان» و «سنجشگرهای جزئی و دقیق زمان» از جمله یافته‌های پژوهش است؛ همچنین میتوان به ترسیم شبکه معنایی و روابط مفهومی میان این واژگان همچون شمول معنایی، هم‌معنایی، تضاد معنایی و جزء‌واژگی در هر محور به صورت جداگانه، اشاره نمود. از دیگر دستاوردهای پژوهش آن است که تنها رابط‌های که میتوان میان «واژگان مبهم زمان» و «واژگان دقیق زمان» برقرار نمود، رابطه اشمال میان دو واژه «مده» و «وقت» با سایر سنجشگرهای کلی و جزئی «زمان» است.

واژگان کلیدی: معناشناسی رابطه‌ای، روابط مفهومی، دلالت معنایی، سنجشگرهای زمان، زمان

(۱) دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. ایمیل: rezace.zahra@ut.ac.ir

(۲) استاد تمام گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ایمیل: mebrahim@ut.ac.ir

(۳) دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ایمیل: shniazi@ut.ac.ir



۱. مقدمه

«زمان» یکی از پدیده‌های طبیعی و از ضروریات زندگی انسان است. هم‌چنین معیاری برای فعالیت‌های انسان است به طوری که بدون آن بسیاری از جنبه‌های زندگی دچار بی‌نظمی می‌گردد. اگر «زمان»، مفهوم خود را از دست بدهد و گذشته، حال و آینده‌ای وجود نداشته باشد، آنگاه هیچ معیاری برای تنظیم امور وجود نخواهد داشت. از این رو، تشکیل واحدهای زمانی همچون سال، ماه، هفته اهمیت می‌یابد. قرآن کریم نیز نسبت به این مسأله بی‌تفاوت نبوده و به بحث زمان و محاسبه آن توجه نموده است. برای نمونه در آیه ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾ (توبه/۳۶)، تعداد ماه‌های سال قمری نزد خداوند را دوازده ماه می‌شمارد.

بنابر آیات قرآن کریم و سنت رسول خدا (ص)، «زمان» و توجه به آن در زندگی و اعمال مسلمانان اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چراکه احکام شرعی در چارچوب زمان وضع شده‌اند. برای مثال خداوند در آیه ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (نساء/۱۰۳)، ادای فریضه نماز را محدود به اوقات خاصی نموده است. (ابوغده، بی تا: ۹) در دیگر فرائض می‌توان به حج، روزه و اعیاد مسلمین اشاره نمود که هر کدام ایام مخصوصی دارند. هم‌چنین در آیاتی دیگر علت خلقت روز و شب و خورشید و ماه را «دانستن حساب وقت‌ها» ﴿لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ﴾ (یونس/۵) بیان می‌کند.

«زمان» مفهومی انتزاعی است که از دیرباز تعاریف متعددی داشته است. اهل زبان از آن به اسم «وقت» یاد کرده‌اند که می‌تواند زیاد یا کم _اسم لقلیل الوقت و کثیره_ باشد (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۱۳۱/۵) و برخی آن را «مقدار حرکت الفلک» (زرکشی، ۱۹۵۷: ۱۲۳) یا «ساعات اللیل والنهار» (طبری، ۱۹۶۰: ۹) دانسته‌اند. در این پژوهش «منظور از زمان، زمانی است که با آن سر و کار داریم و از آن با ساعت، روز و ماه، یاد می‌شود. زمان به دو دسته داخلی و خارجی تقسیم می‌شود. زمان خارجی منظور زمانی است که انسان در آن حرکت می‌کند _تئوری انیشتین_ و زمان داخلی زمانی است که قابل قیاس نیست و در درون انسان وجود دارد.» (عبدالملک، ۱۹۷۲: ۱۶۵)

گسترده‌ی مفهوم «زمان» سبب شده هریک از اندیشمندان دیگر حوزه‌ها، متناسب با زاویه نگاه خود تعاریفی از آن ارائه دهند. به همین دلیل برای زمان اقسام و انواعی در نظر گرفته شده است: (نظری و موسوی، ۱۳۹۹: ۳۵)

- زمان اجتماعی: این زمان نظام‌مند است و در نتیجه حرکت ستارگان حاصل می‌شود (همان)؛ منظور زمانی است که ما بر اساس آن وقت خود را تنظیم می‌کنیم و تمامی بشر بر سر آن اتفاق نظر دارند.

- زمان فلسفی: این قسم، وجود خارجی ندارد، بلکه از نوع دیدگاه فلاسفه نشأت می‌گیرد. (همان)

- زمان درونی: این مقوله بیان‌کننده حالات روانی انسان و احساسش نسبت به زمان است (همان)؛ زمانی است که با ثانیه و دقیقه شمرده نمی‌شود. شبیه زمانی که انسان در رویاها و خاطرات و در درون ذهن خود سپری می‌کند.

- زمان مبتنی بر زبان: این نوع در دانش‌های ساخت‌واژه و دستور زبان کاربرد دارد؛ برای مثال گذشته/حال/آینده زمان دستوری‌اند. (همان)

در علم، «زمان» به عنوان موجودی ساده و بدون در نظر گرفتن اینکه دارای وجودی مستقل است یا اینکه مفهومی انتزاعی از رویدادهای عینی است، وارد معادلات فیزیکی می‌شود. مفهوم مکان (فضا) مانند مفهوم زمان از ایده حرکت برمی‌خیزد. مفاهیم زمان و مکان (فضا) چنان با هم آمیخته‌اند که جدا کردن آن‌ها از یکدیگر ناممکن است. اشیاء یا رویدادها در مکان ایده‌هایی با بار زمانی‌اند. (مختاری، ۱۳۹۴: ۹۵) حوادث و اتفاقات در زمان به صورتی در حال سپری شدن هستند که امکان ندارد ترتیب زمانی آن‌ها نقض شود. در واقع زمان به لحاظ تئوری، مفهوم وقت سپری شده بین دو رویداد معین را دارد. واحد اندازه‌گیری زمان عموماً ثانیه (در دستگاه SI^۱) است؛ اما می‌توان برحسب واحدهای دیگری نیز گزارش کرد. از جمله «سنجشگرهای زمان^۲» می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: ثانیه، دقیقه، روز، هفته، ماه، فصل و سال (سایت Conversion).

۱. بیان مسئله

نوشتار حاضر در پی آن است تا با نگاهی معناشناسانه به واژگان مرتبط با «زمان» که در قرآن کریم نظیر «ساعه»، «وقت»، «سنه»، «یوم»، «شهر»، «عام»، «مده»، «أجل»، «أبد»، «أمد» و هم‌چنین اوقات مختلف روز و شب همچون «نهار»، «فجر»، «صبح»، «شفق»، «ضحی»، «عصر»، «لیل» و غیره، دلالت‌های معنایی هر کدام از این واژگان و روابط مفهومی میان واژگان فوق را بررسی نماید و به ترسیم شبکه معنایی واژگان مرتبط با زمان نیز بپردازد. به عبارت دیگر پژوهش درصدد پاسخگویی به سوالات زیر است:

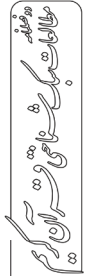
۱. دلالت‌های معنایی هر کدام از واژگان مرتبط با «زمان» به صورت جداگانه به چه صورت است؟

۲. روابط مفهومی میان واژگان مرتبط با «زمان» به چه صورت است؟

۳. شبکه‌های معنایی واژگان مرتبط با «زمان» به چه صورت ترسیم می‌شود؟
همچنین فرضیه‌های پژوهش عبارتند از:

۱. دلالت‌های معنایی واژگان زمان با توجه به فرهنگ‌های لغت و کتب تفسیر قابل

1) Système International d'unités
2) Time Units



شناسایی و تبیین است.

۲. روابط مفهومی میان واژگان زمان در پنج دسته «اشتمال، هم معنایی، شمول معنایی، تضاد معنایی و جزء و کل» تقسیم می‌گردد.

۳. شبکه‌های معنایی میان واژگان زمان، در سه دسته سنجشگرهای مبهم، سنجشگرهای دقیق و جزئی و سنجشگرهای دقیق و کلی قابل ترسیم است.

روش پژوهش حاضر، تحلیلی-توصیفی بوده و روش گردآوری داده‌های پژوهش به صورت اکتشافی-توصیفی است. لازم به ذکر است در شناسایی و گردآوری واژگان مرتبط با زمان، واژگانی که بر مبنای علم صرف و نحو بر زمان دلالت دارند نظیر «س»، «سوف»، «إِذْ»، «إِذَا»، «حِينَ»، «أَيَّانَ» و غیره را کنار گذاشته و به واژگان معربی که به نحوی بر زمان و اوقات مختلف آن اشاره دارند، پرداخته شده است. هم‌چنین این واژگان شناسایی شده در کتاب‌های لغت و تفسیر که به عصر نزول قرآن نزدیک بوده‌اند -نظیر کتاب «العين» از خلیل بن احمد فراهیدی (متوفی ۱۷۵ ق)، کتاب «فروق اللغة» از ابوهلال عسکری (۳۹۵ ق) و «مفردات ألفاظ القرآن» از راغب اصفهانی (۴۲۵ ق)؛ و کتب تفسیری هم‌چون «تفسیر مقاتل بن سلیمان» (متوفی ۱۵۰ ق)، «التبيان في علوم القرآن» از شیخ طوسی (۴۶۰ ق)، «مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن» از فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸ ق) و تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» از علامه طباطبائی- بررسی شدند.

۲.۱. پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه مفهوم «زمان» در قرآن کریم، می‌توان به پایان‌نامه درخشان‌فر (۱۳۹۵) با عنوان «معناشناسی واژگان اوقات نماز در قرآن (دلوک، غسق، قرآن‌الفجر)» اشاره نمود که وی با استفاده از دانش ریشه‌شناسی و معناشناسی تاریخی، مفهوم دقیق سه واژه فوق را روشن نمود. این تحقیق نشان می‌دهد که این واژگان در مقام بیان مفهومی فراتر از معنای حسی و طبیعی است که مفسرین بیان کرده‌اند؛ هم‌چنین این معانی یکی از مصادیق و معانی ظاهری این واژگان است. هم‌چنین پیروزی‌فر (۱۳۹۲) در پایان‌نامه «معناشناسی واژگان یوم و ایام در قرآن کریم»، به کمک معناشناسی تاریخی و توصیفی، معانی و کاربردهای مختلف این واژگان در قرآن کریم، کتب معتبر تفسیری تاریخی، شعرهای عربی و ضرب‌المثل‌ها در سه دوره مختلف جاهلی، مخضرمین و عصر اسلامی مورد بررسی قرار گرفته و نتایج نهایی شامل تفاوت‌ها، شباهت‌ها و تطورات معنایی این واژگان را بیان نموده است. هم‌چنین کربوعه (۲۰۱۴) در مقاله «الفاظ الزمن فی القرآن الکریم: اللیل و النهار أنموذجاً»، به مطالعه شب و روز در قرآن کریم می‌پردازد.

از دیگر پژوهش‌ها در این زمینه مقاله «زمان در قرآن» از براتی و دیگران (۱۳۹۵) است که با روش تحلیلی و توصیفی درصدد تبیین این نظریه هستند که زمان در عالم رؤیا و طبیعت

یکی نیست. سال‌هایی که در عالم رؤیا سپری می‌شود، نسبت به عالم طبیعت در یک لحظه جمع می‌شود؛ اما این حقیقت در جهان آخرت چنان رقیق و جمع می‌شود که بر اساس آیات الهی، یک روز آن مطابق هزار یا پنجاه هزار سال طول می‌کشد؛ که با احوال کافران و مؤمنان متغیر است. آن زمان حقیقتی درونی، شخصی و کیفی است و این زمان حقیقتی کمی و بیرونی است.

اسدی (۱۳۹۳) نیز در پایان‌نامه «بررسی آیات زمان در قرآن کریم» درصدد است تا با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی، آیات زمان را بر اساس عوالم سه‌گانه هستی (دنیا، برزخ و آخرت)، به سه دسته تقسیم کرده و مواضع قرآن را در خصوص زمان در هر یک از مراتب عالم، بیان نموده، سپس به واکاوی آن بپردازد. نتایج پژوهش، حاکی از آن است که زمان، در لسان قرآن در دو معنا به کار رفته؛ هم‌چنین زمان به معنای متعارف تنها در عالم دنیا موضوعیت دارد و نه عوالم فوق ماده.

در این راستا می‌توان به پژوهش ممتحن (۱۳۹۲) با عنوان «مفاهیم زمانی در ادبیات و قرآن» نیز اشاره نمود؛ ایشان واژه‌هایی که بر زمان دلالت می‌کنند را ذکر کرده و در ذیل هر کدام به توضیح مختصری پرداخته است. شایان ذکر است پژوهش فوق در گردآوری واژگان مرتبط با زمان، تحقیق جامعی است. به علاوه کتاب «المواسم و حساب الزمن عند العرب قبل الإسلام»، اوقات مختلف زمان نزد عرب‌ها قبل از اسلام را مورد مطالعه قرار داده است (حمور، ۲۰۰۰) و هم‌چنین کتاب «الزمن عند الشعراء العرب قبل الإسلام» در پنج فصل ذیل به مباحث مربوط به زمان پرداخته است: «منطلقات فی دراسة الزمن»، «الزمن من خلال الوقت»، «الزمن من خلال رموز الحیاء و الموت»، «تحولات الزمن إلى معانی السلطان و الناس و المرأة» و «مواقف الشعراء العرب قبل الإسلام من الزمن». (الصائع، بی‌تا)

در مقاله «An Ontological Model for Representing Semantic Lexicons: An Application on Time Nouns in the Holy Quran» (۲۰۱۰) در راستای ارائه یک مدل پیشنهادی برای فرهنگ لغت رایانه‌ای مبتنی بر تکنولوژی «هستی‌شناسی»، از کلمات مرتبط با زمان در قرآن کریم بهره برده است.

تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های صورت گرفته در آن است که این نوشتار درصدد دقیق کردن زمان به کار رفته در قرآن است؛ رابطه میان زمان‌های به کار رفته در قرآن را از نظر بحث معناشناسی مورد بررسی قرار داده و به دنبال ترسیم شبکه‌های معنایی و شناسایی روابط مفهومی میان آن‌ها است. به عبارتی می‌توان گفت در این پژوهش، کلیه واژگان مرتبط با زمان به صورت جامع و منسجم مورد مطالعه قرار گرفته‌اند.

۲. مبانی نظری

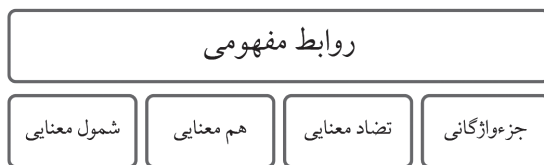
شیوه‌های زبان‌شناختی در بررسی معنا از همان آغاز بر معنای قاموسی یا بررسی معنای



کلمه مفرد به منزله واحد اصلی نحو و معناشناسی تأکید داشت. (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۵۱) «معناشناسی ساخت گرا» یکی از این شیوه‌هاست که با الهام از برداشت ساخت گرا نسبت به زبان و تحت تأثیر آرای فردینان دوسوسور^۲، مرحله تازه‌ای را از مطالعه معنای واژه پیش رویمان قرار می‌دهد. (گیررتس، ۱۳۹۵: ۱۲۲) گونه‌های معناشناسی ساخت گرا به سه دسته ذیل تقسیم می‌شود: ۱. نظریه حوزه واژگانی^۳، ۲. تحلیل مؤلفه‌ای^۴، ۳. معناشناسی روابط مفهومی یا «معناشناسی رابطه‌ای»^۵. (همان: ۱۳۱-۱۳۲)

«معناشناسی رابطه‌ای»، رابطه‌ای نگرشی است که روش تبیین روابط ساختاری میان واژه‌های مرتبط با یکدیگر را معلوم می‌کند و به آن دسته از واژگان نظری محدود می‌شود که در این تبیین دخیل‌اند. در تحلیل مؤلفه‌ای، مختصات توصیفی‌ای نظیر جنسیت و نسل در نظام واژگان خویشاوندی، مختصات متعلق به واقعیت‌های جهان خارج‌اند. این نوع مختصه‌ها، مشخصات مصداق‌های موجود در جهان خارج را نمی‌نمایانند؛ اما ساخت‌گرایی به دنبال تبیین ساخت زبان است و نه ساخت جهان خارج از زبان؛ بنابراین، ساخت‌گرایان نیازمند تجهیزاتی‌اند که تا حد امکان، زبانی باشند، معناشناسی رابطه‌ای به دنبال یافتن چنین تجهیزاتی است، آن هم در شکل روابط واژگانی نظیر هم‌معنایی یا تضاد معنایی. این نکته که عمو و عمه بر حسب نسبت با پدر یا مادر در قالب یک نسل امکان طبقه‌بندی می‌یابند، واقعیتی متعلق به جهان خارج است؛ اما این که ما سیاه و سفید را در تقابل با هم قرار می‌دهیم، به واژه‌ها و زبانمان مربوط است و چنین تقابلی در جهان خارج وجود ندارد. (گیررتس، ۱۳۹۵: ۱۳۲-۱۳۳) این نگرش در سال‌های دهه ۱۹۶۰ در یکی از عمده‌ترین آثار جان لاینز^۶، زبان‌شناس بریتانیایی مطرح شد. (همان: ۱۳۳) وی بدون این که مستقیماً به سراغ مترادف‌ها و متضادهای یک واژه برود، به سراغ نوع تازه‌ای از توصیف معنی واژه‌ها رفت و مدعی شد که معنی هر واژه را می‌توان بر حسب مجموعه روابط معنایی‌اش با معنای سایر واژه‌ها توصیف کرد. (همان: ۱۸۴) پس از لاینز عمده‌ترین پژوهشی که درباره روابط مفهومی صورت پذیرفته است به آلن کروز^۷ (۱۹۸۶) تعلق دارد. (همان: ۱۸۷) در نمودار ذیل، عمده‌ترین «روابط مفهومی»^۸ میان واژه‌ها ذکر شده است.

- 1) Structural Semantics
- 2) Ferdinand de Saussure
- 3) Lexical Field Theory
- 4) Componential Analysis
- 5) Relational Semantics
- 6) John Lyons
- 7) Alan Cruse
- 8) Sense Relations



شکل ۲-۱: روابط مفهومی در نظریه معناشناسی رابطه‌ای

۳. سنجشگرهای «زمان» در قرآن کریم

همان طور که پیشتر اشاره شد، برای اندازه‌گیری مقیاس «زمان» نیاز به کمیت‌نما یا سنجشگر است. پس از مطالعه و بررسی آیات قرآن کریم، مجموعه واژگان ذیل در حیطه «زمان» استخراج شد. در جدول ۴-۱ سنجشگرهایی که در قرآن برای اندازه‌گیری زمان به کار رفته‌اند، به همراه میزان فراوانی هر کدام آمده است.

جدول ۳-۱: بسامد فراوانی واژگان مرتبط با «زمان» در قرآن کریم

واژگان زمان	مشتقات	میزان فراوانی
۱	أبد	۲۸
۲	أجل	۲۱
۳	أمد	۴
۴	دهر	۲
۵	حقب	أحقاب-حقب ۱-۱
۶	مدّة	صورت فعلی ۱
۷	وقت	وقت-میقات-موقوت-صورت فعلی ۳-۸-۱-۱
۸	ثانیة	پلک زدن ۲
۹	ساعة	۴۸
۱۰	أناء	۳
۱۱	یوم	یوم-ایام ۴۴۳
۲۱	اليوم	۵
۱۳	أمس	۴
۱۴	غد	۵
۱۵	الآن	۸
۱۶	سبت	سبت-صورت فعلی ۸-۱
۱۷	جمعة	۲
۱۸	شهر	۲۱

واژگان زمان	مشتقات	میزان فراوانی
۱۹	رمضان	۱
۲۰	نسیء	۱
۲۱	أهله	۱
۲۲	صیف	۱
۲۳	شتاء	۱
۲۴	سنه	سنه-سنین ۱۹
۲۵	عام	۹
۲۶	حول	۲
۲۷	سحر	سحر-أسحار ۱-۲
۲۸	فلق	۲
۲۹	فجر	۷
۳۰	إشراق	۱
۳۱	طلوع	طلوع-مطلع الشمس ۲-۱
۳۲	غداة	غُدُو-غداة-صورت فعلی ۵-۲-۳
۳۳	بكرة	بكرة-إیکار ۷-۲
۳۴	صبح	صبح-مصبحین-إصبح-صبح-صورت فعلی ۵-۴-۱-۱-۲
۳۵	نهار	۵۷
۳۶	ضحی	ضحی-صورت فعلی ۷-۱
۳۷	ظهر	ظهيرة-صورت فعلی ۱-۱
۳۸	دلوک الشمس	۱
۳۹	عصر	۲
۴۰	مساء	صورت فعلی ۱
۴۱	غروب	غروب-مغرب ۲-۱
۴۲	شفق	۱
۴۳	لیل	لیل-لیالی ۹۲
۴۴	ناشئة الليل	۱
۴۵	غسق الليل	غاسق-غسق ۱-۱
۴۶	عشی	عشی-عشاء ۱۱-۲
۴۷	أصيل	أصيل-أصال ۴-۳
۴۸	بیات	۳

سنجشگرهای زمان به دست آمده در جدول فوق را می‌توان به صورت زیر تقسیم‌بندی نمود:

* **واحد‌های مبهم «زمان» در قرآن:** منظور آن دسته از سنجشگرهای زمان است که اندازه‌گیری آن‌ها در علم ریاضی مشخص نیست و به طور کلی بر عنصر «زمان» دلالت دارند. این سنجشگرها عبارت‌اند از: «أبد»، «أجل»، «أمد»، «دهر»، «حقب»، «وقت» و «مده».

* **واحد‌های دقیق «زمان» در قرآن:** مراد کمیت‌نماهایی هستند که در علم ریاضی برای اندازه‌گیری «زمان» مطرح شده و دارای ترتیب زمانی هستند. شایان ذکر است، این بخش از واحد‌های زمان در قرآن را می‌توان در ذیل دو دسته «تقسیمات کلی زمان» و «تقسیمات جزئی زمان برحسب شبانه‌روز» تقسیم و بررسی نمود:

* **تقسیمات کلی زمان:** مراد تقسیم‌بندی زمان بر حسب کوچک‌ترین واحد اندازه‌گیری یعنی ثانیه تا بزرگ‌ترین واحد اندازه‌گیری زمان یعنی سنه است. این واژگان عبارتند از: «ثانیه*»، «ساعه*»، «آناء»، «یوم»، «الیوم»، «الآن»، «غد»، «أمس»، «أسبوع*»، «شهر*»، «فصل*»، «سنه»، «عام» و «حول».

* لازم به ذکر است برخی واژه‌های فوق با این که در قرآن کریم به کار نرفته‌اند؛ اما زیرمجموعه‌های آنها به کار رفته است نظیر واژه «ثانیه» در قرآن کریم به صورت مستقیم به کار نرفته اما می‌توان به داستان حضرت سلیمان (ع) و تخت ملکه سبا (آیات ۳۸-۳۹ سوره نمل) اشاره نمود. همچنین واژه «أسبوع» به معنای هفته در قرآن کریم به کار نرفته است؛ اما نام دو روز از روزهای هفته _ «سبت» و «جمعه» _ در قرآن کریم وجود دارد. علاوه بر واژه «شهر»، واژه‌های «رمضان»، «نسی» و «أهله» نیز هر کدام به نحوی بر معنای «شهر» دلالت دارند. واژه «فصل» در قرآن کریم به کار نرفته است؛ اما نام دو فصل از فصول چهارگانه سال در قرآن آمده است: «صیف»، «شتاء».

* **تقسیمات جزئی زمان برحسب شبانه‌روز:** برحسب تحولات شب و روز و تغییرات خورشید و ماه، می‌توان اوقات مختلف یک شبانه‌روز را تقسیم‌بندی نمود. واژگان مرتبط با «زمان» به کار رفته در قرآن کریم را که بر تحولات شب و روز اشاره دارند عبارت‌اند از: «سحر»، «فلق»، «فجر»، «صبح»، «إشراق»، «طلوع الشمس»، «غداة»، «بكرة»، «نهار»، «ضحی»، «ظهر»، «دلوک الشمس»، «عصر»، «مساء»، «غروب»، «شفق»، «لیل»، «ناشئة اللیل»، «غسق اللیل»، «عشی»، «أصیل» و «بیات».

۴. بررسی روابط مفهومی واژگان مرتبط با «زمان» در قرآن کریم

برای تبیین روابط مفهومی سنجشگرهای زمان در دو دسته مبهم و دقیق، یک بار در میان واژگانی که بر سنجشگرهای مبهم زمان دلالت دارند، و یک بار در میان واژگانی که به



صورت دقیق بر این سنجشگرها دلالت می‌کنند، جستجو و واکاوی صورت می‌گیرد. برای مثال رابطه هم‌معنایی یک بار میان سنجشگرهای مبهم زمان شناسایی و تبیین می‌گردد و یک بار میان سنجشگرهای دقیق زمان.

۴. ۱. رابطه هم‌معنایی^۱

منظور از رابطه هم‌معنایی یا مترادف، تضمن دو جانبه میان دو کلمه است. برای مثال (الف) و (ب) در صورتی مترادفند که (الف) متضمن (ب) باشد و (ب) نیز متضمن (الف) باشد؛ مثل دو واژه «أم» و «والدة». (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۸۶)

اگر هم‌معنایی را در قالب رابطه مفهومی میان دو یا چند واژه در بافت معرفی کنیم، دو واژه زمانی با هم مترادف یا هم‌معنایی مطلق خواهند داشت که بتوانند در یک بافت جایگزین یکدیگر شوند، بدون این که تغییری در ارزش معنایی لفظ تولید شده پدید بیاورند. این جایگزینی باید دوسویه باشد تا جایگزینی واژه شامل به جای واژه زیرشمول را، از این رابطه مفهومی منفک کنیم. برای مثال در جمله (برادرش برایم گلابیل خرید)، به جای واژه گلابیل می‌توان از واژه گل استفاده کرد ولی برعکس آن ممکن نیست؛ آن هم بدین دلیل که گل انواع دیگری را شامل می‌شود. هم‌معنایی نسبی یا جزئی زمانی رخ می‌دهد که دو یا چند واژه در بافت‌های خاصی جایگزین یکدیگر شوند و این امکان در تمامی بافت‌ها وجود ندارد. برای نمونه دو واژه فرش و قالی که در جمله (کل اتاق را با موزاییک __ کردیم) به جای خط تیره، فقط واژه فرش را می‌توان به کار برد. (گیرتس، ۱۳۹۵: ۱۹۰-۱۹۱)

در ادامه رابطه هم‌معنایی در دو بخش ذیل بررسی شده است: ۱. میان سنجشگرهای مبهم زمان ۲. میان سنجشگرهای دقیق زمان.

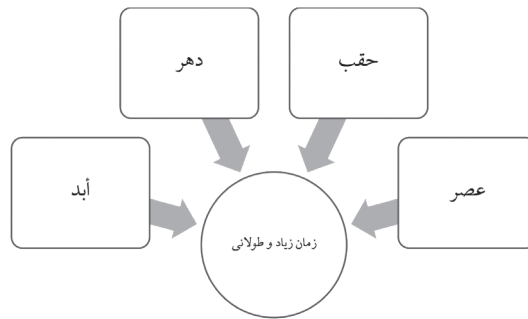
۴. ۱. ۱. رابطه هم‌معنایی میان واحدهای مبهم «زمان»

* **رابطه هم‌معنایی میان واژگان:** «أبد»، «دهر»، «حقب»، «عصر». واژه «دهر» به معنی «أبد الممدود» یا «أبد ادامه‌دار» است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۳/۴) از این رو رابطه میان دو واژه «دهر» و «أبد» هم‌معنایی است. البته این هم‌معنایی مطلق نیست و یک تضاد نسبی با یکدیگر دارند؛ چراکه یکی متناهی (دهر) و دیگری نامتناهی (أبد) است.

واژه «حقب» نیز به معنای «دهر» و زمان‌های مبهم و بسیار طولانی که آغاز آن مشخص نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۷/۲۰)، رابطه هم‌معنایی با «أبد» و «دهر» دارد.

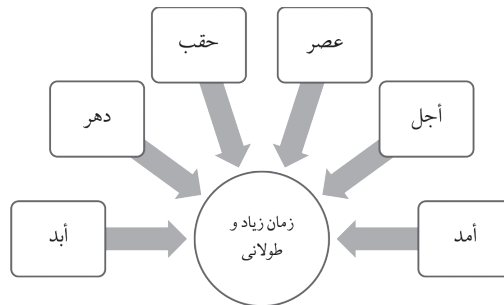
شایان ذکر است که واژه «عصر» که تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته است؛ اگر به معنای «دهر» باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۲/۱)، همراه با سه کلمه فوق -حقب، دهر، أبد- رابطه هم‌معنایی برقرار می‌کند.

1) Synonymy



شکل ۴-۱: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «أبد»، «دهر»، «حقب»، «عصر»

* میان دو واژه «أجل» [به معنی غایه الوقت (فراهِیدی، ۱۴۰۹: ۱۷۸/۶)]، «أمد» [به معنی منتهی کل شیء و آخره (همان: ۸۹/۸)] رابطه هم‌معنایی و مترادف وجود دارد. شایان توجه است که *ابو‌هلال عسکری* معتقد است بعضی از «أجل»‌ها به اندازه «دهر» هستند. (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۶۳) از این‌رو شاید بتوان رابطه «دهر» و واژه‌های هم‌معنای آن که پیش‌تر ذکر شد را با واژه «أجل»، نوعی رابطه هم‌معنایی در نظر گرفت؛ به عبارت دیگر شاید بهتر باشد شکل ۵۱ را به صورت زیر تکمیل نمود:

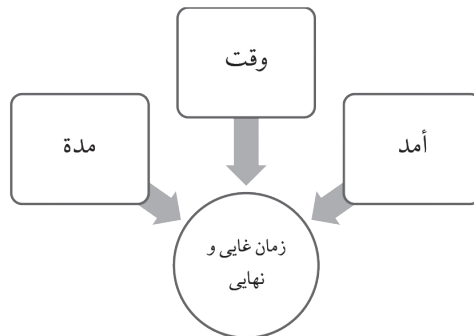


شکل ۴-۲: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «أبد»، «دهر»، «حقب»، «عصر»، «أجل»، «أمد»

* واژه «مدّة» [به معنی غایه (فراهِیدی، ۱۴۰۹: ۱۶/۸)] با واژه «وقت» [به معنی مقدار من الزمان (همان، ج ۵: ۱۹۹)] زمان نهایی برای انجام کاری (راغب، ۱۴۱۲: ۸۷۹)] رابطه هم‌معنایی دارند.

واژه «أمد» نیز به معنای مدتی از زمان است که حدود آن مبهم و مجهول و هم‌چنین به معنی غایه است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۱۶۱). طبرسی معتقد است واژه «أمد» به معنای

«وقت ممتد» است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۷/۹) کاربرد قرآنی آن نیز همین معنا را گویاست نظیر آیات ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ﴾ (حدید ۱۶)، به معنی «مدۀ و وقت» است؛ ﴿تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران/۳۰)، به معنی «الغایۀ الّتی ینتہی». (طوسی، بی تا: ۴۳۷/۲) از این رو می توان میان «آمد» و «وقت» و «مدۀ» رابطه هم معنایی برقرار نمود.

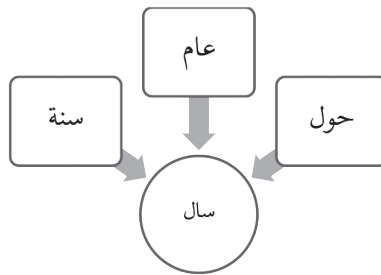


شکل ۴-۳: رابطه هم معنایی میان واژگان «مدۀ»، «وقت»، «آمد»

۴. ۱. ۲. رابطه هم معنایی میان واحدهای دقیق «زمان»

رابطه «سنۀ» و «عام»، هم معنایی است. هر چند این دو با یکدیگر تفاوت هایی دارند؛ از جمله: (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۶۴)

- مجموع روزها را «عام» و مجموع ماه ها را «سنۀ» گویند. (همان)
- «عام» را زمانی به کار می بریم که آن سال به چیز خاصی اختصاص یافته باشد (عام الفیل) ولی «سنۀ» این طور نیست. (همان)
- در هنگام گفتن تاریخ یا تقویم از «سنۀ» استفاده می شود نظیر: (سنۀ مائۀ) و (سنۀ خمسین). (همان)
- از «سنۀ» برای سال های سخت و قحطی استفاده می شود ولی از لفظ «عام» برای سال هایی که پررونق و بارور باشد، استفاده می شود. (راغب، ۱۴۱۲: ۵۹۸)
- یکی از معانی کلمه «حول»، «سنۀ» است و وجه تسمیه آن به دلیل انقلاب و گردش «سنۀ» سال و گردش خورشید _ طلوع و غروب های آن _ است. (همان: ۲۶۶) رابطه «حول» با دو واژه فوق، نیز رابطه هم معنایی است.

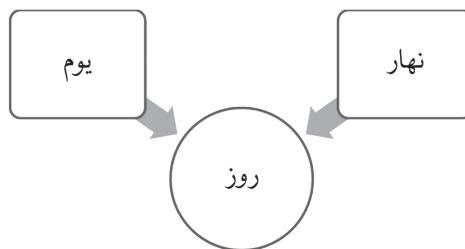


شکل ۴-۴: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «سنه»، «عام»، «حول»

* دو واژه «یوم» و «نهار» نیز با یکدیگر رابطه هم‌معنایی دارند؛ البته این مترادف نسبی است و با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند:

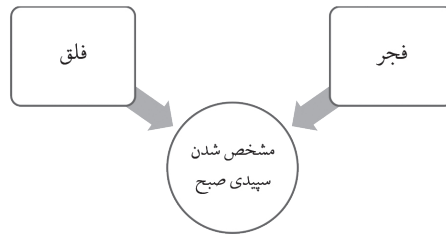
- کلمه «نهار» علاوه بر معنای روز، دلالت بر گسترش نور نیز دارد و به همین دلیل فقط این کلمه در هم‌نشینی و تقابل واژه «لیل» به کار رفته است. کلمه «یوم» را در مواردی استعمال می‌کنند که عنایتی به افاده گسترش نور نداشته باشد، نظیر مواردی که سخن از شمردن ایام باشد همچون (عشرهٔ ایام و عشرین یوما). (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۳/۱۰)

– «نهار» اسمی برای وقت و زمان نیست. ولی «یوم» اسمی برای مقداری از زمان است که در آن روشنائی وجود دارد. به همین دلیل نحویان می‌گویند: منظور گوینده از (سِرْتُ یوما) معین نمودن مقدار وقت و منظور گوینده از (سرت الیوم أو یوم الجمعة) مشخص نمودن تاریخ و منظور از (سرت نهارا أو النهار) تعیین کردن میزان وقت یا مشخص کردن تاریخ نیست بلکه معنایش این است که گوینده در روشنائی روز حرکت کرده است. (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۶۶)



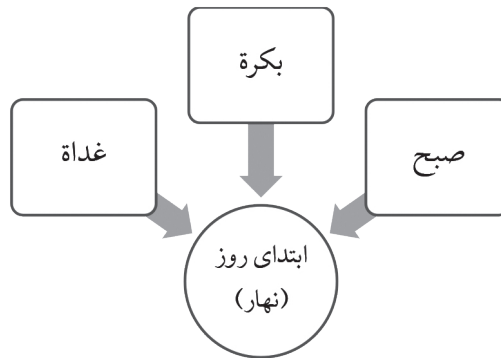
شکل ۴-۵: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «یوم» و «نهار»

* «فلق» و «فجر» با یکدیگر رابطه هم‌معنایی دارند؛ چراکه هر دو به معنای شکافتن چیزی و بیرون آمدن صبح از دل شب دلالت دارند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۵/۱۰ و راغب، ۱۴۱۲: ۶۴۵)



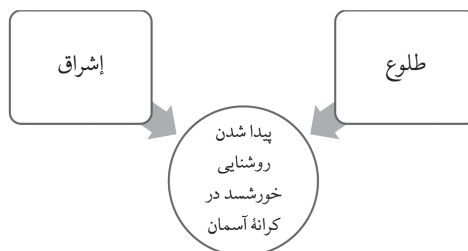
شکل ۴-۶: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «فلق» و «فجر»

* سه واژه «غداة»، «بكرة» و «صبح» به ابتدای روز (نهار) اشاره می‌کنند (راغب، ۱۴۱۲: ۶۰۳ و ۱۴۰ و ۴۷۳)؛ از این رو، می‌توان به نحوی هر سه را هم‌معنی دانست.



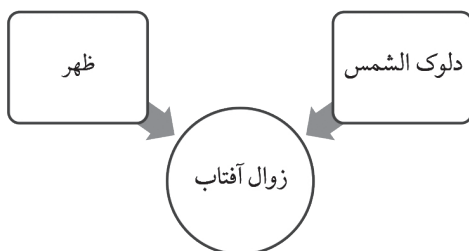
شکل ۴-۷: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «غداة» و «بكرة»

* دو واژه «شروق» و «طلوع» با یکدیگر رابطه ترادف معنایی دارند؛ با این تفاوت که واژه «طلوع» عام‌تر است. (عسکری، ۱۴۰۰: ۳۰۴) البته واژه «شروق» در قرآن کریم نیامده و واژه «إشراق» از مشتقات آن در آیه ﴿يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ (ص/ ۱۸) به کار رفته است.



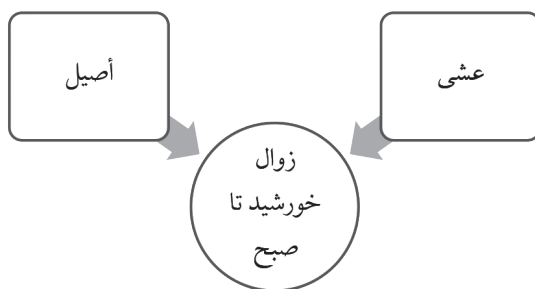
شکل ۴-۸: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «إشراق» و «طلوع»

* میان واژگان «ظهر» و «دلوک الشمس» رابطه هم‌معنایی برقرار است. هر دو بر زوال آفتاب در وقت ظهر اشاره می‌کنند. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۷/۴ و همان، ۳۲۹/۵)



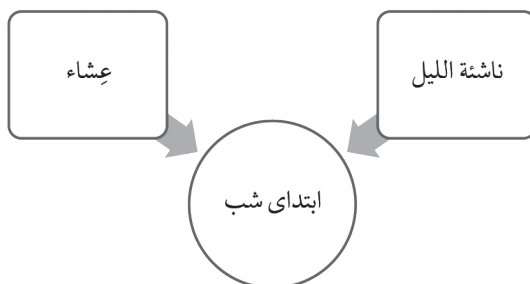
شکل ۴-۹: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «دلوک الشمس» و «ظهر»

* فراهیدی واژه «عشی» به معنی «آخر النهار: انتهای روشنایی روز» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۸۸/۲) را هم‌معنی «أصیل» می‌داند (همان: ۱۵۶۷)؛ از این رو با یکدیگر رابطه هم‌معنایی دارند.



شکل ۴-۱۰: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «عشی» و «أصیل»

* دو واژه «عشاء» به معنی «أول ظلام الليل: ابتدای تاریکی شب» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۸۸/۲) و «ناشئة الليل» به معنی «أول الليل» (همان: ۲۸۸/۶) با یکدیگر رابطه هم‌معنایی دارند.



شکل ۴-۱۱: رابطه هم‌معنایی میان واژگان «عشاء» و «ناشئة الليل»

۴. ۲. رابطه شمول معنایی^۱

اشتمال از آن جهت که متضمن یک جانبه است با مترادف تفاوت دارد. «الف» مشتمل بر «ب» است در حالی که «ب» در تقسیم‌بندی شاخه‌ای^۲ بالاتر است؛ مانند کلمه «فرس» که به دسته بالاتر «حیوان» وابسته است. بدین ترتیب معنای «اسب» متضمن معنای «حیوان» است. (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۸۷)

نوع دیگری از اشتمال وجود دارد که به آن «جزئیات متداخل»^۳ می‌گویند؛ یعنی مجموعه واژگانی که هر واژه متضمن واژه بعد از خود است؛ مانند ثانیه، دقیقه، ساعت، روز، هفته، ماه، سال. (همان)

سطح‌بندی رابطه میان واژه شامل و واژه‌های زیرشمول در تشخیص واژه‌های هم‌شمول از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. برای نمونه، انگور واژه زیرشمول میوه است و با سیب، پرتقال، موز و جزء آن، هم‌شمول به حساب می‌آید. انگور به نوبه خود، برای یاقوتی، کندری، عسکری و جزء آن واژه شامل به حساب می‌آید؛ بنابراین یاقوتی با سیب هم‌شمول نیست، زیرا رابطه‌شان به دو سطح مختلف از شمول معنایی تعلق دارد. این امکان وجود دارد که واژه شامل و واژه زیرشمول، همنام باشند. در این مورد می‌توان اسب را نمونه آورد که کنار نوع ماده‌اش که مادیان نامیده می‌شود، نوع نرش را باز اسب می‌نامیم؛ در چنین شرایطی، با شمول معنایی «همنام» مواجه می‌شویم. این مطلب نشان می‌دهد که شمول معنایی نیز همچون هم‌معنایی و تضاد معنایی، رابطه میان واژه‌ها نیست بلکه رابطه‌ایست میان واژه‌ها در تعبیر خاصی از آن‌ها. (گیررتس، ۱۳۹۵: ۱۸۸)

رابطه شمول معنایی نیز در دو بخش بررسی می‌گردد: ۱. میان سنجشگرهای مبهم زمان ۲. میان سنجشگرهای دقیق زمان.

۴. ۲. ۱. رابطه شمول معنایی میان واحدهای مبهم «زمان»

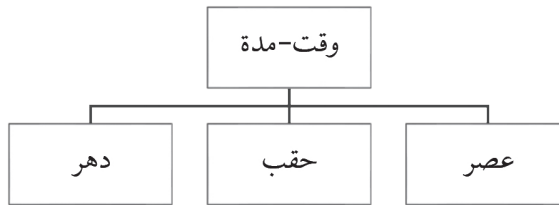
* رابطه میان «أجل» و «مدة»، اشتمال است؛ چراکه طبق نظر ابو‌هلال عسکری، هر «أجل»ی «مدة» است؛ اما هر «مدة»ی «أجل» نیست. (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۶۶) هم‌چنین از آنجایی که راغب اصفهانی «مدة» را به معنی وقت ادامه‌دار: «الوقت المُمْتَدُّ» می‌داند (راغب، ۱۴۱۲: ۷۶۳)؛ نیز می‌توان دو واژه «مدة» و «وقت» را تقریباً مترادف یکدیگر دانست. از این رو رابطه «أجل» و «وقت» نیز اشتمال است.

1) Hyponymy
2) Taxonomic
3) Overlapping Segments



شکل ۴-۱۲: رابطه اشتغال میان «وقت» و «مده» با «أجل»

* دو واژه «مده» و «وقت» با واژگان «دهر» و «حقب» و «عصر» رابطه اشتغال دارند. ابوهلال معتقد است «مده» از «دهر» طولانی‌تر است (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۶۳)؛ از این رو شاید بتوان گفت «دهر» یا «حقب» یا «عصر» نوعی «مده» یا «وقت» است. البته در اینجا «عصر» به معنی «دهر» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۲/۱-۲۹۳) و زمان زیاد و روزگاران طولانی در نظر گرفته شده است.



شکل ۴-۱۳: رابطه اشتغال میان «وقت» و «مده» با واژگان «دهر»، «حقب»، «عصر»

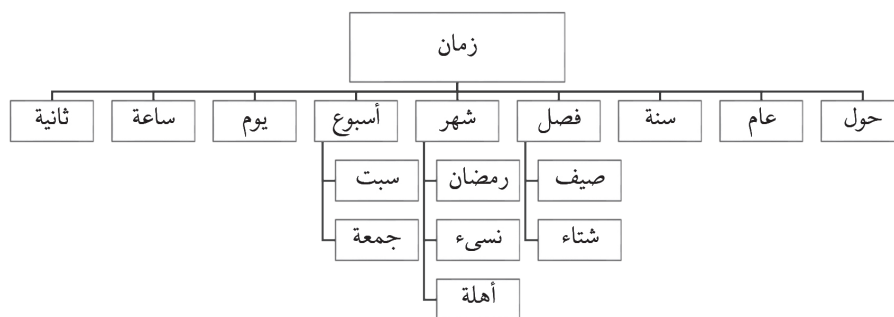
۴.۲.۲. رابطه شمول معنایی میان واحدهای دقیق «زمان»

* همان‌طور که پیشتر ذکر شد، رابطه میان مجموعه واژگانی که هر واژه متضمن واژه بعد از خود است نظیر ثانیه، دقیقه، ساعت، روز، هفته، ماه، سال، نوعی اشتغال محسوب می‌شود. از این رو رابطه میان سنجشگرهای کلی زمان نظیر «ثانیه»، «ساعه»، «یوم»، «أسبوع»، «شهر» و «سنه» با یکدیگر، نوعی اشتغال یا «جزئیات متداخل»^۱ محسوب می‌شود؛ و از آنجا که اشتغال نوعی تضمین یک طرفه است؛ یعنی واژه شامل می‌بایست متضمن معنای واژه زیرشمول هم باشد؛ بنابراین می‌توان گفت «ساعه» متضمن معنای «ثانیه»، «یوم» متضمن معنای «ساعه»، «أسبوع» متضمن معنای «یوم» و ... است.

هم‌چنین «أسبوع» شامل روزهای هفته نیز می‌شود که در قرآن تنها نام دو تا از روزهای هفته آمده است: «سبت» و «جمعه». «شهر» نیز متضمن ۱۲ ماه سال می‌شود که در قرآن تنها

1) Overlapping Segment

نام ماه «رمضان» آمده است. هم‌چنین واژه «نسیء» که یک بار در قرآن کریم در آیه ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا﴾ (توبه/۳۷) آمده است به معنای جابجایی یکی از چهار ماه حرام [رجب، ذی‌القعدة، ذی‌الحجة و المحرم] با ماه‌های دیگر سال است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۳۰۶)؛ پس این واژه نیز به نحوی زیرشمول «شهر» حساب می‌شود. هم‌چنین «أهله» که تنها در آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (بقره/۱۸۹) به کار رفته؛ به معنای قرص قمر در شب اول و دوم ماه (راغب، ۱۴۱۲: ۸۴۳)، جزئی از «شهر: ماه» حساب می‌شود. به همین ترتیب، دو واژه «صیف» و «شتاء» زیرشمول کلمه «فصل» می‌شوند.



شکل ۴-۱۴: رابطه اشتغال میان سنجشگرهای دقیق و کلی زمان

۴.۳. رابطه تضاد معنایی^۱

انواع متعددی از تقابل وجود دارد که زبان‌شناسان آن‌ها را تحت نام «تضاد» جای می‌دهند:

۱. تقابل مدرج یا قابل درجه‌بندی^۲: در این حالت انکار یک عضو تقابل به معنای اعتراف به عضو دیگر نیست. برای مثال وقتی گفته می‌شود: «آش داغ است» بدین معنا نیست که «آش سرد است»؛ این نوع تضاد نسبی است. در نظر منطق‌دانان این همان «تضاد» نامیده می‌شود. (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۸۹)

۲. تقابل شدید یا تضاد غیرقابل درجه‌بندی^۳: نفی یک تقابل یعنی اعتراف به دیگری؛ نظیر مرده و زنده، متأهل و مجرد، مذکر و مؤنث. اگر بگوییم فلانی ازدواج نکرده است یعنی مجرد است. منطق‌دانان این رابطه را «تناقض» می‌دانند: «نه با هم قابل تصدیق‌اند و نه قابل تکذیب». (همان)

1) Antonymy
2) Gradable Opposition
3) Non-gradable Opposition

۳. تقابل دوسویه یا عکس^۱: وقوع یکی از واژه‌های متقابل، متضمن وقوع واژه دیگر نیز هست. (گیررتس، ۱۳۹۵: ۱۹۴) هم‌چنین به رابطه میان واژگان زوج گفته می‌شود؛ برای نمونه خرید و فروش، زوج و زوجه. مثلاً اگر بگوییم «محمد همسر فاطمه است» یعنی «فاطمه همسر محمد است». منطق‌دانان این نوع رابطه را «تضایف» می‌دانند. در نظر آن‌ها متضایفان، دو چیزی هستند که تصور یکی بدون دیگری ممکن نیست. (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۹۰)

۴. تباین^۲ یا تقابل چندوجهی^۳: در اصل نوعی تقابل معنایی است که میان مفهوم چند واژه در یک حوزه معنایی پدید می‌آید. برای مثال در گروه‌های ذیل نفی هر کدام منجر به تأیید اعضای دیگر می‌گردد: «شمال، جنوب، شرق و غرب» یا «شنبه، یکشنبه، دوشنبه، ...، پنجشنبه، جمعه». (صفوی، ۱۳۹۹: ۱۲۰)

* میزان: در رایج‌ترین شکل تباین، تقابل چند واژه برحسب «میزان» پدید می‌آید؛ مثلاً میزان دما که در مورد جوش، داغ، گرم، نیم‌گرم، ولرم، خنک، سرد مطرح است. این همان شرایطی است که پایه شرایط مدرج را تشکیل می‌دهد. (گیررتس، ۱۳۹۵: ۱۹۵) کتاب «درآمدی بر معناشناسی» از این رابطه با عنوان «تباین ردیفی^۴» یاد می‌کند. (صفوی، ۱۳۹۹: ۱۲۱)

* مرتبه: مثلاً سرتیپ، سرهنگ، سرگرد، سروان، ستوان. در این مورد بُعد تقابل گسسته است و مدرج به حساب نمی‌آید. (گیررتس، ۱۳۹۵: ۱۹۵)

* دور: یکی دیگر از ابعاد، تباین میان واحدهای تکرارشونده و دوری است؛ مثلاً تباین میان روزهای هفته و ماه‌های سال (همان). مجموعه‌های دوره‌ای مثل ماه‌ها، فصل‌ها و ایام هفته هم در آن جای می‌گیرند؛ یعنی هر عضو از مجموعه بین دو مجموعه قبل و بعدش وضع شده است. در این جا درجه یا رتبه وجود ندارد؛ مثلاً شنبه، قبلش جمعه و بعدش یکشنبه است. (صفوی، ۱۳۹۹: ۹۳) کتاب «درآمدی بر معناشناسی» از این رابطه با عنوان «تباین مدور^۵» یاد می‌کند. (همان: ۱۲۱)

رابطه تضاد معنایی هم در دو بخش ذیل بررسی می‌گردد: ۱. میان سنجشگرهای مبهم زمان ۲. میان سنجشگرهای دقیق زمان.

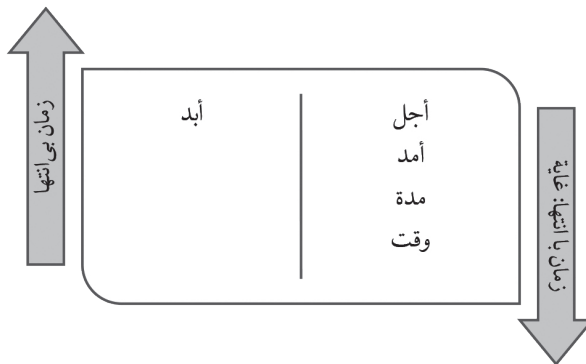
۴. ۳. ۱. رابطه تضاد معنایی میان واحدهای مبهم «زمان»

* واژه «أبد» با واژگان ذیل در تضاد است: «أجل»، «أمد»، «مدّة»، «وقت». از آنجایی که «أبد» به آینده بی‌انتهای اشاره دارد (طوسی، بی‌تا: ۱۹۳/۵) و در مقابل «أجل» به معنی تمام

- 1) Converse Opposition
- 2) Contrast
- 3) Multiple Opposition
- 4) Serial Contrast
- 5) Cyclical Sets
- 6) Cyclical Contrast

شدن مدت مقرر (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۸۸/۳) (چه فرارسیدن مرگ، چه پایان زمان ادای دین، چه پایان عده زنان) است؛ بنابراین «أجل» با «أبد» رابطه تضاد نسبی (تقابل مدرج) دارد. «أمد» نیز به معنی انتهای چیزی است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸۹/۸)؛ ازاین رو با «أبد» که بی‌انتهاست و انتهای آن مشخص نیست در تضاد است؛ حتی در کاربرد قرآنی این واژه ﴿أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾ (جن/۲۵) و ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ﴾ (حدید/۱۶) به ترتیب به معنی «غایه» و «مدّه و وقت» به کار رفته است.

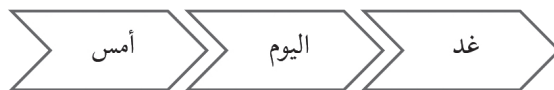
«مدّه» به معنی «غایه» یا «الوقت الممتد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۷/۹)، در تضاد با «أبد» است. «وقت» نیز در قرآن کریم در اغلب موارد به زمان وقوع قیامت اشاره دارد. در کتب لغت نیز این واژه به معنی زمان نهایی برای انجام کاری است (راغب، ۱۴۱۲: ۸۷۹)؛ «مِقات» نیز به همین معنی است: زمان یا مکانی برای چیزی که برای آن وقت تعیین شده است. (همان) «توقیت» نیز در آیه در آیه ﴿وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتُ﴾ (مرسلات/۱۱) به معنی معین کردن وقت چیزی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۹/۲۰) پس می‌توان گفت واژه «وقت» و مشتقاتش با «أبد» در تضاد است؛ چراکه در «أبد» انتها مشخص نیست.



شکل ۴-۱۵: تضاد نسبی میان واژه «أبد» با واژگان «أجل»، «أمد»، «مدّة»، «وقت»

۴. ۳. ۲. رابطه تضاد معنایی میان واحدهای دقیق «زمان»

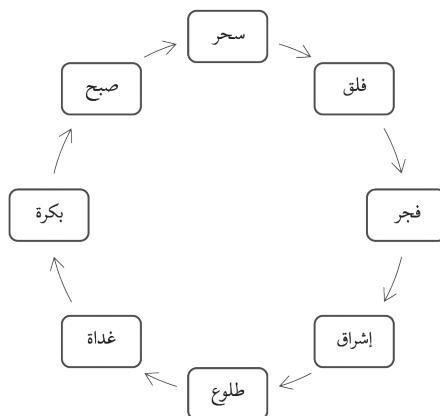
* رابطه میان واژگان «أمس: دیروز»، «الیوم: امروز» و «غد: فردا» نوعی تباین معنایی از نوع «مرتبه» محسوب می‌شود؛ چراکه هم به نوعی نفی هر کدام منجر به تأیید دیگری است و هم میان مجموعه‌ای از واژگان نوعی تقابل وجود دارد. از آنجایی که این تقابل خطی و گسسته یا به عبارت دیگر مدرج است، ازاین رو این تباین از نوع «مرتبه» است.



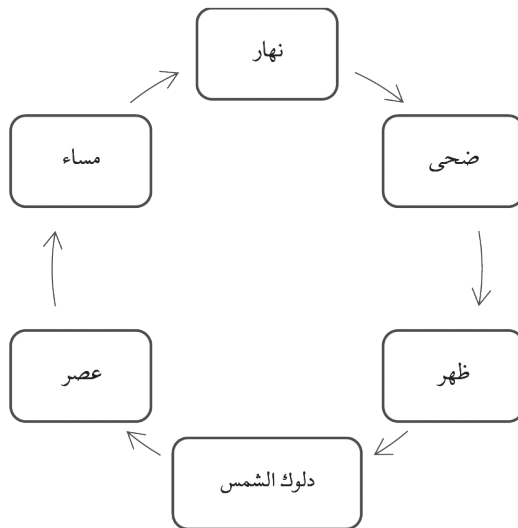
شکل ۴-۱۶: تباین معنایی «رتبه» میان واژگان «أمس»، «اليوم»، «غد»

* در میان مجموعه کلماتی که دلالت بر تقسیمات زمان بر حسب تحولات شبانه‌روز دارند می‌توان نوعی تقابل معنایی را دید به نحوی که نفی یکی منتهی به تأیید دیگر واژگان می‌شود. این مجموعه عبارت‌اند از: «سحر»، «فلق»، «فجر»، «بکرة»، «صبح»، «إشراق»، «طلوع الشمس»، «غداة»، «نهار»، «ضحی»، «ظهر»، «دلوک الشمس»، «عصر»، «مساء»، «أصيل»، «غروب»، «شفق»، «لیل»، «ناشئة اللیل»، «غسق اللیل»، «عشی» و «بیات». از آنجایی که این مجموعه دلالت بر تحولات خورشید و ماه در طی یک شبانه‌روز دارد؛ بنابراین این سنجشگرهای زمان، به صورت یک چرخه تکرار شونده، تکرار می‌شوند؛ به عبارت دیگر می‌توان رابطه میان کمیت‌نماهای دقیق و جزئی «زمان» را تباین معنایی از نوع «مدور» متصور شد.

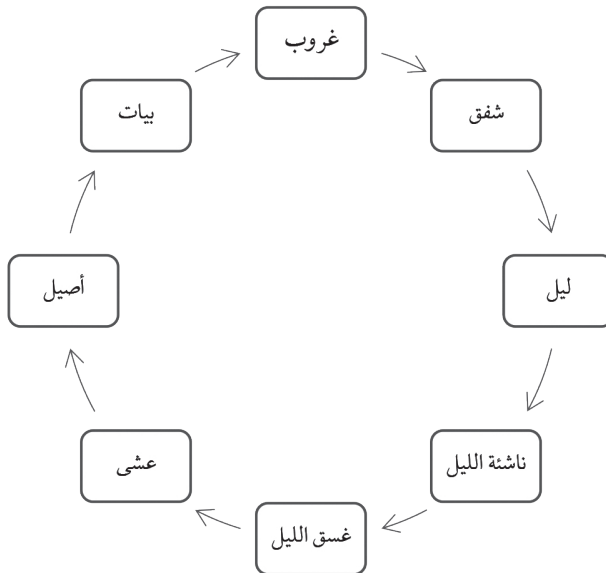
همان‌طور که گفته شد، مجموعه‌های دوره‌ای نظیر ماه‌ها، فصل‌ها و روزهای هفته در این دسته قرار می‌گیرند. در این جا هر عضوی بین دو مجموعه قبل و مابعدش جای می‌گیرد. برای نمونه «سحر» به معنی انتهای «لیل» (فرایدی، ۱۴۰۹، ۱۳۵/۳) و قبل از «طلوع فجر» است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۴/۲)؛ پس مابین «لیل» و «فجر» قرار می‌گیرد.



شکل ۴-۱۷: تباین معنایی «مدور» میان واحدهای جزئی «صبح»

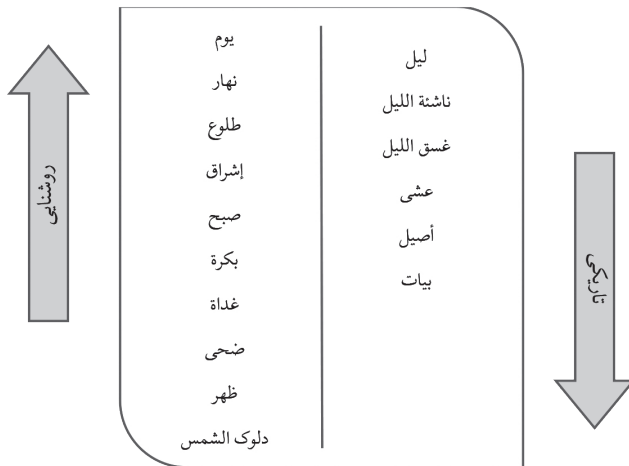


شکل ۴-۱۸: تباین معنایی «مدور» میان واحدهای جزئی «نهار»



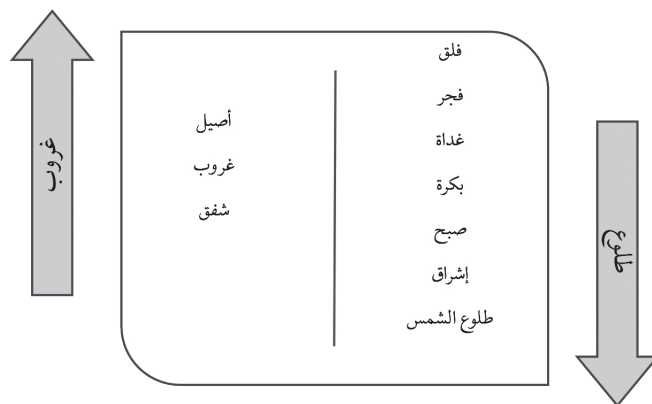
شکل ۴-۱۹: تباین معنایی «مدور» میان واحدهای جزئی «لیل»

* یکی از تضادهای واضح، تناقض میان روشنایی و تاریکی است؛ تناقضی که غیر قابل جمع است. از این رو می‌توان واژگانی که بر روشنایی دلالت می‌کنند را در تقابل با واژگانی که دلالت بر تاریکی دارند، تصور نمود.



شکل ۴-۲۲: تقابل غیر مدرج میان واژگان مرتبط با روشنایی و تاریکی شبانه‌روز

هم‌چنین این تضاد را می‌توان میان واژگان مرتبط با طلوع خورشید و واژگان مرتبط با غروب خورشید یافت:



شکل ۴-۲۳: تقابل غیرمدرج میان واژگان مرتبط با طلوع و غروب خورشید

* البته اشاره به هم‌نشینی واژگان متقابل در قرآن کریم خالی از لطف نیست. در قرآن کریم برخی از واژگان متضاد در کنار یکدیگر به کار برده شده‌اند. برای مثال کلمه «عشی» در هم‌نشینی با کلماتی نظیر «ظهر»، «إشراق»، «بکره» و «غدا» آمده است که از نظر معنایی با این کلمات در تناقض یا تقابل غیر مدرج است. از جمله تضادهای قرآنی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

جدول ۴-۲۴: جدول تضادهای قرآنی

واژه	واژگان متضاد	مثال قرآنی
طلوع	غروب	﴿سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ (ق/۳۹)
صبح	مساء	﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ (روم/۱۷)
لیل	نهار	﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾ (هود/۱۱۴)
	ضحی	﴿وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ﴾ (ضحی/۱-۲)
عشی	ظهر	﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ (روم/۱۸)
	إشراق	﴿يَسْبُحُنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ (ص/۱۸)
	بکره	﴿أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مریم/۱۱)
	إبکار	﴿وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (آل عمران/۴۱)
أصیل	غدا	﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ (أنعام/۵۲)
	غدو	﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ (غافر/۴۶)
	غدو	﴿يَسْجُحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (نور/۳۶)
	بکره	﴿وَسَبِّحْهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (أحزاب/۴۲)

۴.۳. رابطه جزء واژگی^۱

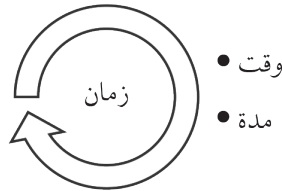
منظور رابطه کل به جزء میان دو مفهوم است؛ همانند رابطه دست با جسم و رابطه چرخ با ماشین است. این رابطه همچون شمول معنایی نوعی رابطه سلسله مراتبی میان اجزاء و کل تشکیل دهنده آن اجزاء برقرار می‌کند. (صفوی، ۱۳۹۹: ۱۰۳) فرق این رابطه با رابطه اشتغال یا تضمن، روشن است؛ بدین صورت که دست نوعی از جسم نیست اما جزئی از آن است، برخلاف انسان که نوعی از حیوان است نه جزئی از آن. (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۸۹)

رابطه جزء واژگی نیز در دو بخش ذیل مورد مطالعه قرار گرفته است: ۱. میان سنجشگرهای مبهم زمان ۲. میان سنجشگرهای دقیق زمان.

1) Meronymy

۴. ۳. ۱. رابطه جزء واژگی میان واحدهای مبهم «زمان»

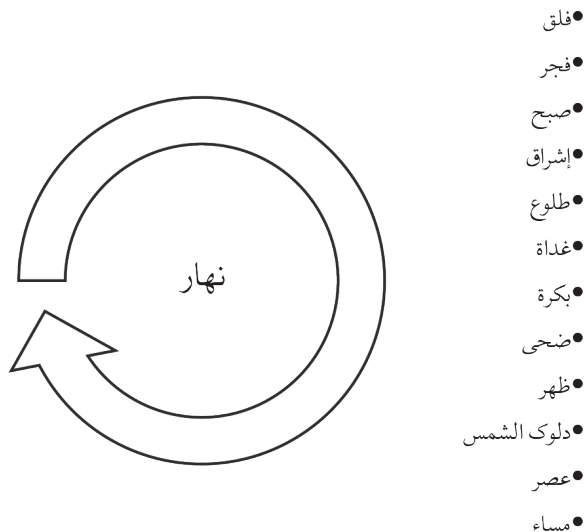
* بنابر گفته ابو هلال عسکری نسبت میان «وقت» و «زمان» نسبت جزئی از بدن با کل بدن است (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۶۴) و از آن جایی که پیش تر گفته شد واژه «مده» [به معنی غایه (فراهِیدی، ۱۴۰۹: ۱۶/۸)] با واژه «وقت» [به معنی مقدار من الزمان (همان: ۱۹۹/۵)] رابطه هم معنایی دارند. از این رو دو واژه «مده» و «وقت» با کلمه «زمان» رابطه جزء و کل دارند.



شکل ۴-۲۵: رابطه جزء و کل میان «زمان» و دو واژه «مده» و «وقت»

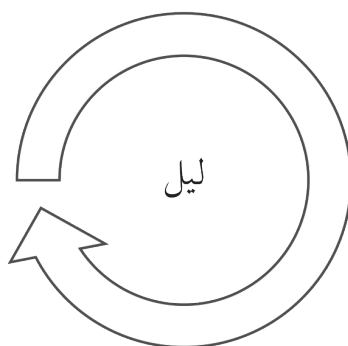
۴. ۳. ۲. رابطه جزء واژگی میان واحدهای دقیق «زمان»

* واژگان «فلق»، «فجر»، «صبح»، «إشراق»، «طلوع الشمس»، «غدا»، «بكرة»، «ضحی»، «ظهر»، «دلوک الشمس»، «عصر» و «مساء» هر کدام جزء و بخشی از «نهار» محسوب می شوند.



شکل ۴-۲۶: رابطه جزء و کل میان «نهار» و سایر واژگان مربوطه

* واژگان «غروب»، «شفق»، «ناشئه اللیل»، «غسق اللیل»، «عشی»، «أصیل»، «بیات» و «سحر» نیز هر کدام جزئی از «لیل» حساب می‌شوند.



- غروب
- شفق
- ناشئه اللیل
- غسق اللیل
- عشی
- أصیل
- بیات
- سحر

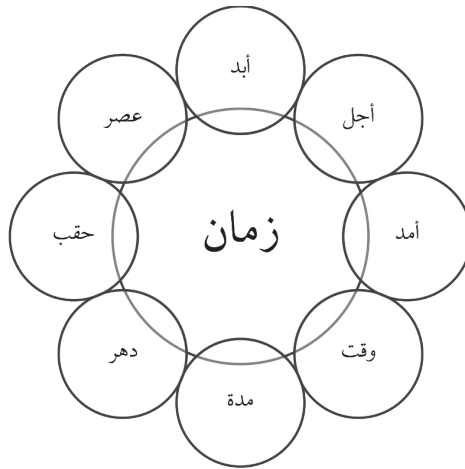
شکل ۶-۲۷: رابطه جزء و کل میان «لیل» و سایر واژگان مربوطه

نتیجه‌گیری

مطالعات معناشناسی در پژوهش‌های قرآنی نشان می‌دهد این علم با ارائه راهکارهایی نظام‌مند، علاوه بر ارائه تعریفی دقیق از مفاهیم مورد مطالعه و تبیین جایگاه آن مفهوم در میان سایر مفاهیم قرآنی، موفق به کشف لایه‌های جدیدی از یک مفهوم گشته و در تعمیق معانی مستخرج از آیات نقشی به سزایی داشته است. در این مقاله در راستای بررسی دلالت‌های معنایی هر کدام از واژگان مرتبط با «زمان» در قرآن کریم مبتنی بر معناشناسی رابطه‌ای و شناسایی روابط مفهومی میان واژگان مذکور، مجموعه واژگان «زمان» را می‌توان در سه دسته ذیل تقسیم نمود:

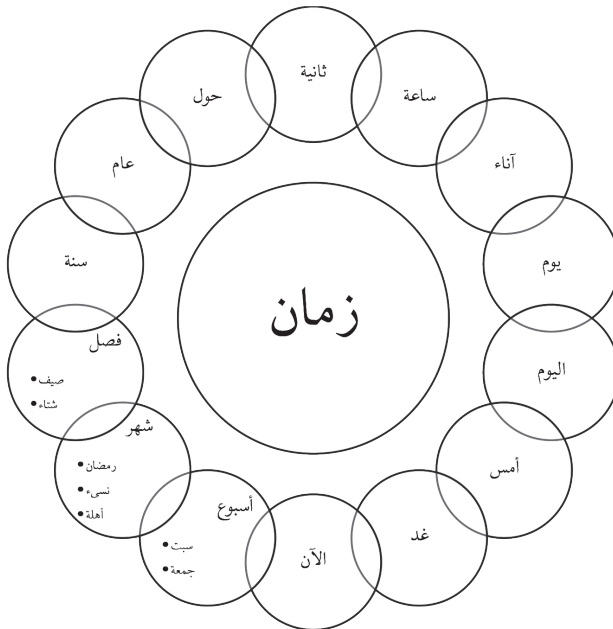
۱. واحدهای مبهم «زمان»
۲. واحدهای دقیق و کلی «زمان»
۳. واحدهای دقیق و جزئی «زمان»

بر مبنای تقسیم‌بندی فوق می‌توان به ترسیم شبکه‌های معنایی میان مجموعه واژگان مذکور دست یافت.

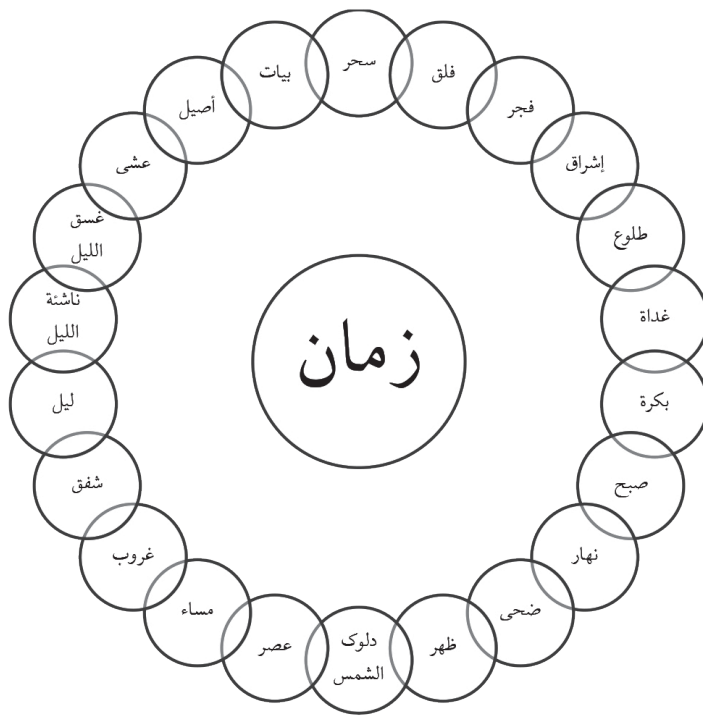


شکل ۵-۱: شبکه معنایی واحدهای مبهم «زمان» در قرآن کریم

شایان ذکر است در شبکه معنایی فوق، واژه «عصر» در صورتی لحاظ می‌شود که به معنای «دهر» فرض شود.

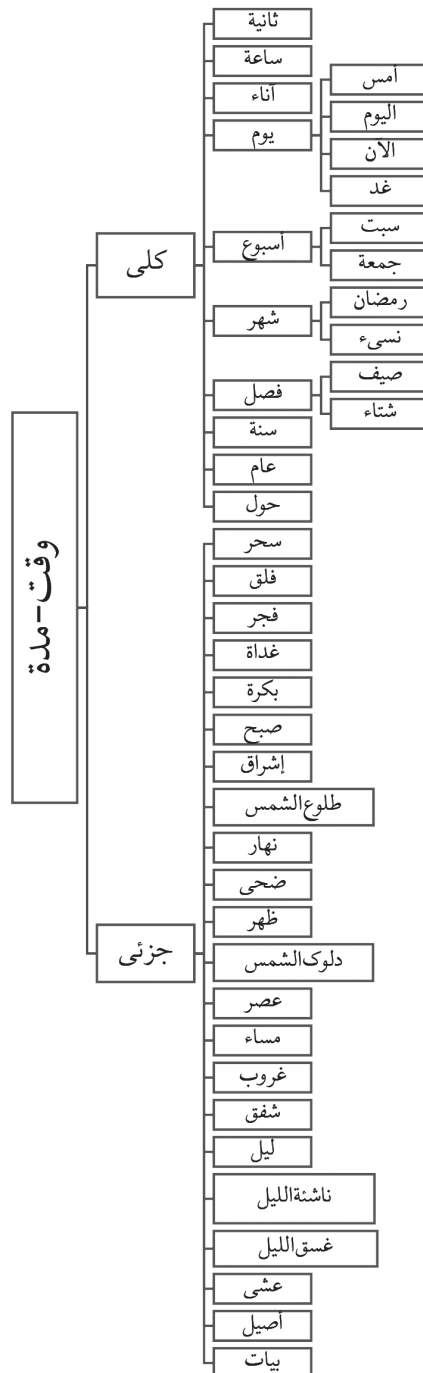


شکل ۵-۲: شبکه معنایی واحدهای دقیق و کلی «زمان» در قرآن کریم



شکل ۳-۵: شبکه معنایی واحدهای دقیق و جزئی «زمان» در قرآن کریم_تحولات در یک شبانه‌روز

نکته قابل توجه در روابط مفهومی واژگان «زمان» آن است که میان واژگان مبهم و دقیق رابطه‌ای برقرار نشده است. در صورت برقراری رابطه‌ای میان این دو، تنها می‌توان به رابطه میان دو واژه «مدۀ» و «وقت» با سایر سنجشگرهای کلی و جزئی «زمان» اشاره کرد. این رابطه نوعی اشتغال یا «جزئیات متداخل» است؛ چراکه هر کدام از این واژگان نوعی «وقت» یا «مدۀ» محسوب می‌شوند و هم‌اینکه رابطه میان مجموعه واژگانی که هر واژه متضمن واژه بعد از خود باشد از نوع رابطه اشتغال یا جزئیات متداخل است. (شکل ۴-۵)



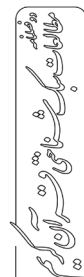
شکل ۴-۵: رابطه اشتغال میان «وقت» و «مدة» با واژگان کلی و جزئی (دقیق) زمان

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابو غده، عبدالفتاح (بی تا): «قیمه الزمن عند العلماء»، حلب: مکتب المطبوعات الإسلامية، چاپ دهم.
- اسدی، هاجر (۱۳۹۳): «بررسی آیات زمان در قرآن کریم»، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران.
- براتی، مرتضی و دیگران (۱۳۹۵): «زمان در قرآن»، آیین حکمت، شماره ۲۷، صص ۷-۳۱.
- پیروزی فر، مرضیه. (۱۳۹۲): «معناشناسی واژگان یوم و ایام در قرآن کریم»، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه چمران اهواز.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق): «الصحاح»، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حمور، عرفان محمد (بی تا): «المواسم و حساب الزمن عند العرب قبل الإسلام»، بیروت: مؤسسه الرحاب الحدیثه.
- درخشان فر، سودابه (۱۳۹۵): «معناشناسی واژگان اوقات نماز در قرآن (دلوك، غسق، قرآن الفجر)»، پایان نامه، کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یاسوج.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات ألفاظ القرآن»؛ بیروت: دارالقلم.
- زرکشی، بدرالدین (۱۹۵۷): «البرهان فی علوم القرآن»، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دارالمعارف.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۹): «درآمدی بر معنی شناسی»، تهران: سوره مهر، چاپ ششم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاسم رسولی، ایران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۰): «تاریخ الطبری»، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دارالمعارف.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبدالملک، جمال (۱۹۷۲): «مسائل فی الابداع و التصور»، خرطوم: دار الطباعة.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق): «الفروق فی اللغة»؛ بیروت: دار الافاق الجدیدة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- کربوعه، میره (۲۰۱۴): «الفاظ الزمن فی القرآن الکریم: اللیل و النهار أنموذجا»، مجله المداد، شماره ۲، صص ۱۴۸-۱۷۶.
- گیرتس، دیرک (۱۳۹۵): «نظریه های معنی شناسی واژگانی»، ترجمه: کوروش صفوی، تهران: نشر علمی، چاپ دوم.
- مختار عمر، احمد (۱۳۸۵): «معناشناسی»، ترجمه حسین شهیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مقاتل، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ممتحن، مهدی (۱۳۹۲): «مفاهیم زمانی در ادبیات و قرآن»، مطالعات ادبیات تطبیقی، سال ۲۶، شماره ۲۶، صص ۱۴۱-۱۵۶.
- نظری، راضیه و سیدمحمد موسوی بفروئی (۱۳۹۹): «بررسی شناختی استعاره های حوزه مفهومی اسماء زمان در قرآن کریم»، پژوهش های زبان شناختی قرآن، شماره ۱۷، صص ۳۱-۴۶.
- Al-yahya, Maha and Other (2010). "An Ontological Model for Representing Semantic Lexicons: An Application on Time Nouns in the Holy Quran", Arabian Journal for Science And Engineering, pages 21-35.
- سایت Conversion.org/time؛ تاریخ آخرین بازدید: ۱۳۹۹/۰۹/۰۴.

Bibliography

- Holy Quran
- Abd-al-Malek, Jamal, 1972: "Issues in creativity and imagination", Khortum: Dar-al-Tebaah.
- Abu-Ghodde, Abd-al-Fattah, NoTime: "The value of time among scholars", Halab: Maktaba al-Matbuaat al-Eslamiya, 10th Edition.
- Asadi, Hajar, (1393SH): "Examining the verses of time in the Holy Quran", M.Sc., Quran and Hadith Sciences, Mazandaran University.
- Askari, Hasan bin Abd-al-lah, 1400 AH: "al-Forugh Fi al-Loghah", Beirut: Dar-al-Afagh al-jadida.
- Barati, Morteza and others, (1395SH): "Time in Quran", Ain-e-Hekmat, NO 27, Pages 7-31.
- Derakhshanfar, Sudabe, (1395SH) "Semantics of the words of prayer times in the Quran", M.Sc., Quran and Hadith Sciences, Yasuj University.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, 1409 AH: "Ketab al-Ein", Ghom: Hejrat, 2ed Edition.
- Girertes, Dirk (1395SH): "Theories of lexical semantics", Translation: Korosh Safavi, Tehran: Nashr-e-Elmi, 2ed Edition,
- Hammur, Erfan Mohammad, NoTime: "Seasons and time reckoning among the pre-Islamic Arabs", Beirut: al-Rehab al-Hadithah.
- Johari, Esmacil bin Hemad, 1376 AH: "al-Sehah", Research: Ahmad Abd-Ghafur Atar, Beirut: Dar-al-Elm.
- Karbua, Mira, 2014: "The words of time in the Quran: "al-lail" and "al-nahar" as a model", al-medad, NO 2, Pages 148-176.
- Moghateh, Moghatel bin Soleyman, 1423 AH: "Tafsir Moghatel", Research: Abd-al-lah Mahmud Shahata, Beirut: Dar-Ehya al-Torath ah-Arabi.
- Mokhtar Omar, Ahmad, (1385SH): "Semantics", Translation: Hosein Shahidi, Ferdosi University.
- Momtaten, Mahdi, (1392SH): "Concepts of time in literature and Quran", Comparative Literature Studies, NO 26, Pages 141-156.
- Nazari, Raziye and Mohammad Musavi, (1399SH): "Cognitive study of metaphors in the conceptual domain of Time in the Holy Quran", Linguistic Research in the Holy Quran, NO 17, Pages 31-46.
- Piruzifar, Marziye, (1392SH): "The semantics of the words "Yaom" and "Ayyam" in the Holy Quran", M.Sc., Quran and Hadith Sciences, Chamran University.
- Ragheb Esfehane, Hossein bin Mohammad, 1412 AH: "al-Mofradat", Beirut: Dar-al-Ghalam.
- Safavi, Korosh, (1399SH): "An introduction to semantics", Tehran: Suresh Mehr, 6th Edition.
- Tabari, Mohammad bin Jarir, 1960: "Tarikh al-Tabari", Research: Mohammad Abu-



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰



- al-Fazl Ebrahim, Egept: Dar-al-Maaref.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, 1993: “Majma al-Bayan”, Research: Fazl al-alah Yazdi Tabatabaei and Hashem Rasuli, Iran: Naser Khosru, 3th Edition.
 - Tabatabaei, Mohammad Hossein, 1390 AH: “al-Mizan”, Beirut: Moasesah al-elmi, 2ed Edition.
 - Tusi, Mohammad bin Hasan, NoTime: “al-Tebyan”, Research:Ahmad Habib Ameli, Beirut: Dar-Ehya al-Torath ah-Arabi.
 - Zarkeshi, Badr-aldin, 1975: “al-Borhan”, Research: Mohammad Abu0al-Fazl Ebrahim, Egept: Dar-al-Maaref.
 - Al-yahya, Maha and Other, 2010: “An Ontological Model for Representing Semantic Lexicons: An Application on Time Nouns in the Holy Quran”, Arabian Journal for Science And Engineering, Pages 21-35.
 - Internet base
 - Conversion.org/time, Last seen: 2020/11/24.

سال پنجم

شماره دوم

پایه: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

The meaning of presentation and delay in the Holy Quran in terms of semantics and its application in Persian translation

(A case study of some verses of Surah Al-Imran)

(Received: 2022-07-08 Accepted: 2022-09-15)

Mostafa Travideh¹

Masoud Fekri²

Abstract

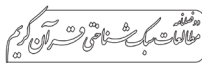
Presenting and delaying are language styles and the translation of the Qur'an will not reach the desired result without familiarity with it. In addition to paying attention to the spacing and rhythm of the verses, offering and delaying in the Qur'an implies concepts such as bowing, dedication, expressing surprise, etc. From the point of view of the translation process, this operational style is difficult and sometimes impossible, but by adopting some techniques, you can translate some of them and transfer the implied meaning. The present study, with a descriptive-analytical method, tries to explain the semantics of preposition and delay in verses of Surah Al-Imran and provide techniques for translating such verses into Persian. According to the findings of the research, it is not possible to transfer preposition and delay in all verses, and although the translation conveys the intended meanings, it undergoes changes, but the translator must try to get as close as possible to the desired perfection, which is the transmission of the meanings of presentation and delay. Respecting the lexical precedence and backwardness of the verses in translation, using special usages of restriction and assignment in Persian language, using compensatory words suitable for the position of the verses such as words with the meaning of exclamation, threat and emphasis are among the techniques of translating this style into Persian language.

Keywords: introduction and lateness, Qur'an, translation, semantics, Al-Imran

1) PhD student, translation studies, University of Tehran, Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: mtsoushiant@gmail.com

2) Associate Professor of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran Email: mfekri@ut.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۷۴-۲۹۵

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.13.5

دالات تقدیم و تأخیر در قرآن کریم از نظر معناشناسی و کاربست آن در ترجمه به فارسی

(مطالعه موردی برخی آیات سوره آل عمران)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۴)

مصطفی تراویده^۱
مسعود فکری^۲

چکیده

تقدیم و تأخیر از اسلوب‌های زبانی است و ترجمه قرآن، بدون آشنایی با آن، به نتیجه مطلوب نمی‌رسد. تقدیم و تأخیر در قرآن علاوه بر توجه به رعایت فواصل و ضرب آهنگ آیات، بر مفهیمی نظیر تعظیم، اهتمام، اختصاص، ابراز تعجب و ... دلالت دارد. از منظر فرایند ترجمه، این اسلوب، عملیاتی دشوار و گاهی ناشدنی است اما می‌توان با در پیش گرفتن برخی فنون، به ترجمه برخی از آن‌ها و انتقال پیام نهفته مبادرت ورزید. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی درصدد تبیین دلالت تقدیم و تأخیر از نظر معناشناسی در آیاتی از سوره آل عمران و ارائه فنونی برای ترجمه چنین آیاتی به زبان فارسی است، طبق یافته‌های پژوهش، انتقال دلالت‌های تقدیم و تأخیر در همه آیات امکان‌پذیر نیست و گرچه ترجمه، دلالت معانی مورد نظر را دستخوش تغییراتی می‌نماید اما مترجم باید تلاش کند هر چه بیشتر به کمال مطلوب که انتقال دلالت‌های تقدیم و تأخیر است، نزدیک‌تر شود. رعایت تقدم و تأخر واژگانی آیات در ترجمه، استفاده از ادات ویژه حصر و اختصاص در زبان فارسی، استفاده از واژگان جبرانی مناسب مقام آیات نظیر واژه‌های دارای بار معنایی تعجب، تهدید و تأکید از جمله فنون ترجمه این اسلوب به زبان فارسی است.

واژه‌های کلیدی: تقدیم و تأخیر، قرآن، ترجمه، معناشناسی، آل عمران

(۱) دانشجوی دکتری مطالعات ترجمه، دانشگاه تهران، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: mtsoushiant@gmail.com
(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تهران، تهران، ایران، ایمیل: mfekri@ut.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

تقدیم و تأخیر اسلوبی خاص است که تأثیر زیادی در جذابیت و شیوایی کلام دارد و با توجه به معانی عمیقی که بر اثر تغییر در جایگاه اصلی واژگان، به وجود می‌آید، بدیهی است که چنین سبکی در قرآن، ویژگی بی‌نظیر و منحصر به فرد خود را دارد، زیرا هر واژه‌ای در قرآن با واژگان دیگر فرق دارد و افکار و معانی عمیق و ظریفی را با خود حمل می‌کند. (همتی و دیگران، ۱۳۹۷: ۷۶) به طوری که هرگونه تغییر در جایگاه اصلی واژگان، حامل نوعی پیام و مفهوم است که متون قرآنی را زیبایی خاصی داده است.

تقدیم و تأخیر واژگان تنها یک جابجایی ساده میان آن‌ها نیست که هر متکلم یا نویسنده‌ای با رعایت ضوابطی که نحویان یا دانشمندان بلاغت در کتاب‌های خود در این موضوع بدان اشاره کرده‌اند، می‌تواند واژه‌ای را مقدم و واژه‌ای دیگر را مؤخر کند و مترجم هم با آشنا شدن به همین ضوابط و قواعد تقدیم و تأخیر در زبان مقصد، برای تقدیم و تأخیرهای قرآنی می‌تواند به راحتی معادل‌سازی کند (شهبازی و امیدعلی، ۱۳۹۶: ۲)؛ بلکه این جابجایی وابسته به سرتاسر بافت و هماهنگی با سایر ظرافت‌های آن و در یک بافت موقعیتی خاص صورت می‌گیرد؛ گاهی بافت اقتضا می‌کند واژه‌ای مقدم شود و بافتی دیگر اقتضا می‌کند همان واژه در جمله‌ای مشابه مؤخر شود و هر تقدیم و تأخیر در پس آن ظرافتی است که اگر واژگان به جای اصلی خودشان برگردند این لطافت و ظرافت معنایی از بین خواهد رفت. (همان: ۵)

مبحثی که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، دلالت تقدیم و تأخیر در قرآن از نظر معناشناسی و کاربری آن در ترجمه به فارسی است که جهت مطالعه موردی، آیاتی از سوره آل عمران انتخاب شده است. از آنجا که فهم دلالت تقدیم و تأخیر نیاز به مراجعه به کتب تفسیری دارد، پس از انتخاب ۱۶ آیه از سوره آل عمران، به کتاب‌های معتبر تفسیر که دلالت تقدیم و تأخیر را به عنوان بخشی از تفسیر آیات بررسی کرده‌اند، نظیر تفسیر البحر المحیط ابو حیان اندلسی، التحریر و التنویر ابن عاشور، تفسیر کبیر فخرالدین رازی و ... مراجعه شد و با کمک این تفاسیر، دلالت تقدیم و تأخیر آیات انتخابی تجزیه و تحلیل شد. در مرحله بعد، پس از بررسی ترجمه الهی‌قمشه‌ای از آیات انتخابی، جهت ارائه ارزیابی‌ای از میزان موفقیت مترجم در انتقال دلالت موجود در آیات، فنونی برای ترجمه آیات دارای اسلوب تقدیم و تأخیر و انعکاس دلالت موجود در چنین آیاتی ارائه شده است.

این پژوهش درصدد پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. تقدیم و تأخیر در برخی آیات قرآن در بردارنده چه دلالت‌هایی است؟
۲. مترجم قرآن (الهی‌قمشه‌ای) تا چه حد توانسته است دلالت موجود در آیات دارای اسلوب تقدیم و تأخیر را در کاربری ترجمه منتقل نماید؟
۳. بایسته‌های مترجم در انتقال این دلالت‌ها چیست؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی پیرامون اسلوب تقدیم و تأخیر در آیات قرآنی و دلالت آن انجام شده است: مسیری (۲۰۰۵م) در کتاب دلالات التقدیم و التأخیر فی القرآن الکریم پس از بررسی موضوعاتی نظیر انواع تقدیم و تأخیر در قرآن، انگیزه‌های تقدیم و تأخیر، نقش تقدیم و تأخیر در اخلال در فصاحت کلام و ...، به بررسی تحلیلی اسلوب تقدیم و تأخیر در آیات متعددی از سوره‌های مختلف قرآن پرداخته است.

شهبازی و امیدعلی (۱۳۹۶ش) در مقاله‌ای با عنوان «تقدیم و تأخیر و بازتاب آن در ترجمه قرآن» به بررسی زیباشناسانه اسلوب تقدیم و تأخیر در آیات قرآنی و ظرافت‌های آن پرداخته و پس از انتخاب آیاتی از قرآن به بررسی و نقد ترجمه‌های معزی، انصاریان و فولادوند پرداخته‌اند.

همتی و دیگران (۱۳۹۷ش) در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی معنای معنا و بررسی زیباشناسی آن در قرآن کریم، مطالعه موردی تقدیم و تأخیر در ده آیه مشابه» به بررسی آیات مشابه دارای اسلوب تقدیم و تأخیر پرداخته و به معانی فرعی و جانبی یا معانی دوم که از آن استنباط می‌شود، اشاره نموده‌اند.

جوادی (۱۳۹۹ش) در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی جایگاه تقدیم و تأخیر آیات در روایات تفسیری» با تکیه بر مستندات روایی ائمه (ع) به تحلیل آیاتی از قرآن با رویکرد تقدیم و تأخیر پرداخته و اهمیت این دانش را در تفسیر قرآن و واکاوی تأکید ائمه به فراگیری آن، تبیین نموداند. باوجود چنین پژوهش‌های ارزشمندی، تاکنون پژوهشی با رویکرد فنون ترجمه آیات دارای دلالت تقدیم و تأخیر صورت نگرفته است که در این پژوهش سعی شده حتی المقدور فنونی ارائه شود.

۲. دلالت: معنای لغوی و اصطلاحی

واژه دلالت از ماده «دَلَّ» به معنی نشان دادن و نمایاندن چیزی با دلیل و برهان است؛ گفته می‌شود: «دَلَّ عَلَى الطَّرِيقِ يَدُلُّهُ دَلَالَةً وَ دَلَالَةً» یعنی راه را به او نشان داد، پس دلالت در لغت دارای یک سری معانی نظیر راهنمایی، نمایاندن، تبیین و دلالت داشتن است. در قرآن واژه «دل» و مشتقات آن نیز ۸ بار در موقعیت‌های مختلف و با صیغه‌های متفاوت ذکر شده و به معنای اشاره به شیء یا ذات حسی و غیر حسی است که ارتباط بین دال و مدلول به عنوان دو رکن دلالت در این آیه کاملاً هویدا است: ﴿لَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (فرقان/۴۵)، در این آیه بین خورشید و سایه ارتباط دلالتی وجود دارد زیرا اگر خورشید طلوع نمی‌کرد، سایه شناخته نمی‌شد، پس در اینجا خورشید بر وجود سایه دلالت می‌کند و ارتباط میان خورشید و سایه مشابه ارتباط میان آتش با دود است. (نجار، ۲۰۱۶م: ۲۲ - ۲۳)



اما در اصطلاح عبارت از حالتی است که در آن علم به یک شیء، علم به شیء دیگری را در پی داشته باشد که شیء اول را دال و شیء دوم را مدلول می‌نامند. (جرجانی، ۱۹۹۱م: ۱۳۹) بنابراین می‌توان گفت دلالت یعنی ارتباط بین دال و مدلول که در مفهوم زبان‌شناسی معاصر نیز، دلالت به همین معنا یعنی ارتباط بین دال (لفظ) و مدلول (معنی) است (کراچین، ۱۹۹۳م: ۸۴) همچنین دلالت نام علمی است که به بررسی معنا و نظریه‌های مربوط به آن و چگونگی ترکیب واژگان در قالبی معنادار می‌پردازد. (عیسی، ۲۰۲۰م: موقع موضوع)

۲. ۱. انواع دلالت

در زبان‌شناسی دلالت به ۵ نوع اصلی زیر تقسیم می‌شود:

۲. ۱. ۱. **دلالت آوایی:** که بر ارزش آوایی و تعبیری حرفی واحد متکی است نظیر فعل «قَضَمَ» که بر خوردن چیزی خشک و فعل «خَضَمَ» که بر خوردن چیزی نرم دلالت دارد که این تفاوت دلالتی ناشی از اختلاف دو حرف «قاف» و «خاء» است، زیرا در زبان حرف «قاف» از حروف غلیظ و «خاء» از حروف لطیف محسوب می‌شود.

۲. ۱. ۲. **دلالت صرفی:** این دلالت به بررسی اوزان و صیغه‌های مجرد و مزید و معانی مختلف آن‌ها می‌پردازد نظیر فعل مجرد «بکی» که بر گریه کردن دلالت دارد اما چون به باب تفاعل برود و گفته شود «تباکی»، بر تظاهر به گریه دلالت می‌کند. (عیسی، ۲۰۲۰م: موقع موضوع)

۲. ۱. ۳. **دلالت نحوی:** این دلالت حاصل استعمال واژه‌ها یا صور کلامی در جمله مکتوب یا شفاهی در سطح تحلیل یا ترکیب است و از آن با «کارکردهای نحوی» و «معانی نحوی» نیز یاد می‌شود (نجار، ۲۰۱۶م: ۱۴۳)، تقدیم و تأخیر، حذف، تکرار، نکره و معرفه، دلالت جمله اسمیه و فعلیه از جمله وجوه مهم دلالت نحوی در زبان عربی است.

۲. ۱. ۴. **دلالت واژگانی:** که دلالت مربوط به تنوع معانی واژه‌ای واحد است و این دلالت یکی از مهم‌ترین علل وجود حجم انبوهی از معانی در فرهنگ لغات عربی به شمار می‌رود، (همان) نظیر معانی مختلف واژه «تَوَلَّى» که در آیه ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ (بقره/۲۰۵) به معنای به قدرت رسیدن و در آیه ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ﴾ (یوسف/۸۴) به معنای چشم‌پوشی کردن و در آیات دیگر دارای معانی دیگر است.

۲. ۱. ۵. **دلالت بافتی:** که در این نوع دلالت، معنای موردنظر گوینده و معنای استنباطی مخاطب یکی است، به این معنی که گوینده معنایی را اراده می‌کند و مخاطب عین آن را دریافت می‌کند؛ نظیر واژه «قرب» که دارای معنای احتمالی مسافت، نسبت فامیلی و محبت است، اما در جمله «هو قریب إلی قلبی» با توجه به وجود قرینه «قلبی»، مخاطب از بافت کلام استنباط می‌کند که قریب در اینجا به معنی «محبت» است.

۲. ۱. ۶. دلالت اجتماعی: معرفت انسان و زندگی اجتماعی، نقشی اساسی در تعیین معنای موردنظر دارد، زیرا واژه‌ها در طول تاریخ همسو با تطور انسان، تغییر می‌کنند که از آن به دلالت اجتماعی یاد می‌شود نظیر واژه «التوبه» که معنای قدیم آن مطلق بازگشت و معنای جدید آن توبه به معنی ترک گناه است.

۳. تقدیم و تأخیر: معنا و مفهوم

تقدیم و تأخیر، نقل واژه‌ای از جای اصلی آن به جایی دیگر که به این ترتیب، سبک کلام دگرگون می‌گردد و معنای آن را به معنایی جدید تغییر می‌دهد؛ به این طریق گوینده کلام برای اظهار و ترتیب معانی ضمنی، واژگانی را که جایگاه اصلی‌شان در اول کلام است، به تأخیر می‌اندازد و یا واژگانی که جایگاه اصلی‌شان در آخر کلام است، در ابتدا می‌آورد. (عمایره، ۱۹۸۴م: ۸۸-۹۰) تقدیم و تأخیر در زبان‌شناسی، اسلوبی متغیر است و عدول از قاعده کلی و عمومی به شمار می‌رود، به این معنا که واژگان از جایگاه اصلی خود به خاطر هدفی که موردنظر است، خارج می‌شود و عدول واژگان از جایگاه اصلی خود، به مانند انگیزه‌ای هنری است که هنرمند برای ترسیم تصاویری هنری، بر آن تکیه می‌کند (عبدالمطلب، ۱۹۸۴م: ۲۰۰) پس در حقیقت، تقدیم، عبارت از تبادل در جایگاه و مکان واژگان و به این صورت است که واژه در آغاز کلام، جایگاه خود را ترک می‌کند تا واژه‌ای دیگر، جای آن را پر کند و از این رهگذر، هدف و مقصودی بلاغی به دست آید که به نوعی ساختارشکنی صورت می‌گیرد. (کوهین، ۱۹۸۶م: ۱۸) به نحوی که اگر همان واژه در جایگاه اصلی خود باقی بماند، آن هدف و غرض بلاغی به دست نمی‌آید.

۳. ۱. تقدیم و تأخیر نزد زبان‌شناسان قدیم و معاصر

اگر دانش بلاغت مبتنی بر ترتیب واژگان و چگونگی چینش آن در کلام باشد، اسلوب تقدیم و تأخیر، جایگاه ویژه‌ای در این علم دارد تا از این طریق بیشترین تأثیر را بر مخاطبان داشته باشد، از این رو زبان‌شناسان ادب عربی، از دیرباز به این تغییر اسلوبی که در کلام ایجاد می‌شود، اهمیتی ویژه داده‌اند (همتی و دیگران، ۱۳۹۷ش: ۷۲) و به عنوان نمونه «سیبویه» نحوی معروف در این باره می‌گوید: «گویی در میان عرب‌ها آنچه برایشان در کلام اهمیتی بیشتر داشته، مقدم نموده‌اند گرچه تمام اجزای کلام، دارای اهمیت و هدفمند است» (۱۹۶۸م: ۱۵) و «ابن اثیر» نیز اسلوب تقدیم و تأخیر را بابت طولانی به شمار می‌آورد که دربرگیرنده اسرار و لطایف بلاغی متنوعی است (۱۹۸۳م: ۱۷۵/۱) و «ابن جنی» نیز به خاطر معنای متنوعی که این اسلوب تولید می‌کند، آن را باب «شجاعت عربی» نام نهاده است (۱۹۹۰م: ۳۶۰) و عبدالقاهر جرجانی نیز به جایگاه این اسلوب در علم بلاغت اشاره نموده و می‌گوید: «بابی سرشار از فایده و زیبایی است که همواره معانی بدیع و نوظهوری در آن تجلی می‌یابد.» (۱۹۶۹م: ۸۳)



زبان‌شناسان معاصر نیز درباره ساختار تقدیم و تأخیر، با سبکی جدید در راستای تأثیر آن بر کلام بحث نموده‌اند. از نظر آنان نیز تقدیم و تأخیر به دلالت‌های ساختار کلام منحصر می‌شود. (عبدالمطلب، ۱۹۹۷م: ۲۳۵) تبادل واژگان و عبارات از جایگاه اصلی خود، معانی و تعابیر را از سطحی به سطح دیگر تغییر می‌دهد. بر این اساس، بلاغت تقدیم و تأخیر مبتنی بر اعتباراتی است که برخی به نوآوری‌های نویسندگان یا گوینده برمی‌گردد، قسمی به اشارت‌ها و دلالت‌های کلامی مربوط می‌شود که مخاطب نیازمند آن است و بخشی دیگر به خود ساختار کلام مرتبط است (همان) عمایره جملات عربی را به دو بخش جملات تولیدی (اصلی) و جملات تحویلی تقسیم می‌کند؛ از نظر وی جملات تحویلی جملاتی‌اند که در ساختار آن‌ها دگرگونی صورت گرفته و از تغییر در جملات اصلی یا تولیدی به وجود آمده‌اند. (همتی و دیگران، ۱۳۹۷ش: ۷۳-۷۴)

اما اصطلاح تقدیم و تأخیر نزد زبان‌شناسان غربی با اصطلاح «Hysteron Proteron» شناخته می‌شود و در چهارچوب مباحثی که به منهج تحویل در جملات نحوی معروف است، قرار می‌گیرد. چامسکی نظریه‌پرداز غربی نیز جملات را به دو بخش جملات تولیدی و جملات تحویلی تقسیم نموده است و از نظر وی، ترکیبات تولیدی، جملاتی بسیط، تام، صریح، مثبت و معلوم است؛ اما در جملات تحویلی ممکن است یکی از این ویژگی‌ها یا بیشتر در آن نباشد و به این ترتیب جملات تحویلی شکل می‌گیرد که نسبت به جملات اصلی، دارای پیچیدگی ترکیبی و معنایی افزون‌تری است. (مؤمن، ۲۰۰۸م: ۲۰۷) از نظر چامسکی، مجموعه قواعدی در زبان‌شناسی، از جمله حذف، زیادت کلام، اختصار، تقدیم و تأخیر و ... وجود دارد که جملات ابتدایی و تولیدی را به جملات تحویلی تغییر می‌دهد. (یاقوت، ۲۰۰۸م: ۱۴۸)

رایت زبان‌شناس معروف انگلیسی نیز درباره تقدیم و تأخیر کلام می‌گوید «تفاوت میان جمله‌های اسمی و فعلی در این است که جمله فعلی رویداد و حادثه‌ای را وصف می‌کند؛ اما جمله اسمی چیزی یا شخصی را توصیف می‌کند و لازم است ترتیب واژگان به گونه‌ای باشد که این هدف را محقق سازد اما اگر بخواهیم بخشی از اجزای کلام با تأکید بیان شود، در چنین حالتی کافی است تقدیم و تأخیری در موضع اصلی واژگان صورت گیرد.» (زکریا، ۱۹۸۳م: ۹)

۲.۳. انواع تقدیم و تأخیر

جمله عربی از مسند، مسندالیه و متعلقات اسناد تشکیل می‌شود و در چینش واژگان دارای ساختاری ویژه است، ساختار جمله در زبان عربی ساختاری غیرقابل انعطاف نیست؛ بلکه دستخوش تغییر می‌شود از جمله این که عنصری بر عنصر دیگر مقدم یا مؤخر می‌شود که از آن با عنوان تقدیم و تأخیر یاد می‌شود؛ تغییراتی که در ساختار جمله عربی ایجاد می‌شود،

تصادفی نیست بلکه براساس ضوابط و شروطی معین است، گاهی واژه‌ای بالاجبار به علل نحوی عدول‌ناپذیر بر واژه‌ای دیگر مقدم یا مؤخر می‌شود نظیر ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾ (بقره/۱۲۴) که در این آیه، مفعول به اجباراً به خاطر اتصال فاعل به ضمیری که به آن برمی‌گردد، مقدم شده است و گاهی از روی اختیار به عللی دلالتی و بلاغی مقدم یا مؤخر می‌شود که در زیر به انواعی از تقدیم و تأخیر در قرآن اشاره می‌شود:

- تقدیم معمول بر عامل نظیر ﴿أَهْلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ (سبأ/۴۰) و تقدیم معمول بر معمولی دیگر که در اصل، معمول مؤخر باید مقدم باشد نظیر ﴿وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذِيرُ﴾ (قمر/۴۱) و تقدیم خبر کان بر اسم آن نظیر ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (إخلاص/۴) ذیل همین عنوان قرار می‌گیرند.

- تقدیم آنچه از نظر زمانی مؤخر است نظیر ﴿فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ﴾ (نجم/۲۵).

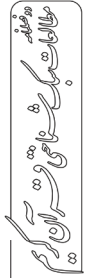
- تقدیم برتر بر برترین نظیر ﴿بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ﴾ (طه/۷۰).

- تقدیم ضمیر بر آنچه ضمیر مقدم را تفسیر می‌کند نظیر ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَىٰ﴾ (طه/۶۷).

- تقدیم صفت جمله (جمله و صفیه) بر صفت مفرد نظیر ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ (إسراء/۱۳).

۳.۳. دلالت تقدیم و تأخیر در آیاتی از سوره آل عمران و فنون ترجمه این آیات

اگر از منظر عملیات ترجمه به اسلوب تقدیم و تأخیر به عنوان یکی از جنبه‌های اعجاز در قرآن بنگریم، باید گفت ترجمه این اسلوب و ظرافت‌های آن عملیاتی دشوار و تقریباً غیرممکن است، زیرا ترجمه تأثیری ویرانگر بر ساختار و بافتار قرآن می‌گذارد و معنا و پیام آیات قرآن در زبان مقصد دستخوش تغییر می‌شود و نمونه ترجمه‌های متعدد به زبان‌های مختلف از آیه‌های دارای این اسلوب بیانگر این واقعیت است. (مسیری، ۲۰۰۵: ۱۰۳) چرا که قرآن در اعجاز و بیان اسلوبی بی نظیر دارد و استعمال و چینش واژه‌ها در آن از روی عمد بوده است و به دلیل برخورداری از ویژگی‌های بلاغی و بیانی، ترجمه آن به دیگر زبان‌ها دشوار است (باقلائی، ۱۴۰۸: ۱۷۵)؛ اما نباید فراموش کرد که زبان بسیاری از مسلمانان عربی نیست، از این رو چاره‌ای جز روی آوردن به ترجمه نیست گرچه گذر از این مسیر دشوار، نیاز به دقت و تیزبینی زیادی دارد (معروف، ۱۳۸۰: ۳۹)، چرا که تقدیم و تأخیر به عنوان یکی از فروع علوم بلاغت، از جمله دانش‌هایی است که مبادرت به ترجمه، تفسیر و تحقیق پیرامون قرآن بدون آشنایی با این دانش به نتیجه مطلوب نمی‌رسد چه بسا منجر به ترجمه غلط از آیات بشود (جوادی، ۱۳۹۹: ۶۹) برای نمونه در آیه ۲۴ سوره یوسف ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ﴾ چنانچه مترجم تشخیص ندهد «هَمَّ بِهَا» جواب شرط مقدم «لَوْلَا» است و نداند تقدیر این آیه به صورت «لَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ لَوْلَا اَنْ رَّاٰ



بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهُمْ بِهَا كَمَا هَمَّتْ بِهِ» برداشتی غلط از آیه و سوءظنی باطل نسبت به پیامبری الهی که مقام عصمت دارد، به خواننده منتقل می‌کند.

بنابراین گرچه ترجمه قرآن به عنوان متنی فرا بشری مشکل است؛ اما با این وجود می‌توان با در پیش گرفتن برخی راهبردها، استفاده از برخی واژه‌ها و یافتن معادلی مناسب در زبان مقصد، به ترجمه برخی از تقدیم و تأخیرها و انتقال پیام آیات مبادرت ورزید گرچه در اکثر ترجمه‌های موجود، مترجمین نسبت به انتقال ظرافت‌های تقدیم و تأخیر به زبان مقصد غفلت ورزیده‌اند. (شهبازی و امیدعلی، ۱۳۹۶ش: ۱)

هرچند هم به نظر برخی صاحب‌نظران، ترجمه تحت‌اللفظی به جهت مراعات امانت و رعایت ساختار زبان مبدأ روشی مناسب برای ترجمه قرآن از جمله آیات دارای تقدیم و تأخیر است، اما این نوع ترجمه اغلب به دلیل نارسا بودن، تأثیرپذیری از ساختار دستوری زبان مبدأ، مراعات نشدن دستور زبان مقصد، پابندی بیش از حد مترجم به واژگان متن اصلی بدون توجه به مفهوم آن اغلب از مقبولیت کمتری برخوردار است و خواننده را دچار سردرگمی کند. (معروف، ۱۳۸۰ش: ۱۳-۱۵)

ترجمه‌ای خوب از قرآن از جمله آیات دارای اسلوب تقدیم و تأخیر نه ترجمه‌ای لفظ‌به‌لفظ است و نه ترجمه‌ای ادیبانه؛ بلکه ترجمه‌ای است که مترجم تنها نقش یک فرهنگ لغت را بازی نکرده و به ترجمه واژگان اکتفا نکرده است بلکه علاوه بر امانت‌داری، معنا و مفهوم کلام وحی را با الفاظ و سبکی مانوس به مخاطب انتقال می‌دهد، چنین ترجمه‌ای مستلزم دانش و دقت بسیار است و باید آن را کمال مطلوب دانست و کسی ادعا نمی‌کند چنین ترجمه تحقیق‌پذیر باشد. اما مترجم خوب کسی است که می‌کوشد هر چه بیشتر به این کمال مطلوب نزدیک‌تر شود. همچنین مترجم قرآن، علاوه بر آشنایی با شأن نزول و بافت آیات باید ویژگی‌های بلاغی زبان عربی را به‌خوبی بشناسد و در ترجمه آیات و در انتخاب کلمه‌های معادل در زبان مقصد دقت کافی به خرج دهد تا بتواند با رعایت دقت و امانت و بدون حذف و تغییر معنا، ترجمه‌ای صحیح از آیات ارائه دهد که در ادامه ضمن بررسی دلالت‌های تقدیم و تأخیر در برخی آیات انتخابی از سوره آل‌عمران اسلوب مناسب برای ترجمه این آیات ارائه می‌شود:

۱. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ (آل‌عمران/۵)؛ «همانا چیزی در آسمان و زمین از خدا پنهان نیست.» (الهی قمشه‌ای)

در این آیه، «الأرض» جهت دلالت بر ترقی از پایین به بالا بر «السَّمَاء» مقدم شده است؛ زیرا زمین از نظر درجه و موقعیت، پایین‌تر از آسمان قرار می‌گیرد و این تقدم حاکی از تکامل از مرحله پایین به مرحله بالا است. همچنین به گناهانی که بندگان، روی زمین مرتکب می‌شوند، اشاره دارد و درواقع تهدیدی برای ساکنان زمین است، به عبارت دیگر، انسان‌های

روی زمین مخاطب این تهدید هستند که با خبر دادن از احاطه علم خدا به همه چیز و از جمله اعمال انسان‌ها بیان شده است. (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۵۶)

در این آیه با توجه به دلالت تقدم «الْأَرْضُ» بر «السَّمَاءُ» ضروری است در ترجمه نیز این تقدم رعایت شود که در ترجمه فارسی الهی‌قمشه‌ای مراعات نشده است. همچنین بهتر است جهت انعکاس دلالت تهدید نهفته در آیه از واژه‌های تأکیدی نظیر قطعاً، مسلماً، بی‌شک و .. استفاده شود.

ترجمه پیشنهادی: [شک نکنید که] هیچ چیزی در زمین و در آسمان بر خدا پوشیده نیست یا مسلماً خداوند از هر چیزی در زمین و آسمان کاملاً آگاه است.

۲. ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۳۳)؛ «به حقیقت خدا برگزید آدم و نوح و خانواده ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان.» (الهی‌قمشه‌ای)

ترتیب مزبور میان انبیاء در این آیه دلالت بر تقدم آنان از نظر تاریخ تولد و دوره زمانی حیات آنان در دنیا دارد و بیانگر ترتیب برتری نیست، زیرا حضرت آدم تنها مقام نبوت داشت و نوح علاوه بر مقام نبوت، مقام رسالت نیز داشت و بلکه از پیامبران اولی‌العزم است و ابراهیم از همه پیامبرانی که در این آیه ذکر شده است، برتر بود. (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۵۹)

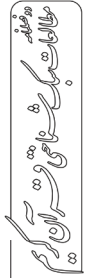
در ترجمه این آیه نیز جهت انعکاس دلالت موجود لازم است اسم‌های انبیاء به همان ترتیب ذکر شده در آیه بیان شود و از تقدم و تأخر نام انبیاء برخلاف ترتیب موجود پرهیز شود که ترجمه فارسی الهی‌قمشه‌ای با رعایت تقدم و تأخر واژگان آیه، دلالت موجود را منعکس کرده است.

ترجمه پیشنهادی: خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داد.

۳. ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران/۳۶)؛ «و او و فرزندان او را از شر شیطان رجیم در پناه تو آوردم.» (الهی‌قمشه‌ای)

ترتیب اصلی آیه به صورت «وَإِنِّي أُعِيذُهَا وَذُرِّيَّتَهَا بِكَ...» است اما مادر مریم (س)، پناه دهنده را که خدا است، در کلامش یعنی «بک» بر معطوف (ذُرِّيَّتَهَا) مقدم کرده است؛ این تقدیم بر بزرگداشت خداوند از سوی مادر مریم و اوج ایمان و تمسک قلبی وی به رشته‌های محکم توحید دلالت دارد و از آنجاکه تنها از خدا پناه می‌جوید، اسم خدا را مقدم می‌آورد. مثل اینکه می‌گوید: «إِنِّي أُعِيذُهَا وَذُرِّيَّتَهَا بِكَ وَحْدَكَ لَيْسَ بِأَحَدٍ سِوَاكَ: من او و فرزندان او را از شر شیطان، تنها در پناه تو و نه کسی غیر از تو می‌سپارم.» (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۶۰)

ابوحیان اندلسی در این باره می‌گوید: «پناه‌دهنده [خداوند] را جهت دلالت بر ارزش و اهمیت بالای یاد او و توجه به او، بر معطوف [فرزندان مریم] مقدم کرده است که پس از



ذکر خداوند، با اشاره به فرزندان مریم، کلام خویش را تکمیل کرد.» (۲۰۰۱م: ۴۵۸/۲)

با توجه به تفاوت زبان عربی و فارسی از نظر ساختار دستوری، مترجم به ناچار در ترجمه این آیه، دو راه پیش رو دارد: یا باید بدون پابندی به ساختار زبان مبدأ و دلالت موجود در آیه، ترجمه‌ای معنایی بر اساس ساختار زبان مقصد ارائه کند و بگوید: «و من او و فرزندان او را از شر شیطان ملعون به تو سپردم» راهی که الهی‌قلمشای برگزیده است و دلالت بزرگداشت خداوند از سوی مادر حضرت مریم (س) و حصر حفاظت از وی و فرزندان او در خداوند نادیده بگیرد یا ترجمه‌ای بر اساس ساختار زبان مبدأ و تقریباً تحت‌اللفظی ارائه دهد و دلالت و حصر موجود در آیه را به ترجمه منعکس کند.

ترجمه پیشنهادی: و من، او و فرزندان او را تنها به تو می‌سپارم از شر شیطان ملعون.

۴. ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا...﴾ (آل عمران/۳۷)؛ «هر وقت زکریا به صومعه عبادت مریم می‌آمد، رزق شگفت‌آوری می‌یافت.» (الهی‌قلمشای)

در آیه مزبور «عَلَيْهَا» که جار و مجرور است، بر «زَكَرِيَّا» که فاعل است جهت دلالت بر اوج اهتمام و توجه به سرگذشت حضرت مریم (س) مقدم شده زیرا داستان پیرامون ایشان و نه حضرت زکریا (ع) است. (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۶۰)

در این آیه نیز با توجه به این‌که فاعل در ساختار زبان فارسی در آغاز جمله می‌آید، چنانچه مترجم بخواهد ترجمه‌ای روان و قابل قبول در زبان فارسی ارائه دهد، به ناچار باید دلالت موجود در آیه را نادیده بگیرد و بگوید: «هرگاه زکریا در محراب بر او وارد می‌شد، نزدش غذایی می‌دید» راهی که الهی‌قلمشای برگزیده است یا این‌که ترجمه‌ای مطابق ساختار زبان عربی ارائه دهد و فاعل را مؤخر کند و بگوید «هرگاه در محراب بر او، زکریا وارد می‌شد ...» که تا حدودی نامأنوس به نظر می‌رسد و خواننده را دچار سردرگمی می‌کند. از این‌رو بهتر است از این آیه و آیات مشابه ترجمه‌ای خواننده‌محور ارائه و در پاورقی یا پراکنش به دلالت آیه اشاره شود.

ترجمه پیشنهادی: هرگاه زکریا در محراب بر او وارد می‌شد، نزدش غذایی می‌دید (در متن عربی آیه، ضمیر او که مرجع آن حضرت مریم (س) است، بر فاعل جمله که زکریا است جهت دلالت بر اهمیت سرگذشت آن بانو مقدم شده است).

۵. ﴿وَاسْجُدْ وَارْكَعْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (آل عمران/۴۳)؛ «و نماز را با اهل طاعت به جای آر.» (الهی‌قلمشای)

گرچه «سجود» از نظر ترتیب فعلی و عملی، مؤخر از «رکوع» است، اما از آنجاکه نزدیک‌ترین حالت انسان به خدا، حالتی است که سر به سجده می‌گذارد، در این آیه، با هدف دلالت بر برتری و عظمت سجود در قیاس با رکوع، مقدم شده است. (اندلسی، ۲۰۰۱م: ۴۷۸/۲)

﴿أَمْ مَنْ هُوَ قَائِلٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةً﴾

رَبِّهِ ﴿زمر/۹﴾ و آیه ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ (فرقان/۶۴) نیز «سجود» بر قیام با وجود اسبقیت قیام نسبت به «رکوع» مقدم شده است که شاهد دیگری بر این دلالت است. (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۶۱)

در این آیه جهت انعکاس دلالت موجود به ترجمه، باید علاوه بر مراعات تقدم سجده بر رکوع، از ترجمه این دو واژه به صورت کلی پرهیز کرد که الهی قمشه‌ای با ارائه‌ای ترجمه‌ای کلی (نماز را با اهل طاعت به جای آر) دلالت موجود در آیه را منعکس نکرده است.

ترجمه پیشنهادی: سجده کن و با رکوع کنندگان به رکوع برو.

۶. ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ (آل عمران/۴۵)؛ «خدا تو را به کلمه‌ای که نامش مسیح ابن مریم است، بشارت می‌دهد.» (الهی قمشه‌ای)

در این آیه خداوند «مسیح» را که به گفته ابن‌ابری لقب عیسی (ع) است، بر اسم (عیسی) مقدم می‌کند، زیرا «مسیح» نزد مردم مشهورتر از عیسی است و برخلاف نام عیسی، تعداد کسانی که نامشان مسیح است، کمتر است. (السمین الحلبی، ۱۹۹۴م: ۹۵/۲) همچنین پیرامون دلالت این تقدیم می‌گویند مسیح در اینجا صفت مدح برای عیسی (ع) است خواه به خاطر پاکیزگی عیسی (ع) که از هر عیبی پاک بود (مسیح در زبان عربی یعنی پاک شده) و خواه به خاطر اشاره به معجزه عیسی (ع)؛ زیرا وی دست روی بیماران می‌کشید و به اذن خدا شفا می‌یافتند. یا اینکه صفت فعل است؛ زیرا زمین را می‌پیمود و از گیاهان و سبزی‌های زمین می‌خورد و هر کجا شب می‌شد، می‌خوابید، از این رو ذکر صفت زیبایی دال بر بلندهمتی و والامقامی (مسیح) بر ذکر اسم دال بر ذات و سرشت (عیسی) مقدم شده است و این دلالت با آنچه پیرامون تقدیم عنوان مسیح به خاطر شهرت و آوازه آن گفته شد، تعارضی ندارد. (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۶۴)

در این آیه نیز جهت انعکاس دلالت نهفته در آیه، باید در ترجمه، صفت را بر اسم مقدم کرد که الهی قمشه‌ای با رعایت تقدم و تأخر واژگان آیه، دلالت موجود را منعکس کرده است. ترجمه پیشنهادی: خداوند تو را به کلامی از سوی خود بشارت می‌دهد: اسمش مسیح عیسی بن مریم است.

۷. ﴿وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتُ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بَأْتُهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيْنِ سَبِيلٌ﴾ (آل عمران/۷۵)؛ «بعضی از اهل کتاب تا به آن حد درستکارند که اگر مال بسیاری به آن‌ها امانت بسپاری، ردّ امانت کنند و برخی دیگر از اهل کتاب تا آن اندازه نادرستند که اگر به آن‌ها یک دینار امانت دهی، رد نکنند جز آن‌که بر مطالبه آن سخت‌گیری کنی، از این رو که گویند: برای ما پیروان کتاب تورات به هر وسیله خوردن مال غیر اهل تورات گناهی ندارد.» (الهی قمشه‌ای)

در این آیه خداوند می‌فرماید که اهل کتاب دو گروه‌اند: گروهی به خاطر شرم از



خیانت در امانت، امانت را به صاحبش باز می گردانند و گروهی دیگر به بهانه مباح بودن خیانت به امانت در دین آنان، امانت را به صاحبش باز نمی گردانند و مراد این آیه سرزنش گروه دوم است؛ زیرا به گمان آنان، در دینشان خیانت به امانت مجاز است و از آنجاکه دین اسلام به انصاف شهره است، خداوند با هدف رعایت انصاف در حق گروه اول «مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ» را بر «مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ» مقدم کرده است.

و تقدیم مسند «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» در دو موضع دلالت بر ابراز تعجب نسبت به مضمون صله مسندالیه در این دو موضع دارد: ابراز تعجب از ارزش بالای امانت از نظر مادی و امکان خیانت و داشتن بهانه شرعی برای خیانت در امانت در موضع اول و ابراز تعجب در موضع دوم از این که خیانت در امانت به خلق و خوی ذاتی پیروان یکی از کتب آسمانی تبدیل شده است. سپس خداوند با ذکر «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيْنَ سَبِيلٌ» شگفتی بیشتری را ابراز می کند و به این ترتیب مسندالیه در دو موضع مزبور، بیشتر مخاطب را به حیرت می اندازد. همچنین در فراز «عَلَيْهِ قَائِمًا» تقدم مجرور بر متعلق آن بیانگر توجه دادن به مجرور است و دلالت بر اصرار دارد، یعنی «إِذَا لَمْ يَكُن قِيَامُكَ عَلَيْهِ لَا يَرْجِعْ لَكَ أَمَانَتُكَ»: اگر بر او اصرار نکنی، امانت را بر نمی گرداند. (تونس، ۱۹۸۴م: ۲۸۵/۳ - ۲۸۶)

در این آیه جهت انعکاس دلالت موجود، باید ترجمه «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» در ابتدای آیه و ترجمه «عَلَيْهِ» پیش از «قَائِمًا» ذکر شود که الهی قمشه‌ای با رعایت تقدم و تأخر واژگان آیه، دلالت موجود را منعکس کرده‌اند؛ همچنین بهتر است از تعبیر جبرانی «آنچه موجب شگفتی است، آن است که»، «شگفت آنکه» و ... داخل گروه جهت انعکاس دلالت ابراز شگفتی نهفته در آیه استفاده شود.

ترجمه پیشنهادی: و [شگفت آنکه] در بین یهودیان، کسانی هستند که اگر ثروت هنگفتی را نزدشان به امانت گذاری، پشش می دهند و در بین آنان، کسانی نیز هستند که اگر دیناری را نزد آنان به امانت گذاری، پشش نمی دهند مگر اینکه مدام بر او اصرار کنی و این بدان جهت است که گفتند: خوردن دارایی پیروان سایر ادیان برای یهودیان حلال است.

۸. ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ...﴾ (آل عمران/۸۳)؛ «آیا کافران، دینی غیر دین خدا را می طلبند؟» (الهی قمشه‌ای)

تقدیم همزه در این آیه دلالت بر اهمیت استفهام دارد و تقدیر کلام «فَأَغْيَرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ» است و زمخشری این نظر را که نظر همه نحویان پیش از وی است، مجاز می داند و «غیر» به عنوان مفعول به منصوب بر فعلش «يَبْغُونَ» مقدم شده است، زیرا مهم تر است از آن جهت که انکار نهفته در معنای همزه متوجه معبود باطل است. (زمخشری، ۱۹۹۵م: ۳۷۲/۱)

در این آیه جهت مراعات دلالت نهفته در آن لازم است همزه استفهامی پیش از «ف» و

مفعول به پیش از فعل ترجمه شود که الهی قمشه‌ای با رعایت تقدم و تأخر واژگان آیه، دلالت موجود را منعکس کرده است.

ترجمه پیشنهادی: آیا پس [از این همه دلایل انکارناپذیر دینی] غیر از دین خدا می‌خواهند؟
 ۹. ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/۸۴)؛ «بگو: ما به خدای عالم و شریعت و کتابی که به خود ما نازل شده و آنچه به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان نازل شد و آنچه به موسی و عیسی و پیغمبران دیگر از جانب پروردگار آمده، به همه ایمان آورده‌ایم، فرقی میان هیچ‌یک از پیغمبران خدا نگذاریم، زیرا ما مطیع فرمان خدا هستیم.» (الهی قمشه‌ای)

در این آیه، جار و مجرور در فراز «وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» مقدم شده تا این پیام را برساند که مراد از این اقرار، ایمان و تسلیم، تنها رضای خدا است و هیچ‌گونه چشمداشتی از جمله امید به جاه و مال ندارند. (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۷۱) همچنین رعایت ضرب‌آهنگ آیات و هماهنگی با «يُرْجَعُونَ» در آیه قبل و «الْخَسِرِينَ» در آیه بعد، از دیگر دلایل تقدیم جار و مجرور است.

در این آیه جهت انعکاس دلالت موجود که حصر است، باید از ادات حصر زبان فارسی نظیر «تنها، فقط، منحصراً» استفاده کرد که الهی قمشه‌ای (ما مطیع فرمان خداییم) دلالت این آیه را منتقل نکرده است.

ترجمه پیشنهادی: و ما تنها به خاطر رضای او سر تسلیم فرود آورده‌ایم.
 ۱۰. ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾ (آل عمران/۱۱۰) شما نیکوترین امتی هستید که بر آن قیام کردند که مردم را به نیکوکاری وادار کنند و از بدکاری باز دارند و ایمان به خدا آورند. (الهی قمشه‌ای)

با وجود ارجحیت ایمان به خدا و مقدم بودن آن بر همه طاعات و عبادات، در این آیه امر به معروف و نهی از منکر بر ایمان به خدا مقدم شده است تا بر این نکته دلالت کند که آنچه مایه برتری امت اسلام بر سایر امت‌های راست‌دین شده است صرفاً به خاطر ایمان به خدا _ که اصل و باوری مشترک میان همه امت‌های راستین است _ نیست بلکه به خاطر پایبندی بیشتر امت اسلام به فریضه امر به معروف و نهی از منکر است، پس عامل اصلی برتری امت اسلامی امر به معروف و نهی از منکر است و ایمان به خدا شرط لازم و نه کافی برای تحقق این برتری است. (رازی، ۱۹۹۰م: ۳۲۶/۸)

محمد عبده درباره دلالت تقدیم در این آیه معتقد است که خصیصه امرونی، در عرف کلیه انسان‌ها خواه مؤمن خواه کافر خصیصه‌ای پسندیده است و همگان به برتری دارنده این خصیصه اعتراف می‌کنند و از آنجاکه این آیه در مقام برتری دادن امت اسلام بر امت‌های

دیگر است، خداوند انگشت روی وجود خصیصه‌ای میان امت اسلام گذاشته است که هم مؤمنان و هم کافران نسبت به آن اتفاق نظر دارند، دلالت دیگر تقدیم در آیه مزبور این است که امر به معروف و نهی از منکر به منزله حصار و حفاظ ایمان است و از آنجاکه مردم حفاظ هر چیز ارزشمندی را پیش از آن بنا می‌کنند، حفاظ ایمان، از باب مراعات عرف، بر ایمان مقدم شده است. (رضا، ۱۹۹۰م: ۵۲/۴)

همچنین ممکن است نوعی تعریض به اهل کتاب باشد آنان که ادعای ایمان می‌کردند اما نمی‌توانستند مدعی انجام فریضه امر به معروف و نهی از منکر باشند، زیرا اهل کتاب جملگی نهی از منکراتی که مرتکب می‌شدند، نمی‌کردند، از این رو خداوند ذکر امر و نهی را مقدم کرد، زیرا آنان نمی‌توانند دعوی مشارکت در این فریضه را با اهل ایمان داشته باشند و ذکر ایمان را که اهل کتاب مدعی آن هستند، مؤخر کرد تا به آنان بفهماند مادامی که ایمان ثمره‌اش را که امر به معروف و نهی از منکر است، ندهد، آن ایمان، صحیح و کامل نیست. (همان: ۵۳/۴)

در این آیه جهت انتقال دلالت موجود باید ترجمه «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ» بر «تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» مقدم شود و الهی قمشه‌ای با رعایت تقدم و تأخر واژگان آیه، دلالت موجود را منعکس کرده است.

ترجمه پیشنهادی: شما بهترین امتی هستید که به‌سوی مردم [جهان] فرستاده شده‌اید، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان می‌آورید ...

۱۱. ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ...﴾ (آل عمران/۱۱۷)؛ «و خدا ستمی بر آنها نکرده، لیکن آنان به نفس خود ستم می‌کنند.» (الهی قمشه‌ای)

تقدیم مفعول به «أَنْفُسُهُمْ» بر فعل «يَظْلِمُونَ» دلالت بر اختصاص دارد یعنی «لم يقع وبال ظلمهم إلا بأنفسهم خاصة لا يتخطاهم إلى غيرهم»: پیامدهای تلخ ظلمشان تنها گریبان‌گیر خودشان می‌شود و به دیگران نخواهد رسید؛ همچنین به خاطر مراعات فاصله بین آیات قبل و بعد و هماهنگی با «خالدون» در آیه قبل و «تعقلون» در آیه بعد مفعول به مقدم شده است (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۷۴) که فاصله به علامت پایان هر یک از آیات در قرآن کریم اطلاق می‌شود.

در این آیه نیز جهت انتقال معنای اختصاص به زبان مقصد، باید برخلاف ساختار زبان فارسی _ که مفعول به بعد از فعل ذکر می‌شود _ ترجمه مفعول به «أَنْفُسُهُمْ» پیش از فعل «يَظْلِمُونَ» ذکر کرد که الهی قمشه‌ای دلالت آیه را منعکس کرده است.

ترجمه پیشنهادی: خداوند به آنان ظلم نکرد اما آنان تنها بر خودشان ظلم می‌کنند.

۱۲. ﴿... وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (آل عمران/۱۲۲)؛ «و همیشه باید اهل ایمان به خدا توکل کنند.» (الهی قمشه‌ای)

لفظ جلاله «الله» جهت افاده معنای اختصاص مقدم شده است یعنی «علیه لا علی غیره

یکون التوکل». (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۷۵)

در این آیه جهت افاده معنای اختصاص در ترجمه باید از اداتسی نظیر «تنها، فقط و منحصر» استفاده کرد و لفظ جلاله را بر فعل مقدم کرد؛ اما از آنجاکه در زبان فارسی فاعل در آغاز جمله می‌آید، به‌ناچار مترجم باید جهت ارائه ترجمه‌ای روان و قابل قبول برای خواننده، فاعل را پیش از لفظ جلاله ذکر نماید که الهی قمشه‌ای به جهت عدم استفاده از ادات اختصاص، دلالت آیه را منتقل نکرده است.

ترجمه پیشنهادی: و مؤمنان تنها بر خدا توکل کنند.

۱۳. ﴿بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ (آل عمران/۱۲۵)؛ «بلی اگر صبر و مقاومت در جهاد پیشه کنید و پیوسته پرهیزکار باشید، چون کافران بر سر شما شتابان و خشمگین بیایند، خداوند برای حفظ و نصرت شما، پنج‌هزار فرشته را با پرچمی که نشان مخصوص سپاه اسلام است، به مدد شما می‌فرستد.» (الهی قمشه‌ای)

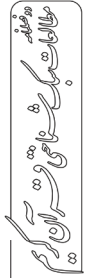
مقام فراز «وَيَأْتُوكُم» مقام وعده است و در واقع از نظر معنایی معطوف بر «يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ» است و در اصل باید بعد از «يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ» ذکر می‌شد؛ اما در این آیه معطوف بر معطوف علیه با هدف تعجیل در آرام کردن دل‌های مؤمنان و اطمینان دادن به آنان مقدم شده است. (تونسی، ۱۹۸۴م: ۷۴/۴)

طبق تفسیر مزبور فراز «وَيَأْتُوكُم مِّنْ فُورِهِمْ» اشاره به حضور آنی فرشتگان به عنوان نیروهای کمکی دارد، اما از نظر الهی قمشه‌ای این فراز اشاره به حمله سریع دشمنان اسلام دارد. از این رو طبق تفسیر یونسی، مترجم نتوانسته مفهوم و دلالت موجود در این آیه را به ترجمه منعکس کند؛ همچنین جهت انتقال دلالت آیه طبق تفسیر یونسی لازم است در ترجمه، معطوف معنایی بر معطوف علیه مقدم شود.

ترجمه پیشنهادی: آری اگر صبر داشته باشید و تقوای خویش را حفظ کنید، آنگاه بی‌درنگ به یاری شما خواهند آمد، پنج هزار فرشته نشان‌دار که خداوند شما را با آنان یاری می‌کند.

۱۴. ﴿وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران/۱۴۷)؛ «و آن‌ها جز این نمی‌گفتند که بار پروردگارا، به کرم خود از گناه و ستمی که ما درباره خود کرده‌ایم درگذر و ما را ثابت قدم بدار و ما را بر محو کافران مظفر گردان.» (الهی قمشه‌ای)

اسلوب تقدیم و تأخیر در این آیه دلالت بر درخواست صعودی مرحله‌به‌مرحله دارد به این معنی که در مرحله اول با بیان «رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا» بخشش گناهان صغیره را از خداوند خواستند، در مرحله دوم با بیان «وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا» به امید بخشش گناهان کبیره سطح درخواست خویش را بالا بردند و زمانی که چشم امید به بخشش گناهان و لغزش‌هایش



بستند در مرحله سوم «وَ أَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» پا را فراتر گذاشتند و از خداوند خواستار نزول نصرت و رحمتش شدند (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۷۸) همچنین در فراز «وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا» خبر کان بر اسم آن جهت دلالت بر قصر حقیقی مقدم شده است، زیرا (قَوْلُهُمْ) خبر مبتدای محصور (أَنْ قَالُوا) است، به عبارتی دیگر گفته آنان را محصور در «رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا...» کرده است؛ گفته‌ای که آنان به هنگام ابتلا به مصیبت‌ها و سختی‌های راه خدا بیان کردند که این قصر از موقعیت کلام استنباط می‌شود (همان) نظیر قصر موجود در آیه ۵۱ سوره نور ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾.

جهت انتقال دلالت (درخواست صعودی) لازم است واژه‌ها طبق تقدم و تأخر موجود در آیه ترجمه شوند و جهت انعکاس دلالت حصر لازم است ضمن بهره‌جویی از ادات حصر زبان فارسی نظیر تنها، فقط، جزء و ... باید از ترجمه «قَوْلُهُمْ» که خبر مقدم کان است، به صورت اسم کان اجتناب نمود که الهی‌قمشه‌ای دلالت اول را منتقل کرده اما با ترجمه «قَوْلُهُمْ» به صورت اسم کان نتوانسته است دلالت دوم را آن‌گونه که باید و شاید منعکس نماید.

ترجمه پیشنهادی: این کلام که «پروردگارا! گناهان کوچک ما را ببخش و از گناهان بزرگ ما هم درگذر و گام‌های ما را راسخ نما و ما را کافران پیروز گردان» تنها کلام آنان بود.
۱۵. ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران/۱۵۹)؛ «رحمت خدا تو را با خلق مهربان و خوش‌خوی گردانید و اگر تندخو و سخت‌دل بودی، مردم از گرد تو متفرق می‌شدند، پس چون درباره تو بد کنند، از آنان درگذر و برای آن‌ها طلب آموزش کن و برای دلجویی، با آن‌ها در کار جنگ مشورت نما.» (الهی‌قمشه‌ای)

در این آیه عفو پیامبر بر استغفار مقدم و هر دو بر مشورت مقدم شده‌اند تا بر این نکته دلالت کند که کوتاهی مؤمنان را نسبت به حقوقی که بر گردن آنان داری، ببخش زیرا آنان در جنگ احد تو را تنها گذاشتند و سزاوار نبود که با تو چنین کنند و برای بخشش کوتاهی‌شان نسبت به حقوقی که خدا بر گردن آنان دارد، استغفار کن به عبارتی دیگر، عفو پیامبر را مقدم کرد زیرا با عفو پیامبر مؤمنان لایق بخشش خداوند می‌شوند، پس در این صورت مسئولیت آنچه میان اهل ایمان و پیامبر است از دوش آنان برداشته شد، سپس مسئولیت آنچه میان اهل ایمان و خداوند است، نیز از گردن آنان ساقط شد و در این هنگام شایستگی مقام مشورت را یافتند. (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۸۱)

همچنین تقدیم جار و مجرور دلالت بر حصر اضافی دارد یعنی «برحمه من الله لا یغیر ذلک من أحوالهم» و این قصر اشاره ضمنی به این نکته دارد که عملکرد آنان سزاوار برخورداردی تند است، اما خداوند از باب لطف به مؤمنین و به خاطر حکمتی که خدا برای

مدیریت این امت می‌داند، رفتار رسولش را نرم و مهربان کرده است و «ما» بعد از «باء» جر تأکید جمله‌ای را که دارای قصر است، بیشتر کرده است و افزایش تأکید دلالت بر آن دارد تقدیم تنها به خاطر افاده اهمیت نیست بلکه افاده قصر می‌کند. (تونس، ۱۹۸۴م: ۱۴۴/۴)

جهت انعکاس دلالت قصر موجود در آیه لازم است از ادات ویژه حصر در زبان فارسی نظیر تنها، فقط و ... استفاده کرد که الهی‌قمشه‌ای (رحمت خدا تو را با خلق مهربان و خوشخوی گردانید)، به جهت عدم استفاده از ادات حصر نتوانسته، این دلالت را به ترجمه منتقل کند.

ترجمه پیشنهادی: تنها به خاطر مرحمتی از جانب خدا است که با آنان نرم‌خو هستی و اگر خشن و سنگدل می‌بودی، از پیرامونت دور می‌شدند پس از آنان درگذر و برایشان استغفار کن و در کار با آنان مشورت کن.

۱۶. ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران/۱۹۱)؛ «آن‌هایی که در هر حالت، ایستاده و نشسته و خفتن خدا را یاد کنند.» (الهی‌قمشه‌ای)

اگر مراد از «ذکر» در این آیه نماز باشد، ترتیب تقدم قیام، قعود و جنوب دلالت بر یکی از احکام فقهی نماز دارد یعنی اهل ایمان ایستاده نماز می‌خوانند اما اگر توان خواندن نماز به صورت ایستاده نداشتند، نشسته نماز می‌خوانند و اگر باز نتوانند، به پهلو نمازشان را ادا می‌کنند. (مسیری، ۲۰۰۵م: ۲۸۱)

جهت انعکاس دلالت آیه ضروری است واژه‌های مورد بحث را به همان ترتیب موجود در آیه ترجمه کرد که الهی‌قمشه‌ای با رعایت این نکته، دلالت موجود در آیه را منعکس کرده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های انجام گرفته در این مقاله نتایج زیر به دست آمد:

۱- تقدیم و تأخیر در قرآن علاوه بر توجه به رعایت فواصل و ضرب‌آهنگ آیات، بر مفاهیمی نظیر تعظیم، اهتمام، اختصاص، تقدم و تأخر زمانی و تاریخی، ابراز تعجب، تعریض، تعجیل در بشارت و تسکین دل‌ها و ... دلالت دارد.

۲- تقدیم و تأخیر اسلوبی است که با هدف دلالت بر معانی و مفاهیم، در آیات گنجانده شده است که عدم انعکاس آن در ترجمه علاوه بر خدشه‌دار کردن چینش واژگانی آیات، پیام نهفته در چنین آیاتی را به ترجمه منتقل نخواهد کرد از این رو مترجمین بدون آگاهی و توجه به اسلوب تقدیم و تأخیر نمی‌توانند ترجمه‌ای قابل قبول ارائه دهند.

۳- مترجم آن‌گونه که باید و شاید نتوانسته است، دلالت‌های انواع تقدیم و تأخیر نهفته در آیات دارای این اسلوب را به زبان فارسی منعکس کند و این کاستی گاهی به دلیل عدم



آگاهی مترجم از دلالت تقدیم و تأخیر در آیات است و گاهی به تفاوت ساختاری میان زبان عربی و فارسی باز می‌گردد که مترجم ناگزیر شده است بین ترجمه‌ای تحت‌اللفظی، مبدأگرا، نامأنوس و بعضاً نامفهوم برای خواننده همراه با انتقال دلالت موجود به ترجمه و ترجمه‌ای معنایی، مقصدگرا، روان و خواننده‌محور بدون انتقال دلالت موجود در آیه یکی را برگزیند.

۴- واقعیت آن است که انعکاس دلالت‌های تقدیم و تأخیر در همه آیات دارای این اسلوب امکان‌پذیر نیست و باید پذیرفت ترجمه، دلالت معانی موردنظر را دستخوش تغییراتی می‌نماید درست شبیه گلی که از رستگاه اصلی خویش جدا و در مکان دیگری کاشته می‌شود و گرچه نمی‌خشکد، اما دستخوش پژمردگی می‌شود و تا حدودی طراوت و خوشبویی خویش را از دست می‌دهد.

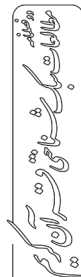
۵- رعایت تقدم و تأخر واژگانی آیات در ترجمه آنجا که تقدیم و تأخیر بر مفاهیمی نظیر تکامل تدریجی از پایین به بالا، تقدم و تأخر زمانی و تاریخی، ترتیب عملی انجام برخی تکالیف شرعی، اهتمام و ... دلالت دارد، استفاده از ادات ویژه حصر و اختصاص در زبان فارسی نظیر تنها، فقط، منحصرأ و ...، آنجا که تقدیم و تأخیر بر اختصاص و حصر دلالت دارد و استفاده از واژگان جبرانی مناسب مقام آیه نظیر واژه‌های دارای بار معنایی تعجب، تهدید، تأکید و ... آنجا که این اسلوب بر مفاهیمی این‌چنینی دلالت دارد، از جمله فنون ترجمه اسلوب تقدیم و تأخیر به زبان فارسی است.

کتابنامه

- قرآن کریم (۱۳۹۳ش): «ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای»، تهران: دارالقرآن الکریم.
- ابن اثیر، ضیاءالدین (۱۹۸۳م): «المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر»، تحقیق محمود الحوفی، بیروت: دارالرفاعی.
- ابن الجنی، ابوالفتح عثمان (۱۹۹۰م): «الخصائص»، تحقیق محمد علی النجار، قاهره: دارالشؤون الثقافیه الهیئة المصریة العامه للکتاب، الطبعة الرابعة.
- أندلسی، ابو حیان (۲۰۰۱م): «تفسیر البحر المحیط»، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و الآخرين، بیروت: دارالکتب العلمیة ردمک.
- تونسلی، این عاشور (۱۹۸۴م): «التحریر و التنویر»، تونس: الدار التونسية للنشر.
- رازی، فخرالدین (۱۹۹۰م): «التفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب»، بیروت: دارالفکر.
- رضا، محمد رشید (۱۹۹۰م): «تفسیر المنار»، قاهره: الهیئة المصریة العامه للکتاب.
- جرجانی، علی بن محمد بن علی (۱۹۹۱م): «کتاب التعریفات»، تحقیق عبدالمعزم الحفنی، قاهره: دارالرشاد.
- جوادلی، نصیرالدین (۱۳۹۹ش): «واکاوی جایگاه تقدیم و تأخیر آیات در روایات تفسیری»، فصلنامه علمی ترویجی مشکوه، شماره ۱۴۶، ۵۳ - ۷۴.
- زکریا، میثال (۱۹۸۳م): «الأسنیة التولیدیة و التحویلیة و قواعد اللغة العربیة»، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
- زمخشری، ابوالقاسم (۱۹۹۵م): «الکشاف»، تصحیح محمد عبدالسلام شاهین، لبنان: دارالکتب العلمیة.
- سیبویه (۱۹۶۸م): «الکتاب»، تحقیق عبدالسلام هارون، بیروت: دارالکتاب العربی للنشر و الطباعة.
- السمین الحلبي، شهاب الدین (۱۹۹۴م): «الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون»، تحقیق و تعليق علی محمد معوض و الآخرين، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شعراوی، محمد (۱۹۹۱م): «تفسیر الشعراوی»، قاهره: أخبار الیوم.
- شهبازی، محمود، امیدعلی، احمد (۱۳۹۶ش): «تقدیم و تأخیر و بازتاب آن در ترجمه قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، شماره ۳، ۱-۱۸.
- عبدالمطلب، محمد (۱۹۸۴م): «البلاغه و الأسلوبیة»، قاهره: الهیئة العربیة للکتاب.
- _____ (۱۹۹۷م): «البلاغه العربیة، قراءة أخرى»، قاهره: الشركة المصریة العالمیة للنشر لונجمن.
- عمایره، خلیل احمد (۱۹۸۴م): «فی نحو اللغة و تراکیبها، منهج و تطبیق»، قاهره: دارالمعارف.
- عیسی، هدی دار (۲۰۲۰م): «علم الدلالة فی اللغة العربیة»، <https://mawdoo3.com>
- کراغین، احمد نعیم (۱۹۹۳م): «علم الدلالة بین النظر و التطبيق»، بیروت: المؤسسة الجامعیة.
- کوهین، جون (۱۹۸۶م): «بنیة اللغة الشعریة»، ترجمه محمد الولی و محمد العمری، المغرب: دارالبیضاء.
- مؤمن، احمد (۲۰۰۸م): «اللسانیات: النشأة و التطور»، الجزایر: دیوان المطبوعات الجامعیة، الطبعة الرابعة.
- مسیری، منیرمحمود علی (۲۰۰۵م): «دلالات التقدیم والتأخیر فی القرآن الکریم»، قاهره: مکتبة الوهبة.
- معروف، یحیی (۱۳۸۰ش): «فن ترجمه»، تهران: سمت.
- نجار، ماجد (۲۰۱۶م): «الدلالة الصوتیة فی القرآن».
- همتی، شهیار، ظفری، پژمان، محبتی، شمس (۱۳۹۷ش): «واکاوی معنای معنا و بررسی زیباشناسی آن در قرآن کریم، مطالعه موردی تقدیم و تأخیر در ده آیه مشابه»، فصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی، دوره ۳، ۶۹-۹۵.
- یاقوت، محمود سلیمان (۲۰۰۸م): «منهج البحث اللغوی»، قاهره: دارالمعارف.

Bibliography

- The Holy Quran (1393 SH), Translated by Mehdi Elahi Qomshei, Tehran, The house of Holy Quran
- Ibn Athir, Zia- Aldin (1984), The proverb in the literature of the writer and poet, Research by Mahmoud Al- houfi, Beirut, Dar Al- Refaei
- Ibn Algenni, Abu Al- fath Othman, Properties, Research by Mohammad Ali Al-Najjar, House of Cultural Affairs , General Egyptian Book Authority, 4th edition
- Andolosi Abu- Hayyan (2001), Interpretation of the Ocean, researched by Adil Ahmad Abd Al- Mojoud and others, Beirut, Scientific Books House of Redmak
- Tounesi Ibn Ashour (1984), Editing and Enlightening, Tunisia, Tunisian Publishing House
- Razi Fakhr Al-din (1990), The Great Interpretation and the Unseen keys, Beirut, House of Thought
- Reza Mohammad Rashid (1990), Interpretation of the Lighthouse, Cairo, General Egyptian book Authority
- Jorjani, Ali Ibn Mohammed Ibn Ali (1991), The book of Definitions, Researched by Abd Al- Monam Al- Hafni, Cairo, Dar Al- Rashad
- Javadi Nasir Al- Din (1399 HS), Analyzing the position of Precedence and Delay of Verses in Interpretive Traditions, Meshkat Promotional- Scientific Quarterly, Numbers 146 - 53- 74
- Zakaria Michael (1983), Generative and Transformational Linguistics and the Grammar of Arabic Language, Beirut: University Foundation for Studies, Publishing and Distribution
- Zamakhshari Abu Al- Qasim (1995), Al- Kashaf, Edited by Mohammad Abd Al- Salam Shahin, Lebanon, Scientific Books House
- Sibvieh (1968), The Book, Researched by Abd Al- Salam Haroun, Beirut, Arabic House of Book for Publishing and Printing
- Al- Samin Al- Helli, Shahab Al- Din (1994), The Protected Pearl in the Science of the Hidden Book, Investigation and Comment by Ali Mohammad Mavaz and others, Beirut, House of Scientific Books
- Sharawi Mohammad (1991), Sharawi's Interpretation, Cairo, Akhbar Al- Yom
- Shabazi Mahmoud, Omid Ali, Ahmad (1396 SH), Precedence and Delay and its Reflection in the Translation of Quran, Quarterly Journal of Literary- Quranic Researches, Numbers 3, 18- 1
- Abd Al- Motallib Mohammad (1984), Rhetorics and Statistics, Cairo, The Arab Board of the Book
- Abd Al- Motallib Mohammad (1997), Arabic Rhetoric from Another point of view, Cairo, The Egyptian International Publishing Company Longman
- Amayereh Khalil Ahmad (1984), On the Grammar of Language and its Structures, Method and Application, Cairo, House of Knowledge
- Hodadar Isa (2020), Semantics in the Arabic Language, [https:// mawdoo3. Com](https://mawdoo3.Com)
- Karacin Ahmad Naeim (1993), Semantics between consideration and Application,



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

Beirut, University Institution

- Kohen John (1986), The Structure of Human Language, Trabslated by Mohammad Al- Vali and Mohammad Al- Omri, Morocco, Casablanca
- Momen Ahmad (2008), Linguistics: genesis and evolution, Algeria, Bureau of University Publications, Fourth edition
- Masiri Monir Mahmoud Ali (2005), Signs of Presentation and Delay in the Holy Quran, Cairo, Al- Wahba School
- Marouf Yahya (1380 SH), The Skill of Translation, Tehran, Samt Publications
- Najjar Majed (2016), The Evidence of Sound in Quran
- Hemmati, Shahriyar, Zafari, Pezhman, Mohabbati, Shamsi (1397 SH), Analyzing the Meaning of Meaning in the Holy Quran, A Case Study of Precedence and Delay in Ten Similar Verses, Quarterly Journal of Literary Study of Islamic Texts, editions 3- 69- 95
- Yaqout Mahmoud Soleyman (2008), Linguistic Research Methodology, Cairo, House of Knowledge

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

Rhetorical and Syntactical Stylistics of surah Hjr

(Received: 2022-06-13 Accepted: 2022-08-22)

javad ranjbar¹esmaeil naderi²fereshteh mokarizadeh³

Abstract

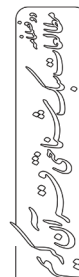
Stylistics is one of the methods of analyzing and interpreting literary texts based on linguistic elements which have a special place among the researches in the field of linguistics. Surah Hjr is one of the Meccan surahs of the Quran, which has valuable points in terms of rhetoric and syntax. The rhetorical and syntactical style of this surah can reveal the beauties and subtleties of the holy Quran to audience that can be considered from its foundation of revelation. The present research has analyzed and explained the rhetorical and syntactical features of surah Hjr with a descriptive analytical method, by using new stylistic criteria has tried to examine layers of beauty of this surah from the perspective of rhetorical and syntactical style such as "presentation and delay", "elimination and contradiction and confrontation" and etc. The result of the research show that in this surah embodiment of styles in a precise and tangible way while the words are concise has helped conveying the meaning accurately and effectively and emphasis, exaggeration, bowing and honoring, etc. in the Quran has reached its peak of eloquence. In the direction of imaging and drawing the intended message based on the concepts of the verses has been manifested in an artistically and beautiful way. It has also been determined that presentation and delay styles, elimination styles and contradiction and confrontation styles in the service of expressing meaning and shaping the knowledge system intended by almighty God, have more frequency than other linguistic elements.

Key words: Holy Quran, stylistics, surah Hjr, rhetorical level, syntactical level.

1) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: j.ranjbar@pnu.ac.ir

2) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran Email: enaderi54@gmail.com

3) Master's degree in Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran Email: fmz.93.fmz@gmail.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۹۶-۳۱۳

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.10.2

سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره مبارکه حجر

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۳۱)

جواد رنجبر^۱اسماعیل نادری^۲فرشته مکاری زاده^۳

چکیده

سبک‌شناسی یکی از شیوه‌های تحلیل و تفسیر متون ادبی بر پایه عناصر زبانی است که در میان پژوهش‌های حوزه زبان‌شناسی، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. سوره حجر یکی از سور مکی قرآن است که از جهت بلاغی و نحوی، واجد نکات شایسته توجه بسیار است، چنانکه سبک‌شناسی بلاغی و نحوی این سوره می‌تواند زیبایی‌ها و ظرافت‌های قابل تأملی از این چشمه فیاض وحی را برای مخاطبان مشخص سازد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از معیارهای سبک‌شناسی جدید به تحلیل و تبیین ویژگی‌های بلاغی و نحوی سوره حجر پرداخته و کوشیده است لایه‌هایی از زیبایی این سوره را از منظر اسالیب بلاغی و نحوی مثل: «تقدیم و تأخیر»، «حذف» و «تضاد و مقابله» و ... مورد بررسی قرار دهد. نتایج حاصل از تحقیق، بیانگر آن است که در این سوره اسالیب به نحوی دقیق و ملموس، ضمن ایجاز کلام، به انتقال دقیق و مؤثر معنایاری رسانده و اغراضی همچون تأکید، مبالغه، تعظیم و تکریم و ... در جهت تصویرآفرینی و ترسیم پیام‌های مورد نظر براساس مفاهیم آیات، به شکلی هنری و زیبا تجلی یافته است. همچنین مشخص گردید که اسلوب تقدیم و تأخیر، اسلوب حذف و اسلوب تضاد و مقابله در خدمت ایفاد معنی و شکل‌دهی به منظومه معرفتی مدّ نظر خداوند متعال، نسبت به دیگر عناصر زبانی از بسآمد بیشتری برخوردارند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، سبک‌شناسی، سوره حجر، سطح بلاغی، سطح نحوی.

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسؤول)، ایمیل: j.ranjbar@pnu.ac.ir

(۲) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، ایمیل: enaderi54@gmail.com

(۳) دانش آموخته کارشناسی ازشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، ایمیل: fmz.93.fmz@gmail.com



۱. مقدمه

مطالعات سبک‌شناسی یکی از پدیده‌های نوظهور ادبی و در حقیقت رشته‌ای بین زبان‌شناسی و ادبیات است که به عنوان رهیافتی تحلیلی در ساختارشناسی متون ادبی مورد توجه ادیبان و ناقدان قرار گرفته و در دهه‌های اخیر پژوهش‌های فراوانی از منظر این رویکرد نقدی انجام پذیرفته است. یکی از پربسامدترین شیوه‌های رایج و متداول در این حوزه که مورد واکاوی پژوهشگران قرار گرفته، تحلیل متن بر اساس سه سطح یا دیدگاه زبانی، ادبی و فکری است تا آنان با استفاده از این سطوح به تحلیل سبک‌شناسانه متون مختلف و کشف روابط و زیبایی درون متن و سپس شناخت اندیشه و گفتمان ادبی وی نایل شوند. بنابراین پژوهشگران بیشتر در پرتو این سه سطح رایج، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های سبکی متون مختلف را مورد تحلیل و واکاوی قرار می‌دهند. این جستار نیز بر اساس سطح زبانی و در پرتو دو لایه بلاغی و نحوی به تحلیل سوره حجر پرداخته است.

قرآن کریم متنی است که از جهت ادبی و بلاغی نیز همواره مدنظر صاحب‌نظران و زبان‌شناسان قرار گرفته است؛ این افراد بدون آنکه بخواهند در جنبه‌های معرفتی و معنایی قرآن ورود کنند، متن قرآن را به عنوان اثری ادبی مورد بررسی قرار می‌دهند و می‌کوشند با تأمل در جلوه‌های ادبی قرآن کریم راز بلاغت شگرف و سبک خاص ادبی آن را درک نمایند.

امروزه آنچه که در مباحث و رویکردهای قرآنی در حوزه زبان‌شناسی و ادبیات مشهود است، پرداختن به قرآن به منزله اثری ادبی است که در مناسبتی تام و تمام با اعجاز زبانی قرآن کریم قرار دارد؛ پیشینه چنین رهیافتی در فرهنگ مسیحی نیز ریشه دارد چنانکه از اواخر قرن نوزدهم، آثاری در زمینه مطالعه ادبی کتاب مقدس پدید آمد و پژوهشگرانی همچون «رابرت آلتر»^۱ و «فرانک کرمود»^۲ کارآمدی رویکردهای ادبی نسبت به متون مذهبی را مورد تأکید قرار داده‌اند. بر این اساس ضرورت و اهمیت نگاه ادبی به قرآن کریم بیش از پیش مشخص می‌شود؛ ویژگی‌های زبانی منحصر به فرد قرآن کریم اساس ساختارهای قرآنی را تشکیل می‌دهند و از همین جهت می‌توان با رویکردهای سبک‌شناسی و معناشناسی، ساختارهای مختلف بیانی این کتاب الهی را تحلیل و تفسیر کرد؛ موضوعی که تأکید دوباره‌ای بر غنای واژگانی و محتوایی قرآن کریم است.

با توجه به اینکه شناخت ویژگی‌های سبکی هر متن، در میزان شناخت دلالت‌های معنایی آن تأثیر شگرفی دارد، مهم‌ترین هدف این پژوهش، شناخت مؤلفه‌های بلاغی و نحوی و

(۱) (Robert Alter) منتقد آمریکایی؛ وی نویسنده آثاری در سنجش ادبی کتاب مقدس است، از جمله «راهنمای ادبی کتاب مقدس» و «هنر روایت انجیل».

(۲) (Frank Kermode) (۱۹۱۹-۲۰۱۰م) منتقد سرشناس انگلیسی، استاد رشته ادبیات مدرن و انجیل‌شناس؛ معروف‌ترین اثر او «حسن یک پایان: مطالعاتی در نظریه داستان» (۱۹۶۷م) در بیان رابطه میان داستان و بحران، شهرت جهانی دارد.

تیین زیبایی‌های سوره مبارکه حجر از رهگذر مطالعات سبک‌شناسی است. بر این اساس در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از سبک‌شناسی ساختارگرا در دو لایه بلاغی و نحوی، سوره مبارکه حجر مورد تحلیل و بررسی سبک‌شناسانه قرار گرفته و ظرافت‌های بلاغی و نحوی آیات این سوره براساس معیارهای سبک‌شناسی جدید مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت تا از این رهگذر، گوشه‌ای از جنبه‌های اعجاز این کتاب سترگ را فرا روی رهپویان و علاقمندان معارف قرآنی قرار دهد.

بر همین اساس این پژوهش درصدد است تا به سؤالات زیر پاسخ دهد:

- ۱- سبک و ساختار بیانی آیات این سوره تا چه اندازه با مفاهیم آیات منطبق است؟
- ۲- شاخص‌ها و ویژگی‌های نحوی و بلاغی در سوره مبارکه حجر کدام است و تأثیر و بسآمد آن‌ها در انتقال معنی چگونه است؟

۱.۱. پیشینه و سوابق پژوهش

با بررسی‌های مفصلی که نگارندگان این جستار در پایگاه‌های مختلف استنادی تحقیقات علمی انجام داده‌اند، مشخصاً مقاله یا کتابی که سوره حجر را از جهت سبک‌شناسی بلاغی و ترکیبی مورد بررسی و تحلیل قرار داده باشد، یافت نشد؛ البته در این میان برخی از پژوهشگران، کوشیده‌اند با تمرکز بر جلوه‌های ادبی سوره حجر، این سوره را مورد بررسی و تحلیل قرار دهند:

- رساله لیسانس «زروقی نصیره» که با عنوان «التوکید فی سورة الحجر» در دانشگاه البویره الجزایر در سال ۲۱۴ میلادی دفاع شده است؛ وی در این تحقیق کوشیده است از منظر نحوی و بلاغی، انواع تأکید، ادوات و احکام آن را در سوره حجر مشخص سازد. نتایج تحقیق وی بیانگر آن است که در سوره مذکور انواع تأکید معنوی و تأکید لفظی، به کار رفته است؛ در مجموع، وی ۱۱ مورد از تأکیدات سوره مذکور را تحلیل و دسته‌بندی کرده است.

- رساله فوق لیسانس «مهمرزکی علی موسی» که با عنوان «دراسة اسلوبیة فی سورة الحجر» در دانشگاه اردن در سال ۲۰۱۰م دفاع شده است؛ وی در این رساله با رویکردی آماری به استخراج انواع فنون بیانی و بلاغی در سوره حجر پرداخته است و تفاوت این پژوهش با اثر فوق‌الذکر در این است که این مقاله صرفاً با نگاه سبک‌شناختی به تحلیل موضوع پرداخته است حال آنکه رویکرد پایان‌نامه نگاه کلی‌نگر و آماری بوده است.

- پایان‌نامه کارشناسی ارشد «عبدالله بن صالح الفراج» که با عنوان «بلاغه أساليب الإنشاء فی سورة الحجر» در دانشگاه اسلامی محمد بن سعود در عربستان سعودی در سال ۱۴۳۷ق دفاع شده است. وی در این تحقیق انواع اسلوب انشاء طلبی و غیر طلبی را در سوره حجر مورد بررسی و تحلیل قرار داده است؛ نتایج پژوهش او حاکی بر آن است که در سوره



الحجر از انواع انشاء طلبی ۱۸ مورد امر، ۷ مورد نهی، ۶ مورد استفهام، ۴ مورد ندا و ۱ مورد تمنی به کار رفته است؛ همچنین از انواع انشاء غیر طلبی ۳ مورد قسم صریح و ۷ مورد قسم مقدّر و ۱ مورد تعجّب به کار رفته است. همچنانکه ملاحظه می‌شود این پایان‌نامه نیز رویکردی آماری به تحلیل موضوع داشته است که این نوع پژوهش نمی‌تواند به نحو مطلوبی بیانگر اسرار و زوایای درونی متون باشد.

با این حال نگارندگان اذعان دارند که در نگارش این مقاله به فراخور موضوع و با حفظ امانت علمی، از برخی از این پژوهش‌های ذکر شده در پیشینه بهره برده‌اند.

۲. مفهوم سبک‌شناسی قرآن کریم

قرآن به زبان عربی بسیار شیوایی که مایه اعجاب فصحای عرب و بعدها تمام اقوام دیگر گردیده و در تاریخ زبان عربی سابقه و همانندی نداشته، در طی مدّت بیست‌وسه سال یعنی سراسر زمانی که حضرت رسول (ص) به وظیفه رسالت و ابلاغ پیام الهی و دعوت به اسلام اشتغال داشته‌اند، به صورت بخش‌بخش بر ایشان وحی شده است. (خرم‌شاهی، ۱۳۸۹: ۵۰/۲)

در شکل‌گیری بلاغت اسلامی تمام مباحث زیبایی‌شناسی کلام در یک نقطه مشترک بوده‌اند و آن شیوه برخورد با بلاغت و اعجاز قرآن و چگونگی درک و دریافت و تحلیل و تبیین آن بوده است؛ همه این مباحث در آغاز تنها حول چند محور مطرح می‌شدند که این عنوان‌های مشترک بیشتر اشتراکات لفظی بود تا اشتراک معنوی. از مهم‌ترین عناوین مشترک در آغاز زیبایی‌شناسی قرآن، می‌توان به آثاری تحت نام‌های کلی «نظم القرآن»، «معانی القرآن»، «اعجاز القرآن»، «غریب القرآن» و ... اشاره کرد.

در تاریخ اسلام «توجّه قرآن‌پژوهان به اعجاز لفظی و ادبی قرآن موجب شد بسیاری از پژوهش‌های قرآنی در زمینه نظم و بلاغت ادبی قرآن تألیف شود و بیش از پیش بر جنبه‌های اعجاز‌گونه و فرابشری صورت و محتوای قرآن تأکید شود.» (خلف‌مراد، ۱۳۸۵: ۶۲)

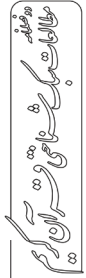
امین الخولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶م) _استاد دانشگاه الأزهر مصر_ معتقد است که رویکرد ادبی به قرآن تنها رویکردی است که می‌تواند تقلیدناپذیری با اعجاز زبانی قرآن را تبیین کند؛ او از قرآن به عنوان «بزرگ‌ترین کتاب عربی و برترین اثر ادب عرب یاد می‌کند و این کتاب را عامل جاودانگی زبان و ادبیات عرب می‌داند.» (میر، ۱۳۹۰: ۱۷) و (الخولی، ۱۹۶۱: ۳۶۷/۵) به گفته او: «قرآن مقدّس‌ترین کتاب هنری عرب است؛ خواه بدان از منظر دینی بنگریم و یا صرفاً آن را یک اثر ادبی بشماریم؛ در هر حال پژوهش ادبی قرآن، باید هدف اصلی و نهایی برای ما و همه ملت‌های مسلمان به حساب آید؛ هرکس می‌تواند با هر مقصد و نیتی به سراغ این کتاب برود و آنچه را می‌طلبد از آن برگیرد.» (همان: ۳۶۹) طبیعی است که هر واژه قرآنی با موقعیت سازگار باشد، چون نظم اعجاز‌آفرین آن دربردارنده واژگانی است که در جایگاه

خود تناسب و سازگاری دارد و چنان نیست که بتوان از آن بی‌نیاز شد. از حیث موضوع نیز دارای حجم مشخص است و نه زیادت در آن است و نه نقصان؛ نه ایجاز جای اطناب را می‌گیرد و نه اطناب جای ایجاز را؛ چون اندیشه محدود کننده سبک است. (یاسوف، ۱۳۸۸: ۳۰۳) درک رموز و دلالت‌های قرآن کریم تنها محدود به ادبا نیست چنانکه محدود به دوره خاصی هم نیست. اعجاز قرآنی تحدی برای هر دوره‌ای است و هرچه هنرها و پژوهش‌ها پیشرفت نمایند، کلیدی است برای خوانش تازه هنری برای بسط و تبیین نشانه‌ها و آثار جدید در زیبایی قرآن. (همان: ۳۵۲ و ۳۵۳) نظم و تألیف آیات قرآن کریم و روشی که قرآن در بیان مطالب خود به کار برده است با تمام کتاب‌هایی که به دست بشر تألیف و تصنیف شده فرق اساسی و جوهری دارد. قرآن کریم مطالب مختلف را از قبیل اعتقادات و اجتماعیات و عبادات و سیاسات و اقتصادیات و مانند آن‌ها به صورت متنوع و پراکنده و در مقاطع مختلف بیان کرده و در واقع آیات قرآنی مانند سفره‌ای گسترده است که در آن انواع خوراک‌ها را می‌توان دید. از یک سو قرآن مطالب بسیار متنوع و گوناگونی را عنوان می‌کند و از سوی دیگر آن مطالب را یکجا جمع نمی‌کند؛ بلکه به طور پراکنده و متناسب با هدفی خاص که در آیه دنبال می‌کند، می‌آورد و حتی داستان‌هایی که از امت‌های گذشته و انبیاء پیشین نقل کرده نوعاً در لابلای سوره‌های مختلف پراکنده است و هر قسمتی از داستان که با هدف خاص آیه‌ای تناسب داشته باشد، آورده می‌شود؛ گاهی حتی یک قسمت از یک داستان در چندین موضع تکرار شده است. (جعفری، ۱۳۸۲: ۱۷۴) در روش قرآن آنچه مهم است تناسب مطلب با هدف تربیتی خاصی است که آیه برای آن آمده است تکرار و تقطیع یک مطلب یا داستان نیز برای همین موضوع است. همچنین یکی از ویژگی‌های مهم و برجسته قرآن که می‌تواند یکی از وجوه اعجاز آن باشد اتقان و استحکام و استواری و قاطعیت این کتاب آسمانی است. (همان: ۴۹)

بیان قرآنی تناسب و پیوندش را با ارتباط میان مخاطب و متن با پیوندهای استواری اثبات نمود. این تناسب در استمرار ارتباط آدمی با واقعیت نهفته است؛ یعنی واقعیت روانی در قدرت بر تحریک وی در طی روزگاران. لذا مؤلفه‌های اساسی در رفتار بشری آشکار می‌گردد و خطاب آفریدگار با بنده رخ می‌دهد. (یاسوف، ۱۳۸۸: ۳۷)

۳. شناختی از سوره مبارکه حجر

سوره مبارکه حجر یکی از سوره‌های مکی قرآن کریم است که در جزء چهارم و بعد از سوره ابراهیم و قبل از سوره نمل واقع شده است؛ این سوره دارای ۹۹ آیه غالباً کوتاه است. تقریباً همه مفسران معتقدند تمام آیات آن مکی است؛ بر این موضوع سخن ابن عباس و ابن زبیر را شاهد می‌آورند: «نزلت سُورَةُ الْحَجَرِ بِمَكَّةَ» (السیوطی، ۱۴۰۴: ۶۱/۵) درباره نزول آن سخنان مختلفی گفته شده است که مشهورترین قول آن است که سوره حجر پنجاه و



چهارمین سوره‌ای است که بر پیامبر نازل شده است. (معرفت، ۱۳۷۱: ۱۶۶/۲)

نام این سوره به اصحاب حجر یا مردمان سرکش ثمود که قوم حضرت صالح (ع) بودند اشاره دارد. آن‌ها مردمانی مرفّه و بسیار ثروتمند بودند که علیه خدا و پیامبرانش سرکشی کردند: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحَجَرِ الْمُرْسَلِينَ﴾ (حجر/۸۰) و در نهایت نیز به عذاب دچار شدند: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُضْجِينَ، فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (حجر/۸۳ و ۸۴) در میان مفسّران، اقوال مختلفی درباره موقعیت جغرافیایی این سرزمین وجود دارد، اما قول مشهور آن است که حجر شهری بود در مسیر کاروان مدینه و شام و در یک منزلی وادی القری که امروز اثری از آن برجای نمانده است. (الشاربی، ۱۴۱۲ق: ۲۱۵۱/۴) هرچند برخی از پژوهشگران معاصر بقایای سنگ‌نگاره‌ها و مکان‌هایی را در ناحیه «مدین صالح» (حجرا) در استان حجاز در ۴۰ کیلومتری شمال شهر «العلا» و جنوب «دومه جندل» با محل قوم ثمود منطبق می‌دانند. (روح‌انگیز، ۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۸۰)

چنانکه مفسّران گفته‌اند قوم ثمود نه تنها پیامبری حضرت صالح را رد کردند؛ بلکه اساساً توحید و رسالت انبیاء و هرگونه مظاهر الهی را در هر زمان و مکانی نفی می‌نمودند. (شرف‌الدین، ۱۴۲۰: ۲۷۱/۴) نکته مهم آن است که در سنت تاریخی اسلام، به گفته «خلیل بن احمد فراهیدی» (متوفی ۱۷۵ق): «هر قومی را به پیامبرش نسبت می‌دادند و به او منسوب می‌ساختند و به آنها امت می‌گفتند.» (الفراهیدی، ۱۹۸۴: ۴۲۸/۸) حال آنکه قوم حضرت صالح را به وی منسوب نساخته‌اند بلکه به «الحجر» نسبت داده‌اند. (الفراج، ۱۴۳۷: ۹)

مقصود کلی این سوره، انذار تکذیب‌کنندگان خدا و رسول الله است با بیان عاقبت سخت و دردناک قوم ثمود، که از این سرنوشت درس بگیرند؛ و نیز اثبات موقعیت رسول خدا و مؤمنانی است که به وی ایمان آورده‌اند. همچنین محتوای سوره، آرامشی از سوی خداست بر قلب رسول‌الله که از تکذیب مشرکان، اندوهناک نباشد، زیرا با پیامبران پیش از او نیز چنین رفتاری از سوی کافران شده است. (ابن عاشور التونسی، ۱۹۸۴: ۷/۱۴) سپس به سراغ قوم لوط می‌رود و ضمن اشاره‌ای گویا و فشرده به کفر و انحراف اخلاقی آن‌ها، به قسمتی از عذاب دردناکشان اشاره می‌کند و سوره را با دعوت از پیامبر به مقاومت و دلداری او در برابر توطئه‌های شدید مخالفان به پایان رسانیده است. بنابراین به طور مختصر پاره‌ای از مضامین این سوره عبارتند از:

- توجه به مبدأ آفرینش و ایمان به خدا از طریق مطالعه در اسرار آفرینش؛
- اهمیت قرآن و عظمت این کتاب آسمانی؛
- داستان آفرینش آدم و سرکشی ابلیس و سرانجام کار او، به عنوان یک هشدار و بیدار باش برای همه انسان‌ها؛
- اشاره به سرگذشت اقوامی همچون قوم لوط و صالح و شعیب، برای تکمیل این هشدار؛

- انذار و بشارت و اندرزهای مؤثر و تهدیدهای کوبنده و تشویق‌های جالب؛
- دعوت از پیامبر به مقاومت و دلداری او در برابر توطئه‌های شدید مخالفان.

برخی از محققان، میان محتوا و اغراض سوره حجر و سوره اعراف، مشابهت قائل شده‌اند چنانکه هر دو سوره، با انذار به کافران و مشرکان آغاز می‌گردد و سیاق کلی آن‌ها نیز تحذیر مشرکان و بیان عاقبت کفر و عصیان است. (شرف‌الدین، ۱۴۲۰: ۲۶۵/۴) همچنین سوره حجر را مقدمه‌ای بنیادین برای چهار سوره بعد از آن (نحل، اسراء، کهف و مریم) دانسته‌اند که در مورد انگیزه‌های کلی دعوت اسلامی سخن می‌گوید و مخاطبان را به نشانه‌های الهی اعم از آسمان و بروج، و زمین، کوه‌ها، گیاهان، باده‌ها، آب، زندگی، مرگ و داستان اقوام گذشته، توجّه می‌دهد. (همان: ۲۶۵ و ۲۶۶)

۴. تحلیل سبک‌شناسانه بلاغی و نحوی سوره حجر

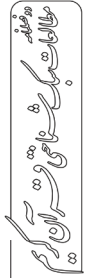
اینک برخی از مؤلفه‌های سبکی سوره مبارکه حجر در دو سطح بلاغی و نحوی مورد تحلیل و تبیین قرار می‌گیرد و با توجه به ارتباط معنادار بلاغت و نحو در پژوهش‌های زبانی و ساختاری، در این جستار نیز سطح بلاغی و نحوی به صورت تلفیقی تحلیل و تبیین گردیده است. زیرا دانشمندان در خصوص ارتباط بلاغت و نحو بر این باورند که لایه نحوی، تحلیل بی‌روح و خالی از نشانه‌های بلاغی نیست؛ بلکه سطح نحوی، تحلیل روابطی است که میان عناصر و اجزاء مختلف و متنوع یک متن وجود دارد. «از این رو علمای نحو عرب اصرار داشته‌اند که ذکر کارکردهای نحوی اگر اصل تحلیل زبانی نباشد، حداقل بخشی از آن باشد.» (طهماسبی و جعفری، ۱۳۹۵: ۲۱۲)

۴. ۱. اسلوب تقدیم و تأخیر

اصل در سخن این است که الفاظ از ترتیب نحو تبعیت کنند و وجوب تقدیم و تأخیر الفاظ رعایت گردد؛ این امر به گفته برخی صاحب‌نظران تابع این اصل است که: «ترتیب الفاظ در کلام، تابعی از ترتیب معانی در نفس است و به همین دلیل، کلامی که ادا می‌شود از منظر واژگان و معانی، متناسب است.» (عبّاس، ۱۹۹۷: ۲۰۵) بر این اساس، در نحو عربی قواعدی درباره تنظیم جایگاه الفاظ همچون تقدیم مسندالیه و مسند و متعلقات فعل و دلایل تأخیر آن‌ها تدوین شده است؛ به همین خاطر نیز عبدالقاهر جرجانی، مبحث تقدیم و تأخیر را بابتی با فوائد بسیار، دارای گسترده‌گی فراوان، پر بحث و سخن، و دارای ظریف بدیع، می‌داند. (جرجانی، ۲۰۰۱: ۷۶)

در سوره حجر، مواردی از تقدیم و تأخیر دیده می‌شود که اغراض معنوی خاصی را دنبال می‌کنند؛ به برخی از آن‌ها ذیلاً اشاره می‌شود:

* به اراده خدا بودن اجل‌ها: خداوند در آیات ۴ و ۵ سوره حجر می‌فرماید: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا



مِنْ قَرَبَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ، مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (حجر/۵ و ۴) در این تعبیر قرآنی، هلاک ساختن مشرکان مقدّم داشته شده است % به مناسبت طلب آن‌ها از پیامبر که ملائکه را بر ایشان نازل سازد: ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ (حجر/۷) در این بیان، اگر این تقدیم صورت نمی‌گرفت مستلزم آن بود که هلاک آن‌ها مقدّم بر سرکشی‌شان باشد. بنابراین تقدّم «مَا تَسْبِقُ» در آیه بیانگر آن است که مشرکان، اجل خویش را با ادامه نافرمانی و سرکشی، به پیش انداخته‌اند. نظیر این قول، در آیه ۳۲ سوره انفال نیز وارد شده است: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (انفال/۳۲)

* **استهزاء مشرکان علیه رسول خدا:** در آیه ۶ سوره حجر: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (حجر/۶) جار و مجرور (علیه) بر نائب فاعل (الذکر) مقدّم شده است حال آنکه سیاق نحوی چنین است که گفته شود «نُزِّلَ الذِّكْرُ علیه»؛ این تقدیم ناشی از آن است که خداوند متعال می‌خواهد شدّت استهزاء مشرکان به پیامبر (ص) را نشان دهد، زیرا آن‌ها تنزیل قرآن را بر پیامبر (علیه) مورد استهزاء قرار می‌دادند و نبوّت آن حضرت را انکار می‌نمودند. نظیر همین کاربرد در آیه ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (زخرف/۳۱) نیز وارد شده است که تقدیم جار و مجرور به علت محلّ اعتراض واقع شدن نزول قرآن بر مردی از قریش از سوی مشرکان است. (علی موسی، ۲۰۱۰: ۱۰۸ و ۱۰۹)

* **بیان ایجاز قرآن در پاسخگویی و قوّت آن در ردّ بر مخالفان:** در آیات ۶ تا ۸ سوره حجر، مشرکان، نزول ملائکه را از آسمان از نشانه‌های صدق نبوّت پیامبر (ص) قلمداد می‌کنند؛ خداوند در آیه ۸ جواب «ما کانوا إذا منظرین» را بر تعلیل جواب «ما ننزل الملائکة الا بالحقّ» به تأخیر می‌اندازد و با این شگرد بلاغی می‌خواهد این نکته را به یاد مشرکان بیاورد که نزول ملائکه درباره آن‌ها فقط به جهت نزول عذاب خواهد بود.

* **مبالغه:** در آیه ۱۱ سوره حجر ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (مجرور (به) بر «یستهزئون» تقدّم یافته است و منظور از آن، بیان مبالغه در این است که کافران، رسولان الهی را بسیار مورد تمسخر قرار می‌دادند چنانکه این امر به سنجیه اخلاقی آنان مبدّل شده بود. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۳/۱۴)

* **تعظیم و تکریم:** در آیه ۲۹ سوره حجر ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ تقدیم جار و مجرور (فیه) به جهت نمایش تکریم زیاد خداوند برای حضرت آدم (ع) است و این از خصائص کلام بلیغ است که غرض لفظی و غرض معنوی، توأمان بر بلاغت کلام تأثیر می‌گذارند. (عبّاس، ۱۹۹۷: ۲۱۵)

۴. ۲. اسلوب حذف

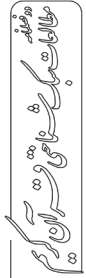
از جمله ظرائف زبانی موجود در مصحف شریف که علمای بلاغت از آن سخن گفته و مفسران در خلال کتب تفسیری خویش بدان اشاره داشته‌اند، اسلوب «حذف» است. این ویژگی به طور عام در زبان‌های دیگر نیز ملاحظه می‌شود؛ ولی در زبان عربی به دلیل تمایل خاص سخن‌گویان این زبان به ایجاز از جایگاهی برجسته برخوردار است. (شهبازی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۲) حذف در لغت به معنای قطع چیزی از انتها یا کنار است؛ و در اصطلاح به افتادن حرکت، حرف (صوت)، کلمه و جمله اطلاق می‌شود. (ابن جنی، ۱۹۵۷: ۳۶۲/۲) شریف رضی (متوفی ۴۰۶ق) به عنوان یکی از ادبای بزرگ و صاحب سبک ادبیات عربی، اوج بلاغت را در این اسلوب می‌داند؛ همچنانکه ابن اثیر (متوفی ۶۳۷ق) حذف را اسلوبی محسوب می‌کند که فقط افراد خبیر و دانشمندان بلاغت بدان راه می‌یابند: «وهذا النوع من الأساليب شريف لا يتعلق به إلا فرسان البلاغة، وذلك لعلو منزلته وبعد مثاله» (الرفاعي، ۱۹۸۰: ۲۰۸)

لذا حذف نوعی کاهش واژگانی و از ملاک‌های درون زبانی است، و در بسیاری از موارد از ذکر در افاده معنا بلیغ تر است. فن حذف در کلام عرب، امری معمول و متداول است و به جهت ایجاد با شرایط خاص خود، یکی از بهترین عناصر آرایه‌های بلاغی به شمار می‌آید. عبد القاهر جرجانی در این باره معتقد است: «اگر در جای خاصی بتوان چیزی را حذف نمود، حذف از ذکر آن بهتر و نیکوتر است.» (جرجاجی، ۱۴۰۹: ۱۳۲)

در سوره حجر مواردی از اسلوب حذف دیده می‌شود که تحلیل سبک‌شناسی آن‌ها می‌تواند بخشی از زوایای هنری این سوره را فراروی مخاطبان قرار دهد:

* **تعَدَى فعل به مفعول به تقدیر مضاف:** در آیه ﴿قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (حجر/ ۷۰) مشرکان در خطاب به حضرت لوط (ع) وی را از حمایت و مهمانی مردمان بر حذر می‌دارند؛ در این آیه اسلوب حذف با تعَدَى فعل به مفعول به تقدیر مضاف صورت گرفته است؛ اصل تقدیر چنین است: «أَوَلَمْ نَنْهَكَ يَا لُوطُ عَنْ حِمَايَةِ النَّاسِ» در اینجا تجاوز نهی به ذات عالمین، تعبیری از شدت انکار قوم آن حضرت بر این است که حَتَّى حمایت از یک فرد را نیز مجاز نمی‌دانستند حَتَّى اگر مهمان او باشد. (علی موسی، ۲۰۱۰: ۱۱۲)

* **حذف موصوف و بقاء صفت:** در آیه ۸ سوره حجر ﴿مَا نَزَّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ﴾ (حجر/ ۸) این اسلوب دیده می‌شود حال آنکه بر اساس اسلوب و ساختار جمله در زبان عربی، در اینجا حَقَّ آن است که صفت محذوف گردد. سبب حذف در اینجا تعدّد معانی و تنوّع دلالات است؛ در آیه شریفه، منظور از نزول ملائکه بالحق یعنی نزول ایشان برای «عذاب» یا «پیغام آوردن» یا «گرفتن ارواح هنگام مرگ» بنا به حکمت یا مصلحت الهی یا بر اساس وحی و اراده‌ای که خداوند مقرر نموده بدون خواست کافران یا



اختیار کسی که به این امر معترض باشد.

*** حذف صفت و بقاء موصوف:** در آیات: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ، وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ، وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱-۱۹) به گفته ابو حیان اندلسی (متوفی ۷۴۵ق) در موصوف «وإن من شيء» صفتی حذف شده است که شامل هرآن چیزی است که به بندگان سود می‌رساند و خداوند بر ایجاد و تکوین و بخشش آن، تواناست: «وَمَا مِنْ شَيْءٍ يَنْتَفِعُ بِهِ الْعِبَادُ إِلَّا وَنَحْنُ قَادِرُونَ عَلَىٰ إِبْرَاجِهِ وَتَكْوِينِهِ وَالْإِنْعَامِ بِهِ.» (اندلسی، ۱۴۲۰: ۶/۷۷۴)

*** حذف فعل و فاعل:** در آیات ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ، ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ﴾ (حجر/۴۵ و ۴۶) در «ادخلوها» نیاز به فعل و ضمیر محسوس است که حذف شده است و طبق قاعده باید گفته می‌شد: «فقبل لهم ادخلوها...» همچنین طبق قاعده باید فاعل نیز مشخص می‌شد چنانکه در تقدیر فاعل «الله» یا «بعض ملائکه» حذف شده است. بلاغت قرآنی در اینجا با این حذف، می‌خواهد مخاطب را به اصل سخن رهنمون سازد و برای او انگیزشی ایجاد کند که قرآن می‌خواهد مردمان را به جنّاتی با آن اوصاف رهنمون سازد و این تصوّر را در ذهنشان شکل بدهد که افرادی از ملائکه رحمت در مقابل درهای بهشت به انتظار ایستاده‌اند و مؤمنان را به داخل فرا می‌خوانند تا آنچه از خیرات و نعمت‌ها در آنجاست، به ایشان عرضه کنند. (علی موسی، ۲۰۱۰: ۱۱۳)

*** نمونه‌ای درخشان از ایجاز به حذف:** در آیات ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ * إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنْجُوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (حجر/۵۸ و ۵۹) در خلال حکایت حضرت ابراهیم (ع) ملائکه به آن حضرت چنین عبارتی را بیان می‌کنند و این اوج ایجاز است که معنا را به طور کامل نیز انتقال می‌دهد؛ سیاق نحوی عبارت چنین است: «إِنَّا أَرْسَلْنَا اللَّهَ إِلَىٰ لُوطٍ (ع) لِأَجْلِ إِنْزَالِ الْعَذَابِ بِقَوْمِهِ الْمُجْرِمِينَ» و این نهایت رسایی و بلاغت کلام و افاده مفهوم بدون اختلال در معنی است.

۴. ۳. اسلوب طباق و مقابله

طباق؛ اجتماع دو لفظ متقابل در معنا در یک عبارت است. ممکن است این دو لفظ، اسم یا فعل یا حرف یا یکی از این‌ها باشد. و این تقابل معنایی بر زیبایی و تازگی کلام می‌افزاید. (هاشمی، ۱۳۷۰: ۳۶۶-۳۶۷) و مقابله؛ آوردن دو یا چند لفظ در مقابل دو یا چند لفظ دیگر که از نظر معنایی بایکدیگر متضاد باشند. (همان: ۳۶۷) در حقیقت مقابله، نوعی طباق متراکم است. نمونه این صنعت بلاغی در قرآن آیه شریفه زیر است: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ (اللیل ۶-۱۱) بنابراین در اصطلاح بدیعیان و لغت‌شناسان، بر صنعتی اطلاق شده است که بر اساس آن، دو کلمه متضاد یا متفاوت را به جهت افرینش بلاغی در یک عبارت می‌آیند.

چون تقابل این دو کلمه، شکل‌های گوناگونی می‌یابد، ناچار تضاد را هم به چندگونه تقسیم کرده‌اند. پیداست که اصل این آرایه، همانا رابطه متضاد میان دو کلمه است، اما لغت‌شناسان بیشتر آن را به «اضداد» (کلمه یگانه‌ای که بر دو معنی متضاد شامل است) منحصر کرده‌اند. (نظری منظم، ۱۳۹۳: ۵۹/۱۵) «مقابله» از انواع اسلوب بدیعی قرآن کریم و آن جایی است که دو یا چند معنای هماهنگ با یکدیگر آورده سپس به ترتیب، معانی مقابل آن‌ها ذکر شود؛ البته برخی مقابله را از انواع طباق شمرده و تفاوت آن دو را در این دانسته‌اند که طباق فقط با اضداد پدید می‌آید ولی مقابله اعم از اضداد و غیر آن است و نیز طباق اغلب بین دو ضد مطرح می‌شود ولی مقابله، میان بیش از دو ضد است. (عبّاس، ۱۹۹۷: ۲۷۵)

در سوره حجر نمونه‌هایی از تضاد و مقابله دیده می‌شود که نشان‌دهنده شگردهای بلاغت قرآنی است؛ اینک به نمونه‌هایی از این اسلوب اشاره می‌شود:

*** تضاد در خدمت تأکید معنی:** نمونه بارز آن در آیه: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ (حجر/۵) آمده است که میان «تسبِقُ» و «یستأخرون» تضاد دیده می‌شود؛ در این آیه و منطبق بر سیاق آیات قبل، خداوند با این رویکرد بلاغی، تأکید می‌کند که عذاب و هلاک کافران، قطعی است و این عذاب در زمان موعود نازل خواهد شد و هیچ تقدّم و تأخیری بر آن عذاب، مترتب نخواهد بود. نظیر همین امر در آیه ﴿وَأَنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾ (حجر/۲۳) نیز دیده می‌شود که خداوند با آوردن «نحیی» و «نمیت» تأکید می‌نماید که هیچ قدرتی نیست که بتواند حیات ببخشد یا بمیراند جز خداوند بلندمرتبه. در آیه بعد ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ (حجر/۲۴) نیز با بیان تضاد میان «مستقدمین» و «مستأخَرین»، کمال علم الهی را به امت‌های گذشته و حاضر متذکّر می‌شود؛ مفسّران البته در باب معنای مستقدمین و مستأخَرین اقوال مختلفی آورده‌اند چنانکه ابن عبّاس آن‌ها را مردگان و زندگان معنی کرده است و برخی دیگر از مفسّران، مستقدمین را آدم و ذریّه او و مستأخَرین را کسانی که هنوز به دنیا نیامده‌اند، در نظر گرفته‌اند. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۷۵/۵)

*** انشاء مقارنه بین نقیضین با هدف تبیین و انداز:** تضاد مقارنه در مواقعی است که گوینده بخواهد در یکی از وجوه، ترغیب و در دیگری تنفیر القاء کند؛ از این قبیل در سوره حجر مواردی دیده می‌شود چنانکه در آیه ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (حجر/۲) خداوند میان «الذین كفروا» و «مسلمین» تضاد قائل شده است و هدفش در اینجا نفی کافران و اثبات مسلمانان بوده است. این شیوه بلاغی در سوره حجر به عالی‌ترین شکل به کار رفته است به ویژه آنکه یکی از طرفین تضاد (کافران) نیز خود بر اهمّیت و ترغیب بر طرف دیگر (مسلمین) تأکید دارد. این مقارنه نقیضین در طول آیه به مقابله میان صفات کافران/مشرکان با مسلمانان/مؤمنان می‌انجامد چنانکه می‌توان گفت در بسیاری از آیات سوره حجر، با این شگرد بلاغی، مفهوم مدنظر خداوند از بیان صفات کسانی که کفر می‌ورزند و کسانی که



اسلام می‌آورند، کاملاً مشخص است؛ آیات ۳ و ۱۱ و ۱۳ و ۴۲ و ۴۳ و ۴۴ و ۵۶ و ۵۷ و ۷۸ و ۸۱ و ۹۱ و ۹۴ و ۹۵ و ۹۶ در حقیقت، نشان‌دهنده برخی صفات «الذین کفرو» هستند و در مقابل آیات ۴۰ و ۴۵ و ۴۶ و ۴۷ و ۴۸ و ۴۹ و ۷۷ و ۸۸ و ۸۹ و ۹۸ و ۹۹ صفات «مسلمین» را تبیین می‌نمایند. (علی موسی، ۲۰۱۰: ۶۷)

۴. ۴. اسلوب جمله و وجهیت فعل

سطح نحوی یا سبک‌شناسی جمله، از دیگر سطوح زبانی است که در آن متن از لحاظ ساختار جملات، مورد بررسی قرار می‌گیرد و به مواردی همچون، کوتاه و بلند بودن جملات، نوع جملات از لحاظ فعلیه یا اسمیه بودن، تقدیم و تأخیر، حذف و پرداخته می‌شود. (خلیل، ۲۰۱۴: ۳۲۸)

در واقع از دیدگاه ساختارگرایان، اصلی‌ترین مطالعات زبانی در سطح نحوی مربوط به ساختمان جمله و تحلیل و شناخت آن است.

با بررسی و تحلیل آماری انواع جملات در سوره حجر مشخص شد که جملات فعلیه نسبت به جملات اسمیه، از بسامد بیشتری برخوردارند و این امر بیانگر پویایی و حرکت بالایی است که از نوع افعال به کار رفته در آنها ناشی شده است. خداوند متعال به اقتضای مفاهیم این سوره به فراوانی بر جملات فعلیه تکیه کرده است. زیرا «افعال بخش اساسی جمله را تشکیل می‌دهند و بار اصلی کلام بر عهده داشته و در ساختار کلام از اهمیت زیادی برخوردارند.» (شفایی، ۱۳۷۳: ۷۱) جملات فعلیه، به دلیل ایجاد حرکت ذهنی که محصول حرکت دلالت معنایی میان گذشته، حال و آینده است، و نیز به دلیل امکان و توانایی این وجه فعل در پذیرش حوادث و رخدادهای متناقض و متضاد، تأثیر بیشتری بر روی مخاطب بر جای می‌گذارند. بنابراین در این سوره با توجه به موضوع سوره که همانا دعوت مخاطبان به تأمل و تدبّر در نشانه‌های الهی اعم از آسمان و زمین، کوه‌ها، گیاهان، باده‌ها، آب، زندگی، مرگ و داستان اقوام گذشته و همچنین دعوت پیامبر(ص) به مقاومت و دلداری او در برابر توطئه‌های شدید مخالفان است، جملات فعلیه که دلالت بر تجدد و حدوث گزاره دارند بیشتر آمده است. لذا با توجه به سیاق آیات، خداوند مفعال تأکید می‌کند که عذاب و هلاک کافران قطعی است.

با بررسی نوع افعال در سوره مبارکه حجر مشخص شد که در این سوره فعل ماضی_که بیانگر قطعیت وقوع امر است_ با حضور بیش از هفتاد مورد از بسامد بالایی برخوردار است و سپس کاربرد فعل مضارع با بیش از چهل مورد در مرتبه بعدی جای دارد.

نتیجه‌گیری

از رهگذر این مقاله که به بررسی سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره مبارکه حجر پرداخته است، نتایج زیر به دست آمده است.

۱. شناخت ویژگی‌های اسالیب و ترکیبات و جمله‌بندی در زبان عربی، مشخص می‌سازد که این سوره با وجود حجتی نه چندان طولانی، بخش مهمی از آموزه‌های اسلامی را در خود جای داده است؛ محتوای کلی سوره، از یک سو اندازدهنده مشرکان و کافران از عذابی سخت و هولناک است، و از سوی دیگر باعث ایجاد دل‌گرمی و اطمینان خاطر برای پیامبر (ص) و مؤمنان است.

۲. در سوره حجر شیوه‌های متنوعی از تأکید به کار رفته است؛ تأکیدها مبتنی بر حال مخاطب، شکل گرفته است چنانکه هر جا به تأکید مفرد باشد، به این صورت آمده است و هرگاه نیاز به چندین تأکید باشد، این امر بنا به مقتضای حال مخاطب، بیان شده است. اغلب ادوات استفهام در این سوره «أ»، «من»، «ما» هستند زیرا سیاق کلام، سهولت بهره‌گیری از این ادات را اقتضا می‌کرده است؛ همچنین استفهام انکاری و انکار توییخی بیشترین معانی استفهامی در این سوره را تشکیل می‌دهند. این امر اقتضای حال مشرکان و کافران معاند و منکران عذاب الهی است و تأثیرگذاری کوبنده و توییخی سوره را گسترش می‌دهد.

۳. در بسیاری از موارد برای رعایت فواصل و مقاطع آیات از اسلوب حذف استفاده شده است که در این میان حذف حرف نسبت به دیگر ارکان کلمه بیشترین موارد را به خود اختصاص داده است و بعد از آن حذف کلمه در جایگاه بعدی قرار دارد.

۴. بلاغت این سوره به ویژه از جهت سبک‌شناسی بلاغی و نحوی، در اوج قرار دارد؛ در اسالیبی که در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفت، مشخص گردید که اسلوب تقدیم و تأخیر، اسلوب حذف و اسلوب تضاد و مقابله در خدمت ایفاد معنی و شکل‌دهی به منظومه معرفتی مدّ نظر خداوند متعال، از بسآمد بیشتری نسبت به دیگر عناصر بلاغی و نحوی برخوردار هستند.

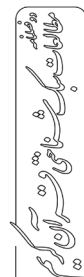
کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه استاد حسین انصاریان.
- ابن جنی الموصلی، ابوالفتح عثمان (۱۹۵۷): «الخصائص»، القاهرة: نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.
- ابن عاشور التونسي، محمدطاهر بن محمد (۱۹۸۴): «تحریر المعنی السدید وتنویر العقل الجدید من تفسیر الكتاب المجید»، تونس: نشر دار التونسية، الطبعة الاولى.
- الاندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف (۱۴۲۰): «البحر المحيط فی التفسیر»، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: نشر دار الفكر، الطبعة الاولى.
- البقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۰۴): «نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور»، القاهرة: نشر دار الكتب الاسلامی، الطبعة الاولى.
- الجرجانی، ابوبکر عبدالقاهر (۲۰۰۱): «دلائل الإعجاز فی علم المعانی»، تحقیق عبدالحمید هندای، بیروت: نشر دار الكتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- جعفری، یعقوب (۱۳۸۲): «سیری در علوم قرآن»، تهران: انتشارات أسوخ، چاپ سوم.
- خرّمشاهی، بهاءالدین (۱۳۸۹): «قرآن پژوهی»، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- الخطیب، عبدالکریم بن محمود (۱۹۷۴): «اعجاز القرآن: الإعجاز فی دراسات السابقین دراسة کاشفة لخصائص البلاغة العربیة ومعاييرها»، القاهرة: نشر دار الفكر العربی، الطبعة الاولى.
- خلف مراد، عبدالرحیم (۱۳۸۵): «درآمدی بر معناشناسی قرآن»، قم: انتشارات دارالعلم، چاپ اول.
- خلیل، محمد ابراهیم (۲۰۱۴م): «مدخل لدراسه الشعر العربی الحديث»، عمان: دار المسیره للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة السادسة.
- الخولی، امین (۱۹۶۱): «مناهج التجدید فی النحو والبلاغة والتفسیر والأدب»، قاهرة: نشر دارالمعرفة.
- الرفاعی، احمد مطلوب (۱۹۸۰): «أساليب بلاغیة، الفصاحة والبلاغة والمعانی»، کویت: نشر وكالة المطبوعات، الطبعة الاولى.
- روح انگیز، لاله (۱۳۸۵): «بررسی مدارک باستان شناسی مدائن صالح»، فصلنامه بینات، شماره ۵۱، پاییز، صص ۱۶۶-۱۸۰.
- السیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر (۱۴۰۴ق): «الدّر المنثور»، بیروت: نشر دارالفکر، الطبعة الاولى.
- الشاربی، سید قطب (۱۴۱۲): «فی ظلال القرآن»، بیروت: نشر دار الشروق، الطبعة السابعة عشر.
- شرف الدین، جعفر (۱۴۲۰): «الموسوعة القرآنیة، خصائص السور»، تحقیق عبدالعزيز بن عثمان التویجزی، بیروت: نشر دار التقریب بین المذاهب الاسلامیة، الطبعة الاولى.
- شفایی، احمد (۱۳۶۳): «مبانی علمی دستور زبان فارسی»، تهران: انتشارات نوین، چاپ اول.
- شهبازی، اصغر و احمدیان، حمید و شاملی، نصرالله (۱۳۹۴): «کارکردهای بلاغی حذف و اثر آن در ترجمه قرآن کریم»، دوفصلنامه پژوهش های زبان شناسختی قرآن، سال ۴، شماره ۷، بهار و تابستان، صص ۶۱-۷۶.
- عبّاس، فضل حسن (۱۹۹۷): «البلاغة فنونها و افنانها»، دارالفرقان للنشر والتوزيع، عمان: الطبعة الرابعة.
- علی عبّاس، معمرزکی (۲۰۱۰): «دراسة أسلوبیة فی سورة الحجر»، الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول علی درجة الماجستير فی اللغة العربیة وآدابها، الإشراف ابراهیم خلیل، عمان: کلیة الدراسات العليا، الجامعة الأردنية.
- الفّراج، عبدالله بن صالح (۱۴۳۷): «بلاغة أساليب الإنشاء فی سورة الحجر»، بحث مکمل لمتطلبات الحصول علی درجة العالمية الماجستير فی البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامی، إشراف صالح بن محمد الزهرانی، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، المملكة العربیة السعودیة.
- الفراهیدی، ابو عبدالرحمن خلیل بن احمد (۱۹۸۴): «کتاب العین»، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قاهرة: نشر دار و مكتبة الهلال، الطبعة الاولى.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۱): «آموزش علوم قرآن ترجمه التمهید فی علوم القرآن»، ترجمه ابو محمد

- وکیللی، تهران: انتشارات چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- میر، مستنصر و عبدالرئوف، حسین (۱۳۹۰): «مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی»، ترجمه ابوالفضل حرّی، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ اول.
- نصیره، زروقی (۲۰۱۴): «التوکید فی سورة الحجر دراسه نحویة»، مذکره لنیل شهادة الیسانس فی اللغة والأدب العربی، الإشراف رابحی عمر، جامعه أکلی محند أولحاج، الجمهوریة الجزائریة.
- نظری مقدم، هادی (۱۳۹۳): «مدخل «تضاد» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی»، جلد ۱۵، تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- الهاشمی، السید أحمد (۱۳۷۰ش): «جواهر البلاغه فی معانی والبیان والبديع»، تهران: مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.
- یاسوف، احمد (۱۳۸۸): «زیباشناسی واژگان قرآن»، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.

Bibliography

- The Holy Quran, translated by Professor Hossein Ansarian.
- Ibn Janni al-Mawsili, Abu al-Fath Othman (1957). Al-Khasaes (Characteristics), 4th edition, Cairo: The Egyptian General Book Organization Press.
- Ibn Ashour al-Tunisi, Mohammad Taher ibn Mohammad (1984). Editing the Right Meaning and Enlightening the New Mind from the Explanation of the Glorious Book, 1st edition, Tunis: Dar al-Tunisia Press.
- Al-Andalusi, Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf (1420 AH). Al-Bahr Al-Mohit fi Tafsir, investigated by Sidqi Mohammad Jamil, 1st edition, Beirut: Dar Al-Fikr Press.
- Al-Baqae, Ibrahim ibn Omar (1404 AH). Nazm al-Dorrah fi tanasob al- ayat va sovar (Order of rubies in harmony of verses and surahs), 1st edition, Dar al-Kotob al-Islami Press.
- Al-Jorjani, Abu Bakr Abd al-Qaher (2001). Evidence of Miracles in the Science of Meanings, investigated by Abd al-Hamid Hindawi, 1st edition, Beirut: Dar al-Kotob Al-Elmiyah Press.
- Jafari, Yaqoub (1382SH). Travelling in the sciences of the Quran, 3rd edition, Tehran: Osveh Press.
- Khoramshahi, Bahaedin (1389SH). Quran Studies, 1st edition, Tehran: Elmifarhangi Press.
- Al-Khatib, Abd al-Karim ibn Mahmoud (1974). The Miracle of the Quran: The Miracle in the Studies of the Past, a revealing study of the characteristics and standards of Arabic rhetoric, 1st edition, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi Press.
- Khalaf Murad, Abd al-Rahim (1385SH). An introduction to the semantics of the Quran, 1st edition, Qom: Dar al-Elm Press.
- Al-Khouly, Amin (1961). Methods of renewal in grammar, rhetoric, interpretation and literature, Cairo: Dar Al-Maarifah Press.
- Al-Rafai, Ahmad Matlub (1980). Rhetorical methods, eloquence, rhetoric and meanings, 1st edition, Kuwait: vekalah al-Matbuat Press.
- Roohangiz, Laleh (1385SH). Examining the archeological records of ethical cities, Bayannat Quarterly, No. 51, Autumn, pp. 166-180.
- Al-Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1404 AH). Al-Dur Al-Manthur, 1st edition, Beirut: Dar Al-Fikr Press.
- Sharebi, Seyyed Qutb (1412 AH). In the Shadows of the Quran, 17th Edition, Beirut: Dar Al-Shorouq Press.
- Sharaf al-Din, Jaafar (1420 AH). The Quranic Encyclopedia, Features of the Surahs, investigated by Abd al-Aziz ibn Othman Al-Tawjizi, 1st edition, Beirut: Dar al-Taqreeb between the Islamic Denominations Press.
- Shahbazi, Asghar; Ahmadian, Hamid; Shamel, Nasrollah (1394SH). Rhetorical functions of omission and its effect in the translation of the Holy Quran, bi-quarterly researches on the linguistics of the Quran, Year 4, No.7, Spring and Summer, pp. 76-61.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

- Abbas, Fazl Hasan (1997). Al-Balagha, its arts and techniques, 4th edition, Oman, Jordan: Dar Al-Furqan for publishing and distribution Press.
- Ali Abbas, Moamarzaki (2010). A stylistic study in Surat Al-Hijr, the message to complete the requirements for obtaining a master's degree in Arabic language and literature, supervised by Ibrahim Khalil, College of Graduate Studies, University of Jordan, Oman, Jordan.
- Al-Faraj, Abdollah ibn Saleh (1437AH). The eloquence of construction methods in Surat Al-Hijr, a supplementary research to the requirements for obtaining the international master's degree in rhetoric, criticism and the curriculum of Islamic literature, supervised by Saleh ibn Mohammad Al-Zahrani, Imam Mohammad ibn Saud Islamic University, Saudi Arabia.
- Al-Farahidi, Abu Abd al-Rahman Khalil ibn Ahmad (1984). Kitab al-Ayn, investigated by Mahdi Al-Makhzoumi and Ibrahim Al-Samerrai, 1st edition, Cairo: Dar and Helal Library Press.
- Maraf, Mohammadhadi (1371SH) Teaching the sciences of the Quran, translation of Al-Tamhid in the sciences of the Quran, translated by Abu Mohammad Vakili, 1st edition, Tehran: Islamic development Organization Publishing House.
- Mir, Mostanser and Abd al-Raouf, Hossein (1390SH). Studying the Quran as a literary work, translated by Abulfazl Hori, 1st edition, Tehran: Niloofar Press.
- Nasirah, Zarrouqi (2014). Emphasis on Surat Al-Hijr, a grammatical study, a memorandum for obtaining a license in Arabic language and literature, supervised by Rabihi Omar, Akli Mohand Olhaj University, Algerian Republic.
- Nazari Moghaddam, Hadi (1393SH). The Entry of "Contradiction" in Islamic Encyclopedia, Vol. 15, Islamic Encyclopedia Press 1st edition, Tehran: Islamic Encyclopedia Press.
- Yasuf, Ahmad (1388SH). Aesthetics of Quranic Words, translated by Seyyed Hossein Seyyedi, 1st edition, Tehran: Sokhon Press.

Semantics of the word "Ihsan" in the Qur'an based on the relations of companionship, succession and semantic opposition

(Received: 2022-07-11 Accepted: 2022-09-13)

mahyar khani moghaddam¹

Abstract

Knowledge of semantics is one of the most important tools for understanding the meaning of words based on the semantic system governing the coherent arrangement of words in the Qur'an. One of the prominent words in the field of the rules of religion is "Ehsan", which due to the various functions of jurisprudential issues, especially its realization in "stoning", its meaning in the Qur'anic context will be considered. For this purpose, the present article, after exploring the lexical meaning of the word "Ehsan", based on the descriptive - analytical and semantic method to explain the relationship between the derivatives of the word "Ehsan" and companion words (including "marriage", "believer", "vulva", "village", "Clothes", "halal", "rummy", and "prohibition"), substitute (including "chastity" and "memorization") and has a semantic contrast ("mother", "fat", "prostitute", "traveler", "Baghi") has dealt with it in the Qur'an. According to the results of the research, "Ehsan" creates a state in human beings that he/she self-carefully avoids any crossing of the divine sanctuaries, especially in the field of sexual matters, and like armor prevents the damage to a person caused by deviations and related slanders.

Key words: Ehsan, semantics, succession, companionship, Quran



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

1) Assistant Professor of Qur'an and Hadith at Gilan University rasht.Iran Email: m.khani@guilan.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۳۱۴-۳۳۱

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.12.4

مقاله علمی - پژوهشی

معناشناسی واژه «إحسان» در قرآن با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جانشینی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۲)

مهیار خانی مقدم^۱

چکیده

فهم واژه «إحسان» در حوزه احکام دین، ناظر به روابط بین فردی به ویژه با تأکید بر خانواده بوده و به صدور احکامی (شلاق، اعدام و ...) منتهی می‌گردد. بهترین منبع برای فهم دقیق معنای آن، تتبع در چینش حکیمانه الفاظ قرآن با استفاده از دانش معناشناسی است. در مقاله حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی و بر مبنای رویکرد معناشناسی، به تبیین رابطه مشتقات واژه «إحسان» با واژگان هم‌نشین (شامل «نکاح»، «مومن»، «فرج»، «قری»، «لبس»، «حل»، «رمی» و «منع»)، جانشین (شامل «عفاف» و «حفظ») و دارای تقابل معنایی («آیامی»، «فتی»، «فاحشه»، «مسافحه»، «بغی») با آن در قرآن پرداخته شد. بر اساس نتایج پژوهش، «إحسان» فارغ از شرایط حداقلی آن در فقه (ازدواج و اسلام) و حداکثری آن در اخلاق (تقوا و عفت و ورزی) حالتی در انسان ایجاد می‌کند که به صورت خودمراقبتی از هرگونه عبور از حریم‌های الهی به ویژه در زمینه مسائل جنسی پرهیز نماید و مانند یک زره، مانع از رسیدن آسیب‌های ناشی از انحرافات و به تبع آن، تهمتهای مرتبط با آن به انسان گردد.

کلید واژه‌ها: إحسان، معناشناسی، محور جانشینی، محور هم‌نشینی، تقابل معنایی؛

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۹

پاییز و زمستان

۱۴۰۰

(۱) استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه گیلان رشت ایران، ایمیل: m.khani@guilan.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

در معناشناسی زبانی، از دو رویکرد در زمانی و هم‌زمانی برای مطالعه معنا استفاده می‌شود که عنصر زمان در رویکرد هم‌زمانی در معناشناسی دخیل نبوده و بر اساس تطوّر معنا در طول زمان، به بررسی معنا پرداخته نمی‌شود، بلکه کلّ متن در یک مقطع زمانی، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۴۳-۳۹) در این رویکرد، دو نسبت هم‌نشینی و جانشینی برای ترسیم معنای اصلی واژه در همان متن و همچنین مقصود اصلی گوینده بر اساس مؤلفه‌های معنایی، موضوعیت دارد. (صفوی، ۱۳۸۷: ۷۰)

توجه به روابط معنایی واژگان یک متن، به کشف معنایی جدیدی فراتر از حوزه لغوی، منتهی خواهد شد و تحلیل کاملی از یک متن، ارائه می‌دهد (ر.ک: پالمر، ۱۳۹۱: ۱۳)؛ زیرا روابط معنایی، دست‌آورد جدیدی است که براساس آن، ارتباط واژگان با یکدیگر بر اساس مؤلفه‌های مختلفی مانند مترادف، شمول معنایی، تقابل، توسعه و تخصیص یا تضییق معنایی، سنجیده شده و تصویر مفهومی تا حد امکان جامعی برای فهم واژگان به دست داده می‌شود. خاستگاه این رهیافت به پژوهش‌های میدان‌های معنایی برمی‌گردد؛ زیرا معنای واژه، تنها در ارتباط با دیگر واژگان، آشکار می‌شود.

بررسی مفهوم «إحسان» در ارتباط با سایر مفاهیم نزدیک به آن و نیز مفاهیم متقابل آن، تکمیل‌کننده تصویر ساختمان درونی آن است. برای دستیابی به این هدف، روش تحلیل مفهومی بر مبنای روابط جانشینی و هم‌نشینی و تقابل معنایی انتخاب شده تا عناصر معنایی این مفهوم، روابط میان این عناصر و روابط میان کل این مفهوم با سایر مفاهیمی که به گونه‌ای با آن ارتباط دارند، مورد کاوش قرار گیرد؛ لذا تصویری که پس از تحلیل مفهومی از مضمون مورد نظر عرضه می‌شود، باید تصویری دقیق‌تر بوده و از غنای کافی برخوردار باشد تا بتواند در عین وضوح بخشی، پیچیدگی مفاهیم را نیز نشان دهد. برای دستیابی به مفهوم درونی واژه «إحسان» باید روابط جانشینی و هم‌نشینی در آیه را واکاوی نمود تا به صورت شایسته، مؤلفه‌های معنایی را به دست آورد.

کلمه «إحسان» در قرآن به کار نرفته، اما مشتقات مختلف از ریشه «ح‌ص‌ن»، ۱۸ بار در قرآن به کار رفته و بررسی موارد استعمال اشتقاقیات آن و کتب وجوه و نظائر این موضوع را تأیید می‌کند که این واژه، مشترک لفظی است. (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۵۲۲) در روایات فقهی و آثار فقیهان نیز إحسان و مشتقات آن بیشتر در مجازات زنا و تخطی در روابط جنسی به کار رفته و آرای مختلفی در اصطلاح‌شناسی إحسان در لغت، تفسیر و فقه اسلامی مطرح شده است.

از آنجایی که از مستندات مهم مجازات «رجم» زناکار، شرط إحسان است، پژوهش حاضر درصدد است با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد معناشناسی و بر اساس مکتب بن،

ضمن تعیین هسته معنایی واژه به بررسی توصیفی و تبیین جایگاه معنایی إحسان در نظام واژگانی قرآن با تکیه بر روابط هم‌معنایی و جانشینی پردازد و به این سؤال پاسخ دهد که واژه «إحسان» در بافت و کاربرد و حیانی، با چه واژگانی هم‌نشینی یا جانشینی دارد؟

۱. پیشینه پژوهش

مقالات متعددی در باب معنای إحسان با رویکردی فقهی نگاشته شده است: مقاله «اسباب تحقق و زوال إحسان در اسلامی»، ملاک إحسان را به طور کلی امکان تمتع می‌داند و براساس آن، برخلاف آنچه در قانون مجازات اسلامی مقرر جرائم منافی عفت با رویکردی به قانون مجازات شده، همسر موقت نیز می‌تواند موجب تحقق إحسان شود. مقاله دیگر اثر «جان برتن» است که به معناشناسی اصطلاح إحسان در پرتو روایات تفسیری و آرای فقهی مذاهب اسلامی با رویکرد تاریخی پرداخته است. تنها دلیل اثبات مشروعیت رجم، سنت فقهی است که جان برتن کوشیده تا پیشینه تاریخی آن را از عصر پیامبر (ص)، صحابه تا عصر تابعان و ائمه مذاهب فقهی و توصیفی از رجم در ادیان مسیحیت، یهود و کتاب مقدس ارائه کند. (Burton, Journal of semitic studies, 1974: Vo 19, pp 47-74) همچنین در مدخل «إحسان» در دائرة المعارف قرآن کریم، ضمن بررسی معنای لغوی و اصطلاحی آن، اقسام إحسان بر اساس قرآن و برداشت‌های مفسران بیان شده است. (نویسندگان، ۱۳۸۷: ۳۰۷/۲-۳۱۱) در مجموع بر اساس تتبع نگارندگان، تاکنون پژوهش مستقلی با مسأله و رویکرد پژوهش حاضر به زیور طبع آراسته نشده است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

معنا در دو گونه رابطه کلی، قابل بررسی است: رابطه هم‌نشینی که روابط درون‌متنی یعنی چگونگی قرارگرفتن عناصر در کنار هم و فرایند انتقال معنا را بررسی می‌کند و رابطه جانشینی که بر اساس آن، رابطه بینامتنی یعنی چگونگی جایگزینی عناصر به جای هم و علت انتخاب واژه ذکرشده و در متن به جای واژگان احتمالی بررسی می‌شود. منظور از روابط هم‌نشینی، تشخیص معنای واژه از طریق معنای واژه‌های هم‌نشین است و واژه‌ها در هم‌نشینی می‌توانند معانی خاص به خود بگیرند. (همان، ۱۶۱) در نسبت جانشینی، دسته‌بندی بر اساس شباهت موجود میان مفهوم‌ها و مدلول‌های واژه صورت می‌گیرد. (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶: ۱۳۰) رابطه میان واژه‌های قرآن دو گونه است: رابطه افقی و عمودی، اگر به ارتباط الفاظ در محور افقی بنگریم، معنایی که از واژه به دست می‌آید به وسیله توصیف بافتی، متن یا هم‌نشینی است اما اگر به نسبت کلمات در محور عمودی کلمات بنگریم، معنا یا معانی دیگری از راه جانشینی برای کلمه به دست می‌آید. (شریفی، ۱۳۹۴: ۱۹۹)

۲. ۱. کاربرد «إحسان» در قرآن

مشقات مختلف ریشه «ح ص ن» ۱۸ مرتبه در قرآن، استعمال شده که نمایی از آن به شرح جدول ذیل است:

واژگان	تکرار	الفاظ و نشانی آیه
أُحْصِئ	۱	﴿فَإِذَا أُحْصِئَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تُصْبِرُوا خَيْرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نساء/۲۵)
أُحْصَنَت	۲	﴿وَالَّتِي أُحْصِنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (انباء/۹۱) ﴿وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أُحْصِنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ وَ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ (تحریم/۱۲)
المُحْصَنَاتِ	۴	﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَبَائِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (نساء/۲۵) ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور/۴) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (نور/۲۳)
المُحْصَنَاتِ	۳	﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (نساء/۲۴) ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ﴾ (مائده/۵)
تَحْصُنَا	۱	﴿وَلَيْسَتَغْفِرَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تَكْرِهُوا قَبَائِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نور/۳۳)
تُحْصَنُونَ	۱	﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصَنُونَ﴾ (يوسف/۴۸)
حُصُونُهُمْ	۱	﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدَى الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (حشر/۲)
لِتُحْصَنَكُمْ	۱	﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لَتُحْصَنَكُمْ مِنْ بِأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (انباء/۸۰)

واژگان	تکرار	الفاظ و نشانی آیه
مُحْصَنَاتٍ	۱	﴿فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ (نساء/۲۵)
مُحْصَنَةٍ	۱	﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعاً إِلَّا فِي قُرَى مُحْصَنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (حشر/۱۴)
مُحْصِنِينَ	۲	﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (نساء/۲۴)
		﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ﴾ (مائده/۵)

از این ریشه، الفاظ پنج بار در قالب فعلی ذکر شده‌اند: -أَحْصَنَ، أَحْصَنَتَ (۲بار)، تُحْصِنُونَ و لَتُحْصِنَنَّكُمْ- که غالباً در باب افعال است و از جمله معانی باب افعال، آن است که فاعل (یا مفعول) دارای ماده فعل و صفت آن شود. ۱۳ بار نیز در قالب اسمی به کار رفته که اکثر آن ناظر به جنس مؤنث- الْمُحْصَنَاتِ (۴بار)، الْمُحْصَنَاتِ (۳بار)، مُحْصَنَاتٍ، تَحْصُنَاً- است.

۲.۲. معنای لغوی و اصطلاحی واژه «احسان»

مکانی را که «حصن» داشته باشد، نمی‌توان به درونش دست یافت و «الحصینه» به معنای زرهی است که محکم بافته شده باشد. اگر زن در «محسن بودن» فاعل باشد یعنی زوجش را از نفوذ و دسترسی غیر، محافظت می‌کند و اگر مفعول باشد یعنی همسرش را از دسترسی دیگران محافظت می‌کند. (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۱۱۹/۳) پس منظور از ﴿أَحْصَنَتْ فَرْجَهُ﴾ (تحریم/۱۲) ازدواج است. البته که «الْمُحْصَنَةُ» بودن علاوه بر ازدواج، می‌تواند ناشی از عفت، شرف و آزادگی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۹) و اسلام آوردن هم باشد. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۹۷/۱) پس اصل معنای آن، منع است (ابن منظور، ۱۳۶۷: ۱۱۹/۱۳) و به همین دلیل مراد از «حصن» مکانی است که ارتفاع بلندش، مانع از آن است که بر آن احاطه یابند. (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۳۹/۲) همان‌گونه مرد می‌تواند با ازدواج، از دسترسی‌های ناپسند افراد، در امان بماند. (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۳۷۲۳۶/۶-) نتیجه نهایی «حصن» حفظ مطلق چیزی در ظاهر و باطن و حالتی شخصی است. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲/۲۳۴).

واژه «احسان» در در اصطلاح فقهی به دو معنای «همسر داشتن» و «پاکدامنی» است که در منابع فقهی، از معنای اول به «احسان الرجم» و از معنای دوم به «احسان القذف» نیز یاد می‌شود. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳: ۱۱۱/۷) معنای اصطلاحی دیگر در مورد جرم قذف که



احسان از اجتماع عقل، بلوغ، حریت، اسلام و عفت در یک فرد حاصل می‌شود، احسان از اصطلاحات فقهاء بوده و در نصوص شرعی دیده نشده است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۱۶۱) احسان در حقوق کیفری، بیانگر وضعیت شخص عاقل و بالغی است که به عقد دائم ازدواج کرده و همسرش پیوسته برای تمتع جنسی در اختیار وی است و مانعی برای وطنی در میان نیست. که این نکته از ماده ۸۳ الی ۸۶ قانون مجازات اسلامی در مورد زنا محصنه و شرایط تحقق احسان است. (ابن مکی، ۱۳۷۴: ۵۲/۲؛ ایمانی، ۱۳۸۲: ۲۹)

۳.۲. بررسی همنشین‌های معنایی «احسان»

واژه «احسان» و ساختارهای مختلف آن، دارای همنشین‌های متعددی است، اما واژگان همنشین اصلی که در غالب اشتقاقات این ریشه واژه دیده می‌شوند و بسامد بالایی در همنشینی با واژه احسان دارند، شامل «نکح»، «مومن»، «فرج»، «قری»، «لبس»، «حلل»، «رمی» و «منع» در اولویت قرار داشته و اهمیت بیشتری دارند.

۳.۲.۱. همنشینی «احسان» با «نکاح»

«نکح» در لغت به معنای عقد و پیمان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۳) بوده که مجرای ازدواج می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۶۳/۳) پس معادل با ازدواج و به معنای تعهدی دو طرفه میان زن و مرد بر مبنای قواعد دینی یا عرفی است. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۳۴/۱۲)

در آیه ۲۵ نساء می‌توان همنشینی این دو واژه را مشاهده نمود: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ...﴾

اشاره آیه آن است کسانی که قدرت ندارند که با زنان آزاد، ازدواج کنند می‌توانند با کنیزانی ازدواج نمایند که مهر و سایر مخارج آنها معمولاً سبکتر و سهل‌تر است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۴۸/۳) بر اساس آیه از جمله شروطی که برای ازدواج باید در فرد طرف مقابل وجود داشته باشد، محصن بودن و عفت‌ورزی است و جالب آنجاست که خداوند این صفت را بر مومن بودن مقدم کرده «الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ» تا اهمیت مضاعف آن را به مخاطب منتقل کند. پس نیازی به انحصار مفهوم آن در ازدواج نیست و فرد می‌تواند با مراعات حیا، خود را درون یک محیط مصون کننده قرار دهد.

۳.۲.۲. همنشینی «احسان» با «ایمان»

هم‌نشین دیگر، واژه «مومن» از ریشه «امن» که در اصل به معنای آرامش خاطر و آرامش نفس (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰) و ضد ترس (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۳۸۸/۸) است. ایمان، به معنای تصدیق (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۶۹/۲) و مومن کسی است که متصف به ایمان باشد.

(طریحی، ۱۳۷۵: ۲۰۶/۲)

در آیه ۲۵ نساء می‌توان هم‌نشینی این دو واژه را مشاهده نمود: ﴿أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ با توجه به مفهوم آیه، از جمله شروطی که یک مومن در انتخاب همسر خود باید مراعات کند، مومن بودن اوست؛ زیرا ایمان می‌تواند انسان را از ارتکاب موارد متعددی از امور خلاف عفت باز بدارد و نوعی آرامش خاطر و عزت نفس را به ارمغان آورد. ایمان به آیین اسلام یکی از شرایط احسان است، اما این امر به مفهوم نفی احسان و پاکدامنی از مومنان به سایر ادیان الهی نیست.

۲.۳.۳. هم‌نشینی «احسان» با «فرج»

یکی از هم‌نشین‌ها، واژه «فرج» است که در لغت به معنای گشودن (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲۲/۲) و شکافتگی میان دو چیز بوده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۸) که مصداق آن، عورت مردان و زنان است. (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۱۰۹/۶)

در دو آیه از قرآن می‌توان هم‌نشینی این دو واژه را مشاهده نمود: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء/۹۱)؛ ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا الْقَاتِنُ﴾ (تحریم/۱۲)

هر دو آیه ناظر به حضرت مریم (س) و مدح او به داشتن عفت و رد تهمت یهود بر وی بوده (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۷/۱۴) و دو نکته از آن قابل برداشت است: ۱. تعبیر پاکدامنی که معادل «حصن فرج» است به معنای ممانعت از سوءاستفاده غیر به عورت فرد بوده و عفت ورزی، مفهوم رایج متناظر به آن است. ۲. از آنجا که بحث پاکدامنی حضرت مریم (س) مرتبط به قبل از ازدواج است، از نظر مفهومی نمی‌توان احسان را تنها منحصر در ازدواج دانست.

۲.۳.۴. هم‌نشینی «احسان» با «قری»

واژه هم‌نشین دیگر، واژه «قری» است که عرب، آن را برای جمع کردن آب در حوض هم استفاده کرده (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۲۰۴/۵) و عموماً برای شهر و یا جایی که مردم در آنجا مجتمع هستند، استعمال می‌گردد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۶۹) بدین‌رو می‌توان آن را ناظر به تجمیع افراد و ساختمان‌ها به همراه سازماندهی دانست. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۵۳/۹)

در آیه ۱۴ حشر می‌توان هم‌نشینی این دو واژه را مشاهده نمود: ﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعاً إِلَّا فِي قُرًى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ آیه اشاره دارد که یهود و منافقان نمی‌توانند بصورت جمعی با مسلمان بجنگند جز اینکه در مکانی محافظت شده با ابزاری چون خندق یا پشت دیوار قرار بگیرند؛ زیرا خداوند



در قلوب آنها ترس ایجاد می‌کند. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۱۰/۲۹) بر اساس مفهوم آیه، صفت «محصن بودن» علاوه بر اشخاص، ناظر به اشیا هم می‌باشد و افراد با پناه بردن به پناهگاه‌ها و ابزارهای مستحکم، از ورود آسیب به خود ممانعت می‌کنند.

۲.۳.۵. هم‌نشینی «إحصان» با «لبس»

واژه هم‌نشین بعدی، «لبوس» در لغت به معنای چیزی است که بدن را بپوشاند (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۲۶۲/۷) که مصداق بارز آن لباس است (ابن منظور، ۱۳۶۷: ۲۰۲/۶)؛ اما قید اصلی معنای این واژه، پوشاندن جهت حفظ کردن است، پس شامل مصداق متعدد مادی و معنوی چون لباس بدن، لباس کعبه، پوشش کجاوه یا هر یک از زن و شوهر (به عنوان محافظ یکدیگر) خواهد بود. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱۵۹/۱۰)

در یک آیه می‌توان هم‌نشینی این دو واژه را مشاهده نمود: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (انبیاء/۸۰) آیه مرتبط با ساخت زره، به عنوان یکی از نعمات الهی به حضرت داود است. معنای کلی لبوس در نزد عرب، سلاح است که شامل زره، سپر، شمشیر و نیزه می‌شود. (طوسی، بی‌تا: ۲۶۹/۷) بر اساس این آیه، محصن بودن صفتی برای لباس جنگی بیان شده و محکم بودن آن مانع از خطرات میدان جنگ برای فرد شود.

۲.۳.۶. هم‌نشینی «إحصان» با «حل»

از دیگر هم‌نشین‌ها، واژه «حَلَّ يَحِلُّ» با مصدر حَلَّال است که در تقابل با حرام و به معنای ملاک برای انجام دادن یا ترک فعلی است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۲۶۷/۳) اصل معنای آن، رفع گره و حرمت (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۷۰/۲) و بیان اجازه برای ورود به کار یا مکانی است.

در یک آیه از قرآن می‌توان هم‌نشینی این دو واژه را مشاهده نمود: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (مائده/۵)

در این آیه جمله مورد بحث ما «الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» عطف به «الطَّيِّبَاتُ» است و همان حکم حلیت طرفینی درباره طعام اهل کتاب و مسلمانان، پیرامون ازدواج طرفینی نیز جاری بوده و مراد از «محصنات» هم عفت و رزیدن از زنا و روابط نامشروع است. (قاسمی، ۱۴۱۸: ۵۴/۴) البته برخلاف اهل سنت، عمده علمای شیعی، حلال بودن ازدواج با زنان اهل کتاب را فارغ از محصنه بودن، صرفاً در عقد موقت جایز دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۱/۳) در این آیه از جمله شروط حلالیت رابطه و مجوز ورود و بهره‌مندی در ازدواج، داشتن عفت و محصنه بودن و ایمان به ادیان آسمانی است.

۲. ۳. ۷. هم‌نشینی «إحسان» با «رمی»

از دیگر واژه‌های هم‌نشین، واژه «رمی» است که برای اجسام مثل تیر و سنگ به کار می‌رود و کاربرد آن در گفتگو، کنایه از بدگویی و دشنام و تهمت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۶) در اصل نیز به معنای پرتاب کردن و انداختن چیزی از روی بی‌نیازی به آن است. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۳۷/۷)

در دو آیه می‌توان هم‌نشینی این دو واژه را مشاهده نمود: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (نور/۲۳)؛ ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور/۴)

هرچند سبب نزول آیه مذکور، نفی تهمتی بود که به عایشه همسر پیامبر اسلام (ص) زده بودند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵/۵)، اما مضمونش عام بوده و شامل تمام زنان مومن می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۴/۱۵) بدین‌رو هر گونه تهمت زدن به زنان مومنی که عقیف هستند و از هر گونه آلودگی بی‌خبرند، با لعنت الهی در دنیا و آخرت مواجه خواهد شد. بر اساس آیه باید برای نسبت دادن رفتار و گفتار به دیگران دقت کرد و در واقع، محصنه بودن یک زن در نگاه عرف، دقت سایر افراد را در پرهیز از نسبت دادن موارد ناپسند به وی، مضاعف می‌نماید.

۲. ۳. ۸. هم‌نشینی «إحسان» با «منع»

واژه هم‌نشین دیگر، «منع» در لغت به معنای حائل شدن بین فرد و اراده‌اش (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۱۶۳/۲) و ضد بخشش (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۴) و در اصل، ایجاد حالتی است که فرد قادر بر کاری را از آن، ناتوان سازد یا ایجاد حالتی است که موجب توقف جریان عملی شود. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱۷۹/۱۱)

نمونه هم‌نشینی آن: ﴿...مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا...﴾ (حشر/۲) آیه به گمان باطل قبیله یهودی «بنی النضیر» اشاره دارد که گمان کردند قلعه‌های آنها، مانع از تسلط خدا و نزول عذابش بر آنهاست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۸/۹) صفت محصن بودن در این آیه، ناظر به قلعه (نماد ساختمان یا ابزار) است که بر اساس توهم یهودیان، مانع از رسیدن عذاب الهی به واسطه هجوم مسلمانان بود.

۲. ۴. بررسی جانشین‌های معنایی «إحسان»

در هیچ زبانی هم‌معنایی مطلق وجود ندارد، یعنی هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که در تمامی جملات زبان بتوانند به جای یکدیگر به کار روند و تغییری در زنجیره پدید نیاورند. (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۰۶) با این حال می‌توان با تأملی در بافت‌هایی که بر اساس سیاق، با واژگان دیگر قرآنی دارای هم‌راستایی معنایی با «إحسان»، شبکه مفهومی واژگان مشتق از

«حصن» را کامل نمود که این واژگان جانشین شامل «عفف» و «حفظ» است.

۲. ۴. ۱. جانشینی «عفاف» از «إحسان»

واژه «عفف» در لغت به معنای خودداری کردن از آنچه حلال نیست (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۹۲/۱) و حاصل شدن حالتی برای نفس و جان آدمی است که به وسیله آن از تسلط شهوت، جلوگیری می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۳) از جمله آیاتی که این جانشینی معنایی را نشان می‌دهد، آیه ۳۳ نور است: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾

زمانی که برای مؤمن وسیله ازدواج فراهم نمی‌گردد و خواه یا ناخواه انسان مجبور است مدتی را با محرومیت بگذرانند، نباید گمان کنند که آلودگی جنسی برای او مجاز است، بلکه باید پاکدامنی ورزد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۹/۱۴) عفاف هم مانند احسان، به عنوان یک نیروی درونی، انسان را از تمایل به شهوات باز می‌دارد و می‌تواند مانع از رسیدن آسیب‌های جسمی و روحی به انسان شود.

۲. ۴. ۲. جانشینی «حفظ» از «إحسان»

واژه دیگر، «حفظ» بوده که به معنای جلوگیری از ضایع و تلف شدن (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۴۱/۷) و نقیض فراموشی و نشانگر اندک بودن غفلت در فرد است. (ابن منظور، ۱۳۶۷: ۴۴۱/۷) همچنین گاهی به حالتی از جان و نفس گفته می‌شود که در آن، فهم با آرامش به او می‌رسد و ثابت می‌ماند و گاهی نیز در معنی قدرت خودداری و ضبط نفس است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۴) بدین‌رو حقیقت معنای حفظ، مراقبت و نگهداری مطلق است. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۵۳/۲)

از جمله آیات نشان دهنده قرابت معنایی این دو واژه، آیه ۲۵ سوره احزاب است: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾

منظور از حفظ فرج، کنترل میل جنسی و تسلط بر دفع آن بر اساس تقوا و خضوع در برابر شریعت الهی و تامین حکمت او از رابطه جنسی مشروع برای آبادنی زمین و ترقی حیات انسانی است. (سید قطب، ۱۴۱۲: ۲۸۶۳/۵) در آیات دیگر ترکیب «احصنت فرجها» به کار رفته که معادل «حفظ فرج» است و در هر دو، مراقبت از میل جنسی و اندام تناسلی از انحراف و ممانعت از رسیدن آسیب به حیات انسانی مورد تأکید است.

۲. ۵. بررسی تقابل معنایی با واژه احسان

یکی از راه‌های شناخت معنا و مفهوم هر واژه، شناخت واژگان مقابل آن است. «روابط

تقابلی» یا «تضاد» بین دو مفهومی است که مؤلفه معنایی مشترک دارند، ولی یکدیگر را نقض کرده و در مقام تضعیف و نفی یکدیگر هستند و از این رو در عین اتحاد در کلیت معنا از جهات دیگری با یکدیگر افتراق دارند. تقابل معنایی گونه‌های مختلفی را شامل می‌شود و تحلیل مفهوم برجسته‌ترین واژگان متضاد «احسان» به درک جامع‌تری از مفهوم آن کمک می‌کند.

۲. ۵. ۱. تقابل معنایی «احسان» و «ایامی»

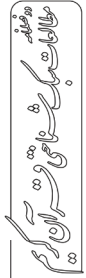
ازدواج یکی از شرایطی است که می‌تواند دستیابی به «احسان» را فراهم کند، بدین رو گاهی معنای «محسن بودن» در برابر غیر متاهل بودن قرار می‌گیرد که در ادبیات قرآنی از آن به «الایامی» (نور/۳۲) یاد شده و در لغت به معنای زن یا مرد بدون همسر است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۰) البته اصل این واژه به معنای اضطراب بدون آرامش است (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱۹۶/۱) که در خصوص فرد بی‌همسر، ناظر به اضطراب او در تأمین نیازهای جسمی و روحی به دلیل نبود همسر خواهد بود.

آیه ۲۴ نساء، تقابل معنایی دو واژه مذکور را بیان می‌دارد: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ﴾ منظور از محصنات، زنان شوهردار است و آیه به حرمت ازدواج با آن‌ها اشاره دارد. این ممنوعیت شامل زنان شوهردار از هر مذهب و ملتی شده و تنها استثنایی که آیه بیان کرده، در مورد زنان شوهردار غیرمسلمانی است که به اسارت مسلمانان در جنگ‌ها درمی‌آیند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۳۳/۳) ارتباط بین احسان و ازدواج از این جهت است که ازدواج، زن را در حصار شوهر قرار می‌دهد و باعث احترام نهادن به او و عدم طمع و نظرداشت به او می‌شود؛ زیرا ازدواج می‌تواند او را از دستبرد آزار مزاحمان باز دارد.

۲. ۵. ۲. تقابل معنایی «احسان» و «فتی»

در قرآن کریم از پنج واژه برای بیان مفهوم بردگی استفاده شده که شامل «عبد» (بقره/۱۸۷)، «رقبه» (مائده/۸۹)، «امه» (نور/۳۲)، ملک یمین (نساء/۳) و «فتی/فتو» (یوسف/۳۰) است. واژه مورد نظر که سیاق مشتقات واژه «احسان» در قرآن نیز قرار دارد «فَتَيَاتِكُمْ» بوده که ریشه اصلی آن، «فتو» به معنای جوان (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۱۳۷/۸) که به صورت کنایه برای بردگان زن و مرد استعمال می‌شد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۵) البته می‌توان مفهوم محوری این واژه را امری بالغ و تام (فارغ از مادی یا معنوی بودن) دانست که مصداق مختلفی از جمله جوان در نهایت قدرت عقلی است، دارد و دلیل نام نهادن برده به «فتی» به دلیل تام بودن خضوع و احترام برده در برابر مالک خویش است. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۸/۹)

آیه بیانگر تقابل معنایی دو واژه مذکور، آیه ۲۵ سوره نساء است: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾



مراد از محصنات زنان آزاد است، چون در مقابلش فتيات را آورده، که به معنای کنیزان است، و عین این مقابله شاهد بر آن است که مراد از محصنات زنان عقیف نیست، چون اگر آن بود شامل زنان آزاد و برده هر دو می‌شد، دیگر زنان برده را در مقابلش ذکر نمی‌کرد و بلکه در مقابل زنان عقیف زنان غیر عقیف را نام می‌برد و نیز منظور از آن زنان شوهردار نیست، برای اینکه زنان شوهردار را نمی‌توان نکاح کرد و نیز منظور زنان گرویده به اسلام نیست و گر نه احتیاج نداشت بفرماید زنان محصنه، بلکه همان قید مؤمنات کافی بود؛ زیرا مؤمنات، مسلمات نیز هستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۵/۴)

بردگی یک از عواملی است که موجب از دست رفتن شرایط «احسان» می‌شد؛ زیرا در دوران جاهلیت و صدر اسلام، زنا در بین کنیزان شایع بود و مالکان آن‌ها، کنیزان را وادار به این کار می‌کردند، اما زنان آزاد از ارتکاب آن ننگ داشتند. اساساً آزاد بودن زن مانع می‌شود از اینکه کسی مالک ناموس او شود و یا آزاد بودنش می‌تواند مانع شود از اینکه مرتکب زنا گردد. البته می‌توان این نکته را کنایه‌ای هم دانست که کسی که برده شهوت خود است، توانایی احسان و مراقبت و ممانعت نفس خود از ارتکاب به انحراف‌ها را ندارد.

۲. ۵. ۳. تقابل معنایی «احسان» و «فاحشه»

«فاحشه» به معنای هر کار یا حرفی برخلاف حق (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۹۶/۳) که زشتی آن‌ها بسیار بزرگ و آشکار است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۶) فحشاء و فاحشه در قرآن به زنا (إسراء/۳۲)، لواط (نمل/۵۴ و أعراف/۸۰)، مساحقه (نساء/۱۵) به قولی، تزویج نامادری (ازدواج با زن پدر پس از وفات پدر) (نساء/۲۲) و هر کار بسیار زشت گفته شده است و در آیه (الطلاق/۱) به معنی اذیت اهل خانه و دشنام دادن است. (ر.ک: قرشی، ۱۴۱۲: ۱۵۴/۵-۱۵۳) یکی از ویژگی‌های «فاحشه» آن است که در قرآن اغلب اوقات در ارتباط با نام شیطان استعمال می‌شود. (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۸۲)

از جمله آیاتی که تقابل معنایی «احسان» و «فاحشه» را نشان می‌دهد، آیه ۲۵ نساء است:

﴿فَإِذَا أَحْصَنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ...﴾

آیه بیانگر آن است کنیزانی که بر اثر فشار صاحبان خود تن به خودفروشی می‌دادند از مجازات معاف هستند، اما کنیزانی که تحت چنین فشاری نیستند و می‌توانند پاکدامن زندگی کنند، اگر مرتکب عمل منافی عفت شدند همانند زنان آزاد مجازات می‌شوند اما مجازات آن‌ها نصف مجازات زنان آزاد است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۱/۳) پس در مقابل «احسان» و پاکدامنی، «فحشاء» هم قرار دارد که به معنای عمل منافی عفت و دارای زشتی آشکار است که خداوند از آن نهی فرموده و به دلیل آسیب‌هایی که به فرهنگ اجتماعی وارد می‌کند، برای آن مجازات تعیین فرموده است.

۲. ۵. ۴. تقابل معنایی «احسان» و «مسافحه»

در قرآن مفهوم «احسان»، تقابل آشکاری با مفهوم «مسافحه» دارد. قرآن در آیه ۵ سوره مائده ﴿...وَلَا مَتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ...﴾ و نیز در آیه ۲۵ سوره نساء ﴿...وَلَا مَتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ زنان و مردان را از داشتن روابط دوستانه با جنس مخالف بر حذر داشته و آن را مورد مذمت قرار داده است. «مسافحه» از ریشه «سَفَح» به معنای ریختن و جاری کردن (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۳۴/۵) و عدم حفاظت از چیزی است که شأن آن، مستلزم محافظت است. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۵)

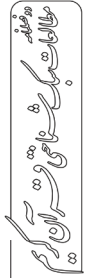
آنچه که این آیه به آن اشاره دارد صرف رابطه پنهانی نیست؛ بلکه مربوط به باوری است که در دوره جاهلیت مرسوم بوده است. از ابن عباس نقل شده است که در دوره جاهلیت قومی بوده است که زنا را حرام و زنا را پنهان را حلال می‌دانسته‌اند. سپس خداوند آن‌ها را از هر گونه زنا، چه پنهان و چه آشکار نهی کرد. لذا می‌توان گفت منظور از آیه ﴿غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ غیر زانی بودن است؛ چه زنا را آشکار و چه زنا را پنهان. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵/۳) برخلاف «حصن» که محفوظ نگه داشتن ظاهر و باطن چیزی است، «سَفَح» به معنای عدم حفاظت چیزی از خود و تجاوز از حد عفت و عصمت است. فرد «محسن» با اختیار خود از خود محافظت کرده و جلوی افتادن خود در ورطه آسیب دیدن و انحراف را می‌گیرد، اما فرد «مساحف» با سوءاستفاده از اختیار، خود را به ورطه فجور و زنا می‌اندازد.

۲. ۵. ۵. تقابل معنایی «احسان» و «بغی»

واژه دیگری که تقابل معنایی با «احسان» دارد، «بغی» است که در لغت به معنای شکافتن (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۴۵۳/۴) و قصد تجاوز نمودن یا عبور از میانه‌روی «چه در عمل به تجاوز منتهی شود یا نشود» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۵) معنای اصلی آن، طلب شدید و اراده مؤکد بر کاری است که بر اساس قرائن مختلف، معنای متفاوتی می‌یابد (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۹۵/۱) اما در کاربرد قرآنی، از روی بی‌نیازی بیش از حد، برخلاف شرع و قانون و نیز بیدادگرانه عمل کردن علیه دیگران است. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۹۳)

پیرامون تقابل معنایی «بغی» و «احسان»، شواهدی از قرآن وجود دارد؛ به رغم آنکه در آیه ۱۲ سوره تحریم، حضرت مریم (س) به خاطر رعایت پاکدامنی به «الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا» توصیف شده اما در آیه ﴿يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ (مریم/۲۸)

قید «مَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا» بیانگر توبیخ تأکیدی به حضرت مریم (س) است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۹۲/۷) و تهمت ناروای زنا توسط بنی اسرائیل به ایشان است زیرا مادر او را فردی می‌دانند که از حریم (جنسی) تجاوز نمی‌نمود، اما او را که بدون همسر دارای فرزند شده، تعدی کننده



از حریم مذکور دانستند. نمونه دیگر، آیه «لَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنِ ارْدُنَّ تَحْصُنَا...» (نور/۳۳)

این آیه نشان می‌دهد که تا چه حد در عصر جاهلیت مردم گرفتار انحطاط و سقوط اخلاقی بودند که حتی بعد از ظهور اسلام نیز بعضاً به کارهای تجاوزگرانه خود ادامه می‌دادند از جمله اینکه کنیزان خود را برای کسب درآمد بیشتر، مجبور به خودفروشی می‌کردند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۶۱۱) «احسان» و پاکدامنی به معنای ممانعت از عبور از حریم‌ها و حفاظت از آنهاست و «بغی» به معنای تجاوز از حدود است.

نتیجه‌گیری

برجسته‌ترین نکات به دست آمده از این پژوهش را می‌توان در نکات زیر بیان داشت:

۱- اشتقاق واژه «احسان» در قرآن را می‌توان در دو محور عمده دانست: محور اول: آیات مربوط به ویژگی‌های انسان و محور دوم: آیاتی که دلالت صفات اشیاء دارند و از همین حیث جنبه وصفی این ریشه واژه و چگونگی کاربست آن در قرآن موضوعیت می‌یابد. در قرآن زنان برگزیده‌ای چون حضرت مریم (س) با این صفت ستوده شده‌اند (تحریم/۱۲) و نیز از دیگر استعمالات این کلمه «قری حصینه» (حشر/۱۴) یعنی دژی که صاحبش را از آسیب باز می‌دارد.

۲- تحلیل واژگان دارای روابط همنشینی با «احسان» بیانگر آن است که ایمان به آیین اسلام و ازدواج که زمینه استفاده حلال از میل جنسی را فراهم می‌آورد، مانند زره جنگی یا دژی مستحکم برای انسان بوده و مانع از انحراف و آلودگی او و در نتیجه مورد تهمت قرار گرفتن توسط دیگران می‌شود.

۳- تحلیل واژگان دارای روابط جانشینی با «احسان» بیانگر آن است که انسان با حفاظت از حریم الهی و پرهیز از چیزهایی که حلال نیست، می‌تواند به «عفت» به عنوان یکی دیگر از شرایط تحقق «احسان» دست یابد.

۴- تحلیل واژگان دارای تقابل معنایی با «احسان» بیانگر آن است که پرهیز بدون دلیل از ازدواج، بردگی و میل به روابط نامناسب پنهانی و آشکار با نامحرم، از جمله عوامل از دست دادن شرایط «احسان» است.

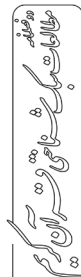
۵- به رغم اینکه از نظر احکام فقهی بر ازدواج به عنوان یکی از شرایط مهم تحقق «احسان» تأکید شده و در شدت مجازات فرد مجرم مدنظر است، اما از نظر احکام اخلاقی، صرف عدم ازدواج، مانع از تحقق «احسان» و مجوزی برای شکستن حریم الهی در مسائل جنسی نیست.

کتابنامه

- قرآن کریم: ترجمه ناصر مکارم شیرازی
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۳۶۷ش): «النهاية في غريب الحديث و الأثر»، تحقيق: محمود طناحي، قم: موسسه مطبوعاتي اسماعيليان، چاپ چهارم.
- ابن جوزي، عبدالرحمن (۴۰۷ق): «نزهة الاعين النواظر في علم الوجوه والنظائر»، تحقيق: كاظم الراضي، بيروت: موسسه الرساله.
- ابن فارس، محمد (۴۲۳ق): «معجم مقاييس اللغة»، بی جا: اتحاد الكتاب العرب.
- ابن مکی، محمد (۳۷۴ش): «شرح لمعه دمشقيه»، قم: مکتب اعلام اسلامي.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۴۱۴ق): «لسان العرب»، بيروت: دار صادر.
- ايزوتسو، توشی هیکو (۳۸۱ش): «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ایمانی، عباس (۱۳۸۲ش): «فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری»، تهران: آریان.
- پالمر، فرانک رابرت (۱۳۹۱ش): «نگاهی تازه به معناشناسی»، ترجمه: کوروش صفوی، تهران: نشر مرکز، چاپ ششم.
- تغلیسی، حبیب بن ابراهیم (۱۳۶۰ش): «وجوه قرآن»، تحقيق: مهدی محقق، تهران: بنیاد قرآن.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۷ش): «ترمینولوژی حقوق»، تهران: گنج دانش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۴۱۲ق): «مفردات الفاظ القرآن»، محقق: صفوان عدنان، بيروت: دارالقلم.
- رگعی، محمد، نصرتی، شعبان (۱۳۹۶ش): «میدان های معنایی در کاربست قرآنی»، قم: دارالحديث.
- سیدقطب، ابن ابراهیم (۴۱۲ق): «فی ظلال القرآن»، بيروت- قاهره: دارالشروق، چاپ هفدهم.
- سیوطی، جلال الدین (۴۰۴ق): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شریفی، علی (۱۳۹۴ش): «معناشناسی قرآن در اندیشه شرق شناسان با تاکید بر ایزوتسو»، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صفوی، کوروش (۱۳۸۷ش): «درآمدی بر معناشناسی»، تهران: سوره مهر، چاپ سوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: جامعه‌ی مدرسین، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرین»، تحقيق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- فخررازی، محمد بن عمر (۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فیومی، أحمد بن محمد (۴۱۴ق): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر»، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
- قاسمی، محمد جمال الدین (۴۱۸ق): «محاسن التاویل»، تحقيق: محمد عیون السود، بيروت: دار الکتب العلمیه.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۴۱۲ق): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- مصطفوی، حسن (۱۳۷۴ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- نویسندگان (۱۳۸۷ش): «دائرة المعارف قرآن کریم»، قم: بوستان کتاب.
- Burton, John, (1974), Journal of semitic studies, , Vo 19, pp 47- 74.

Bibliography

- Holy Quran: translated by Nasser Makarem Shirazi
- Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad (1367 SH): "Al-Nahiya fi Gharib al-Hadith and Athar", research: Mahmoud Tanahi, Qom: Ismailian Press Institute, 4th edition.
- Ibn Jozi, Abd al-Rahman (1407 A.H.): "Nazha al-Ain al-Nawazir in the science of al-Ajuwa and the like", research: Kazem al-Razi, Beirut: Al-Rasalah Institute.
- Ibn Faris, Muhammad (1423 A.H.): "Majam Maga'is-al-Lagha", Bija: Ittihad Al-Kitab Al-Arab.
- Ibn Makki, Muhammad (1374SH): "Explanation of Lamea Damascus", Qom: School of Islamic Information.
- Ibn-Manzoor, Muhammad bin-Mukaram (1414 AH): "Languages of the Arabs", Beirut: Dar Sadir.
- Izutsu, Toshi-Hiko (1381SH): "God and Man in Qara", translation: Ahmad Aram, Tehran: Publishing Company.
- Imani, Abbas (1382 SH): "Dictionary of Criminal Law Terms", Tehran: Arian.
- Palmer, Frank Robert (1391 SH): "A New Look at Semantics", translated by: Korosh Safavi, Tehran: Nash Karzan, 6th edition.
- Tbilisi, Habish Ibn Ibrahim (1360SH): "Faces of the Qur'an", research: Mehdi Mo-haq, Tehran: Qur'an Foundation.
- Jafari Langroudi, Mohammad Jaafar (1387SH): "Legal Terminology", Tehran: Ganj Danesh.
- Ragheb -Esfahani, Hossein -Ben -Mohammed (1412 AH): "Vocabulary of the Qur'an", researcher: Safwan Adnan, Beirut: Dar al-Qalam.
- Rakei, Mohammad, Nosrati, Shaaban (1396 SH): "Semantic Fields in Quranic Ap-plication", Qom: Dar al-Hadith.
- Seyed Qutb, Ibn Ibrahim (1412 AH): "In the Shadows of the Qur'an", Beirut-Cairo: Dar al-Shoroq, 17th edition.
- Siyuti, Jalal al-Din (1404 A.H.): "Al-Dar al-Munthur in Tafsir al-Mathur", Qom: Aya-tollah Murashi Najafi Library.
- Sharifi, Ali (1394 SH): "The Semantics of the Qur'an in the Thought of Orientalists with an Emphasis on Izutsu", Qom: University of Religions and Religions Publica-tions.
- Safavi, Kurosh (1387 SH): "Introduction to Semantics", Tehran: Surah Mehr, third edition.
- Tabatabayi, Seyyed Muhammad Hossein (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Madrasin Society, 5th edition.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1372 SH): "Al-Bayan Assembly in Tafsir al-Qur'an", Teh-ran: Nasser Khosrow Publications, third edition.
- Tarihi, Fakhreddin (1375 SH): "Bahrain Assembly", research: Ahmad Hosseini Ashk-ouri, Tehran: Mortazavi, third edition.
- Fakhrazi, Muhammad bin Omar (1420 AH): "Mufatih al-Gheeb", Darahiya al-Tarath al-Arabi, third edition.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

- Fayoumi, Ahmed bin Muhammad (1414 AH): "Al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir", Qom: Dar al-Hijrah Institute, second edition.
- Ghasemi, Muhammad Jamal al-Din (1418 AH): "Mahasan al-Tawail", research: Muhammad Ayoun al-Soud, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah.
- Qurashi Banai, Ali Akbar (1412 AH): "Dictionary of the Qur'an", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya, 6th edition.
- Mostafavi, Hassan (1374SH): "Research on the words of the Holy Qur'an", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Makarem Shirazi, Nasser (1374 SH): "Tafsir al-Mushon", Tehran: Dar al-Ketub al-Islamiyya.
- Authors (1387 SH): "Encyclopedia of the Holy Quran", Qom: Bostan Kitab.
- Burton, John, (1974), Journal of semitic studies, , Vo 19, pp 47-74

Journal of Stylistics Studies of the Holy Quran

Fifth year, second issue, ninth consecutive (autumn and winter 2022)

Rhetorical analysis of Surah Qalam based on Michael Foucault's model of discourse stylistics

Abdul Ahad Gheibi, Fereshteh Asghari

The Semantic Perspective of Interpreters towards Single-purpose Divine Inherent Names in The Holy Quran

mohammad sobhani yamchi, maryam garmrudi

Literary historical semantics of the word "Qasoreh"

Mojtaba Noroozi, Mohammad Mokfi Roodi

The semantics of the word Zakat and its derivatives with the companionship approach in the Holy Quran

zahra ranjbar, Hossein mohtadi, kodadad bahri

Analysis of Surah Al-Hujurat based on the components of text coherence

Maryam Tavousi, Ahmad zaregardini

Analysis of the layer structure of Surah Malik from the perspective of stylistics (phonetic, lexical, semantic and rhetorical)

mahdi nori keyzghani, Hojjat Elah Fasnaghari, parvin teimoori nasrabadi, masoud salmanihaghi

Analysis of Surah Toor based on Michel Foucault's discourse stylistics

Omid Jahan Bakht Lily, Hossein Tak Tabar Firouzjani, Milad Hemti

Tolerance and Indulgence in the Translation of the Holy Quran, a case study of translation of more trinity verbs and Pseudo-verbs

Samad Abdollahi Abed, Naser Hamzpur, Amir Moqaddam Mottaqi

Content and stylistic analysis of the story of Prophet Adam In Surahs A'raf and Al-Hijr based on the context of the Quranic text

Jamal Talebi Qara Gheshlaghi, ati abiat

"Nishabouri's interpretative literary innovations in understanding the Quran"

Sayedmahi Rahmati, Fatemeh hajiakbari

Studying Semantic Significations for Time-Related Vocabulary in the Quran (Based on Relational Semantic)

Zahra Rezaee, Shahriar Niazi, Ezzat Molla Ebrahimi

The meaning of presentation and delay in the Holy Quran in terms of semantics and its application in Persian translation (A case study of some verses of Surah Al-Imran)

Mostafa Travidah, Masoud Fekri

Rhetorical and Syntactical Stylistics of surah Hijr

javad ranjbar, esmaeil naderi, fereshteh mokerizadeh

Semantics of the word "Ihsan" in the Qur'an based on the relations of companionship, succession and semantic opposition

mahyar khani moghaddam



2845-5714