



بانگاہ اطلاعاتی، سہو ہلیکا (civilica.com)

فهرست مقالات

کودشناسی کاربرد «سباق» در تفسیر آیات داستان حضرت ابراهیم ۵

مرضیه رنجبر، و محسن بروقی کار

بررسی وجوه دلالتی حذف و ذکر حروف در قرآن کریم با تاکید بر حروف «ی» و «ت» ۲۵

لیلا قاسمی حاجی آبادی

«تضمین» در قرآن از نگاه مفسران ۴۳

حمید الهی دوست، و محمدرضا واعظزاده

جلوه های زیبایی شناسی تصویر در داستان حضرت موسی (ع)؛ مطالعه موردی تشبیه، استعاره و کنایه ۶۱

محمد ظاهر قربانی

زیبایی های تعابیر قرآنی در آیات «ارش» ۸۵

محمد باقر گرایلی، و نجمه مبارز

نمکد معنایی «انجام کار» در کتبان قرآنی بر مبنای نظریه «پیش نمونه» ۱۰۱

مهرداد آقائی، و عبدالرحیم شیخی دیزگاه



Typology of the Use of "Context" in the Exegesis of the Verses of the Story of Prophet Abraham

Marzieh Ranjbar¹, and Mohsen Barghikar²

1. *Corresponding Author*, Level 4 Student of Comparative Exegesis at Fatimah Al-Zahra Institute of Higher Education, Khurasgan, Isfahan, Iran. Email: ranjbarm62@gmail.com
2. Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Isfahan, Iran. Email: mohsenbarghikar@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Review Article	The rule of context is one of the customary rules of language and is among verbal connected clues, the validity of which is a rational matter. The use of this rule is common in sciences such as jurisprudence and the basics of jurisprudence, rhetoric, exegesis and Quranic sciences. Ignoring this clue in interpretation of the Qur'an and separating the verses from their context leads to errors in discovering what God means and suffering from interpretation based on self-understanding. Considering that Abaram (AS) played an important role in the formation of the monotheistic society and his life story is instructive and full of ups and downs, it is necessary to have a correct analysis of it. In the verses related to this story, some exegetists have suffered errors due to ignoring the context, therefore, it is important to examine the context of these verses. This research aims to investigate the types of use of this clue in the verses with the analytical-descriptive and library method and to answer the question that what are the types of use of the context in discovering the divine meaning of the verses of the story of Prophet Abraham? In this regard, by using some interpretations of the two schools, it was discovered that the context leads to narrowing the meaning of " <i>Aale Ibrahim</i> " and " <i>Tathir</i> " (Purification) and expanding the meaning of " <i>Imtinan</i> " (gratitude); the meaning of the word " <i>Sarrah</i> " (crying with joy) and the meaning of some phrases in terms of being declarative or constructive are determined by the context. Also, determining the reference of the pronoun in the words " <i>Ilaihi</i> ", (to him) " <i>Shiatihi</i> " (his followers) and " <i>Azzen</i> " (declare), and finding examples for words such as <i>Nas</i> (people), <i>Boshra</i> (enunciation), <i>Balad</i> (city), <i>Waled</i> (father) and <i>Walad</i> (son) are some of the uses of context. The correct interpretation of Abraham's repentance and the scope of his knowledge is also explained by using this rule.
Article history: Received 06 January 2025 Received in revised form 13 February 2025 Accepted 28 February 2025 Available online 30 March 2025	
Keywords: context, function, types, Abraham, connected clues	

Cite this article: Ranjbar, M., & Barghikar, M. (2025). Typology of the Use of "Context" in the Exegesis of the Verses of the Story of Prophet Abraham. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(1), 3-21. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7307>





شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو مجله قرآن

شاپا برخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



گونه‌شناسی کاربرد «سیاق» در تفسیر آیات داستان حضرت ابراهیم

مرضیه رنجبر^۱، و محسن برقی کار^۲

۱. نویسنده مسئول، طلبه سطح چهار تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی فاطمه الزهراء (س)، خوراسگان، اصفهان، ایران. ranjbarm62@gmail.com

۲. گروه علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، اصفهان، ایران. mohsenbarghikar@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰ کلیدواژه‌ها: سیاق، کارکرد، گونه‌ها، حضرت ابراهیم (ع)، قراین پیوسته	قاعده سیاق یکی از قواعد عرفی زبان و در زمره قراین پیوسته لفظی بوده که حجیت آن امری عقلایی است. استفاده از این قاعده در علوم چون فقه و اصول، بلاغت، تفسیر و علوم قرآن متداول است. نادیده گرفتن این قرینه در تفسیر قرآن و جدا نمودن آیات از سیاق آن‌ها، منجر به بروز خطا در کشف مراد خداوند و ابتلا به تفسیر به رأی می‌گردد. با توجه به اینکه حضرت ابراهیم (ع) نقش مهمی در شکل‌گیری جامعه توحیدی داشته و داستان زندگی آن حضرت، آموزنده و پرفراز و نشیب است، داشتن تحلیل صحیح از آن ضروری می‌نماید. در آیات مربوط به این داستان برخی مفسران بر اثر نادیده گرفتن سیاق دچار آسیب گشته‌اند. به همین دلیل بررسی سیاق این آیات حائز اهمیت است. پژوهش پیش رو بر آن است تا با روش تحلیلی، توصیفی و شیوه کتابخانه‌ای، گونه‌های استفاده از این قرینه را در آیات مورد بررسی قرار داده و بدین پرسش پاسخ دهد که گونه‌های کاربرد سیاق در کشف مراد الهی از آیات داستان حضرت ابراهیم (ع) چیست؟ در این راستا با بهره‌گیری از برخی تفاسیر فریقین کشف گردید که سیاق منجر به تضییق معنای «آل ابراهیم» و «تطهیر» و توسعه معنای امتنان می‌گردد؛ معنای واژه «صره» و مفهوم برخی عبارات‌ها از جهت خبری یا انشایی بودن توسط سیاق مشخص می‌شود. همچنین تعیین مرجع ضمیر در واژه‌های «الیه»، «شیعه» و «آذن»، و مصداق‌یابی کلماتی مانند ناس، بشری، بلد، والد و ولد از کاربردهای سیاق است. تفسیر صحیح استغفار حضرت ابراهیم (ع) و محدوده علم آن حضرت نیز با بهره‌گیری از این قاعده تبیین می‌گردد.

استناد: رنجبر، مرضیه؛ برقی کار، محسن (۱۴۰۴). گونه‌شناسی کاربرد «سیاق» در تفسیر آیات داستان حضرت ابراهیم، *آرایه‌های*

ادبی قرآن، ۱(۱)، ۲۱-۳۰. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7307>



ناشر: جامعه المصطفی العالمیه. © نویسنده(گان).



مقدمه

برای فهم هر متنی از جمله قرآن، قواعدی نیاز است که بهره‌گیری از آن‌ها میزان خطا در فهم مراد متکلم را کاهش می‌دهد. یکی از این قواعد، «قاعده سیاق» است که به عنوان یک قرینه پیوسته لفظی، مورد قبول عقلاست و معمولاً همه انسان‌ها برای فهم مراد گوینده بدان تمسک می‌جویند. بهره‌گیری از «سیاق» در علوم مختلف مانند فقه و اصول، بلاغت و علوم قرآن متداول است. در علم تفسیر نیز قاعده سیاق، مورد قبول مفسران بوده و از دیرباز برای کشف مراد الهی از آیات، مورد استفاده قرار گرفته است.

هرچند در صدر اسلام استفاده از اصطلاح سیاق رایج نبوده، ولی در عمل برای تفسیر قرآن به این قرینه مراجعه می‌کردند. به طوری که مفسران گذشته در تفسیر کلام خداوند همواره بر آن تأکید داشته‌اند و در فهم مراد واژگان، جملات، آیات و حتی سوره‌های قرآن از آن استفاده نموده‌اند.

در برخی منابع نیز ردپایی از به‌کارگیری این قاعده توسط صحابه و امامان معصوم (ع) در تفسیر آیات مشاهده می‌گردد. برای نمونه در روایتی که از سعید بن جبیر نقل شده، وی با توجه به سیاق آیات به تفسیر آیه (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ) (مائده: ۸۹) پرداخته و با توجه به آیه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) (مائده: ۸۷) لغو در قسم را بدین معنا دانسته که انسان به وسیله سوگند خوردن، حلالی را بر خود حرام کند. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۳۱۲)

در روایتی دیگر از امام باقر (ع) که در مسئله وضو وارد شده، حضرت از آیه (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) (مائده: ۶) به وسیله دلالت سیاق این مطلب را استخراج می‌نماید که از آمدن حرف «باء» بر سر «رؤوسکم» و عطف «ارجلکم» به آن، چنین فهمیده می‌شود که در وضو تنها قسمتی از سر و پا مسح می‌شود نه همه آن. (کلینی، کافی، ۱۴۲۹: ۵/۹۶)

بی‌توجهی به قاعده سیاق و جدا کردن واژگان، جملات و آیات از سیاق آن‌ها، منجر به خطا در ترجمه و افتادن در دام تفسیر به رأی یا برداشت‌های نادرست از آیات قرآن می‌گردد، به همین دلیل لازم است مفسران همواره به این قرینه پیوسته لفظی توجه نمایند.

اولین کسی که اصطلاح سیاق را به کار برد شافعی بود که در کتاب خود با عنوان «الرساله»، بابتی تحت عنوان «بَابُ الصَّنْفِ الَّذِي يُبَيِّنُ سِيَاقَهُ مُعْنَاهُ» دارد و در آنجا درباره دلالت سیاق مطالب مختصری آورده و برای آن آیه (وَسُئِلَهُمْ عَنِ الْقَرِيقَةِ) (اعراف: ۱۶۳) را مثال زده که مراد از آن، اهل قریه است. (شافعی، بی‌تا: ۶۲) تا کنون مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی در مورد سیاق نگاشته شده و در برخی از آن‌ها نیز به کارکردها و گونه‌های کاربرد سیاق در تفسیر آیات پرداخته شده است مانند:

- پایان‌نامه خانم مرضیه بخشی‌نیا با عنوان «نقش سیاق در پاسخگویی به شبهات قرآنی»، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد (۱۳۹۹)
- مقاله آقای علی احمد ناصح، با عنوان «کارکردهای سیاق در تفسیر قرآن کریم»، منتشر شده در شماره اول پژوهش‌نامه قرآن و حدیث (۱۳۸۵)

این پژوهش‌ها بخشی از کارکردها و گونه‌های تأثیر سیاق بر آیات منتخب خود را بررسی نموده‌اند، ولی تا کنون پژوهشی با موضوع گونه‌های کارکرد سیاق در آیات قصه حضرت ابراهیم (ع) صورت نگرفته است. از این رو پژوهش حاضر بر آن است که این گونه‌ها را بررسی نماید.

حضرت ابراهیم (ع) به عنوان بزرگ‌ترین بت‌شکن تاریخ انبیاء، نقش مهمی در شکل‌گیری جامعه توحیدی داشته و داستان زندگی آن حضرت، از داستان‌های پرفراز و نشیب و آموزنده قرآن در زمینه خداپرستی است که داشتن تحلیل صحیح از آن ضروری می‌نماید. در مورد آیات مربوط به این داستان، عدم توجه به قاعده سیاق، گروهی از مفسران را با خطا در تفسیر مواجه ساخته است. این پژوهش با بررسی برخی از تفاسیر شیعه مانند «مجمع‌البیان»، «المیزان» و «الفرقان فی تفسیر القرآن» و تعدادی از تفاسیر اهل سنت همچون «مفاتیح الغیب»، «روح المعانی»، «المحرر الوجیز»، «التفسیر المنیر»، «الکشاف»، «فی ظلال القرآن» و «الدر المنثور»، بدین پرسش پاسخ می‌دهد که گونه‌های کاربرد این قاعده تفسیری در کشف مراد الهی از آیات داستان زندگی حضرت ابراهیم (ع) چیست؟

۱. شرح مفاهیم

در این پژوهش شناخت مفهوم لغوی و اصطلاحی «سیاق» از اهمیت فراوانی برخوردار است، از این رو به بررسی آن پرداخته می‌شود.

۱.۱. سیاق

سیاق مصدر فعل ساق، یَسْوَقُ بوده (فراهیدی، کتاب العین، ۱۴۰۹: ۵/ ۱۹۰) و در لغت به معنای راندن و به حرکت درآوردن چهارپایان، و آوازی است که توسط آن چهارپایان را حرکت می‌دهند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۱۷/۳) به مهریه زنان نیز سیاق گفته می‌شود، زیرا عرب‌ها در زمان قدیم به دلیل اینکه بیشترین اموالشان چهارپایان بود، مهریه زنان را شتران و چهارپایان قرار می‌دادند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/ ۱۶۶) در مورد سیاق تعاریف اصطلاحی گوناگونی صورت گرفته است:

شهید صدر سیاق را این‌چنین تعریف نموده است:

سیاق، هر گونه دلیلی است که به الفاظ و عباراتی پیوند خورده که می‌خواهیم آن را بفهمیم؛ چه از مقوله الفاظ باشد مانند کلمات دیگری که با عبارت مورد نظر، یک سخن به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند و چه قرینه‌هایی باشند مانند اوضاع و احوال و شرایطی که بر سخن احاطه دارد و در موضوع مورد نظر، روشنگری دارد. (صدر، ۱۴۰۶: ۱/ ۹۰)

این تعریف بسیار گسترده است و شامل تمامی قراین پیوسته لفظی و غیرلفظی می‌گردد، در صورتی که سیاق، یکی از قراین پیوسته لفظی است. (رجبی، ۱۳۹۳: ۸۶)

برخی دیگر نیز سیاق را چنین تعریف نموده‌اند:

مقصود از سیاق، فضای عمومی است که بر کلمه احاطه دارد و یا قراین و نشانه‌هایی است که با آن پیوند خورده است. (حسینی، ۱۴۰۰: ۱۲۵)



این تعریف نیز تنها به سیاق کلمات توجه نموده و از سیاق جملات و عبارات سخن به میان نیاورده است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۳۰)

به نظر می‌رسد تعریف ذیل با معنای اصطلاحی از سیاق که مد نظر این پژوهش است بیشتر انطباق داشته باشد:

سیاق عبارت است از خصوصیت و فضای معنایی که از قرار گرفتن کلمات و جملات در کنار هم حاصل می‌شود و در معنای واژه یا عبارت تأثیر می‌گذارد. (همان)

استفاده از قرینه سیاق در همه آیات، یکسان نیست. بلکه به فراخور واژه، جمله، آیات یا کل سوره، کاربردهای گوناگونی پیدا می‌کند. آنچه در تأثیرگذاری سیاق بر فهم معنا حائز اهمیت است، وجود پیوستگی نزول و وحدت موضوع میان آیاتی است که فهم معنای آن به وسیله سیاق مد نظر قرار گرفته است. (رجبی، ۱۳۹۳: ۱۰۱-۹۴)

۲. کاربرد سیاق در آیات مرتبط حضرت ابراهیم (ع)

با در نظر گرفتن این نکته می‌توان گونه‌های زیر را برای کاربرد سیاق در آیات مرتبط با حضرت ابراهیم (ع) مطرح نمود:

۲.۱. تضييق معنا

یکی از گونه‌های تأثیر سیاق در فهم مراد الهی، تضييق معناست. بدین معنا که گاهی واژه یا عبارتی از آیه از نظر لغوی و جدای از سیاق بر معنایی اعم دلالت می‌نماید، ولی بررسی آن در بستر سیاق نشان می‌دهد که لازم است در آن آیه بر معنایی اخص حمل شود. کارکرد سیاق در این گونه موارد، تضييق معناست مانند:

۲.۱.۱. تضييق معنای «آل»

(إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ ءَالَ إِبْرَاهِيمَ وَ ءَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ)؛ خداوند، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برتری داد. (آل عمران: ۳۳)

فرق «اهل» و «آل» آن است که کاربرد اهل از جهت نسب و اختصاص است، مثلاً به خاطر اختصاص داشتن افرادی به دانش، به آنان اهل العلم می‌گویند، ولی به افراد نزدیک به یک فرد از جهت خویشاوندی یا دوستی، آل گفته می‌شود مثل «آل لوط»، اما آل العلم گفته نمی‌شود. برخی معتقدند «اهل»، مصغر «آل» است و همین نکته دلالت دارد بر اینکه اصل «آل»، همان «اهل» است. (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۷۵)

واژه «آل» همواره به اسم علم دارای عقل اضافه می‌شود، و هرگز به اسم نکره یا زمان و مکان اضافه نمی‌گردد، از این رو گفته می‌شود آل فلانی، ولی نمی‌گویند: آل رجل؛ بلکه همیشه به چیزی شریف‌تر و برتر اضافه می‌شود مانند «آل الله». به خلاف کلمه «اهل» که به همه این کلمات اضافه می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۸)

با توجه به ظاهر لفظ و جدای از سیاق، مراد از «آل ابراهیم» و «آل عمران»، نزدیکان خاص از خاندان آن دو حضرت یا کسانی است که به آن خانواده ملحق می‌شوند. «آل ابراهیم» عبارت‌اند از اسحاق و یعقوب

و سایر انبیایی که از ذریه آن حضرت در بنی اسرائیل مبعوث شدند، و نیز اسماعیل (ع) و ذریه او از جمله حضرت محمد (ص) (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳/ ۱۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/ ۲۵۹-۲۶۰)، ولی با توجه به سیاق آیه که تنها نام آل عمران و آل ابراهیم ذکر شده، مشخص می‌گردد مراد آیه، تمام ذریه حضرت ابراهیم (ع) نیست، زیرا عمران که در این آیه نامش آمده یا پدر مریم است و یا پدر موسی (ع) که در هر دو صورت، او یکی از ذریه و آل ابراهیم است که آیه وی را از آل ابراهیم خارج و جداگانه ذکر کرده است، بنابراین منظور از ذکر آل ابراهیم در اینجا، بعضی از ایشان است نه همه آن‌ها. (همان)

با توجه به آیات (الْم تَر إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ* ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَ غَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ). (آل عمران: ۲۳-۲۴) سیاق آیه مورد نظر نشان می‌دهد که این آیات در مقام انکار و اعتراض بر بنی اسرائیل است و به همین جهت بنی اسرائیل از شمول «آل ابراهیم» خارج می‌شوند. از این رو مراد از آل ابراهیم، بنی اسرائیل یعنی نسل اسحاق و یعقوب نیست. در نتیجه تنها معصومان از نسل اسماعیل (ع) باقی می‌مانند که منظور از کلمه «آل ابراهیم» اند و پیامبر اسلام (ص) و ذریه او از ایشان‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/ ۲۶۰-۲۵۹)

بر این اساس کاربرد سیاق سایر آیات در آیه مذکور آن است که دایره معنای «آل» را که می‌تواند شامل همه خویشاوندان خاص ابراهیم (ع) باشد، ضیق کرده و آن را تنها ناظر به معصومان نسل اسماعیل (ع) می‌نماید.

۲.۱.۲. توضیح معنای تطهیر

(وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَ الْقَائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ؛) (به خاطر بیاور) زمانی را که جای خانه (کعبه) را برای ابراهیم آماده ساختیم (و گفتیم:) چیزی را همتای من قرار مده و خانه‌ام را برای طواف کنندگان و قیام کنندگان و رکوع کنندگان و سجود کنندگان پاک ساز. (حج: ۲۶)

«تطهیر» مصدر باب «تفعیل» از ریشه طهر و در لغت به معنای پاک کردن و برطرف نمودن آلودگی، و مقابل نجاست و آلودگی است؛ چه در امور مادی و چه در امور معنوی. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/ ۴۲۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۷/ ۱۲۸) و در اصطلاح یعنی چیزی را از پلیدی‌ها پاک کند و به حالت اولیه‌اش برگرداند. تطهیر معبد، به این است که آن را از اعمال زشتی که مایه فساد عبادت است، یعنی شرک و مظاهرش مانند بت‌ها، پاک کنند، پس منظور از تطهیر خانه خدا، یا تطهیر آن از مطلق پلیدی‌های مادی و معنوی است و یا منزّه داشتن آن از خصوص پلیدی‌های معنوی است. ابراهیم (ع) مأمور شده بود روش عبادت را به نحوی که خالی از آلودگی به شرک باشد به مردم تعلیم دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/ ۵۲۰)

ولی به دلیل ذکر عبارت «أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا»، از بین دو احتمال مذکور، آنکه با سیاق آیه سازگاری بیشتری دارد، تطهیر کعبه از پلیدی‌های معنوی است که ثمره آن برای پرستندگان این است که آن حضرت عبادتی برای آنان وضع کند که خالص برای خدا باشد، به طوری که در آنجا فقط خدا را پرستند و چیزی را شریک او قرار ندهند. پس بر اساس سیاق، معنای آیه این است: «به یادآور زمانی را که به ابراهیم وحی کردیم که در خانه من مرا پرستش کن، به اینکه آن را مرجع عبادت من کنی و چیزی را در عبادت من



شریک نسازی و برای کسانی که قصد خانه من می‌کنند، عبادتی تشریع کنی که خالی از شائبه شرک باشد». (همان)

بر این اساس، کاربرد سیاق جملات در آیه مذکور آن است که دایره معنای تطهیر را که می‌تواند هم شامل تطهیر معنوی باشد و هم شامل تطهیر ظاهری، ضیق کرده و آن را تنها ناظر به تطهیر معنوی می‌نماید.

۲.۲. توسعه معنا

یکی دیگر از کارکردهای سیاق در کشف مراد الهی، توسعه معناست، بدین معنا که گاهی یک واژه، عبارت یا جمله بدون در نظر گرفتن سیاق، دلالت بر معنایی محدود دارد، ولی با در نظر گرفتن سیاق، معنای گسترده‌تری می‌یابد. مانند:

۱.۲.۲. توسعه معنای امتنان

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَ نُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ* وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ إِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ* وَ إِسْمَاعِيلَ وَ الْيَسَعَ وَ يُونُسَ وَ لُوطًا وَ كُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ؛ (انعام: ۸۶-۸۳)

«این‌ها دلایل ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم. درجات هر کس را بخواهیم بالا می‌بریم؛ پروردگار تو، حکیم و داناست* و اسحاق و یعقوب را به او [ابراهیم] بخشیدیم؛ و هر دو را هدایت کردیم؛ و نوح را (نیز) پیش از آن هدایت نمودیم؛ و از فرزندان او، داوود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را (هدایت کردیم)؛ این‌گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم* و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس را؛ همه از صالحان بودند* و اسماعیل و الیسع و یونس و لوط را؛ و همه را بر جهانیان برتری دادیم».

هرچند این آیات با توجه به ظاهر جمله «وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ» و «وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» و «وَ كُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ»، متضمن منت نهادن بر حضرت ابراهیم (ع) و انبیای مذکور به دلیل نعمت نبوت است، ولی سیاق این آیات آن‌گونه که بعضی مفسران پنداشته‌اند تنها سیاق منت نهادن در مسئله نبوت نیست (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۰/ ۱۲۰؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۲/ ۱۱۴۴) بلکه علاوه بر آن در مقام بیان نعمت‌ها و بخشش‌های بزرگ الهی نیز هست که داشتن توحید فطری و هدایت شدن به هدایت الهی به دنبال آن می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷/ ۳۳۶)

سیاق این آیات بیانگر این است که عقیده به توحید در قرن‌های گذشته در میان مردم محفوظ بوده و عنایت خاص الهی اجازه نداده که این دین، به طور کلی از بین برود. این معنا از به کار رفتن جملات «وَ وَهَبْنَا لَهُ» (انعام: ۸۴) و «وَ نُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ» (انعام: ۸۴) و «وَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ إِخْوَانِهِمْ» (انعام: ۸۷) و همچنین جمله «فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ» (انعام: ۸۹) استفاده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷/ ۳۳۶-۳۳۷)

بنابراین بر اساس سیاق، معنای این آیات از منت نهادن به واسطه اعطای نبوت فراتر رفته و منت نهادن به واسطه سایر نعمت‌های الهی از جمله توحید، بخشیدن ذریه پاک، و برتری دادن آن‌ها بر جهانیان را نیز در برمی‌گیرد که این همان توسعه معنای کلام است.

۳.۲. تعیین معنا

یکی دیگر از کارکردهای سیاق، مشخص نمودن معنای کلمه، جمله یا عبارتی از آیات قرآن است. بدین معنا که گاهی با صرف‌نظر از سیاق معنایی برای یک عبارت فهمیده می‌شود، ولی زمانی که آن عبارت در سیاق مورد بررسی قرار می‌گیرد، معنای آن دستخوش دگرگونی می‌گردد. مانند:

۱.۳.۲. تعیین معنای عبارت (لِّلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)

(فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)؛ در آن، نشانه‌های روشن، (از جمله) مقام ابراهیم است و هر کس داخل آن [خانه] شود، در امان خواهد بود، و برای خدا بر مردم است که آهنگ خانه (او) کنند، آن‌ها که توانایی رفتن به سوی آن دارند و هر کس کفر ورزد، خداوند از همه جهانیان، بی‌نیاز است. (آل عمران: ۹۷) کلمه «حج» در اصل به معنای «قصد» بوده و سپس به قصد زیارت کعبه به طریق مخصوصی که تشریع شده، اختصاص یافته است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۹)

برخی مفسران جمله «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» را در معنای جمله انشایی می‌دانند. (ابن عاشور، بی‌تا: ۳/ ۱۶۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۳۹۰)

ولی از نظر علامه طباطبایی این آیه بیانگر تشریع امضایی حج است، نه تشریع ابتدایی آن. در واقع مراد، خبر دادن از تشریعی امضایی است نسبت به تشریع قبلی ابراهیم (ع) زیرا مراسم حج در زمان ابراهیم (ع) تشریع شده بود و آیه (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ) (حج: ۲۷) از آن تشریع خبر می‌دهد، ولی در آیه محل بحث، با توجه به اینکه جملات قبلی‌اش، جملات خبری هستند، از این‌رو بر اساس سیاق می‌توان چنین نتیجه گرفت که عبارت «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ» با عبارت «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا»، هماهنگ است و هر دو جمله‌ای خبری هستند که از تشریع قبلی خبر می‌دهند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/ ۵۵۰)

از این‌رو به نظر نگارنده بدون در نظر گرفتن سیاق، آیه مفهومی انشایی یافته و چنین معنا می‌شود: «مردمی که توانایی رفتن به سوی خانه کعبه را دارند، باید به خاطر خدا قصد آن خانه را بکنند». حال آنکه بر اساس سیاق جملات، جمله مد نظر معنایی خبری پیدا می‌کند و چنین معنا می‌گردد: «برای خدا بر مردمی که توانایی رفتن به سوی خانه کعبه را دارند، قصد کردن آن خانه واجب است».

۲.۳.۲. تعیین معنای استفهام

(إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاقِفُونَ * قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ * قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * قَالُوا أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ)؛ آن هنگام که به پدرش (آزر) و قوم او گفت: این مجسمه‌های بی‌روح چیست که شما همواره آن‌ها را پرستش می‌کنید؟! * گفتند: ما



پدران خود را دیدیم که آن‌ها را عبادت می‌کنند* گفت: مسلماً هم شما و هم پدرانتان، در گمراهی آشکاری بوده‌اید* گفتند: آیا مطلب حقی برای ما آورده‌ای، یا شوخی می‌کنی؟! (انبیاء: ۵۵-۵۲)

مراد از استفهام در این آیه، استفهام تعجبی و برای استبعاد است، زیرا این شیوه افراد بی‌بصیرت است که وقتی می‌بینند شخصی منکر روش آن‌هاست، استبعاد می‌کنند. مردم زمان ابراهیم (ع) نیز همین‌گونه بودند و مراد از این سخن آنان: «قَالُوا أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ» بر اساس سیاق، پرسشی از روی تعجب و استبعاد است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۴۲۰) با توجه به توضیحی که این آیات از اعتقادات مردم آن عصر بیان فرموده مشخص می‌گردد که آنان هرگز احتمال نمی‌دادند پدرانشان از روش نادرستی پیروی کرده باشند، از این‌رو از سخنان او تعجب کردند. بنابراین با توجه به سیاق آیات، مراد استفهام تعجبی است نه استفهام حقیقی.

۳.۳.۲. تعیین معنای «صَرَّة»

(هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ* إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ* فَرَأَى إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ* فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ* فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَرُوا بِغَلَامٍ عَلَيْهِمْ* فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ)؛ آیا خبر مهمان‌های بزرگوار ابراهیم به تو رسیده است؟* در آن زمان که بر او وارد شدند و گفتند: «سلام بر تو!» او گفت: «سلام بر شما که جمعیتی ناشناخته‌اید» * سپس پنهانی به سوی خانواده خود رفت و گوساله فربه (و بریان شده‌ای) آورد* و نزدیک آن‌ها گذارد، گفت: «آیا شما غذا نمی‌خورید؟» * و از آن‌ها احساس وحشت کرد، گفتند: «نترس (ما فرشتگان پروردگار تویم!)» و او را بشارت به تولد پسری دانا دادند* در این هنگام همسرش جلو آمد در حالی که فریاد می‌کشید به صورت خود زد و گفت: «(درحالی‌که) پیرزنی نازا هستیم؟!» (ذاریات: ۲۹-۲۴)

«صَرَّة» در لغت هم به معنای جماعت به کار رفته است و هم به معنای صدا و فریاد شدید. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴ / ۴۵۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳ / ۲۸۲ و ۲۸۴)

«صَك» نیز به معنای زدن چیزی به چیز دیگر با شدت است. (همان: ۲۷۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵ / ۲۷۱)

برخی مفسران معتقدند معنای آیه این است که همسر ابراهیم (ع) که بشارت را شنیده بود، با فریاد آمد درحالی‌که به صورت خود سیلی می‌زد و می‌گفت: من پیرزنی هستم که در جوانی ام نازا بودم؛ اکنون چگونه در پیری بچه‌دار شوم؟ (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴ / ۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۸ / ۱۷۷؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۶ / ۳۳۸۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۷ / ۳۲۷)

بعضی از مفسران نیز مراد آیه را این‌چنین می‌دانند که همسر ابراهیم با جماعتی نزد فرشتگان آمده و به صورت خود زده و این سخن را گفته است. (اندلسی، ۱۴۲۲: ۵ / ۱۷۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴ / ۱۴) ولی علامه معنای اول را با سیاق موافق‌تر می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۵۶۸) زیرا با توجه به آیات قبلی به نظر می‌رسد زمانی که فرشتگان بر ابراهیم (ع) وارد شدند و آن بشارت را داده‌اند، وی تنها بوده و همسرش نیز در گوشه‌ای به سخنان آن‌ها گوش می‌داده است، از این‌رو، وقتی آن بشارت را شنیده تعجب کرده و از

شدت تعجب فریاد کشیده و به صورتش سیلی زده است. بنابراین بر اساس سیاق آیات، «صره» به معنای فریاد است نه جماعت.

۲.۴. تعیین مرجع ضمیر

یکی از موارد فراوان کاربرد سیاق، مشخص کردن مرجع ضمیر است به‌طوری‌که بدون توجه به سیاق نمی‌توان آن را معین کرد. دقت در تعیین مرجع ضمیر اهمیت فراوانی دارد و بی‌توجهی نسبت به آن، منجر به خطا در فهم مراد الهی می‌گردد. برخی از موارد کاربرد سیاق در تعیین مرجع ضمیر عبارت‌اند از:

۲.۴.۱. تعیین مرجع ضمیر «الیه»

(فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كِبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ)؛ سرانجام، همه آن‌ها جز بت بزرگشان را قطعه‌قطعه کرد؛ شاید سراغ او بیایند. (انبیاء: ۵۸)

برخی مفسران معتقدند ضمیر در «الیه» به ابراهیم (ع) برمی‌گردد، و معنای آیه این است که ابراهیم (ع) همه بت‌ها به‌جز بت بزرگ را خرد کرد به این امید که مردم به وی مراجعه کنند و او در پاسخ آن‌ها استدلال آورده و بطلان اعتقادشان به بت‌ها را آشکار نماید. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۹/۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۸۴)

بعضی از مفسران نیز ضمیر مذکور را به «الله» برگردانده‌اند و معتقدند معنای آیه این است که ابراهیم (ع) بت‌ها را شکست و بزرگ آن‌ها را باقی گذاشت، به این امید که مردم به‌سوی خدا برگردند و او را عبادت کنند، و از خرد شدن خدایان خود بفهمند که آن‌ها معبود نیستند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۹/۵۹)

ولی علامه طباطبایی معتقد است این ضمیر به «کبیر» برمی‌گردد، زیرا لازمه دو تفسیر قبلی، آن است که عبارت «إِلَّا كِبِيرًا لَهُمْ»، جمله‌ای اضافی باشد. در واقع صاحبان آن دو دیدگاه گمان کرده‌اند در صورت بازگشت ضمیر به «کبیر» دیگر اظهار امید با لفظ «لعل» معنا ندارد، در صورتی که منظور از اظهار امید، اظهار امید واقعی نیست، بلکه از ظاهر سیاق برمی‌آید که اظهار امید ابراهیم (ع) در جمله «لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ» به منظور بیان آن صحنه‌ای بوده که عملش آن را مجسم می‌کند، چون شکستن همه بت‌ها و سالم گذاشتن بت بزرگ، عمل کسی است که می‌خواهد مردم ببینند چه بر سر بت‌هایشان آمده و بت بزرگشان سالم مانده، ناگزیر نزد آن بت رفته و آن را متهم کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۴۲۲)

بنابراین ضمیر در کلمه «الیه» به «کبیرا» برمی‌گردد. (طباطبایی، همان؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/۱۵۴)

مؤید این معنا نیز گفتار بعدی ابراهیم (ع) است که در پاسخ آنان فرموده است: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا». (انبیاء: ۶۳)

۲.۴.۲. تعیین مرجع ضمیر فاعلی در «أَدْنِ»

(وَأَدْنِ فِي النَّاسِ بِالْحَقِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ)؛ و مردم را دعوت عمومی به حج کن تا پیاده و سواره بر مرکب‌های لاغر از هر راه دوری به سوی تو بیایند. (حج: ۲۷)

اینکه مخاطب در «أَدْنِ» کیست مورد اختلاف است؛ فخر رازی معتقد است اینجا دو احتمال وجود دارد: مخاطب آن می‌تواند ابراهیم (ع) باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳/۲۱۹)



نظر مختار فخر رازی این است که مخاطب این فعل، پیامبر اکرم (ص) است. دلیل وی مقدم شدن عبارت «وَإِذْ بَوَّأْنَا...» است، زیرا تقدیرش آن است که ای محمد به یاد آور زمانی را که برای ابراهیم، جای خانه کعبه را آماده ساختیم. بنابراین ضرورتی ندارد که مخاطب در «أَذِّنْ» ابراهیم (ع) باشد. وی همچنین بر اساس این وجه مختار خویش سه وجه معنایی برای آیه مطرح نموده است:

خداوند به پیامبر اکرم (ص) امر کرده که مردم را نسبت به حج آگاه نماید و به آنان تعلیم دهد.
خدا به پیامبر اکرم (ص) امر کرده که تلبیه را بلند بگوید تا مردم بفهمند که پیامبر (ص) به حج می‌رود و آنان نیز با او به حج بروند.

خداوند در ابتدا حج را بر پیامبر اسلام (ص) واجب کرد. (همان: ۲۲۰)
ولی علامه طباطبایی معتقد است فعل «أَذِّنْ» عطف است به «لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا» (حج: ۲۶) و مخاطب در آن، ابراهیم (ع) است و اینکه مخاطب آن رسول خدا (ص) باشد، دور از سیاق آیات دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۵۲۱)

به عقیده نگارنده با توجه به اینکه مخاطب فعل‌های امر و نهی به کار رفته در آیه ۲۶ حج «لَا تُشْرِكْ» و «طَهِّرْ»، حضرت ابراهیم (ع) است و سیاق آن با آیه ۲۷ حج یکی است، بنابراین مرجع ضمیر در این افعال، حضرت ابراهیم (ع) است. از این رو معطوف دانستن «أَذِّنْ» به عامل محذوف در «إِذْ» با سیاق سازگار نیست و لازم است مخاطب فعل «أَذِّنْ» نیز حضرت ابراهیم (ع) باشد.

۳.۴.۲. تعیین مرجع ضمیر در «شِيعَتَهُ»

(سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ * إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ * وَإِنْ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ * «سلام بر نوح در میان جهانیان * ما این گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم * زیرا او از بندگان باایمان ما بود * سپس دیگران را غرق کردیم * و از پیروان او ابراهیم (ع) بود» (صافات: ۸۳-۷۹)

در مورد مرجع ضمیر در عبارت «شِيعَتَهُ» سه دیدگاه وجود دارد:

مرجع ضمیر، نوح (ع) است. یعنی ابراهیم (ع) از اهل بیت نوح و بر دین و روش وی بود. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۸؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۵/۲۹۹۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۳/۱۱۰)
مرجع ضمیر، پیامبر اسلام (ص) است؛ یعنی ابراهیم (ع) بر دین و روش حضرت محمد (ص) بود، اگرچه از نظر زمانی قبل از وی می‌زیست. این نظر کلبی و فراء است که خلاف ظاهر است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۴۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲/۹۶)

مرجع ضمیر، حضرت علی (ع) است. یعنی ابراهیم (ع) از شیعیان حضرت علی (ع) است، زیرا شیعه گاهی از نظر زمانی متأخر است مثل ابراهیم (ع) نسبت به نوح (ع)، و گاهی از نظر زمانی متقدم است مثل همه انبیاء نسبت به پیامبر اسلام (ص). بر این اساس، ابراهیم (ع) از شیعیان امیرالمؤمنین (ع) شمرده می‌شود که این تأویل آیه است. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۵/۱۶۹)

ولی با توجه به سیاق، ضمیر در واژه «شیعته» به نوح (ع) برمی‌گردد و معنایش این است که ابراهیم (ع) یکی از شیعیان نوح (ع) بود، زیرا دینش موافق دین وی، یعنی توحید بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۲۲) به نظر می‌رسد بر اساس سیاق آیات، هیچ دلیلی از ناحیه الفاظ آیه برای دیدگاه دوم نیست و نمی‌توان ضمیر مذکور را به رسول خدا (ص) برگرداند، زیرا در آیات قبل، لفظ نوح (ع) ذکر شده ولی لفظ محمد (ص) ذکر نشده است. همچنین قول سوم ناظر به تأویل آیه است و بر اساس سیاق نمی‌توان آن را بررسی نمود.

۵.۲. تعیین مصداق

یکی دیگر از کاربردهای سیاق در تفسیر، تعیین مصداق آیات است، به طوری که جدای از سیاق، مصداقی اعم برای آیه در نظر گرفته می‌شود ولی با در نظر گرفتن سیاق، مصداق اصلی آیات مشخص می‌گردند. لازم به ذکر است که هرچند به طور کلی مورد، مخصص آیه نیست، ولی قرینه سیاق در مواردی خاصی مانع از تعمیم آیه به سایر مصداق می‌گردد. برخی از موارد تعیین مصداق به کمک سیاق عبارت‌اند از:

۲.۵.۱. تعیین مصداق «ناس» و «آل ابراهیم (ع)»

(أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا)؛ یا اینکه نسبت به مردم و بر آنچه خدا از فضلش به آنان بخشیده، حسد می‌ورزند؟ ما به آل ابراهیم، کتاب و حکمت دادیم و حکومت عظیمی در اختیار آن‌ها [پیامبران بنی‌اسرائیل] قرار دادیم. (نساء: ۵۴) روی سخن در این آیه به یهود و جواب قضاوتی است که علیه مؤمنان کردند، مبنی بر اینکه دین مشرکان از مؤمنان بهتر است. بنابراین در ابتدا به نظر می‌رسد مراد از واژه «ناس»، همان مؤمنان باشند، ولی با توجه به ذیل آیه که می‌فرماید: (فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) مشخص می‌شود منظور از «ناس» همه مؤمنان نیستند، بلکه منظور آل ابراهیم است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۵۹۹)

در واقع از دو حال خارج نیست؛ مراد از آل ابراهیم یا رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) هستند که همه از نواده‌های حضرت اسماعیل (ع) هستند، و یا مطلق آل ابراهیم است، چه اولاد اسماعیل (ع) و چه نواده‌های اسحاق (ع). بنا بر هر دو حالت، شامل رسول خدا (ص) نیز می‌شود، ولی با توجه به اینکه در این آیه رسول خدا (ص)، مورد حسدورزی یهودیان معرفی شده، پس مراد از آل ابراهیم، نمی‌تواند بنی‌اسرائیل باشد، زیرا در ذیل آیه خداوند آل ابراهیم را ستوده است در حالی که در صدر آیه بنی‌اسرائیل را به ردیله حسد نسبت به مؤمنان سرزنش نموده است، پس اگر منظور از آل ابراهیم، یهودیان باشند معنای کلام فاسد می‌شود. (طباطبایی، همان: ۶۰۰)

از این‌رو، عبارت «آل ابراهیم» دلالت می‌کند بر اینکه مراد از «ناس»، رسول خدا (ص) است، نه همه مسلمانان، چون همه آنان از آل ابراهیم نبودند. از طرفی برخی فرزندان رسول الله نیز افراد عادی مثل سایر مسلمانان بودند و فضیلتی بر سایرین نداشتند، تا آیه شامل آنان نیز بشود، و به صرف اینکه ایمان آورده‌اند به عنوان آل ابراهیم ستایش شوند. بنابراین مراد از «آل ابراهیم» و «ناس» تنها رسول خدا (ص) و یا آن حضرت و ائمه (ع) هستند که جدشان اسماعیل (ع) بوده و در ردیف ابراهیم (ع) است. (همان: ۶۰۰-۶۰۱)



۲.۵.۲. تعیین مصداق «بشری»

(وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرِى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ يَعْجَلُ خَبِيرٌ؛ فرستادگان ما برای ابراهیم بشارت آوردند؛ گفتند: «سلام». گفت: «سلام» و طولی نکشید که گوساله برپائی آورد. (هود: ۶۹))
منظور از کلمه «بشری» در این آیه، بیان نشده و تنها چیزی که می‌تواند بیانگر این بشارت باشد، بشارت دادن به همسر ابراهیم (ع) است. آنچه مسکوت مانده و تصریح نشده این است که لفظ این آیات مشخص نموده که این بشارت مربوط به تولد اسحاق بوده و یا اسماعیل و یا هر دو؛ ولی از سیاق آیات بعدی مشخص می‌گردد که مربوط به تولد اسحاق (ع) است، زیرا در دو آیه بعد، در ضمن بشارت به همسر ابراهیم (ع)، نام اسحاق (ع) برده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰/۴۷۷-۴۷۸): (وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ). (هود: ۷۱))

۲.۵.۳. تعیین مصداق «هذا البلد»، «والد» و «ولد»

(لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَالْوَلَدِ وَمَا وَلَدَ؛ قسم به این شهر مقدس [مکه]، * شهری که تو در آن ساکنی * و قسم به پدر و فرزندی. (بلد: ۱-۳))
مفسران منظور از «بِهَذَا الْبَلَدِ» را شهر مکه دانسته‌اند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۱۶۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/۳۴۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۰/۳۲۲)

با توجه به اینکه این سوره سیاق سوره‌های مکی را دارد، این احتمال تقویت می‌گردد و آیه و والد و ما ولد نیز، بنا بر اینکه منظور از «والد»، ابراهیم (ع) باشد، آن را تأیید می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۴۸۴)
به عبارت دیگر فواصل کوتاه و ذکر مسائل اعتقادی و اخلاقی در این سوره، از خصوصیات سیاق سور مکی است و این سیاق، دلالت دارد بر اینکه منظور از «بِهَذَا الْبَلَدِ»، شهر مکه است.

همچنین اقوال متعددی درباره مراد از «والد و ما ولد» وجود دارد که بر اساس سیاق باید بررسی شوند:
۱. مراد از «والد»، ابراهیم (ع) و مراد از «ما ولد» همه فرزندان عرب اوست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۷۴۷)
این قول از آن جهت اشکال دارد که بسیار بعید است خداوند، پیامبر اسلام (ص) و ابراهیم (ع) را با افرادی چون ابولهب و ابوجهل و سایر پیشوایان کفر در سوگند خود جمع نموده و در سیاقی یکسان به همه سوگند یاد کند. از این رو اگر منظور از «ما ولد»، فرزندان عرب ابراهیم (ع) باشد، ناگزیر باید گفت مراد، خصوص مسلمانان از ایشان است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۴۸۶)

۲. مراد از «والد و ما ولد» آدم (ع) و همه فرزندان اوست (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۷۵۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/۳۵۱) این وجه هرچند به ظاهر اشکالی ندارد، ولی نمی‌تواند مناسبت میان قسم و مقسم‌علیه را مشخص نماید و توضیح دهد که وقتی تمامی فرزندان آدم (ع) در قسم داخل هستند، دیگر چه مناسبتی میان ولادت با شهر مکه وجود دارد؟ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۴۸۷)

۳. مراد آدم و افراد صالح از ذریه اوست. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/۳۵۱) این وجه نیز سعی کرده اشکال وجه اول را برطرف کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۴۸۷)، ولی همچنان اشکال وجه دوم را دارد و نمی‌تواند رابطه قسم و مقسم‌علیه را توضیح دهد.

۴. مراد از آن دو، همه پدران و همه فرزندان است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۷۵۴) اشکال آن همانند قول دوم است.

۵. مراد از «والد»، متولد و از «ما ولد» غیر متولد است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/ ۳۵۱) قائل این وجه، «ما» را نافیه گرفته، نه موصوله. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/ ۴۸۷)

۶. مراد از «والد» رسول خدا (ص) و مراد از «ما ولد» امت اوست. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۷۵۴) همه این وجوه از نظر لفظ و سیاق، وجوه بعیدی است، زیرا از نظر ادبیات، رعایت تناسب میان قسم و مقسم‌علیه، لازم است. از این رو مراد از «والد و ما ولد» کسی است که بین او و بین «بلد» که مورد سوگند واقع شده، نسبت روشنی وجود داشته باشد، که این معنا با ابراهیم (ع) و فرزندش اسماعیل (ع) قابل انطباق است، زیرا آن‌ها سبب اصلی بنای شهر مکه و ساخت کعبه بودند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/ ۴۸۵) نکره آوردن واژه «والد» نیز به منظور تعظیم و بزرگداشت آن پدر بوده، و اگر نفرمود: «وَالِدٍ وَّ مَنْ وَلَدَ»، و به جایش فرمود: «وَالِدٍ وَّ مَا وَلَدَ»، برای مدح ولد بوده تا بفهماند که فرزندی عجیب بوده است. (همان: ۴۸۶؛ ابن عاشور، بی تا: ۳۰/ ۳۰۸)

بنابراین معنای آیه مورد بحث بر اساس افاده سیاق چنین است: سوگند می‌خورم به پدری عظیم‌الشأن، یعنی ابراهیم (ع)، و به آنچه برایش متولد شد، یعنی اسماعیل (ع) که امری شگفت‌آور داشت. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/ ۳۵۱) از این رو، مفاد این سه آیه بر اساس آنچه از سیاق فهمیده می‌شود، سوگند است به شهر مکه و به ابراهیم و اسماعیل (ع) که بنیانگذار آن شهر بودند و همچنین به رسول خدا (ص) که در آن شهر می‌زیست.

۲. تبیین تفسیر صحیح

یکی دیگر از گونه‌های کاربرد سیاق در تفسیر، آشکار نمودن تفسیر صحیح از میان احتمالات گوناگون تفسیری است. گاهی آیات با صرف نظر از سیاق قابل حمل بر چند وجه معنایی هستند، ولی زمانی که قرینه سیاق نسبت به آن‌ها لحاظ می‌گردد، تفسیر صحیح و مراد جدی خداوند از بیان آن آیات مشخص می‌گردد. برخی از موارد این کاربرد سیاق عبارت‌اند از:

۲. ۱. مراد از استغفار برای آزر

«وَ اغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ * وَ لَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ * يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»؛ [پروردگارا] و پدرم [عمویم] را بیامرزد که او از گمراهان بود. * و در آن روز که مردم برانگیخته می‌شوند، مرا شرمنده و رسوا مکن * در آن روز که مال و فرزندان سودی نمی‌بخشد مگر کسی که با قلب سلیم به پیشگاه خدا آید. (شعراء: ۸۶-۸۹)

از آیات مربوط به داستان ابراهیم (ع) مشخص می‌گردد که وی در اولین برخورد با قوم خود، ابتدا با آزر مواجه شده و بسیار پافشاری نموده تا او دست از بت‌ها برداشته و از توحید پیروی کند، ولی وی ابراهیم (ع) را از خود طرد کرد. ابراهیم (ع) به او وعده طلب مغفرت داد شاید به طمع این وعده، ایمان بیاورد. قرآن کریم وفای به وعده‌اش به استغفار برای آزر را در آیات سورة شعراء حکایت نموده است. سیاق این آیات نشان



می‌دهد جمله «إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ» دلالت دارد بر اینکه این دعا را بعد از مرگ آزر و یا بعد از جدایی از او کرده است، زیرا از فعل ماضی «کان» استفاده شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷/ ۲۳۰-۲۳۱)

از ذیل کلامش نیز استفاده می‌شود که طلب استغفار برای آزر جدی نبوده، بلکه می‌خواسته به وسیله آن به عهدش با وی وفا کرده باشد، زیرا از یک طرف می‌گوید: «پروردگارا این گمراه را بیامرز»، و از طرف دیگر می‌گوید: «روز قیامت روزی است که مال و فرزندان به کار نمی‌آید و تنها قلب سلیم در آن روز نتیجه می‌بخشد». بنابراین این دعا و تبری هر دو در دنیا و در اوایل زندگی ابراهیم (ع) و قبل از مهاجرت به سرزمین بیت المقدس بوده است، زیرا در همین سیاق از خدا حکم و دستور خواسته و تقاضا می‌کند که خداوند او را به صالحان ملحق سازد و فرزندانی شایسته به او عطا نماید. (همان: ۲۳۱-۲۳۲)

بنابراین بر اساس سیاق آیات، مقصود ابراهیم (ع) از استغفار برای آزر، استغفار در دنیا بوده است، نه شفاعت وی در آخرت، حتی اگر کافر از دنیا برود. همچنین مراد از آن، استغفار حقیقی نبوده، بلکه نوعی عمل به وعده بوده تا بدین وسیله وی را برای ایمان آوردن ترغیب نماید.

۲.۶.۲. محدوده علم ابراهیم (ع)

«وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّا أَهْلُهَا كَانُوا ظَالِمِينَ* قَالَ إِنَّا فِيهَا لَأَوْطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ؛ و هنگامی که فرستادگان ما بشارت (تولد فرزند) برای ابراهیم (ع) آوردند، گفتند: ما اهل این شهر و آبادی را هلاک خواهیم کرد، چرا که اهل آن ستمگرند* [ابراهیم (ع)] گفت: در این آبادی لوط (ع) است! گفتند: ما به کسانی که در آن هستند آگاه‌تریم. او و خانواده‌اش را نجات می‌دهیم، جز همسرش که در میان قوم باقی خواهد ماند. (عنکبوت: ۳۲-۳۱)

برخی مفسران دلیل بیان جمله «إِنَّ فِيهَا لَأَوْطًا» توسط ابراهیم (ع) را چنین بیان کرده‌اند که وی می‌خواسته به ملائکه یادآوری نماید که سنت الهی نسبت به پیامبران چنین است که آنان را از عذاب قومشان نجات می‌دهد. بنابراین این سخن در واقع تعریض و کنایه‌ای به فرشتگان بوده نسبت به اینکه لوط (ع) باید از دایره شمول حکم هلاک کردن اهل قریه خارج شود. (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۰/ ۱۶۴)

ابن عاشور معتقد است علم ملائکه در این زمینه از علم ابراهیم (ع) بیشتر بوده، زیرا علم آنان سابق بر علم وی بوده است، ولی علم وی علمی یقینی بوده که از طریق وحی الهی به وی القا می‌شده و در مورد این مسئله، چیزی به او وحی نشده بوده است. البته اعلم بودن فرشتگان نسبت به ابراهیم (ع) در این مسئله، چنین اقتضایی ندارد که آنان در هر مسئله‌ای اعلم از وی باشند، زیرا ابراهیم (ع) دارای علم نبوت و شریعت و سیاست امت بوده است و پیامبران نسبت به ملائکه، افضل هستند و یک مزیت در ملائکه، باعث برتری آنان نسبت به پیامبران نمی‌گردد. (همان: ۱۶۴-۱۶۵)

برخی دیگر از مفسران معتقدند منظور از جمله «إِنَّ فِيهَا لَأَوْطًا» این نبوده که ابراهیم (ع) فرشتگان را نسبت به حضور لوط (ع) در آن سرزمین آگاه نماید، بلکه منظور جدالی در مورد جایگاه و شأن وی بوده است، زیرا ملائکه، علت عذاب مردم آن سرزمین را ظلم آن‌ها برشمردند، از این رو ابراهیم (ع) نسبت به آنان



اعتراض نمود که لوط (ع) در آنجاست و وی بری از ظلم است. مراد وی از این جدال اظهار دلسوزی نسبت به مردم آن سرزمین بود چون بر مؤمن واجب است که غم‌خوار برادرش باشد و به یاری وی بشتابد و از اینکه به او آزار و اذیت یا ضرری برسد بترسد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/ ۴۵۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۰/ ۲۳۲؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۵/ ۲۷۳۴)

آنچه از کلام این مفسران فهمیده می‌شود توهم نوعی عدم علم برای ابراهیم (ع) است. در مورد علم فرشتگان به اینکه با حضور لوط (ع)، نباید اهل آن قریه را عذاب کنند، زیرا بیان حضرت ابراهیم (ع) را نوعی اعتراض یا تعریض به ملائکه برشمرده‌اند.

ولی از ظاهر سیاق مشخص می‌شود که منظور حضرت ابراهیم (ع) از بحث با فرشتگان عذاب پیرامون حضور لوط (ع) در آن قریه، این بوده که عذاب را از آن قوم بردارد. از این رو ملائکه در پاسخ گفتند: این مطلب از ما پنهان نیست و نه تنها لوط (ع) مشمول عذاب نیست، بلکه افراد دیگری نیز که از عذاب مستثنا هستند، مانند فرزندان، ولی همسرش باید هلاک گردد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۱۸۴)

در واقع ابراهیم (ع) نسبت به این مسئله جاهل نبوده که خداوند لوط (ع) را که پیامبر اوست با اهل قریه هلاک نمی‌کند و از تهدید فرشتگان این ترس در او پیدا نشد که مبدا لوط (ع) نیز هلاک شود، بلکه منظورش از این سخن آن بود که به احترام لوط (ع)، عذاب را از اهل قریه برگرداند، ولی فرشتگان در پاسخ گفتند: ما مأموریم به اینکه او و اهلیش را از میان قوم خارج کنیم، به جز همسرش را که او از باقی ماندگان در قریه است.

سیاق این آیات نشان می‌دهد که منظور ابراهیم (ع)، دفاع از قوم لوط (ع) بوده، نه دفاع از خود لوط (ع). ملائکه نیز از کلام وی دفاع از اهل قریه را فهمیدند، لذا در پاسخ گفتند: عذاب اهل قریه امری حتمی است. (همان: ۱۸۴-۱۸۵)

همچنین به نظر می‌رسد بیان جمله «إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ» توسط ملائکه که به منزله تعلیلی برای نزول عذاب بر قوم لوط (ع) است، مانع از آن است که آن‌ها وی را نیز داخل در این علت بدانند و عذاب را بر او نیز نازل کنند، زیرا فرشتگان می‌دانسته‌اند که پیامبران الهی اهل ظلم نیستند و این مطلبی است که ابراهیم (ع) نسبت به آن علم داشته است. بنابراین سیاق این آیات، توهم عدم علم وی را دفع می‌نماید.

نتیجه‌گیری

سیاق به عنوان یکی از مهم‌ترین قراین پیوسته لفظی، تأثیر به سزایی در فهم مراد الهی دارد و در آیات مربوط به زندگی حضرت ابراهیم (ع) این تأثیر به وضوح نمایان است، به طوری که بدون توجه به این قرینه، برداشت‌های نادرستی از آیات صورت می‌گیرد. گونه‌های کاربرد سیاق در تفسیر آیات مربوط به این داستان قرآنی عبارت‌اند از: «تضییق معنا»، «توسعه معنا»، «تعیین معنا»، «تعیین مصداق»، «تعیین مرجع ضمیر» و «تبیین تفسیر صحیح آیات».



سیاق منجر به تضییق معنای واژه «آل» شده و عبارت «آل ابراهیم» را منحصر به معصومان از نسل اسماعیل (ع) می‌نماید. همچنین این قاعده، معنای تطهیر را در آیه ۲۶ حج ضیق نموده و آن را منحصر به پلیدی معنوی می‌نماید. سیاق منجر به توسعه معنای «امتنان» شده و در آیات ۸۳-۸۶ انعام علاوه بر منت نهادن بر نعمت نبوت، امتنان به واسطه سایر نعمت‌ها مانند توحید، اعطاء ذریه پاک و برتری دادن بر جهانیان را نیز شامل می‌شود.

عبارت «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» بر اساس سیاق جملات، معنایی خبری پیدا کرده و چنین معنا می‌گردد: «برای خدا بر مردمی که توانایی رفتن به سوی خانه کعبه را دارند، قصد کردن آن خانه واجب است». معنای استفهام در عبارت «قَالُوا أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ» با توجه به سیاق آیات، استفهام تعجبی است نه استفهام حقیقی. در آیه ۲۹ ذاریات نیز با توجه به سیاق آیات، واژه «صِرَّة» به معنای فریاد است نه جماعت.

بر اساس سیاق می‌توان مرجع ضمیرها را مشخص نمود، مانند عبارت «لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ» که بر اساس این قاعده، ضمیر هاء به «کبیر» برمی‌گردد نه به الله یا ابراهیم (ع). همچنین با توجه به اینکه مخاطب فعل‌های امر و نهی به کار رفته در آیه ۲۶ حج: «لَا تُشْرِكْ» و «طَهِّرْ»، حضرت ابراهیم (ع) است. در آیه ۲۷ حج نیز ضمیر فاعلی در «أَذِّنْ» به حضرت ابراهیم (ع) بازمی‌گردد. با توجه به قاعده سیاق، ضمیر در واژه «شیعته» به نوح (ع) برمی‌گردد و معنایش این است که ابراهیم (ع) یکی از شیعیان نوح (ع) بود، زیرا دینش موافق دین وی، یعنی توحید بود.

تعیین مصداق «آل ابراهیم» و «ناس» در آیه ۵۴ نساء با کمک سیاق میسر می‌گردد و مراد از آن‌ها تنها رسول خدا (ص) و یا آن حضرت و ائمه (ع) هستند که جدشان اسماعیل (ع) بوده و در ردیف ابراهیم (ع) است. همچنین مصداق بُشری آیه ۶۹ هود مشخص نشده که مربوط به تولد اسحاق (ع) بوده و یا اسماعیل (ع) و یا هر دو، ولی از سیاق آیات بعدی مشخص می‌گردد که مربوط به تولد اسحاق (ع) است. مصداق «هذا البلد»، «والد» و «ولد» نیز بر اساس سیاق، سوگند به شهر مکه است و به ابراهیم و اسماعیل (ع) که بنیانگذار آن شهر بودند و همچنین به رسول خدا (ص) که در آن شهر می‌زیست.

بر اساس سیاق، تفسیر صحیح آیات ۸۶-۸۹ شعراء در مورد مقصود ابراهیم (ع) از استغفار برای آزر، استغفار در دنیا بوده، نه شفاعت وی در آخرت، حتی اگر وی کافر از دنیا برود. همچنین مراد از آن، استغفار حقیقی نبوده، بلکه نوعی عمل به وعده بوده تا بدین وسیله وی را برای ایمان آوردن ترغیب نماید. همچنین در آیات ۳۱-۳۲ عنکبوت بر اساس سیاق مشخص می‌گردد که منظور ابراهیم (ع)، دفاع از قوم لوط (ع) بوده، نه دفاع از خود او، ملائکه نیز از کلام وی دفاع از اهل قریه را فهمیدند. همچنین فرشتگان می‌دانسته‌اند که پیامبران الهی اهل ظلم نیستند و این مطلبی است که ابراهیم (ع) نسبت به آن علم داشته است. بنابراین سیاق این آیات، توهم عدم علم وی را دفع می‌نماید.

منابع

- قرآن کریم (ترجمه مکارم شیرازی)
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور (بی‌تا)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه تاریخ.
- ابن فارس (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- اندلسی، ابن عطیه (۱۴۲۲)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسینی، محمدرضا (۱۴۰۰)، کیف نفهم القرآن، بیروت: مؤسسه وفا.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقلم.
- رجبی، محمود (۱۳۹۳)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۲)، درس‌نامه مبانی و قواعد تفسیر، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، بیروت: دارالفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شاذلی، سید بن قطب (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.
- شافعی، محمد بن ادريس (بی‌تا)، الرسالة، مصر: شرکة مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۶)، دروس فی علم الاصول، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰)، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)، کافی، قم: دارالحديث.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



Investigating the Implications of Omitting and Mentioning Letters in the Holy Quran with Emphasis on the Letters "ی" and "ت"

Leila Ghasemi Hajiabadi

Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Islamic Azad University of Garmsar, Garmsar, Iran. Email: leila03ghasemi@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Review Article	The miracle of the Holy Quran is not only limited to one specific aspect, but every surah, verse, sentence, word, and every letter and sound has a hidden miracle in it, which cannot be understood except by detailed studying this heavenly book. The present article, with the approach of "examining the implications of removing and mentioning letters in the Holy Quran, with emphasis on the letters "ی" and "ت", discusses the rhetorical miracles of the verses in which these letters are mentioned or omitted, and attempts has done to address this issue by examining the views and opinions of scholars in this regard. In this approach, after explaining the place of letters in the Holy Quran, examples of rhetorical miracles of these letters have been identified. This research, which was conducted with the aim of investigating one of the aspects of rhetorical miracle of the Qur'an by inductive method and with the method of library studies, aims to answer the main question that what are the rhetorical reasons for the omission of letters in the Holy Qur'an? In these lines, the writer has tried to prove that the mention of letters is intended to induce a meaning and its removal explains another meaning; especially in similar verses, removing or mentioning these letters shows a meaning that fits the context of the verses, and there is a precise balance between mentioning the letter and removing it.
Article history: Received 01 January 2025 Received in revised form 03 February 2025 Accepted 18 March 2025 Available online 30 March 2025	
Keywords: holy qur'an, brevity by omission, rhetorical miracle, letter "ی", letter "ت"	

Cite this article: Ghasemi Hajiabadi, L. (2025). Investigating the Implications of Omitting and Mentioning Letters in the Holy Quran with Emphasis on the Letters "ی" and "ت". *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(1), 23-40. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7300>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/es.2024.9727>



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آراییه‌های ادبی قرآن

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



بررسی وجوه دلالتی حذف و ذکر حروف در قرآن کریم با تأکید بر حروف

«ی» و «ت»

لیلا قاسمی حاجی آبادی

گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی گرمسار، گرمسار، ایران. رایانامه: leila03ghasemi@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰ کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، ایجاز حذف، اعجاز بیانی، حرف «ی»، حرف «ت»	اعجاز قرآن کریم تنها محدود به یک جنبه خاص نیست، بلکه هر سوره، آیه، جمله، کلمه و هر حرف و حرکتی اعجاز نهفته‌ای در خود دارد که جز با تدقیق در این کتاب آسمانی، فهم آن میسر نیست. مقاله حاضر با رویکرد «بررسی وجوه دلالتی حذف و ذکر حروف در قرآن کریم با تأکید بر حروف «ی» و «ت»» به بحث پیرامون اعجاز بلاغی و بیانی آیاتی می‌پردازد که این حروف در آن‌ها ثابت بوده و یا حذف گردیده است و تلاش نموده است تا با بررسی آرا و نظریات علما در این خصوص به این مهم بپردازد. در این رویکرد پس از تبیین جایگاه حروف در قرآن کریم، مصادیق اعجاز بیانی این حروف مشخص گردیده است. این جستار که با هدف بررسی یکی از جنبه‌های اعجاز بیانی قرآن و به روش استقرایی و با شیوه مطالعات کتابخانه‌ای انجام پذیرفته است، در صدد پاسخ به این سؤال اصلی است که علل بیانی حذف حروف در قرآن کریم چیست؟ در این سطور نگارنده کوشیده است ثابت نماید که ذکر حروف قصد القای معنایی را داشته و حذف آن معنایی دیگر را تبیین می‌نماید؛ به ویژه در آیات مشابه حذف یا ثبوت این حروف مبین معنایی متناسب با سیاق آیات می‌باشد و توازنی دقیق میان ذکر حرف و حذف آن وجود دارد.

استناد: قاسمی حاجی آبادی، لیلا (۱۴۰۴). بررسی وجوه دلالتی حذف و ذکر حروف در قرآن کریم با تأکید بر حروف «ی» و «ت». *آرایه‌های ادبی قرآن*، ۱(۱)، ۳۳-۴۰. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7300>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

یکی از ابعاد اعجاز قرآن کریم که عرب را خیره و مبهور ساخت و بر روح و وجدانش چیره شد، اعجاز ادبی آن بود؛ درست است که زوایای هنری و ادبی قرآن چه از سوی قدما و چه از سوی معاصران مورد موشکافی و دقت قرار گرفته، اما این کتاب آسمانی چونان چشمه جوشانی است که هیچ گاه عطای آن را پایانی نیست.

یکی از مباحث عمده‌ای که در نقد امروز مطرح است الهام بخش بودن الفاظ است، بدین معنا که الفاظ به گونه‌ای انتخاب شوند که تصویر و معنای مورد نظر را به خواننده منتقل نمایند. مخاطبان قرآن کریم حتی اگر با زبان عربی آشنا نباشند به خوبی می‌توانند جایگاه‌های تهدید یا بشارت را از خود الفاظ در یابند؛ به عنوان مثال واژه «مذّثر» در آیه (یا ایها المدّثر) با توجه به تشدید حروف دال و ثاء و القای معنایی قوی‌تر، نشان از شدت احساس سرما توسط پیامبر (ص) بعد از وحی شدن به ایشان دارد. لازم به ذکر است که این واژه اسم فاعل از باب تفعّل است که در قرآن کریم به دلیل بیان شدت مبالغه به جای متدّثر از این اسلوب استفاده شده است. و یا کاربرد عبارت «غَلَقْتُ الْأَبْوَابَ» در سوره یوسف به جای استعمال این کلمه در باب إفعال که عرب برای بستن در از «أَغْلَقَ» استفاده می‌کند، نشان از کثرت درها یا شدت قفل شدن آن است، چنان که در کتب صرفی یکی از معانی باب «تفعیل»، بیان مبالغه و تکثیر است. (ر. ک: غلائینی، ۱۹۱۲م: ۱/ ۱۶۱)

ذکر این نمونه تنها از آن جهت بود که متذکر شویم مخاطب قرآن باید آن را بشناسد و میان معانی و مخاطبان و حالات آن‌ها تناسب برقرار نماید، به گونه‌ای که ارزش معانی را مطابق با ارزش مقامات بسنجد. در این مقاله که به بررسی وجوه دلالتی حذف «یاء» و «تاء» در قرآن کریم می‌پردازد و در صدد اثبات این مطلب است که حذف این حروف و یا سایر حروف، مدلول و معنایی را اقتضا می‌کند که با تدبّر در هر یک از آیات ممکن است بتوان به راز بیانی و اسرار تعبیر قرآنی آن دست یافت، به ویژه برخی از آیات هستند که متشابه لفظی به شمار آمده و تفاوت آن‌ها تنها در حذف یک حرف می‌باشد.

در حقیقت، این جستار در بیان آن است که حذف این حروف تنها به خاطر موسیقی کلام نبوده و حکمتی بیانی و عقلی در ورای آن وجود دارد. چنان که عیسی بلاطه در کتاب «اعجاز القرآن الکریم عبر التاريخ» می‌گوید:

از آنجا که اصل در نظم قرآن آن است که حروف با اصوات و حرکات و جایگاه‌های خود دارای دلالت معنوی باشند، پس محال است در ترکیبی واقع شوند که آن حکم زائده بوده و یا در محل حشو و زائد قرار گرفته باشد. (بلاطه، ۲۰۰۶م: ۵۶)

البته در این میان باید به قصور و ناتوانی خود در درک بسیاری از حقایق اعتراف نماییم، زیرا کشف اسرار خیره‌کننده قرآن در توان بشر نیست.

در رابطه با اعجاز بیانی قرآن کریم تحقیقات زیادی به ویژه در سال‌های اخیر صورت پذیرفته است، اما رویکرد غالب در آن‌ها تفاوت معنایی واژگان مترادف یا جایگاه کلمه در قرآن بوده است و در خصوص

اعجاز بیانی حذف حروف تا آنجا که نگارنده تفحص نموده است، تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. همین امر ضرورت پرداختن به چنین موضوعی را بیش از پیش آشکار می‌سازد. اما تحقیقاتی که در راستای ایجاز حذف انجام شده و بیشتر کارکرد زیبا شناختی آن مد نظر بوده، عبارت است از:

۱. «کارکرد زیباشناختی ایجاز حذف در قرآن کریم»، نوشته محمود و اصغر شهبازی؛
 ۲. «کارکردهای زیباشناختی حذف چاره در قرآن کریم»، نوشته حمید عباس‌زاده؛
 ۳. «اعجاز در هیئت ایجاز در قرآن کریم»، نوشته علی‌اوسط خانی.
- در عصر حاضر پرداختن به جنبه‌های اعجاز ادبی قرآن توسط ادبا و مفسرین عرب به اوج خود رسیده است. در این مورد تقریباً اتفاق نظر است که پایه‌گذار حرکت نوین در تفسیر قرآن در جهان عرب، شیخ محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) است. سبک تفسیری وی را تفسیر هدایتی نامیدند، زیرا وی اصلی‌ترین هدف تفسیر را کسب هدایت از قرآن می‌دانست. (کریمی‌نیا، ۱۳۸۴: ۹۶)
- بسیاری از تفسیر پژوهان معاصر از جمله محمود شلتوت، محمد عبدالله دراز، سید قطب، امین الخولی، عبدالله المغربي و عائشه بنت الشاطی، سبک و الگوی وی در تفسیر قرآن را ملاک قرار دادند. (عبدالرحیم، ۱۹۸۰م: ۲۴۸)
- رویکرد ادبی قرآن خود نیز ابعادی دارد؛ برخی مانند فاضل سامرای بیشتر به نکات لغوی یا نحوی توجه داشته‌اند. برخی به بلاغت به خصوص در حوزه معانی و یا مجاز بیشتر فعالیت کردند. گروه دیگر به مسئله ارتباط آیات و سوره‌ها پرداختند، اما آنچه در این نوشتار مد نظر است، بررسی تک‌تک آیاتی که دارای ایجاز حذف یاء و تاء می‌باشد، نیست، بلکه هدف تبیین وجه دلالتی حذف این حروف با ذکر چند نمونه می‌باشد.

۱. جایگاه حرف در قرآن کریم

در قرآن کریم حروف جایگاه ویژه‌ای دارند که اسرار آن گاه بر خوانندگان پوشیده است. از جمله جایگاه‌های مهم حروف می‌توان به حروف تعدیه اشاره نمود که گاه معنای دو فعل را متضاد هم قرار می‌دهد. در دو آیه ذیل تفاوت حرف جر دو معنای متفاوت به آن بخشیده است: «و کُلُّ یَجْرٰی اِلٰی اَجَلٍ مَّسْمٰی» (لقمان: ۲۹) و «و کُلُّ یَجْرٰی لِاَجَلٍ مَّسْمٰی». (رعد: ۲)

در آیه اول، مقصود آن است که همگی در حرکت‌اند تا به آن علت غایی برسند، اما در آیه دوم مقصود آن است که علت حرکت کردن آن‌ها رسیدن به آن هدف غایی است. (السامرای، ۲۰۰۸م: ۴۸)

از دیگر مواردی که می‌توان به جایگاه مهم حروف اشاره نمود، جایی است که تفاوت میان دو آیه تنها در اضافه شدن یک حرف می‌باشد. توجه به دو آیه ذیل این نکته را روشن می‌سازد: (و الَّذِینَ کَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاؤُ سِیِّئَةٍ مِّثْلُهَا) (یونس: ۲۷) و «جَزَاؤُ سِیِّئَةٍ مِّثْلُهَا» (شوری: ۴۰) تفاوت میان این دو آیه تنها در وجود حرف «باء» است. آیا «باء» زائده است یا دلیل دیگری برای ذکر آن وجود دارد؟



با تدقیق در سوره یونس پی می‌بریم که در این آیه سخن از مقابله میان دو گروه از نظر جزاست؛ کسانی که نیکی کردند پاداش آن‌ها نیکی است و کسانی که بدی کردند مورد حسابرسی دقیق قرار می‌گیرند نه کمتر و نه بیشتر، بلکه کاملاً مطابق عملکرد خود جزا می‌بینند.

حرف «باء» در این آیه چون معنای الصاق و همراهی را دارد، بالاترین درجات دقت در عدل الهی را بیان می‌نماید، اما در آیه سوره شوری سخن از نعمت‌های زوال‌یافتنی دنیاست و اینکه آنچه نزد خداوند است بهتر و جاودان‌تر است برای کسانی که به خدای خود توکل نموده و نماز بر پا می‌دارند و انفاق نموده و هنگام جنگ پیروزند، اما باید توجه داشته باشند که جزای هر بدی، بدی مثل آن است که اگر از آن بگذرند اجرشان با خداوند است.

در این آیات، غرض اظهار عدل مؤمنان است، که البته با عدل الهی قابل قیاس نیست. به نظر می‌رسد در این دو آیه اضافه شدن «باء» به خاطر بیان تفاوت میان عدل الهی و مؤمنانی است که به خداوند توکل می‌کنند. این مؤمنان کافی است جزای اهل تجاوز را بدهند، اما از باب مشاکله در لفظ (مثل بدی آن‌ها را) درحالی‌که واقعاً مثل آن نیست. (مشهور موسی، ۲۰۱۰م: ۷۶) با ذکر نمونه‌هایی که گذشت تلاش شد تا حدی به نقش مهم حروف در قرآن کریم اشاره شود؛ البته جایگاه حروف در قرآن به قدری وسیع است که اشاره به آن مجال گسترده می‌طلبد.

۲. ایجاز حذف و ذکر

یکی از جایگاه‌های رفیع علم بلاغت، ایجاز است که آیات قرآن کریم بر پایه آن استوار شده است. مبحث ایجاز از دیرباز مورد توجه علمای بلاغت قرار گرفته است که در ذیل به برخی از نظرات ایشان اشاره می‌گردد.

نویسنده «درة التنزیل» می‌گوید:

مدار ایجاز بر حذف استوار است، زیرا موضوع آن بر اختصار بنا نهاده شده است و آن حذفی است که مخل معنا نباشد و از بلاغت نکاهد، به نظر من اگر محذوف را ظاهر نماییم از منزلت بلاغت بکاهد. (خطیب اسکافی، ۱۴۱۸م: ۲۶۲)

زرکشی در مبحث ایجاز می‌گوید: «حذف، خودداری از ذکر کلمه یا جمله‌ای است که با آن مفهوم کامل می‌شده است، اما برای اهداف بلاغی و با وجود قرینه لفظی یا معنوی از ذکر آن خودداری شده است». (زرکشی، ۱۹۹۰م: ۱۱۵/۳)

سیوطی در الاتقان (النوع السادس والخمسون)، فصلی را به مبحث ایجاز و اطناب اختصاص داده است. وی بحث خود را با این عبارت شروع نموده «اعلم انهما من اعظم انواع البلاغه» و ضمن پرداختن به اقوال مختلف در تبیین معنای ایجاز و اطناب و اینکه مساوات آیا داخل در ایجاز است یا خیر، از قول ابن اثیر می‌نویسد: «الایجاز: التعبير عن المراد بلفظ غیر زائد، و الاطناب بلفظ زائد». وی «ایجاز» و «اختصار» را به یک معنا می‌داند.

سیوطی ایجاز را به دو قسم ایجاز حذف و قصر تقسیم می‌کند و آیاتی مانند (خذ العفو) (اعراف: ۹۹)، (قل هو الله احد)، (توحید: ۱)، (قیل یا ارض ابلعی ماءک)، (هود: ۴۴) و (ولکم فی القصاص حیاة...) (بقره: ۱۷۹) را به عنوان نمونه ایجاز می‌آورد. وی در ایجاز حذف و اسباب آن به یازده مورد اشاره می‌کند، مانند قصد عمومیت در ایاک نعبد (تو را می‌پرستیم در همه امور و عبادتها) و رعایت فاصله در (ما ودّعک و ما قلی)، (ضحی: ۳) یعنی ما قلاک... (سیوطی، الاتقان، ۱۰۶)

در «اعجاز القرآن» در تعریف ایجاز آمده است: «فانما یحسن مع ترک الاخلال باللفظ و المعنی، فبائی باللفظ القلیل لامور کثیرة. (باقلانی، ۱۴۲۷: ۲۶۲)

۳. اغراض حذف در قرآن کریم

در قرآن کریم برای بیان مسائل مختلف اسالیب فراوانی وجود دارد که از این یکی از جنبه‌های زیبایی قرآن از میان اسلوب‌های بیانی که از گذشته میان علمای بلاغت و مفسران مطرح بوده است، ایجاز و به خصوص ایجاز حذف است.

این اسلوب در بلاغت، انسان را به کشف معانی ظریف و تفسیر قرآن رهنمود می‌سازد و اگر آنچه در حذف است ذکر شود، زیبایی معنوی گذشته را ندارد، زیرا جایگاهی قابل تأمل در انتقال مفاهیم و معانی بلند قرآنی دارد. ایجاز با دو نوع خود یعنی حذف و قصر توانسته است والاترین معانی را در اندک الفاظی بیان کند، چنان که در کتاب «البرهان» اشاره شده است: «کلما کان الشعور بالمحذوف أفسر کان الالتذاذ به أشد و أحسن»، (زرکشی، ۱۹۹۰م: ۱۴۸/۳)

ابن جنی نیز حذف حروف را بدون دلیل جایز نمی‌داند. او می‌گوید: حذف حرف جایز نیست؛ زیرا مثلاً در «لیس زید بقائم» حرف باء نیابت از حقاً و البته و بدون شک می‌کند. وی در جایی دیگر از کتاب خود می‌گوید: «قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة و ليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه و إلا كان غير ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته» و همان گونه که واضح است حذف را بدون دلیل جایز نمی‌داند. (ابن جنی، ۱۹۸۸م: ۳۱۴)

سیوطی مهم‌ترین فواید حذف در قرآن کریم را موارد ذیل می‌داند:

۱. اختصار و احتراز از عبث و بیهوده گویی و یا توجه دادن به مخاطب مبنی بر اینکه زمان محدود است و فرصت ذکر همه کلام نیست. این فایده به باب اغراء و تحذیر مربوط است. مثل: (ناقة الله و سقياها) که فعل إحذر محذوف است.

۲. تفخیم و اعظام در جمله‌هایی که مشتمل بر ابهام است. یعنی برخی جملات به واسطه حذف مبهم می‌شوند که این شیوه در مواضع تعجب و تهویل به کار می‌رود مثل: «و لو ترى إذ وقفوا على النار» که جواب لو شرطیه حذف شده است و غرض، به هراس انداختن مخاطب است.

۳. تخفیف کلام: گاه به خاطر رایج بودن و کاربرد زیاد کلمه برای تخفیف آن را حذف می‌کنند، مثل حذف حرف ندا در «یوسفُ أَعْرَضَ» (یوسف: ۲۹) و یا (واللیل إذا یسر). (فجر: ۴)

۴. گاهی نیز به خاطر تعظیم و شریف دانستن آن است، مثل حذف کلمه «الله» در بسیاری از آیات.



۵. قصد عموم: یعنی تعمیم دادن مصداق یک آیه، مثل «ایک نستعین که «علی العباد» حذف شده تا استعانت از خداوند به همین مورد عبادت محدود نشده و نسبت به همه امور زندگی تعمیم یابد.

عر رعایت فاصله: مثل حذف مفعول به «قلی» در «ما ودَّعک ربُّک و ما قلی» و بسیاری از آیات دیگر.

(سیوطی، ۱۴۱۵: ۲۲/۳)

همان‌طور که گذشت سیوطی موارد حذف را بیشتر از نظر ظاهری می‌داند و اشاره‌ای به ارتباط حذف عبارت با سیاق آیه نکرده است.

۴. بررسی وجوه دلالتی حذف حرف «ی» در قرآن کریم

گاهی حرف یاء از حروف اصلی یعنی لام کلمه است (مهتدی) و زمانی ضمیر متکلم است (اخشونی، ربی) این کلمات یا در انتهای آیات واقع می‌شوند و یا غیر آن. با توجه به جایگاه قرار گرفتن واژه اگر حذفی از آن صورت گیرد دلالت‌های یکسان ندارد، مثلاً در انتهای آیات بحث فواصل (سجع) مطرح می‌شود.

در کتاب الخصائص آمده است که: «چون دو حرف یاء و واو ضعیف هستند، علت حذف آن‌ها از برخی کلمات، ضعف آن‌ها از پذیرش حرکت است» (ابن جنی، ۱۹۸۸م: ۲۹۲) آنچه واضح است آن که حذف یک حرف منجر به کوتاهی کلمه می‌شود. حذف یاء بر سرعت فراخواندن دلالت می‌کند، زیرا یاء از حروف مدی است و ادای آن‌ها زمان‌بر است، لذا حذف این حرف بر سرعت معنا نیز دلالت دارد.

اما این سؤال مطرح است که علت حذف یاء در وسط کلام مثل «ربُّ»، «عباد» و... چیست؟ و نیز چرا در برخی آیات که دارای تشابه لفظی هستند در یک آیه حرف یاء حذف شده است، اما در آیه دیگر با همان شکل حرف یاء حذف نشده است.

با ملاحظه این حقیقت که حذف یاء در وسط کلام نیز واقع شده است آیا می‌توان پذیرفت که علت حذف یاء در آخر آیه تنها به خاطر رعایت فاصله است؟

در خصوص آیاتی که دارای تشابه لفظی هستند به آیات ذیل اشاره می‌کنیم:

– «قل أَدْعُوا شُرَکَاءَ کُم مِّنْ کِیدُونٍ فَلَا تُنْظَرُونَ» (اعراف: ۱۹۵)

– «فَکِیدُونِی جَمِیعاً وَ لَا تُنْظَرُونَ» (هود: ۵۵)

در سوره اعراف «ی» از «کیدون» حذف شده است، درحالی‌که در آیه سوره هود چنین حذفی صورت نگرفته است. با تدبر در آیات فوق می‌توان علت حذف «ی» را چنین دانست. (بنت الشاطی، ۱۳۸۲: ۹۸)

۱. در کیدونی علت ثبوت «یاء» آن است که آیه در سیاق تحدی است و شاید ثبوت «یاء» در این سیاق تأثیر بیشتری بر دشمنان داشته باشد، اما در سوره اعراف سیاق آیه تحدی نیست.

۲. ثبوت «یاء» باعث طولانی شدن ساحت سیاقی برای تحدی آیات است و هر قدر که کلام طولانی‌تر باشد قدرت تحدی نیز بیشتر است.

۳. ثبوت «یاء» با تکرار صوت آن در آیات قبل و پس از آن باعث موسیقی درونی می‌شود. «إِنِّی أَشْهَدُکُمُ اللّٰهَ»، «أَشْهَدُوا أَنِّی بَرِّیْءٌ» و «فَکِیدُونِی».

۴. فضای داستان در سوره اعراف کوتاه است، درحالی که در داستان هود فضای داستان طولانی تر است و ثبوت «یاء» با طول داستان و حذف آن با کوتاهی داستان مناسب دارد. شاید علت حذف «یاء» در این آیه این باشد که در فعل «کیدونی» با حذف ضمیر یاء متکلم، به خلاف عبارت کیدونی که ضمیر «یاء» ثابت مانده است، کید و نیرنگ آن ها نیز به فرجام نمی رسد. در مجمع البیان آمده است:

یعنی اگر شما و الهه هایتان در انزال مکروه بر من حبله کنید و تلاش کنید و به من مهلت ندهید. آن گاه می گوید این آیه از بزرگ ترین آیات انبیا است که رسولان تنها هستند و امت ایشان علیه ایشان با یکدیگر همدست بوده و پیامبر (ص) می فرماید اگر همگی شما کید ورزید، یک نفر شما هم نمی تواند به من آسیب رساند. (طبرسی، ۱۳۸۴: ۵/ ۴۲۳)

با دقت در نظر علامه طبرسی می توان چنین نتیجه گرفت که علت ثبوت یاء در «کیدونی» آن است که اگر همه نیرنگ ها جمع شود و اگر همه نیرنگ کنند و این کید خیلی زیاد باشد. و علت حذف «یاء» در «لا تنظرون» آن است که پیامبر قصد دارد بفرماید اگر حتی یک لحظه کوتاه نیز به من مهلت ندهید. در آیه «فلا تسألن ما لیس لک به علم» (هود: ۴۶) ضمیر یاء حذف شده است و در «قال فإن إتبعنی فلا تسألنی عن شیء» (کهف: ۷۰) «یاء» ثابت مانده است.

در جایی که حذف صورت گرفته است، سؤال از امری غیبی است، اما در جایی که حذف صورت نگرفته است سؤال از حوادث بشری مثل شکافتن کشتی، کشتن غلام و درست کردن دیوار است. درباره مسئول نیز این تفاوت ملحوظ است، «یاء» محذوف به خداوند متعال و ثبوت «یاء» به حضرت خضر باز می گردد. (زرکشی، ۱۹۹۰م: ۱/ ۳۹۹)

کشاف دراین باره می گوید: «أی لا تراجعنی فیه» (زمخشری، ۲۰۱۰م: ۴۶۵) یعنی سؤال را تکرار نکن و علت ثبوت «یاء» شاید این اطاله سؤال باشد.

در سوره هود شاید علت حذف، آن باشد که نوح دیگر سؤال خود را ادامه ندهد و دیگر سؤال نکند، زیرا نوح می خواهد فرزندش نیز از نجات یافتگان باشد، اما خداوند می فرماید: درباره آنچه علم نداری، دیگر سؤال مپرس و سؤال را طولانی مکن.

در آیه ۶۲ (إسراء: لئن أخرجتن إلى يوم القيامة) ضمیر «یاء» حذف شده است درحالی که در آیه ۱۰ مناققون (لو لا أخرتني إلى أجل قريب) ضمیر «یاء» حذف نشده است. آیه اول مربوط به ابلیس است و تأخیر برای مؤاخذة است نه تأخیر جسمی (اگر مهلت دهی تا روز قیامت بندگان را اغوا می کنم جز...) درحالی که در مورد دوم، تأخیر جسمی در دنیای ظاهری است (چه می شد عمر اندکی می دادی تا صدقه دهم) (زرکشی، همان: ۱/ ۱۴۰)

شاید حذف، بیانگر این باشد که فعل کوتاه شده و تحقق یافته است به دلیل (قال إذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاء کم جزاء موفوراً) (إسراء: ۶۳)، اما طلب تأخیر در موضع ثبوت تحقق نیافته است به دلیل: (و لن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها و الله خبير بما تعملون). (مناققون: ۱۱)



در آیه (و قُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا) (کهف: ۲۴) و (لَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِّي سِوَاءَ السَّبِيلِ) (قصص: ۲۲) در جایی که یاء حذف شده است منظور، هدایت معنوی است یعنی شاید خداوند دلایل آشکاری برایم بیاورد و در جایی که یاء ثابت مانده است، هدایت حسی است و هدایت به راه‌های محسوس (زمینی) به شهر مدین است و این آیه شریفه مصداق آن است: «و لَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ» و موسی راه رسیدن به مدین را نمی‌دانست و علمی به راه نداشت. (زرکشی، ۱۹۹۰م: ۴۰/۱) در سوره قصص نیز ثبوت «یاء» با حالت روحی حضرت موسی (ع) متناسب است و در حالی که او از حمله فرعون می‌هراسید خارج شد و به پروردگارش پناه برد و از او می‌خواست تا او را به راه راست هدایت نماید، از این رو «یاء» ظاهر شده تا بر کمال پناه بردن به خداوند دلالت نماید و این بر عکس سوره کهف است. در آیه (مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ) (اسراء: ۹۷ و کهف: ۱۷) «یاء» از مهتدی حذف شده است، در حالی که در آیه (مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ) (اعراف: ۱۷۸) «یاء» ثابت مانده و همه قرآء آن را تلفظ نموده‌اند.

فاضل السامرائی معتقد است که رسم «یاء» به تعداد لفظ هدایت باز می‌گردد که در سوره اعراف ۱۷ بار و در سوره اسراء در هشت مورد و در سوره کهف در شش جا آمده است و از آنجایی که تعداد لفظ هدایت در سوره اعراف بیشتر از دو سوره است، پس لفظ مهتدی با ابقای حرف «یاء» ذکر شده است. (سامرائی، ۱۹۹۸م: ۸۵)

با بررسی آیاتی از سوره اسراء و کهف که حرف «یاء» در آن‌ها حذف شده است به این نکته پی می‌بریم که مقصود خداوند از «مهتدی» به ترتیب به پیامبر و اصحاب کهف باز می‌گردد و منظور هدایت یافتن سریع آنان است، اما در آیه ۱۷۸ اعراف سیاق آیات متفاوت بوده و به کسانی باز می‌گردد که آیات خداوند را تکذیب نموده و به خود ستم نمودند و دچار خسران و تباهی شدند. آنان کسانی هستند که هدایت سریع نداشته و در نتیجه واژه «مهتدی» با ثبوت «یاء» آمده است.

در آیه (و ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ). (یس: ۷۸) «یاء» از «یحی» حذف شده است، اما در آیه (قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ)، «یاء» ثابت مانده است. در آیه‌ای که حذف صورت گرفته است حذف در سیاق استفهام واقع شده است که قدرت ربانی را بر زنده کردن استخوان‌ها انکار می‌کند و ثبوت «یاء» در سیاق اثبات و تأکید بر زنده کردن استخوان‌ها واقع شده است. صاحب کتاب البرهان می‌نویسد: «وَ كَذَلِكَ حَذَفُ يَاءِ الْفِعْلِ مِنْ «يَحْيِي» إِذَا انْفَرَدَتْ وَ ثَبَّتَ مَعَ الضَّمِيرِ مِثْلَ «مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ»، «قُلْ يَحْيِيهَا»، لِأَنَّ حَيَاةَ الْبَاطِنِ أَظْهَرُ فِي الْعِلْمِ مِنْ حَيَاةِ الظَّاهِرِ وَأَقْوَىٰ فِي الْأَدْرَاقِ؛ حذف یاء که لام کلمه است از نظر علمی نشانه قوی‌تر بودن زندگی غیر مادی نسبت به زندگی ظاهری است. (زرکشی، ۱۹۹۰م: ۴۰/۳)

یکی از دیگر مواضعی که حذف «یاء» در وسط کلام صورت گرفته است، زمانی است که خداوند بندگان خود را مورد خطاب قرار می‌دهد در آیات ۱۰ و ۱۶ سوره زمر و آیه ۴۳ سوره زخرف است. تنها در دو جا یاء «عبادی» هنگام منادا واقع شدن حذف نشده است و آن آیه ۵۳ سوره زمر است: (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ جَمِيعًا). در این آیه شاید حذف

«یاء» از عباد به این دلیل باشد که بندگان خداوند با ظلم و ستم برخورد و زیاده‌روی در گناهان از خداوند دور شده‌اند و ثبوت «یاء» می‌خواهد این دوری را نشان دهد.

در واقع ثبوت «یاء» نوعی امیدبخشی به بندگانی است که با گناه از پروردگار مهربان‌شان دور افتاده‌اند، زیرا با اثبات «یاء»، خداوند همچنان آنان را بنده خود خطاب می‌کند تا راه بازگشت را باز بگذارد.

در خصوص آیه ۵۶ سوره عنکبوت و عبارت (یا عبادى الذین آمنوا إنّ ارضی واسعه...)، فاضل السامرایى معتقد است که در سوره عنکبوت دایره خطاب گسترده بوده و گستردگی با ثبوت تناسب دارد، ضمن اینکه در سوره عنکبوت ضمیر متکلم پنج بار تکرار شده است: «عبادی»، «أرضی»، «ایای»، «فاعبدون»، «إلینا». در آیه (یومَ یأتِ لا تکلّم نفسٌ إلاّ یأذنه فمَنهم شقی و سعید) (هود: ۱۱) نیز حرف «یاء» از یأت حذف شده است. به نظر می‌رسد خداوند قصد دارد قریب‌الوقوع بودن آن روز را بیان کند، یعنی آن روز بسیار نزدیک است. (السامرایى، ۱۹۹۸م: ۸۹)

در خصوص این آیه طبرسی از قول ابوعلی چنین نقل می‌کند:

کسی که در «یأت»، «یاء» را در وصل و وقف ثابت نگاه داشته است، این قیاس آشکار است، اما کسی که آن را هنگام وقف حذف نموده و گفته است یوم یأت هرچند فاصله نبوده اما شبیه فاصله است، زیرا این «ی» شبیه حرکات محذوف در وصل است، با این دلالت که آن‌ها آن را مثل حرکت حذف کرده‌اند و همان گونه که حرکت در وقف حذف می‌شود این حروف هم در حکم شبیه آن هستند و کسانی که در وصل و وقف آن را حذف کرده‌اند، آن را به منزله اسمی قرار داده‌اند که حرف آن حذف می‌شود و قیاسی هم نیست. (طبرسی، ۱۳۸۴: ۴۸۰/۵)

فراء در این باره می‌گوید: یاء ساکن ماقبل مکسور می‌تواند حذف شده و کسره از یاء نیابت کند. (الفراء، ۱۹۳۰م: ۴۲/۲) اما فاضل السامرایى علت آن را سیاق دلالتی سوره می‌داند و معتقد است که حذف «یاء» در فعل با سیاق آیه مناسبت داشته و به نزدیکی زمانی دلالت دارد، که وعده داده شده است تا آگاهی دهد در آن زمان، کلام اندک است و کسی جز به اذن او سخن نمی‌گوید.

در آیه سوره غافر نیز یاء از «التلاقی» حذف شده است: (لَیُنذَرَ یَوْمَ التَّلَاقِ...) (غافر: ۴۰) علت این حذف چیست؟ از پدیده‌های قرآنی آن است که هر گاه رویدادی کامل نباشد، حروف آن نیز کامل نمی‌آید. در روز قیامت تلاقی و دیدار از نظر طولانی‌بودن و گفتگو کردن مثل دنیا نیست. این روز، روز فرار اکبر است: (یومَ یفرّ المرءُ من أخیه و أمه و أبیه و صاحبته و بنیه). (عبس: ۳۴-۳۵)

در سوره مؤمنون نیز که آمده است: (فَإِذَا نُفِخَ فِی الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ و لا یَسْأَلُونَ) (مؤمنون: ۱۰) بیانگر آن است که تلاقی و دیدار در قیامت همچون دنیا نیست. شاید هم مراد تکرار ناپذیری تلاقی در آن روز باشد. البته رعایت فاصله نیز دلیل دیگر آن است. به عنوان آخرین نمونه دو فعل مضارع «نبغی» و «نبخ» را شاهد می‌آوریم که در دو موضع در قرآن کریم وارد شده است و هرچند در هر دو جا مرفوع است، اما در یکجا «یاء» حذف شده و در مکان دیگر باقی مانده است.



خداوند در داستان حضرت یوسف (ع) از قول برادران ایشان به پدرشان می‌فرماید: (قالوا یا أبانا ما نبغی هذه بضاعتنا رُدَّتْ إلینا و نمیرُ أهلنا و نحفظُ أئانا و نردادُ کیل بعیر ذلک کیلُ سیر). (یوسف: ۶۵) که «یاء» ی «نبغی» بنا بر اصل خود باقی است، اما در داستان موسی (ع) با دختران شعیب در سوره کهف می‌فرماید: (قال ذلک ما کُنّا نبغ فارتدّا علی آثارهما قصصاً فوجدا عبداً من عبادنا). (کهف: ۶۴-۶۵)

به نظر می‌رسد علت ثبوت «یاء» در سوره یوسف و حذف آن در سوره کهف این باشد که در سوره یوسف ابقای «یاء» بنا بر اصل خود بوده تا دلالت کند آنچه که در پی آن بودند یعنی غذا، مقصود و مراد بوده است، یعنی غذایی که برادران یوسف از مصر می‌خواستند، اما حذف «یاء» در سوره کهف بدان دلیل است که «ما» در جمله موصوله است و اشاره به فراموش نمودن آوردن ماهی از کنار تخته سنگ بوده، اما چون غایت اصلی دیدن حضرت خضر (ع) است، لذا حرف «یاء» از فعل «نبغ» اشاره دارد که آن مکان مقصد اصلی نبوده تا فعل نیز مبین این نقص باشد، زیرا هدف در کنار صخره کامل نشد، از این رو که وسیله‌ای برای غایت اصلی آن دیدار، یعنی دیدار حضرت خضر در کنار آن بوده است.

۵. حذف حروف در فواصل آیات

فاصله در آیه مانند قافیه در شعر است. نظم و هماهنگی آخر آیات را «فاصله» می‌گویند نه سجع، که به معنای آواز کیبوتر است، زیرا تشخیص بین آیات است و شاید برگرفته از آیه (کتاب فصلت آیاته قرآناً عربیاً...) (فصلت: ۳) باشد. این در حالی است که قرآن کریم برای آفرینش معانی مورد نظر خود واژگان را در قالبی مناسب جای داده تا معانی با دلنشینی ناشی از موسیقی در ارتباط باشد. این موسیقی و آهنگ در قرآن با توجه به معنا و مفهوم و بافت کلام تغییر می‌کند. فواصل قرآنی صرفاً یک هماهنگی لفظی نیستند و بیشتر نظم معنایی خاصی را در لایه‌لای بندها و آهنگ روشن می‌سازند و لفظ در آن‌ها تابع معناست. حذف حروف در فواصل آیات از اسالیب بیانی مؤثر در معنای آیات بوده و نقشی بسزا در تأمین این نظم آهنگ دارد. درباره فواصل آیات قرآنی می‌خواهیم به این نکته پی ببریم که آیا غرض از فواصل، تنها مراعات صوری آراستگی لفظی است یا آنکه این فواصل ناشی از مقتضیاتی معنایی است و در کنار آن، از انسجام و همسویی آهنگ با این فواصل و هماهنگی صوت با الفظی که از مفاهیم و معانی تبعیت می‌کند، برخوردار است به نحوی که توان همه سخنوران اهل بلاغت از رسیدن به آن کوتاه است، زیرا هیچ حرف و یا حرکتی در قرآن کریم نیست که در ذکر یا حذف آن فایده‌ای بر آن مترتب نباشد که البته عقل بشری از درک آن ناتوان است.

به عنوان مثال در آیاتی که ذکر آن در صفحات پیشین گذشت (والضحی و اللیل إذا سَجی ما ودَعَكَ رَبُّک و ما قلی)، سیوطی دلیل حذف «یاء» را تنها مراعات فاصله دانسته است (سیوطی، ۱۴۱۵: ۳/ ۱۲۴) مفسران نیز چنین دیدگاهی را مطرح نموده‌اند، اگر تنها نکته نهفته در حذف حرف «ک» در این آیات همین جنبه لفظی و مراعات همگونی کلمات بود، معنا نداشت که در آیات بعد، از رعایت این فاصله خودداری شده و چنین آورده شود: (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ)، ذکر کلمه «فحدّث» در آخر این آیه در شرایطی است که هیچ یک از آیات این سوره به حرف «ث» ختم نشده‌اند.

بنت الشاطی در این باره می‌گوید:

حذف حرف کاف از واژه «و ما قلی» علاوه بر اینکه سیاق بر آن دلالت می‌کند مسئله‌ای است که دارای حساسیت فراوان و بسیار دقیق و موشکافانه‌ای می‌باشد و آن عبارت است از ابا داشتن خطاب خداوند به رسول خویش به صریح عبارت «و ما قلاک» (و تو را ترک نکرد)، آن هم در موضعی که موضوع آرامش بخشیدن و تسلا بخشیدن به اوست. چه در واژه «قلی» احساس طرد و دور کردنی خاص و هم چنین احساس بغضی شدید وجود دارد، اما در واژه «ما ودّعک» چنین احساسی وجود ندارد.

در فواصل پس از این فاصله نیز حرف «کاف» خطاب حذف شده و علت آن این است که سیاق گفتار پس از حذف حرف در «قلی» ما را از آن بی‌نیاز ساخته است، از سوی دیگر هر گاه سیاق کلام آن دلالتی را که مراد گوینده است، بدون نیاز به کاف خطاب افاده کند ذکر آن زیادت و حشو خواهد بود و قرآن کریم از چنین امری مبرا است. (بنت الشاطی، ۱۳۸۲: ۷۸)

ناگفته نماند که فراء نیز علت حذف کاف را اکتفا به کاف اول و نیز به دلیل رعایت فاصله می‌داند. (فراء: ۱۹۳۰م: ۷۸/۱)

۶. حذف «ی» در فواصل آیات از نظر علما

یکی از دلایل حذف «یاء» در فواصل آیات پدیده ایقاعی است. یعنی حذف «یاء» در فواصل بسیاری از آیات جنبه ایقاعی داشته و به خاطر رعایت موسیقی کلام است. در شعر عرب نیز حذف آن در حرف قافیه به چشم می‌خورد، که می‌توان به شعر اعشی اشاره نمود، آنجا که می‌گوید:

فَهْلَ يَمْنَعُنِي ارْتِيَادِي فِي الْبِلَادِ مِنْ حَذَرِ الْمَوْتِ أَنْ يَأْتِيَنِي

آیا گردش من در سرزمین‌ها مانع از آن می‌شود که مرگ به سراغم نیاید؟

در بیت زیر نیز حرف «ی» در وسط کلام حذف شده است:

كَفَّاكَ كَفٌّ لَا تَلِيْقُ دَرَهْمًا جُودًا وَ أُخْرَى تُعْطَى بِالسَّيْفِ دِمَا (ابن جنی، ۱۹۸۸م: ۲۷۶)

دستان تو دستانی است که در جود و بخشش یک درهم را نیز باقی نمی‌گذارد و دست دیگر تو خون

دشمنان را با شمشیر بر زمین می‌ریزد.

در بیت فوق حرف یاء بدون هیچ دلیل نحوی از کلمه تعطی حذف شده است و منظور شاعر سرعت

ممدوح در جنگ با دشمنان و ریختن خون ایشان است.

در آیات قرآن کریم نیز حذف یاء گاهی به دلایل ایقاعی است؛ بدین معنا که مثلاً حرف یاء در سوره کافرون از واژه «دینی» به دلیل تناسب با بقیه فواصل حذف شده است که عبارت‌اند از: «الکافرون»، «تعبدون»، «أعبد»، «عبدتم». البته در این سوره «م» در «عبدتم» به دلیل هم‌مخرج بودن «م» با «ن» موسیقی یکسانی را در کلام ایجاد نموده است.



در اینجا لازم می‌دانیم به این نکته اشاره نماییم که بیشتر فواصل دو حرف میم و نون هستند. سیبویه علت آن را طبیعی بودن این حروف در موسیقی کلام می‌داند که باعث آرامش درون می‌گردد. سیبویه در «الکتاب» می‌گوید: «در هر موردی که حذف جایز نباشد، اما در فواصل و قافیه‌ها مجاز است» (سیبویه، ۸۵/۴) وی آیات ذیل را به عنوان استشهد ذکر می‌کند: (الذی خَلَقْنی فَهُوَ یَهْدِینِ * والذی هو یُطْعَمُنِی و یَسْقِینِ * و إذا مَرَضْتُ فَهُوَ یَشفِینِ * و الذی یُمِیتُنِی ثم یُحِییَنِ) که در «خلقنی»، «یطعمنی» و «یمیتنی» حرف یاء حذف نشده، اما در فاصله‌ها حذف شده است.

یا در آیات (والفجر * واللیل إذا یسر)، حذف «ی» را در «یسر» به دلیل رعایت فاصله دانسته‌اند؛ البته شاید دلیل حذف آن اشاره به کوتاه بودن شب و گذشتن سریع آن باشد.

همچنین در زبان عربی هر گاه کلمه از معنای خویش عدول کند از حروف آن کاسته می‌شود و در این آیه، شب حرکت نمی‌کند، بلکه حرکت در آن انجام می‌شود، از این رو حرف «ی» از آن حذف شده است. (ر.ک: شهبازی، ۱۳۹۲: ۶۵) در آیه (أوفوا بعهدی أوف بعهدکم و إیای فارهون) (بقره: ۴۰) نیز حذف «ی» در «فارهون» دیده می‌شود که علامه طبرسی معتقد است به خاطر کراهت وقف بر «ی»، حذف آن موجه است. (طبرسی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۲۵)

البته به نظر می‌رسد وجه دلالتی حذف یاء تنها رعایت فاصله نبوده، بلکه خداوند قصد دارد بگوید که شایسته است تنها از عقاب و سطوت من بهره‌یزید و از غیر من نه‌راسید، یعنی ترسیدن فقط بایستی از من باشد. هرچند تقدیم ضمیر «إیای» نیز این حصر را افاده می‌نماید، اما حذف ضمیر یاء نیز آن را تأکید نموده است.

در سوره نحل نیز حذف یاء در فواصل آیات به چشم می‌خورد: (ربّ اجعلنی مقيم الصلاة و من ذریتی ربنا و تقبل دُعائی). (نحل: ۵۱) و نیز در سوره ملک: (أَمْ أَمِنْتُمْ مَن فی السماء أَنْ یُرْسِلَ عَلَیکم حاصباً فستعلمون کیف نذیر * و لقد کذب الذین من قبلهم فکیف کان نذیر) (۶۷) و یا در سوره کافرون: (لکم دینکم و لی دین) (کافرون: ۶) که حرف یاء از واژه «دینی» حذف شده است.

فراء در «معانی القرآن» در حذف حرف یاء از فواصل آیات همین نظریه را اختیار کرده است و حذف این حرف را به خاطر همانند شدن فواصل آیات می‌داند. (الفراء، ۱۹۳۰: ۱۳۴/۲) ابن جنی نیز در این باره فقط می‌گوید حذف یاء در حالت کسر زیاد است و نظر دیگری را مطرح ننموده است. (ابن جنی، ۱۹۸۸: ۴۷۶) از میان مفسران، علامه طبرسی حذف یاء را تنها به خاطر رعایت فاصله می‌داند. در جایی هم که یاء در وسط کلام حذف شده است، مثل «و بشر عباد...» (زمر: ۱۷)، آن را در نیت وقف می‌داند. وی در خصوص بقیه آیاتی که حرف یاء در آن‌ها حذف شده است اظهار نظر نکرده است؛ بیشتر مفسران نیز همین عقیده را دارند.

درباره این آیه فاضل السامرای می‌گوید: «هر گاه یاء ذکر می‌شود گویی مقام، گستردگی بیشتری دارد». وی در باره عدم حذف یاء در سوره فجر (فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی) (فجر: ۸۹) و حذف یاء در «بشر عباد...» (زمر: ۳۹) می‌گوید:

حوزه بندگان در آیات سوره فجر بیشتر از آیه زمر است، زیرا در سوره زمر تخصیص شده که بندگان من کسانی هستند که سخن را می‌شنود و بهترین آن را اختیار می‌کنند: «الذین

یستمعونَ القولَ فیتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»، درحالی که در سوره فجر عموم بندگان وارد می شوند. پس به دلیل مناسبت داشتن با مقام کثرت بندگان، حرف یاء ذکر شده است، ولی چون در سوره زمر جزئی از بندگان مد نظر بوده، لذا به خاطر قَلْتُ و کمی آن ها حرف یاء حذف شده است. ضمن اینکه موسیقی کلام و رعایت فاصله نیز اقتضای این امر را داشته است، زیرا در آیات قبل آمده است: اُدْخِلْی، جَنَّتِی، اِرْجِعْی. (السامری، ۲۰۰۸: ۱۶۴)

نکته دیگر در این آیه، آنکه رعایت موسیقی درونی آیات با ثبوت یاء حفظ می شود. نگاه کنیم چگونه حرف یاء و حرکت کسره که در حالت اشباع «ی» خوانده می شود، تقریباً در همه کلمات تکرار شده و نوعی ملاطفت و نرمی در کلام ایجاد می کند: یا، ایتها، اِرْجِعْی، اِلَی، رَبِّک، راضیة، مرضیة، فادْخِلْی، فی، عبادِی، وادْخِلْی، جَنَّتِی.

در کتاب های اعراب القرآن نیز اگر گاهی اشاره به علت حذف یاء شده است، دلیل آن را رعایت فاصله دانسته اند. از جمله محمود صافی حذف یاء را به خاطر تخفیف و مناسبت لفظ با فاصله آیات دانسته است. (صافی، ۱۹۹۸: ۱۹۸/۱)

۷. بررسی وجوه دلالتی حذف «ت» در قرآن کریم

حذف حرف تاء گاهی در ابتدای فعل صورت می گیرد و زمانی در غیر آن، مانند:

– «تَوَفَّاهُمْ» ← «تَوَفَّاهُم»؛

– «تَنْزَلُ» ← «تَنْزَلُ»؛

– «اسْتَطَاعُوا» ← «اسْطَاعُوا».

برای پی بردن به اعجاز قرآنی حذف و یا ذکر حرف تاء به آیات ذیل اشاره می نماییم:

(هذا فراقِ بَیْنِی وَ بَیْنِکَ سَأَتُبِکَ بِتَأْوِیلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَیْهِ صَبْرًا). (کهف: ۷۸)

این آیه در خصوص زمانی است که حضرت خضر کشتی را شکافت و آن پسر بچه را کشت و دیوار فرو ریخته را بالا برد و پس از آن موسی را ترک نمود. خضر (ع) قبل از ترک موسی حکمت کارهای خود را برای وی بیان نمود و موسی به حکمت اعمال وی پی برد. هنگامی که آن حضرت حقیقت افعال خود را برای موسی بیان نمود گفت: (و ما فعلته عن امری ذلک تأویل ما لم تسطع علیه صبراً). (کهف: ۸۲) همان طور که مشاهده می شود بار اول «تاء» ثابت مانده، اما برای بار دوم حذف گردیده است. دلیل آن به سیاق آیات باز می گردد و با آن تناسب دارد، زیرا موسی اعمالی را از خضر مشاهده نمود که او را به حیرت واداشت و سعی می نمود تا علت آن را بداند. حذف «ت» برای بار دوم باعث سبک شدن فعل و تخفیف آن و کاهش حروف آن به چهار حرف گردیده است، این تخفیف در فعل با احساسات موسی (ع) و از بین رفتن غم و اندوه او تناسب دارد.

موسی در اینجا متوجه گردید که کارهای حضرت خضر از روی حکمتی انجام شده است، لذا خیال او راحت گردید و از حزن او کاسته شد و حذف حرف مبین این امر بوده و سیاق قرآنی این آرامش را نشان می دهد.



در آیات ذیل نیز در یکجا «استطاعوا» با «تاء» و در جای دیگر بدون «تاء» ذکر شده است. پر واضح است که ثبوت «تاء» به دلیل موضع سنگین آن و حذف آن به دلیل موضع سبک آن است. آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: (آتونی زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً قال: آتونی أفرغ عليه قطراً فما استطاعوا ان يظهروه و ما استطاعوا له نقباً). (کهف: ۹۶-۹۷)

این آیه در باره سد محکمی است که ذوالقرنین آن را برای مقابله با تهاجمات یاجوج و ماجوج با قطعات فلز و مس گداخته بنا نمود. هنگامی که یاجوج و ماجوج سد را در مقابل خود دیدند، تلاش کردند تا از آن بالا روند، اما نتوانستند. علاوه بر آن تلاش آنان برای در هم شکستن آن نیز بدون نتیجه ماند. سؤال اصلی در اینجا حذف تاء در یک موضع و ابقای آن در موضعی دیگر در یک آیه واحد است.

در موضع اول حذف تاء با معنای جمله تناسب دارد، زیرا بیانگر عدم توانایی یاجوج و ماجوج در بالا رفتن از سد می‌باشد، اما در جمله دوم قدرت آنان را شکافتن سد نفی می‌کند، زیرا شکافتن دیوار نیازمند رنج و سختی و سنگینی است و نیازمند به کار بردن ابزار مادی سنگین است. به دلیل این سنگینی‌های مادی و روحی و زمانی و مکانی فعل «استطاعوا» با «تاء» آمده است. (الخالدی، ۲۰۰۰م: ۱۶۷)

البته السامرایی نیز در «التعبیر القرآنی» همین مطلب را ذکر می‌کند. (السامرایی، ۱۹۹۸م: ۹۳) مثال دیگر در باره حذف حرف از ابتدای فعل «تتنزل» است. چرا نزول ملائکه یکجا با حذف حرف از ابتدای فعل و در نقطه دیگر بدون حذف آمده است؟

– (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ). (فصلت: ۳۰)

– (تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ). (قدر: ۴)

دکتر سامرایی معتقد است در این دو آیه و دیگر آیات مانند آن اگر دقت شود، مشاهده می‌کنیم وقتی از فعل حرفی حذف شود دلالت بر ایجاز و اختصار داشته و یا دامنه آن فعل کمتر از زمانی است که حذفی صورت نمی‌گیرد. مثلاً در آیه سوره فصلت، نزول ملائکه به مراتب بیشتر و در همه زمان‌ها صورت می‌گیرد، ولی در شب قدر این نزول در ظرف زمانی خاص و محدود اتفاق می‌افتد، لذا حذف تاء دلالت بر این کوتاهی دارد. (سامرایی، ۲۰۰۶م: ۱۱)

در آیه (أما من استغنى فَأَنَّتْ لَهُ تَصَدَّى) (عبس: ۵۷) نیز حذف حرف تاء از ابتدای فعل تصدی دلالت بر سرعت پرداختن به امور کسانی است که احساس توانگری می‌نمایند و لذا این امر مورد نکوهش قرار گرفته است. کلمه «تصدی» به معنای متعرض شدن و روی آوردن به چیزی و اهتمام در امر آن است. بنا بر نظر تفسیر المیزان مقصود از تصدی آن است که تو خیلی به وضع مستکبران و اعراض کنندگان از پیروی حق می‌پردازی، و زیاد به وضع آن‌ها اعتنا می‌کنی. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۲/۲۳۴)

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام شده می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:

۱. «ایجاز» از جمله اسلوب‌های بیانی در قرآن کریم است که معانی ژرف و عمیقی را به واسطه آن می‌توان به مخاطب انتقال داد و حذف حتی یک حرف در قرآن با سیاق آیات متناسب و بیانگر مفهومی خاص می‌باشد. ذکر یک حرف در یک موضع و حذف آن در موضعی دیگر قریب به آن تصادفی نبوده، بلکه از روی حکمت مورد نظری است که معنای مقصود را بیان می‌کند و این حکمت به امری بلاغی یا تفسیری و یا معنایی باز می‌گردد. حذف حروف در قرآن کریم شایع بوده و یکی از موارد آن حذف حرف یاء و تاء می‌باشد.

۲. حذف حروف در فواصل آیات از اسالیب بیانی مؤثر در معنای آیات بوده و نقشی بسزا در تأمین این نظم آهنگ دارد. حذف یاء به‌خصوص در فواصل آیات، گاه به دلیل رعایت فاصله بوده و باعث حفظ موسیقی درونی و بیرونی آیات می‌گردد، ولی مانند شعر نیست که گاهی معنا به دنبال لفظ باشد، بلکه هدف بیانی و موسیقایی در یک مجموعه واقع می‌گردد.

حذف «ياء» گاهی به دلیل سیاق سوره است و تناسب با دیگر واژگان آن در تکرار دارد.

۴. حذف یاء و تاء در واژگان قرآنی باعث تخفیف لفظ شده و با توجه به سیاق آیات بیانگر تخفیف معنایی در آن موضع خاص می‌باشد. هر گاه حرفی از فعل کم شود مانند تاء دلالت بر ناتمامی آن عمل است و یا آن کار به نسبت عدم حذف حرف در مقیاس محدودتری انجام می‌شود.



منابع

- قرآن کریم
- ابن جنی، ابوالفتح عثمان (۱۹۸۸م)، الخصائص، بیروت: دارالهدی للطباعة و النشر، الطبعة الثانية
- باقلانی، ابوبکر محمدبن طیب (۱۴۲۷)، اعجاز القرآن، ابو عبد الرحمان صلاح بن محمدبن عویظه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بلاطه، عیسی (۲۰۰۶)، إعجاز القرآن الکریم عبر التاريخ، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن (۱۳۸۲)، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- الخطیب الاسکافی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۸)، درة التنزیل و غرة التأویل / تحقیق محمد مصطفی آیدن، إشراف عبد الستار فتح الله سعید، مكة المكرمة: جامعة ام القرى.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر (۱۹۹۰)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت.
- زمنخسری، أبو القاسم محمود بن عمر (۲۰۱۰)، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- السامرای، فاضل صالح (۲۰۰۸)، أسئلة بیانیة فی القرآن الکریم، الامارات: مكتبة الصحابة.
- السامرای فاضل صالح (۲۰۰۶)، بلاغة الكلمة فی التعبير القرآنی، الطبعة الثاني، مصر: شركة العاتک للنشر.
- السامرای، فاضل صالح (۱۹۹۸)، التعبير القرآنی، اردن: دار عمار.
- سیبویه، عمرو بن عثمان (۱۳۱۶)، کتاب، الطبعة الاولى مطبعة بولاق.
- سیوطی عبدالرحمان (۱۹۸۸)، معترك العقربان فی اعجاز القرآن (۳ مجلدات)، بیروت: دار النشر و دار الکتب العلمیه.
- شهبازی، محمود و شهبازی، اصغر (۱۳۹۲)، «کارکردهای زیبا شناختی ایجاز حذف در قرآن کریم»، مجله کاوشی در پژوهش‌های زیباشناختی قرآن کریم، سال دوم، شماره اول، ص ۵۵-۶۸.
- صافی، محمود (۱۹۹۸)، إعراب القرآن و صرفه و بیانه، دمشق: دار الرشید.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۲)، ترجمه تفسیرالمیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن و الفرقان، تهران: اسوه
- عبدالرحیم عبد الغفار (۱۹۸۰م)، الامام محمد عبده و منهجه فی التفسیر، قاهره: المركز العربی للثقافة و العلوم.
- عبدالفتاح الخالدي، صلاح (۲۰۰۰)، اعجاز القرآن البیانی و دلائل مصدره الربانی، عمان: دار عمار.
- غلائینی، الشیخ مصطفی (۱۹۱۲)، جامع الدروس العربیة، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکوخ.
- الفراء، یحیی بن زید (۱۹۳۰)، معانی القرآن، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
- کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۸۴)، «امین الخولی بنیانگذار مکتب ادبی در تفسیر»، مجله برهان و عرفان، سال دوم شماره ۶ ص ۹۶-۱۱۰.
- مشاهره، مشهور موسی (۲۰۱۰)، المتشابه اللفظی فی القرآن الکریم، الأردن: عالم الکتب الحدیث.



"Tadmeen" (Embedment) in the Qur'an from the Point of View of Exegetists

Hamid Elahidoost¹, and Muhammad Reza Vaezzadeh²

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor at the Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Isfahan, Iran. Email: hamidelahidoost@yahoo.com
2. Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Isfahan, Iran. Email: mohammadreza.vaezzadeh@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	"Grammatical <i>Tadmeen</i> (embedment)" is one of the cases that plays a significant role in the interpretation of the Qur'an, in such a way that it is possible to achieve many critical points in the Qur'anic verses. In this article, three topics are followed; At first, the definition of "<i>Tadmeen</i>" and topics such as paying attention to two types of <i>Tadmeen</i>, the benefits of <i>Tadmeen</i>, the truth or metaphor being of <i>Tadmeen</i>, the difference between the method of <i>Tadmeen</i> and the method of taking common denominator and the like have been examined; Then, the number of <i>Tadmeens</i> in the Holy Qur'an has been discussed, the different uses of some words in the Qur'an have been presented, in cases where a verb conveys different aspects of meaning, those aspects have been pointed out, and some of the exegetists' views on the matter have been criticized and discussed, and finally a kind of statistical view has been given to this discussion. The first exegetist who has mentioned the issue of "<i>Tadmeen</i> ", but did not specify the term, is Sheikh Tusi (d. 460 A.H.) in Tafsir al-Tebyan. After him, among the Shiite exegetists, are Allamah Tabarsi (d. 548 A.H.) in Tafsir Jawam'e al-Jam'e and Hussain Ibn Ali Abu al-Futuh Razi (d. 6th century A.H.) in "Rowz al-Janan And Ruh al-Janan Fi Tafsir al-Qur'an. The purpose of writing this article is to familiarize the Quran researchers more with the issue of <i>Tadmeen</i> and to show the importance of this issue in the interpretation of the verses of the Holy Quran.
Article history: Received 09 January 2025 Received in revised form 19 February 2025 Accepted 08 March 2025 Available online 30 March 2025	
Keywords: <i>tadmeen</i> , <i>ishrab</i> , quran, exegetists	
Cite this article: Elahidoost, H., & Vaezzadeh, M. R. (2025). "Tadmeen" (Embedment) in the Qur'an from the Point of View of Exegetists. <i>Literary Arrays of the Qur'an</i> , 1(1), 41-57. https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7301	
	© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University. DOI: https://doi.org/10.22034/es.2024.9727



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرایه های قرآنی

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



«تضمین» در قرآن از نگاه مفسران

حمید الهی دوست^۱، و محمدرضا واعظزاده^۲

^۱ نویسنده مسئول، استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعه المصطفی العالمیه، اصفهان، ایران. hamidelahidoost@yahoo.com

^۲ گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعه المصطفی العالمیه، نمایندگی اصفهان، ایران. mohammadreza.vaezzadeh@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰ کلیدواژه‌ها: تضمین، إشراق، قرآن، مفسران	«تضمین نحوی» از مواردی است که در تفسیر قرآن نقش به سزایی دارد، به گونه‌ای که می‌توان از این رهگذر به نکته سنجی‌های فراوانی در آیات قرآنی دست یافت. در این مقاله سه مبحث دنبال شده است؛ در اول مقاله تعریف تضمین و مباحثی مانند توجه به دو قسم تضمین، فواید تضمین، حقیقت یا مجاز بودن تضمین، تفاوت میان مسلک تضمین با مسلک جامع‌گیری و مانند آن مورد بررسی قرار گرفته است؛ سپس به احصای موارد تضمین در قرآن کریم پرداخته شده، کاربردهای مختلف برخی واژگان در قرآن ارائه گردیده، در مواردی که یک فعل وجوه مختلفی از معنی را افاده می‌کند، به آن وجوه اشاره شده است و برخی از دیدگاه‌های مفسران مورد نقد و بررسی قرار گرفته و سرانجام نیز نوعی نگاه آماری به این بحث شده است. اولین مفسری که به موضوع «تضمین» اشاره کرده، ولی تصریح به اصطلاح تضمین نکرده است، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.) در تفسیر شریف التبیان است. پس از ایشان در میان مفسران شیعه، علامه طبرسی (م ۵۴۸ ق.) در تفسیر جوامع الجامع و حسین بن علی، ابوالفتوح رازی (م قرن ۶) در تفسیر روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن می‌باشد. هدف از تألیف این مقاله آشنایی بیشتر قرآن‌پژوهان با بحث تضمین و نشان دادن اهمیت بحث تضمین در تفسیر آیات قرآن کریم می‌باشد.

استناد: الهی دوست، حمید؛ واعظزاده، محمدرضا (۱۴۰۴). «تضمین» در قرآن از نگاه مفسران. *آرایه‌های ادبی قرآن*، (۱۱)، ۵۷-۴۱.

<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7301>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

تفسیر معتبر قرآن کریم همان تفسیر اجتهادی و روش‌مند است که بر اساس اصول و ضوابط پذیرفته شده، برداشت شود.^۱

یکی از این اصول استفاده از ادبیات عرب، شامل صرف، نحو، بلاغت و علم لغت می‌باشد. نقش تعیین کننده ادبیات عرب در تفسیر قرآن بر هیچ کس پوشیده نیست.

از جمله مباحث ادبی نحوی که در تفسیر قرآن نقش مهمی ایفا می‌کند مبحث تضمین است که در تفاسیر ادبی و همچنین تفاسیر جامع قرآن، مفسران به آن اهتمام ورزیده‌اند.

این مقاله پس از بررسی «تضمین نحوی» از دیدگاه ادیبان و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری و یا در برخی موارد نقد و بررسی نظریات ایشان به هدف اصلی این پژوهش که همان بررسی موارد تضمین در قرآن می‌باشد پرداخته است.

این پژوهش برای مترجمان و مفسران محترم از این جهت که مفهوم دقیق‌تری از واژه را ارائه می‌دهد، سودمند است.

پرسش محوری این پژوهش پیرامون ماهیت تضمین و تأثیر آن در تفسیر آیات قرآن کریم می‌باشد.

۱. مفهوم‌شناسی

تضمین در لغت به معنای چیزی را در برگیرنده چیز دیگر قرار دادن، است، مثل اینکه ظرف، متاع یا قبر میت را در بر بگیرد. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸/۳۴۷؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱: ۸/۹۴)

تضمین اصطلاحی در زبان عربی دو نوع می‌باشد:

الف) تضمین در شعر: تضمین در شعر این است که شاعر بخشی از شعر مشهور دیگران را در دل سخن خویش جای دهد و اگر آن شعر نزد ناقدان و سخنوران مشهور نباشد تذکر دهد که شعر از کیست؛ با این کار، به زیبایی شعر او افزوده می‌شود. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۳۴۹)

ب) تضمین نحوی: بحث ما پیرامون تضمین نحوی می‌باشد که در تعریف آن، بزرگان نحو این چنین آورده‌اند: «تضمین عبارت است از اینکه فعلی یا آنچه که در معنای فعل است معنای فعل دیگر را دربر بگیرد و به آن فعل، حکم خودش در متعدی و لازم بودن را بدهد». (حسن، ۱۳۶۷: ۲/۱۵۲)

«تضمین» عبارت است از اشراب کردن به لفظی، معنا و حکم لفظ دیگری را به صورتی که یک لفظ معنا و حکم دو کلمه را در برگیرد. (صبان، بی‌تا: ۱۴۵/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۷۱۷؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۸/۱۳؛ ابن‌عاشور، بی‌تا: ۴۹/۲۳)

«تضمین» عبارت است از اشراب کردن معنایی زائد بر معنای اصلی به لفظ، بدون اینکه صیغه اصلی آن واژه دچار تغییر شود. (صبان، بی‌تا: ۴۰۱/۳)

۱. برخی اندیشمندان تفسیر را این‌گونه تعریف کرده‌اند: بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و کشف مراد خداوند و مقاصد الهی از آن، بر مبنای قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره‌ی عقلایی است. (رجبی، ۱۳۹۳: ۹)

«تضمین» عبارت است از اینکه علاوه بر معنای حقیقی فعل، معنای دیگری که مناسب با معنای حقیقی فعل باشد برای آن فعل در نظر گرفته شود که گاهی آن معنای حقیقی، اصل و معنای محذوف قید حالت گرفته می‌شود و به صورت حال نحوی ترجمه می‌شود و گاهی بالعکس. (جامی، بی‌تا: ۱/ ۶۵)

تضمین نحوی: از وسایلی که به واسطه آن فعل لازم متعدی می‌شود، تضمین یا اشراب معنای فعل متعدی به فعل است. (برکات، بی‌تا: ۲/ ۱۲۲)

نقد و بررسی:

۱. با توجه به تعریف‌های ذکر شده، تضمین دو قسم است؛ قسم اول آنکه فعل یا شبه فعل معنای فعل یا شبه فعل دیگری را در بر بگیرد به طوری که معنای اول ملحوظ نباشد و تنها معنای فعل دوم ملحوظ باشد (که می‌توان آن را تضمین أخذ و رفض نامید) و احکام آن فعل یا شبه فعل دیگر را در تعدیه و لازم بودن تبعیت می‌کند. مثل آنکه گفته شود: «لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً» (بقره: ۴۸، ۱۲۳) و معنای آن چنین باشد «لا تأدی نفس عن نفس شیئاً یا لاتدفع نفس عن نفس شیئاً من الضرر و العذاب».

قسم دوم تضمین عبارت است از اینکه فعلی -یا آنچه در معنای فعل است- معنای فعل یا شبه فعل دیگری را در بر گیرد (به طوری که هر دو معنی ملحوظ باشد)، و احکام آن فعل یا شبه فعل دیگر را در تعدیه و لازم بودن تبعیت می‌کند. (که می‌توان آن را تضمین أخذ و أخذ نامید) برای مثال «قام إلیها» معنای «قام مشتاقاً إلیها» را افاده می‌کند، یعنی مشتاقانه به سوی او برخاست.

لیکن تعریف‌کنندگان تضمین برخی به قسم اول (تعریف اول و پنجم) و برخی به قسم دوم (تعریف دوم، سوم و چهارم) اشاره کرده‌اند و از قسم دیگر غفلت ورزیده‌اند، یا اینکه قسم دیگر را از باب تضمین نمی‌دانسته‌اند و یا اطلاق تضمین بر آن را از باب مسامحه قلمداد نموده‌اند. با توجه به این نکته برخی از نزاع‌ها درباره اختصاص تضمین به قسم دوم، چنانچه در مقاله تضمین و نقش آن در ترجمه قرآن کریم از آقای حسین استاد ولی آمده، مورد نقد قرار گرفته و به آن خاتمه داده می‌شود.

۲. ممکن است گفته شود برخی مفسران مثل علامه طباطبایی تنها قسم دوم از تضمین را پذیرفته‌اند و قسم اول را مورد انکار قرار داده‌اند. از این رو ضمن پذیرش تضمین قسم دوم، اشتراک معنوی و جامع‌گیری بین کاربردهای مختلف یک فعل را نیز قبول دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۰) مثلاً در فعل «قام إلیها» و «قام لهما»، به نظر این مفسر بزرگوار، جامع قیام به معنای ایستادن وجود دارد.

لیکن می‌توان گفت: مسلک جامع‌گیری و اشتراک معنوی تنها در قسم دوم تضمین وجود دارد، اما در قسم اول تضمین هیچ جامعی وجود ندارد. برای مثال، «کفر» در لغت به معنای «ستر» و «پوشاندن» است. «کفر» به معنای «ستر» (فیومی، ۱۴۱۴: ۵۳۵) آن را پوشاند، آمده است، اما «کفر به» به معنای «لم یؤمن به»، به او ایمان نیاورد و یا «جده»، او را انکار و تکذیب کرد، آمده است. همان‌طور که ملاحظه شد معنای «ستر» و «پوشش» در فعل «کفر به»، لحاظ نشده است، زیرا «کفر به»، لازم است و مفعول بی‌واسطه ندارد، حال آنکه «کفر»، به معنای «پوشاندن»، متعدی بنفسه است و مفعول بی‌واسطه دارد و ادعای اینکه «کفر



به»، متضمن معنای ستر و پوشاندن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۰/۲) با توجه به لازم بودن «کفر به» و متعدی بودن «کفره»، ادعایی غیر قابل پذیرش است.

همچنین در مثال «صلاة» اگر این واژه با حرف جرّ «علی» متعدی شود معنای «دروود فرستادن» را افاده می‌کند و اگر بدون حرف جرّ «علی» به کار رود، معنای «نماز خواندن» را افاده می‌کند و بین این دو معنا اشتراک معنوی و جامعی وجود ندارد. اینکه گفته شده معنای «صلاة» در اصل «انعطاف» و «میل» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۳۶۱؛ ۱۳/۲۷) قابل پذیرش نیست، زیرا «صلاة» به معنای دروود فرستادن با حرف جرّ «علی» متعدی می‌شود و «صلاة» به معنای نماز خواندن بدون حرف جرّ به کار می‌رود و گفته می‌شود: صلیت الصلاة (نماز گزاردم)، حال آنکه «میل» و «انعطاف» با حرف جرّ «الی» متعدی می‌شود، بنابراین، جامع ادعایی مورد پذیرش نیست. پس می‌توان نتیجه گرفت که مسلک جامع‌گیری با تضمین قسم اول در تضاد است، اما با تضمین قسم دوم قابل جمع است. شاید علامه طباطبایی به خاطر پذیرش مسلک جامع‌گیری از تضمین قسم اول یاد ننموده و آن را داخل در تضمین ندانسته است.

۳. گاهی شاهد بر تضمین، وجود حرف جرّ نامناسب یا متعدی شدن فعل لازم می‌باشد که در تعاریف معمولاً به این نکته اشاره نشده است. در ضمن متعلق حرف جرّ، فعل یا شبه فعل مقدّر می‌باشد. بنابراین در مثال مذکور «قام إلیها» حرف «إلی» متعلق به واژه «مشتاقاً» و مانند آن می‌باشد.

۴. علمای نحو آرای مختلفی در باب تضمین ارائه کرده‌اند. شاید بتوان گفت منشأ آرای متعدد علمای نحو درباره تضمین این است که دو نظریه درباره حروف جرّ وجود دارد:

أ) دیدگاه بصریان که معتقد هستند هر حرف جرّ فقط یک معنای حقیقی دارد به عنوان مثال حرف جرّ «فی» فقط معنای ظرفیت دارد و حرف جرّ «علی» تنها معنای استعلاء را افاده می‌کند، بنابراین اگر حرف جرّ معنایی غیر از معنای اصلی خودش را برساند آن‌گاه یا باید گفت که معنای مجازی محسوب می‌شود^۲ و یا در فعل و عامل آن تضمین رخ داده است و متضمن فعل یا عاملی شده است که با آن حرف جرّ تناسب دارد. (عباس حسن، ۱۳۶۷: ۲/۴۹۶)

ب) دیدگاه کوفیان که معتقد هستند هر حرف جرّ می‌تواند چند معنای حقیقی داشته باشد، مانند حرف جرّ «من» که می‌تواند معنای ابتدا، بیان جنس، سببیت و تبعیض را بیان کند. (همان: ۲/۴۹۸)

قابل ذکر است که این نوشتار بر اساس دیدگاه بصریان نگارش یافته است. به نظر می‌رسد دیدگاه بصریان، در مواردی ارجح است، زیرا اولاً برخی زیبایی‌های گفتاری و قرآنی در پرتو کلام بصریان بهتر قابل تبیین است، برای نمونه «قام إلیها» به نظر کوفیان معنای «قام لها» را افاده می‌کند، یعنی به خاطر او برخاست، اما بر اساس دیدگاه بصریان، یعنی برخاست و مشتاقانه به سوی او رفت.

در حدیثی در شأن و منزلت صدیقه کبری (س) آمده است:

وَ كَانَتْ إِذَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ رَحَبَ بَها وَ قَامَ إِلَيْها فَأَخَذَ بِيَدِها وَ قَبَّلَ يَدَها وَ أَجْلَسَهَا فِي مَجْلِسِهِ (طبری املی،

۱۳۸۳: ۲۵۳)

۲. مجاز بودن مورد قبول نیست. (ر.ک: مبحث تضمین حقیقت است یا مجاز؟)

یعنی هنگامی که آن بانو بر پیامبر گرامی اسلام (ص) وارد می‌شدند، پیامبر به ایشان خوش آمد گفته و مشتاقانه به سوی آن بانو می‌رفتند، سپس دست ایشان را گرفته و می‌بوسیدند و ایشان را در جای خود می‌نشاندد.

همان طور که ملاحظه می‌شود، اگر «قام إِلَیْهَا» به معنای به خاطر او برخاست، باشد کلام زیبایی خاصی را افاده نمی‌کند، اما اگر به معنای مشتاقانه به سوی او برخاست و مانند آن، باشد کلام از لطافت و زیبایی خاصی برخوردار خواهد بود.

فعلی که در حدیث یاد شده در تقدیر گرفته می‌شود باید مناسب با حرف جرّ «إِلَیْ» باشد یعنی بتواند به حرف «إِلَیْ» متعدّی شود، آن فعل می‌تواند «اشتیاق» و مانند آن (مثلاً میل یا ذهاب به سوی او) باشد. در روایات متعدّی فعل «قام» به همراه حرف جرّ «إِلَیْ» آمده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۳۸، ۳۶۳؛ همان: ۲/ ۶۲۴ و ۶۲۵)

ثانیاً بر اساس مسلک کوفیان در آیه «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ». (اعراف: ۱۲) باید قائل به زیاده بودن حرف «لَا» در آیه شویم، اما بر مسلک بصریان این واژه زائده نیست و معنای آیه چنین است: ما منعک [من السجود] حاملاً لک علی أن لا تسجد أی حاملاً لک علی عدم السجود؛ چه چیز تو را از سجود باز داشت و به عدم سجود وادار کرد.

به علاوه وجوه دیگری که در مبحث فائده تضمین و همچنین در مبحث تضمین حقیقت است یا مجاز، تفصیل آن خواهد آمد.

۵. از تعاریف مذکور دانسته شد، تضمین یکی از وسائل تعدیه فعل لازم مثل «وَلَا تَعَزَّمُوا عَقْدَةَ النَّكَاحِ؛ و هرگز تصمیم بستن عقد ازدواج نگیرید». (بقره: ۲۳۵) می‌باشد.

به نظر می‌رسد گاهی در تضمین، فعل متعدّی متضمّن فعل متعدّی دیگری می‌باشد، مثل «منع» در آیه «قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ» (اعراف: ۱۲) که متعدّی است و متضمّن معنای «ما حملک» - که آن نیز متعدّی است - می‌باشد.^۴

در متعدّی کردن فعل لازم، باب تضمین از بقیه وسائل تعدیه قوی‌تر است، به طوری که بقیه ابزار تعدیه، فعل لازم را متعدّی به یک مفعول و یا فعل یک مفعولی را دو مفعولی می‌کنند، ولی تضمین می‌تواند فعل لازم را به فعل دو مفعولی تبدیل کند.

مثالی که برای دو مفعولی شدن فعل لازم آورده‌اند «لَا أَلُوكَ نَصْحًا» (از تو نصیحت را منع و دریغ نمی‌کنم) می‌باشد که «أَلُو» به معنای «تقصیر می‌کنم» است، اما در این مثال، متضمّن معنای «منع» شده و دو مفعول گرفته است. (صبان، بی‌تا: ۲/ ۱۴۸؛ حسن، ۱۳۶۷: ۲/ ۱۶۰؛ ابن‌دمامینی، بی‌تا: ۲/ ۴۱۴؛ ابن‌هشام، بی‌تا: ۲/ ۵۳۵)

۳. فعل «تعزّموا» تضمین معنای «تنووا» را افاده می‌کند. (صبان، بی‌تا: ۷/۱)

۴. طباطبائی، ۱۴۱۷: ۸/ ۲۴.



۲. فائده تضمین

فائده تضمین طبق یک دیدگاه، این است که یک کلمه معنای دو کلمه را افاده می‌کند و هر دو معنا با هم مقصود هستند. (صبان، بی‌تا: ۵۲۳/۲؛ حسن، ۱۳۶۷ق: ۱۴۵/۲) همچنین، همان طور که ادیبان گفته‌اند «تضمین»، خود نوعی مختصرگویی در کلام است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۶۴/۸)

از نظر نویسنده، «تضمین» دارای فواید ذیل است:

۱. مختصرگویی و پرهیز از به درازا کشیدن کلام؛
۲. زیباسازی کلام و استفاده از فنون ادبی؛
۳. پذیرش تضمین موجب می‌شود در برخی از آیات قرآن قائل به زیاده برخی حروف نشویم، مثلاً در آیه (ما مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدُ)، (اعراف: ۱۲) بنا بر اینکه دربردارنده معنای «ما حملک علی ألا تسجد» یا «ما منعک حاملاً لک علی ألا تسجد» باشد، حرف «لا» زائده نیست، اما کسانی که تضمین را قائل نیستند حرف «لا» را زائده دانسته‌اند، چنانچه تفصیل بحث خواهد آمد؛
۴. تعدیه فعل لازم به دو مفعول اختصاص به باب تضمین دارد و سایر اسباب تعدیه مانند باب افعال و باب تفعیل و تعدیه به حرف «باء»، تنها یک مفعول به فعل اضافه می‌کند که توضیح آن قبلاً ذیل نکته پنجم گذشت؛
۵. در برخی موارد تضمین باعث می‌شود فصول آیات رعایت شود، مانند: «بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا (زلزله: ۵)»^۵ برای اینکه فصول آیات سوره زلزال ردیف شود «أَوْحَىٰ لَهَا» گفته شده است، اما اگر «قال لَهَا یا أَوْحَىٰ لَهَا» می‌فرمود فصول آیات ردیف نمی‌شد.

۳. حقیقت یا مجاز بودن باب تضمین

جناب صبان در حاشیه خود بعد از اینکه مصنف قائل به مجاز بودن تضمین می‌شود، می‌گوید: «به نظر ما تضمین جمع بین حقیقت و مجاز است». (صبان، بی‌تا: ۱۴۵/۲) ابن هشام نیز قائل به این نظریه شده است. (حسن، ۱۳۶۷ق: ۵۲۵/۲) عباس حسن نیز کلام مغنی را بیان کرده، ولی آن را رد نکرده است، لیکن در مبحث دیگری به احتمال حقیقت، مجاز، کنایه و جمع بین حقیقت و مجاز اشاره کرده است و هیچ قولی را ترجیح نداده است. (حسن، ۱۳۶۷ق: ۵۲۳/۲) مرحوم طهرانی قائل شده است به اینکه تضمین حقیقت است نه مجاز. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۲/۲۶۴)

نقد و بررسی:

ممکن است گفته شود: «اگر قائل شویم که در تضمین یک فعل، معنای دو فعل را داراست، در این صورت این استعمال از باب حقیقت است و مجازیتی وجود ندارد و قرینه‌ای که وجود دارد قرینه افاده تضمین است، نه آنکه قرینه افاده مجاز باشد، زیرا معنای اصلی فعل حفظ شده است».

۵. درویش محی‌الدین، «اعراب القرآن و بیانه»: ۵۵۰/۱۰.

لیکن در نقد این سخن باید گفت: در تحلیل سخن بصریان در باب تضمین دو احتمال وجود دارد؛ احتمال اول اینکه برای معنای دوم، فعل یا شبه‌فعلی در تقدیر گرفته شود، بنابراین در مثال «قام إلیها»، تقدیر کلام، «قام مشتاقاً إلیها» باشد، که در این صورت، مجازیتی در کار نیست، زیرا فعل «قام» معنای اصلی خود را افاده می‌کند و معنای دوم از کلمه مقدر استفاده می‌شود.

احتمال دوم اینکه برای معنای دوم، واژه‌ای در تقدیر نباشد، بلکه همان فعل مذکور در کلام، معنای دوم را نیز افاده کند، در این صورت بین معنای حقیقی و مجازی (معنای اصلی و فرعی) جمع شده است. اما اگر قائل شویم که یک فعل معنای فعل دیگر را در بردارد، ممکن است توهّم شود که قرینه تضمین، قرینه معینه‌ای است که یکی از دو معنای واژه را تعیین می‌کند، پس مجازیتی وجود ندارد، لیکن می‌توان گفت که قرینه تضمین قرینه صارفه‌ای است که فعل را از معنای اول منصرف و به معنای دوم منتقل می‌کند، چون تنها معنای اول، معنای اصلی فعل است، اما معنای دوم به وسیله قرینه افاده شده است و فعل بین معنای اول و دوم، مردد و مشترک لفظی نیست تا قرینه معینه برای تعیین معنا نیاز باشد.

اگر گفته شود چگونه بین معنای حقیقی و مجازی جمع شده است، حال آنکه لفظ در معنای موضوع‌له خود استعمال می‌شود یا در غیر معنای موضوع‌له خود و جمع بین این دو، جمع بین ضدین است؛ در جواب می‌توان گفت اگر استعمال لفظ در اکثر از معنی را جایز بدانیم جمع بین حقیقت و مجاز، جایز خواهد بود و گرنه، جمع بین این دو جایز نخواهد بود. (رجبی، ۱۳۹۳: ۶۹)

اما اگر قائل شویم که یک فعل معنای فعل دیگر را تضمین کرده است ممکن است توهّم شود که قرینه تضمین، قرینه معینه‌ای است که یکی از دو معنای واژه را تعیین می‌کند، پس مجازیتی وجود ندارد، لیکن می‌توان گفت قرینه تضمین قرینه صارفه‌ای است که فعل را از معنای اول منصرف و به معنای دوم منتقل می‌کند چون تنها معنای اول، معنای اصلی فعل است، اما معنای دوم به وسیله قرینه افاده شده است و فعل بین معنای اول و دوم، مردد و مشترک لفظی نیست تا قرینه معینه برای تعیین معنا نیاز باشد.

بنابراین، همان طور که ملاحظه شد چهار قول در این مبحث وجود دارد:

۱. قول به مجازیت در همه موارد تضمین، قول به حقیقت در همه موارد، قول به جمع بین حقیقت و مجاز در همه موارد و قول به تفصیل بین موارد (قول مختار).

۴. قیاسی یا سماعی بودن باب تضمین

عده‌ای از علمای نحو رأی به سماعی بودن تضمین داده‌اند. (ناظر الجیش، بی‌تا: ۳/ ۱۴۸۰؛ سیوطی، ۱۴۲۳: ۱/ ۱۰۹؛ همو، بی‌تا: ۱/ ۳۶۴؛ ابن عصفور، بی‌تا: ۲/ ۵۹۰)

در مقابل عده‌ای دیگر از علما قائل شده‌اند که تضمین نزد اکثر نحویان، قیاسی است. (فسوی فارسی، ۱۳۸۶ق: ۱/ ۶۷؛ نظام الاعرج، بی‌تا: ۱۳۳)

جناب عباس حسن پس از تحقیقی مفصل پیرامون باب تضمین و نقل اقوال علمای نحو، به این نتیجه رسیده است که باب تضمین قیاسی است. (حسن، ۱۳۶۷ق: ۲/ ۵۴۰)



همچنین مرحوم طهرانی به خاطر کثرت ورود تضمین در آیات قرآن و اشعار عربی قائل به قیاسی بودن باب تضمین شده است. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۲/۲۶۴)

البته جناب عباس حسن گفته است که «مجمع اللغة العربیة» قیاسی بودن آن را با سه شرط، ثابت می‌دانند:

۱. وجود مناسبت بین دو فعل؛

۲. وجود قرینه بر لحاظ فعل دیگر؛

۳. مخالف نبودن تضمین با ذوق بلاغی عرب. (حسن، ۱۳۶۷ق: ۲/۵۴۴)

ناگفته نماند که عباس حسن در باور قی بر مطلب بالا، قیاسی بودن باب تضمین را قبول نمی‌کند و در نهایت می‌گوید اگر کلمه‌ای از همان ابتدا در تضمین استعمال شده است، این دلیل بر این است که تضمین در آن حقیقت است و امروزه با وجود باب مجاز نیازی به استفاده از باب تضمین نیست. (حسن، ۱۳۶۷ق: ۲/۵۵۲)

با این حال، این سخن قابل پذیرش نیست، چون هر یک از مجاز و تضمین زیبایی خاص خود را دارد (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۳/۴۹) و تضمین خود نوعی مختصرگویی در کلام است. در تضمین نوع دوم، هر دو معنا را به عنوان معنای حقیقی قرار می‌گیرد، نه اینکه یکی از معانی حقیقی باشد و دیگری مجازی و در مجاز، معنای مجازی کلمه مراد متکلم است، ولی در تضمین هر دو معنا مراد متکلم است آن هم به صورت حقیقی. اما در تضمین نوع اول، فعل معنای فعل دیگری را افاده می‌کند و قرینه آن حرف جرّی است که در کلام آمده است. بنابراین، حرف جرّ مذکور، صارف از معنای اول به سوی معنای ثانی است و چون قرینه صارفه وجود دارد، پس این نوع تضمین، از باب مجاز خواهد بود.

۵. پیشینه بحث

طبق بررسی انجام شده، اولین مفسری که به باب تضمین اشاره کرده، ولی تصریح به اصطلاح تضمین نکرده است، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.) در تفسیر شریف التبیان است. سپس محمود زمخشری صاحب تفسیر «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل» (م ۵۳۸ ق.) است که با صراحت از تضمین یاد کرده است.^۶ همچنین باید گفت: مقالات و پایان‌نامه‌های کمی در این مورد نوشته شده است. برای نمونه سه مقاله و یک پایان‌نامه با عناوین:

- «تضمین و نقش آن در ترجمه قرآن کریم» از محمدهادی شفیق آملی؛

- «تضمین و نقش آن در ترجمه قرآن کریم» از حسین استاد ولی؛

- «نقش تضمین نحوی در فهم و تفسیر قرآن» از خانجانی میان‌رود؛

- پایان‌نامه «نقش تضمین در ترجمه و تفسیر قرآن کریم» از سهیلا دوست بامری، آثاری است که در موضوع «تضمین» به زبان فارسی نگاشته شده است، لیکن تمامی این آثار تنها تعداد کمی از آیات را مورد بررسی قرار داده‌اند.

۶ التبیان فی تفسیر القرآن: ۵۴۴/۳؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل: ۷۴/۱.

در زبان عربی، کتاب «التضمین النحوی فی القرآن الکریم» از محمد فاضل ندیم و تعدادی مقاله با عناوین ذیل در این موضوع نگاشته شده است:

- «تعقیب صغیر علی مبحث التضمین» از محمد به جة الاثری؛
 - «حقیقة التضمین و وظیفه حروف الجرّ» از احمد عبدالستار الجواری؛
 - «التضمین» از صلاح‌الدین الزعبلای؛
 - «التضمین و اثره فی نموّ اللّغة» از حامد هلال عبد الغفار؛
 - «التضمین أو نیابة حرف مکان آخر» از السید عمر لطفی؛
 - «التضمین فی الأفعال بین النحاة و اهل البیان» از محمد عبدالعلیم.
- نوآوری پژوهش پیش‌رو این است که مبانی تضمین از ابعاد مختلف در این چگامه، مورد بررسی قرار گرفته است.

یادسپاری: پیشینه بررسی‌شده، ناظر به کلمات مفسران می‌باشد، اما پیشینه بحث در کتب «اعراب القرآن» و کتب نحوی و کتب بلاغی باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. برای نمونه فراهیدی گوید: «قضى إليه عهدا معناه الوصية و منه قوله تعالى: وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/ ۱۸۵) به نظر می‌رسد ایشان به «تضمین» توجه داشته است، هرچند تصریح به آن نکرده است، به دلیل اینکه ایشان در فعل، تصرف نموده است نه در حرف جرّ. بنابراین پیشینه بحث از «تضمین» به قرن دوم هجری می‌رسد.

۶. نکته‌ها

پس از بررسی تضمین در ادبیات، به موارد تضمین در قرآن کریم که مفسران به آن‌ها اشاره کرده‌اند و یا از دید ایشان مخفی مانده است، اشاره و به آن‌ها پرداخته می‌شود، لیکن قبل از ورود به بحث، ذکر نکاتی لازم است:

۱. گاهی مفسر در آیه‌ای، فعل متعدی به حرف جری را از باب «تضمین» نگرفته است در صورتی که همان مفسر در آیه‌ای دیگر آن فعل را با همان حرف جرّ، متضمن معنای فعل دیگری دانسته است و این یا به خاطر این است که ایشان علاوه بر حروف جرّ، از قرینه سیاق نیز برای تضمین کمک گرفته است و یا به خاطر این است که ایشان در محل مورد نظر از باب تضمین غفلت کرده است و یا اعتماد به بیان تضمین در سایر موارد نموده است.

۲. «تضمین» در برخی از آیات فقط متضمن معنای فعل دیگری است؛ یعنی فعل یک معنی می‌دهد، نه اینکه علاوه بر معنای خود فعل، در بردارنده معنای دیگری نیز باشد.

۳. نکته دیگر اینکه باید دقت کرد که حرف جرّ به چه فعلی تعلق دارد، چون ممکن است در آیه‌ای از قرآن کریم، مفسر فعلی را به خاطر وجود حرف جری در آیه متضمن معنای فعل دیگر بداند، که اگر دقت شود معلوم می‌شود که این حرف جرّ، متعلق به فعلی که ایشان آن را متضمن دانسته نیست، بلکه متعلق به فعل دیگری در آیه می‌باشد که با همین حرف جرّ متعدی می‌شود، بنابراین تضمین در کلام وجود ندارد.



مانند آیه «وَاسْتَمِعْ يَوْمَ ينادِ الْمُنادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ (ق: ۴۱)» که برخی مفسران مانند مرحوم علامه طباطبایی قائل شده‌اند که حرف جرّ «من» متعلق به فعل «استمع» است، به همین دلیل این فعل تضمین معنای «انتظار» را افاده می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۳۶۱) لیکن چنانچه برخی مفسران گفته‌اند و با توجه به آیه «وَأُولَئِكَ يَنتَظِرُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ». (فصلت: ۴۴) به نظر می‌رسد حرف جرّ «من» در آیه ۴۱ سوره مبارکه «ق»، به فعل «یناد» تعلق دارد و در اینجا نیاز به تضمین نیست. (درویش، ۱۴۱۵: ۹ / ۳۰۱)

۴. در باب تضمین، فعل دومی که مدّ نظر گرفته می‌شود باید با همان حرف جرّی که در آیه آمده متعدّی شود.

۵. در بررسی آیات از واژگان کلیدی تضمین، ضَمَّن، ضَمَّنَه، لتضمین، مضمَّن فیه و اشراب استفاده شده است.

۶. گاهی از تضمین مصطلح، به «اشراب» تعبیر می‌شود، چرا که معنای فعل مقدر در معنای فعل اصلی گنجانیده می‌شود.

۷. ناگفته نماند که طبق بررسی انجام گرفته، از بین مترجمان فارسی زبان قرآن، استاد حسین انصاریان بیش از دیگر مترجمان به مبحث تضمین در قرآن توجه داشته است، از این رو در ترجمه آیات، بیشتر از ترجمه ایشان استفاده شده است.

۷. نکته آخر، اهمیت مسئله «تضمین» است، زیرا «تضمین» در ترجمه دقیق آیات قرآنی و تفسیر آن‌ها نقش مهمی ایفا می‌کند که تفصیل آن در طی این پژوهش روشن خواهد شد.

۷. بررسی موارد تضمین در آیات قرآن

لازم به ذکر است در بررسی آیات، نمونه‌های شاخص آیات ارائه شده و برای مشخص شدن مورد «تضمین»، واژه مورد نظر با خط تیره مشخص شده است.

۱. ۷. «تاب علیه»

لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ. (توبه: ۱۱۷)

«خدا بر پیغمبر و مهاجران و انصار منت گذاشت، همان کسانی که در موقع سختی از او پیروی کردند، پس از آنکه نزدیک بود دل‌های گروهی از ایشان از حق منحرف گردد، سپس آن‌ها را ببخشید که خدا با آنان مهربان و رحیم است.»

جناب ابن عاشور «تاب علیه» را، به «او را آمرزید» ترجمه و تفسیر کرده است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴ / ۲۵) ایشان در آیه بیستم سوره مزل که به زودی بررسی می‌شود، «تاب» به همراه حرف جرّ «علی» را متضمن معنای امتنان گرفته است.

با این حال، جناب ابن عاشور ترجمه خوبی ارائه نکرده است، چون «تاب» به همراه «علی» آمده و ایشان معادل آن را «غفر» با حرف «لام» دانسته است، درحالی که باید فعلی می‌آورد که با «علی» متعدی شود؛ البته گویا این مفسر در مقام ترجمه دقیق نبوده است.

دیگر مفسران نیز به تضمین معنای «أنعم علی» و مانند آن اشاره نکرده‌اند. ولی در آیه «فَتَابَ عَلَیْکُمْ فَأَقْرَأُوا مَا تِیسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» پس [اندازه‌گیری دقیق را] بر شما بخشید بنابراین آنچه را از قرآن برای شما میسر است بخوانید». (مزمّل: ۲۰) گفته است: «اگر از فعل «تاب» معنای قبول توبه شخص توبه‌کننده اراده شود، این فعل به همراه حرف جرّ «علی» می‌آید، بنا بر اینکه معنای امتنان را دربرداشته باشد. (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۹/۲۶۵)

بعضی هم به معنای اشفاق و عطف‌گرفته‌اند. (بروجردی، ۱۴۱۶: ۵/۳۴۹)

۲.۷. «قال علیه»

(وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ). (انعام: ۹۳)

«در حالی که فرشتگان دست‌های خود را [به سوی آنان] گشوده [و فریاد می‌زنند] جانتان را بیرون کنید، امروز [که روز وارد شدن به جهان دیگر است] به سبب سخنانی که به ناحق درباره خدا می‌گفتید و از پذیرفتن آیات او تکبر می‌کردید، به عذاب خوارکننده‌ای مجازات می‌شوید».

واژه «قول» هنگامی که به همراه حرف جرّ «علی» بیاید، معنای «افتراء» را تضمین می‌کند. (ابن عاشور، بی‌تا: ۶/۲۲۵) برخی از مفسران نیز معنای افتراء را ذکر کرده‌اند، ولی به تضمین اشاره نکرده‌اند. (کاشانی، ۱۳۳۶ق: ۳/۴۳۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴/۲۱۳)

آیاتی دیگر که در آن‌ها واژه «قول» به همراه حرف «علی» به کار رفته است عبارت‌اند از: بقره: ۸۰، آل عمران: ۷۵ و ۷۸، اعراف: ۲۸، یونس: ۶۸ و جن: ۴.

۳.۷. «مَنَعَكَ أَلَا»

(قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ). (اعراف: ۱۲)

«چه چیزی تو را خواند و یا وادار کرد به اینکه سجده نکنی و مانع از آن شد»

مرحوم علامه ذیل این آیه، واژه «مَنَعَكَ» را متضمن معنای فعل «حمل» یا «دعا» دانسته است. «ما حملک أو ما دعاک علی أن لا تسجد مانعاً لک، چه چیزی تو را خواند و یا وادار کرد به اینکه سجده نکنی و مانع از آن شد». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۲۴)

بعضی از مفسران نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند، ولی به «تضمین» اشاره نکرده‌اند. (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۳/۳۵۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴/۳۲۹)

اما برخی از ایشان نظرشان چنین است:



استعمال «مَنَعَكَ» در معنای «دعاک» به خاطر مجازیت است، یعنی مجازاً «منعک» معنای «دعاک» را افاده می‌کند. (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۲۸؛ طنطاوی، بی‌تا: ۲۵۲/۵) آیه مشابه آن، آیه ۹۲ سوره مبارکه طه می‌باشد.

۴.۷. «هدی له»

(أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ). (طه: ۱۲۸) «آیا [این حقیقت] سبب هدایتشان نشده است [و برایشان روشن ساخته است] که چه بسیار امت‌ها را پیش از آنان هلاک کردیم که [اینان] در مساکن آنان رفت و آمد می‌کنند؟ مسلماً در این [امور] نشانه‌هایی [عبرت‌آموز] برای صاحبان خرد است».

مفسران فعل «یَهْدِ» به همراه حرف «لام» را متضمن معنای «یَبِّينَ» دانسته‌اند. (اندلسی، ۱۴۲۰: ۷/۳۹۶؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۲/۳۰۲؛ بروسوی، بی‌تا: ۵/۴۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/۵۸۷؛ صافی، ۱۴۱۸: ۱۶/۴۴۰؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۶/۲۰۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۲۳۳؛ درویش، ۱۴۱۵: ۶/۲۶۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۶/۳۰۵؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۶/۴۶۹) در آیه ۱۰۰ سوره مبارکه اعراف نیز که فعل «یَهْدِ» با حرف «لام» آمده است، تضمین معنای «یَبِّينَ» را افاده می‌کند.

یادسپاری: در قرآن کریم در آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء: ۹) نیز واژه «یَهْدِي» با حرف «ل» به کار رفته است ولی همان معنای «ارشاد» را افاده می‌کند و معنای «تبیین» را تضمین نکرده است، زیرا در این آیه حرف «ل» بر سر اشخاص نیامده است. به بیان دیگر، حرف «ل» گاهی بر سر مفعول اول و گاهی بر سر مفعول دوم آمده است و نباید این موارد با یکدیگر خلط شود.

یادسپاری: در بررسی آیات تضمین به چند نمونه شاخص اشاره شد، زیرا حجم مقرر مقاله گنجایش بررسی آیات متعدد را ندارد.

۸. نگاه آماری به باب تضمین

برای آگاهی از اینکه چه کسانی بیشتر از باب تضمین استفاده کرده‌اند، می‌توان به جدول زیر مراجعه نمود.

نام تفسیر	مؤلف	ت. د تضمین
روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم	آلوسی محمود	۱۰۵ مورد
التحریر و التئویر	ابن عاشور محمد بن طاهر	۱۰۴ مورد
أنوار التنزیل و اسرار التأویل	بیضاوی عبد الله بن عمر	۸۳ مورد
البحر المحیط فی التفسیر	اندلسی أبوحیان محمد بن یوسف	۷۳ مورد
الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل	زمخشری محمود	۵۵ مورد
المیزان فی تفسیر القرآن	طباطبایی سید محمد حسین	۵۳ مورد
تسنیم	جوادی آملی عبد الله	۹ مورد ^۷

۷. حضرت آیه الله جوادی آملی ۹ بار (البته تا جلد ۲۲) از باب تضمین در تفسیر خود ضمن آیات ذیل، استفاده کرده‌اند. بقره: ۷۵، ۱۰۲، ۲۲۶؛ نساء: ۲؛ مائده: ۴۹ و ۵۲. همچنین ذیل آیات فوق، آیات هود: ۵۲، شوری: ۲۵ و صف: ۱۴ را نیز مشتمل بر تضمین دانسته‌اند.

نتیجه‌گیری

موضوع مقاله تضمین نحوی می‌باشد که تعاریف مختلفی برای آن ذکر شده است، لیکن در بررسی اشاره شد که دو قسم تضمین وجود دارد و برخی تعاریف به قسم اول (اخذ معنای واژه دوم و رفض معنای واژه اول) و برخی دیگر به قسم دوم (جمع معنای دو واژه) از تضمین اشاره دارد. در ضمن فرق این اصطلاح با مسلک جامع‌گیری عنوان شد. سپس بیان شد که بصریان دیدگاه تضمین را برگزیده‌اند، ولی کوفیان به جای تصرف در فعل، در حرف جرّ تصرف نموده‌اند. فواید فراوانی بر تضمین مترتب است و در تفسیر قرآن تأثیرگذار است که در مقاله بدان اشاره شد. حقیقت یا مجاز بودن تضمین و قیاسی یا سماعی بودن آن نیز مورد بحث قرار گرفت و در پیشینه اشاره شد که از قرن پنجم هجری برخی مفسران به این مبحث نیم‌نگاهی داشته‌اند. در پایان برخی نکات کلیدی و سرانجام نمونه‌هایی برجسته از تضمین بیان شد.

از دستاوردهای پژوهش، فواید و اسرار تضمین است که مورد توجه برخی از مترجمان و مفسران قرآن قرار گرفته است، ولی عده‌ای از مفسران از باب تضمین و فوائد آن غفلت ورزیده‌اند. استخراج موارد تضمین در قرآن و معرفی آن به مترجمان و مفسران قرآن آن‌ها را مدد می‌دهد که با اشراف بهتری بر مبحث «تضمین»، به ترجمه و تفسیر قرآن کریم بپردازند.

منابع

- قرآن کریم (ترجمه استاد حسین انصاریان)
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن دمامینی، محمد بن ابی بکر (بی تا)، شرح الدمامینی علی مغنی اللیب، چاپ اول، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱)، المحکم و المحيط الاعظم فی اللغة، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، [بی جا] [بی نا].
- ابن عصفور، علی بن مومن (بی تا)، شرح جمل الزجاجة، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن هشام، عبد الله بن یوسف (بی تا)، مغنی اللیب، چاپ اول قم: کتابخانه حضرت آیه الله مرعشی نجفی (ره).
- اندلسی، أبوحیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
- ابراهیم برکات، ابراهیم (بی تا)، النحو العربی، چاپ اول، قاهره: دار النشر للجامعات.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶)، تفسیر الصراط المستقیم، چاپ اول، قم، مؤسسه انصاریان.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (بی تا)، انوار التنزیل و اسرار التاویل، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (بی تا)، شرح ملا جامی علی متن الکافیة فی النحو، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تسنیم، چاپ پنجم، قم: اسراء.
- حسن، عباس (۱۳۶۷)، النحو الوافی مع ربطه بالاسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتحددة، چاپ دوم، تهران: ناصر خسرو.
- حسینی طهرانی، هاشم (۱۳۶۴)، علوم العربیة، چاپ دوم، تهران: مفید.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، روح البیان، بیروت: دار الفکر.
- درویش، محی الدین (۱۴۱۵)، اعراب القرآن و بیانه، چاپ چهارم، سوریه: دار الارشاد.
- رجبی، محمود (۱۳۹۳)، روش تفسیر قرآن، چاپ ششم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸)، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، چاپ اول، بیروت: دار الفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتاب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر (۱۴۲۳)، الاشباه و النظائر فی النحو، چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (بی تا)، همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صافی، محمود بن عبد الرحیم (۱۴۱۸)، الجدول فی اعراب القرآن، چاپ چهارم، دمشق: دار الرشید.

- صبان، محمد بن علی (بی‌تا)، حاشیة الصبان علی شرح الاشمونى علی الفیة بن مالک و معه شرح شواهد العینی، چاپ اول، بیروت: المكتبة العصرية.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳)، بشارة المصطفی لشیعة المرتضی، چاپ دوم، نجف: المكتبة الحیدریة.
- طنطاوی، سید محمد (بی‌تا)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، چاپ اول، قم: دار القرآن الکریم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فسوی فارسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶ق)، شرح شافیه ابن حجب المشهور بکمال، چاپ دوم، تهران: نشر احسان.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۳۶ق)، التفسیر الصافی، چاپ اول، تهران: انتشارات الصدر.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ دوم، قم: مؤسسه دار الهجره.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، احسن الحدیث، چاپ سوم، تهران: بنیاد بعثت.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۴۲۳)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- کاشانی، ملا فتح‌الله (بی‌تا)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتاب فروشی محمد حسن علمی.
- _____ (بی‌تا)، زیدة التفاسیر، چاپ اول، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، الکافی (ط- الاسلامیة)، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول بیروت: دارالفکر.
- مظهری، محمد ثناءالله (بی‌تا)، التفسیر المظهری، پاکستان: مکتبه رشدیة.
- ناظر الجیش، محمد بن یوسف (بی‌تا)، شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد، چاپ اول، قاهره: دارالسلام.
- نظام العرج، حسن بن محمد (بی‌تا)، شرح النظام علی الشافیه، چاپ اول، قم: دارالحجة للثقافة.
- هاشمی، احمد (۱۳۹۱)، جواهر البلاغة، چاپ پنجم، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله (۱۴۰۴)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، حسن‌زاده آملی، حسن و محمد باقر کمره‌ای، تهران: مکتبه الاسلامیة.



Aesthetic Effects of the Image in the Story of Prophet Moses (Case Study of Simile, Metaphor and Irony)

Muhammad Zaher Ghorbani

Department of Arabic Literature, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran.
Email: mohammadqurbani12@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Review Article	Imaging is one of the most important tools influencing human thoughts. The Holy Quran embodies spiritual and abstract concepts in the form of material constructions and creates dynamic and effective images in the audience's mind. In a sense, it creates a link between spiritual and abstract matters and sensory and material structures and makes the commonality of both prominent and tangible and makes the audience think and contemplate. The artistic description of a phenomenon in the context of the story captivates the audience and is the best way to convey religious teachings. The story of Prophet Moses, as the most extensive story in the Quran, is full of beautiful images that capture the emotions and thoughts of the audience and make them fall in love with it. Based on this, the present research looked at the text of the story of Prophet Moses in the Holy Quran through a descriptive-analytic method from an aesthetic point of view, and has examined the three image-making components of "simile", "metaphor" and "irony" with the aim of presenting an objective image of different angles of the vision and thought of Bani Israel.
Article history: Received 02 January 2025 Received in revised form 10 February 2025 Accepted 23 February 2025 Available online 30 March 2025	
Keywords: simile, metaphor, irony, image, story	

Cite this article: Ghorbani, M. Z. (2025). Aesthetic Effects of the Image in the Story of Prophet Moses (Case Study of Simile, Metaphor and Irony). *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(1), 59-81. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7304>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/es.2024.9727>



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرایه های ادبی

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



جلوه های زیبایی شناختی تصویر در داستان حضرت موسی (ع)؛ مطالعه موردی تشبیه، استعاره و کنایه

محمدظاهر قربانی

گروه ادبیات عرب، جامعه المصطفی العالمیه نمایندگی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: mohammadqurbani12@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰	تصویرپردازی و تصویرسازی از مهم ترین ابزارهای تأثیرگذار بر اندیشه های انسانی است. قرآن کریم مفاهیم معنوی و انتزاعی را به شکل ساخت های مادی مجسم سازی نموده و تصویرهای پویا و مؤثر در ذهن مخاطب می آفریند. به تعبیری میان امور معنوی و انتزاعی و ساختارهای حسی و مادی پیوند ایجاد نموده و مشترکات آن دو را برجسته و ملموس می سازد و مخاطب را به تفکر و تعقل وا می دارد. توصیف هنرمندانه یک پدیده، در بستر داستان مخاطب را دلباخته خود نموده و بهترین شیوه انتقال آموزه های دینی است. داستان حضرت موسی (ع) به عنوان گسترده ترین قصه قرآنی سرشار از تصویرپردازی های زیباست که احساسات و اندیشه مخاطب را به خود واداشته و او را شقیته خود نموده است. بر این مبنا، پژوهش حاضر به روش توصیفی، تحلیلی از منظر زیبایی شناختی به متن داستان حضرت موسی (ع) در قرآن کریم نگریده و سه مؤلفه تصویرسازی «تشبیه»، «استعاره» و «کنایه» را با هدف ارائه تصویری عینی از زوایای مختلف بینش و اندیشه بنی اسرائیل مورد بررسی قرار داده است.
کلیدواژه ها: تشبیه، استعاره، کنایه، تصویر، قصه	

استناد: قربانی، محمدظاهر (۱۴۰۴). جلوه های زیبایی شناختی تصویر در داستان حضرت موسی (ع) (مطالعه موردی تشبیه، استعاره و کنایه). *آرایه های ادبی قرآن*، ۱۱(۱)، ۸۱-۵۹. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7304>



© نویسنده (گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

قرآن کریم معانی ذهنی، حالات نفسانی پدیده‌های حسی، مناظر قابل رؤیت، نمونه‌های انسانی و طبیعت آدمی را با تصویر حسی و تخیلی تبیین می‌نماید، سپس تصویرهای ساخته شده را بالا برده و به آن‌ها جان می‌بخشد و به حرکت در می‌آورد. (شاذلی، ۱۴۲۵: ۷۱)

قرآن کریم مفاهیم معنوی و انتزاعی را به شکل ساخت‌های مادی مجسم‌سازی نموده و تصویرهای پویا و مؤثر در ذهن مخاطب می‌آفریند. به تعبیری میان امور معنوی و انتزاعی و ساختارهای حسی و مادی پیوند ایجاد نموده و مشترکات آن دو را برجسته و ملموس می‌سازد و مخاطب را به تفکر و تعقل وامی‌دارد. مانند تصویرسازی ساختار باطنی اعمال کفار به خاکستری که با تبدیادی متلاشی می‌شود: (مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ)؛ مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد، از آنچه به دست آورده‌اند هیچ [بهره‌ای] نمی‌توانند برد؛ این است همان گمراهی دور و دراز. (ابراهیم: ۱۸)

قرآن کریم با تصویرسازی‌های هنری، حقیقت فضایل و رذایل اخلاقی، حق و باطل و پیامدها و آثار آن‌ها را به نمایش گذارده است. قصه پردازی بستری برای تصویرسازی‌هایی است که به عنوان یکی از وجوه اعجاب انگیز و اعجاز آفرین به‌شمار می‌آید.

قرآن کریم با استفاده از تمام توانمندی‌های زبان و بهرمندی از همه روش‌ها، وجدان مخاطب را تا سطح بالای شکوفا نموده و تحت تأثیر آیات قرار می‌دهد (رضایی و حسینی، ۱۳۹۱: ۱۴۶) و قوه خیال مخاطب را برمی‌انگیزاند و برای انگیزختن احساس و عاطفه مخاطب از انواع تخیل حسی بهره می‌گیرد. (ر.ک: سیدی، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹)

تصویر هنری در قرآن کریم با رنگ، حرکت، موسیقی و تخیل آمیخته است و چه بسیار که وصف، گفتگو، آهنگ واژگان، نغمه عبارات و موسیقی سیاق در تصویر آفرینی موضوعی دست‌به‌دست هم می‌دهند، به گونه‌ای که چشم و گوش و احساس و فکر و وجدان از آن لذت می‌برند. (عرفت پور و محسنی، ۱۳۹۶: ۸۶)

تصویر در قرآن کریم به گونه‌ای است که خواننده فراموش می‌کند که متنی را می‌خواند، بلکه آنچه را می‌خواند بسان منظره‌ای زنده و متحرک جلوه می‌نماید. (سیدی، ۱۳۸۷: ۱۱۰)

۱. تصویرپردازی هنری تشبیه در داستان حضرت موسی (ع)

یکی از پرپسامدترین اسلوب‌های بیانی جهت تصویرسازی مضامین قرآنی، تشبیه است که به بهترین شکل ممکن قرآن کریم از آن بهره برده است.

تشبیه عبارت است از مشارکت چیزی با چیز دیگری در یک معنای خاص. (تفتازانی، ۱۳۹۲: ۴۵۳) به عبارتی بیان چیزی یا چیزهایی که در یک یا چند صفت با غیر خودش مشارکت دارد. (جازم و امین، ۱۴۳۱: ۱۸) به عبارت دیگر تشبیه عبارت است از پیوند مماثلت بین دو یا چند امر با هدف اشتراک آن‌ها در یک یا چند صفت توسط ادات تشبیه به خاطر هدفی که متکلم در نظر دارد. (هاشمی، ۱۳۹۶: ۲۳۷)

هدف از کاربرد فنون بیانی از جمله تشبیه شدت و عمق تأثیر گذاری، تفهیم، تقریر، نفوذ و نهادینه شدن مضامین و مفاهیم دینی در ذهن مخاطب است.

تصویر سازی‌ها در داستان‌های قرآنی از جمله قصه حضرت موسی (ع) با بهره‌گیری از اسلوب تشبیه یکی دیگر از وجوه زیبایی و شکوه اعجاب برانگیز در قرآن کریم است که به برخی از این تصویر سازی اشاره می‌شود:

۱.۱. تصویرسازی دل‌های خالی از خشیت و هیبت

سنگدلی و قساوت قلب برخی از اهل کتاب در آیه شریفه (ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ). (بقره: ۷۴) چه زیبا به تصویر کشیده شده است.

طبق نقل برخی مفسرین آیه مذکور در مورد یهودیان زمان حضرت موسی (ع) است. (رازی، ۱۴۲۰: ۳/ ۵۵) در عبارت «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ» قساوت قلبی که بر اثر کثرت گناه سخت شده و اثری از عطف و مهربانی در آن نیست، تشبیه به سنگ شده است و به خاطر ذکر ادات تشبیه و عدم ذکر وجه شبه، تشبیه مرسل و مجمل می‌باشد.

قرآن کریم سردی و قساوت دل‌های برخی از اهل کتاب را از سنگ هم سخت‌تر دانسته است، زیرا برخی از سنگ‌ها شکافته شده و آب از آن‌ها جاری می‌شود و برخی نیز از خشیت خدای متعال در هم می‌شکنند. اینکه در ابتدا قلب را تشبیه به سخت‌تر از سنگ (اشد قسوة) نکرد به خاطر ایجاد آمادگی مخاطب جهت پذیرش است و فقط به تأخیر انداختن این جمله هم بسنده نکرده، بلکه برای اینکه مفهوم «اشد قسوة» قابل پذیرش برای مخاطب شود، آن را با سه جمله به ترتیب و قدم‌به‌قدم توضیح می‌دهد:

أ) ریزش آب از سنگ؛

ب) شکافتن سنگ به خاطر ریزش آب از آن؛

ج) خضوع و سقوط سنگ در برابر خشیت خدا.

دو مورد اول، زمینه‌ساز مورد سوم است. اما این انسان که ادعای درک و شعور دارد، ممکن است تکبر و غرور، دلش را از این سنگ هم سخت‌تر کرده باشد.

۲.۱. تصویرسازی برافراشتن کوه

قرآن کریم به شیوه‌های گوناگون چهره لجوج و متمرّد یهود را معرفی نموده است. جبهه‌گیری بنی‌اسرائیل در برابر حق در نهاد آن‌ها ریشه دوانیده است. این قوم به رغم مشاهده معجزات بسیار توسط حضّت موسی (ع)، دیر به باور می‌رسند و اندکی بعد، دست از معتقداتشان بر می‌دارند.

هنگامی که حضرت موسی (ع) تورات را دریافت نمود و از کوه طور به سوی قومش باز گشت، از آن‌ها پیمان گرفت تا به احکام تورات عمل کنند. از آنجا که این قوم متمرّد و لجوج زیر بار نمی‌رفتند، قرآن کریم برای گرفتن پیمان از بنی‌اسرائیل شیوه بسیار عجیبی را به کار بسته است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۲/۱)



به باور مفسرین هنگام پیمان گرفتن از بنی اسرائیل، کوه طور از جا کنده شده و بالای سر آن‌ها قرار گرفت. (طوسی، بی تا: ۵/ ۲۴، طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۷۶، طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۳۰، رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/ ۳۹۷ و زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۷۵) نویسنده تفسیر المیزان ذیل آیه شریفه (وَإِذْ تَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ). (اعراف: ۱۷۱) همین مضمون را در ضمن نقل روایاتی از شیعه و سنی نقل نموده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۳۰۵)

کلمه «نتق» به معنای از بیخ و بن کردن چیزی است (فراهیدی، بی تا: ۵/ ۱۲۹؛ راغب اصفهانی، بی تا: ۷۹۰) و کلمه «ظلة» به معنی ابر پیوسته و طولانی است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷/ ۱۷۰) یا به معنی سقف، بال پرده و هر چیزی است که سایه بپفکند. (زمخشری، بی تا: ۱/ ۴۰۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/ ۳۹۷) بنابراین معنی عبارت «وَإِذْ تَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ» این است که کوه از جا کنده شد و بسان سایبانی بالای سر بنی اسرائیل قرار گرفت.

تصویرسازی بالا رفتن کوه روی سر بنی اسرائیل چه زیبا صورت گرفته است. بهره‌برداری از تشبیه مرسل و مجمل به خاطر ذکر ادات تشبیه و عدم ذکر وجه شبه بهترین شیوه برای بیان این منظور است. مقصود از «ظلة» ابر است نه سقف، چرا که در ابتدای آیه واژه «نتقنا» ذکر شده است، درحالی که سقف متصل به دیوار یا ستون می‌باشد.

با توجه اینکه بنی اسرائیل تحت فشار قرار گرفته بودند، لذا متزلزل بودن کوه بالای سر آن‌ها تشبیه شده به ابر معلق در آسمان که به هیچ چیزی اتصال ندارد و نیز فرو افتادن کوه به ریزش ابر و سایه انداختن کوه به گسترانیدن آن تشبیه شده است، لذا بهترین تصویرسازی برای بیان این حادثه عظیم شده است. ظاهراً حادثه عظیم و خطیری مانند برافراشتن کوه بالای سر می‌تواند اراده آهنین بنی اسرائیل بر تمرد و لجبازی با پیامبر خدا را بشکند و از آن‌ها پیمان بگیرد، از این‌رو تناسب بسیار معناداری میان پیمان گرفتن و برافراشتن کوه وجود دارد.

۳.۱. تصویرسازی به پا ایستادن آب، بسان کوه

هنگامی که بنی اسرائیل فرعون و سربازان تا دندال مسلح را پشت سر خود دیدند، حضرت موسی (ع) به فرمان خداوند مهربان عصایش را به دریا زد، ناگهان دوازده راه شکافته شد و آب در سمت چپ و راست بسان کوهی عظیم به پا ایستاد. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/ ۳۰۰؛ همو، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۵۹)

در حقیقت دو معجزه در این جا رخ داد؛ یکی شکافتن دوازده راه و دیگری انباشتن آب‌ها مانند کوهی عظیم در کناره راه‌های عبور. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/ ۵۰۷)؛ (فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ). (شعراء: ۶۳)

در عبارت «كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ»، تشبیه مرسل و مجمل به کار رفته است، زیرا ادات تشبیه ذکر شده، اما وجه شبه حذف است. در این عبارت انباشته شدن دیواره‌های آب در اطراف دوازده راه عبور در رود نیل به کوه بزرگ تشبیه شده است و گویای شاهراه‌های بزرگی است که در مقابل چشمان بنی اسرائیل شکافته شده

و آب‌های درون این شاهراه‌ها در کنار آن‌ها انباشته شده است. انبوه عظیم از انباشته شدن آب‌ها اشاره به بزرگی راه‌ها دارد. گزینش واژه مناسب برای مشبه‌به نقش بسیار تأثیرگذاری در ایجاد تصویر می‌کند. واژه «طود» به معنی کوه عظیم است (فراهید، بی‌تا: ۴۴۳/۷)، با این حال با واژه «عظیم» توصیف شده که حکایت از عظمت و بزرگی خارق‌العاده‌ای دارد، گویا ارتفاع هر یک از توده‌های دوازده‌گانه آب (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۵۰۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۱۹۸) تا انتهای افق دیدگان در آسمان امتداد داشت. واژه «فلق» نیز که به معنای صبح، فجر و هر پدیده عجیب است (فراهید، بی‌تا: ۱۶۴/۵) از زوایه دیگری اشاره به این اعجاز دارد.

فعل «انفلق» عطف بر جمله مقدر است، یعنی «فضرِب فانفلق» و حذف آن، گویای این نکته است که میان دستور خداوند و ضربه زدن به دریا فاصله‌ای نبود. «فاء» تعقیب نیز که به معنی واقع شدن حکم در اولین زمان ممکن است، (ابن هشام، بی‌تا: ۱/۱۶۱) در فعل «فلق» و «کان» اشاره به این دارد که میان زدن عصا و شکافته شدن دریا و به پا ایستادن انبوه آب هیچ فاصله‌ای وجود نداشته است، از این‌رو جمله اسمیه و فعل ناقصه «کان» نیز بر این تعجب می‌افزاید، چرا که هر چه را خداوند بخواهد گویا انجام شده است.

۴.۱. تصویرسازی منحرفان سنگدل

از منظر آموزه‌های دینی، مهم‌ترین عامل قساوت قلب و سنگدلی، گناه است. حضرت امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «مَا جَفَّتِ الدُّمُوعُ إِلَّا لِقَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَمَا قَسَتْ الْقُلُوبُ إِلَّا لِكَثْرَةِ الذُّنُوبِ؛ اشک‌ها، جز به خاطر سختی دل‌ها نمی‌خشکد و دل‌ها جز به خاطر فرونی گناه سخت و سنگین نمی‌شوند». (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱/۸۱) قرآن کریم کسانی را که در برابر یاد پروردگار و آیات الهی خاشع نمی‌شوند، سرزنش نموده و حال آن‌ها را به حال برخی از اهل کتاب از جمله بنی‌اسرائیل تشبیه کرده (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۷۷) است که به خاطر آرزوهای طولانی، سنگدل شدند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۶)

(أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ). (حدید: ۱۶)

عبارت «مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» اشاره به سه نقطه مشترک میان دو امت اسلام و امت حضرت موسی (ع) دارد و به زیبایی وجه شبه را تبیین می‌کند.

۱. فاصله افتادن زمان طولانی بین ایشان و پیامبرانشان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۳۵۸) و گویای آن است که گذشت زمان چهره واقعی برخی از انسان‌ها را نمایان می‌کند، زیرا همان‌طور که برخی از بنی‌اسرائیل حتی ده روز تحمل نکرده‌اند و منتظر آمدن حضرت موسی (ع) از کوه طور نشدند و زشتی درونی خویش را در قالب پرستش گوساله به نمایش گذاردند، برخی از امت اسلامی نیز با گذشت زمان کوتاهی از رحلت نبوی، گویا همه توصیه‌های حضرت در مورد اهل بیت^[۱] از جمله جانشینی حضرت امیرالمؤمنین (ع) را به باد فراموشی سپردند.



۲. قساوت قلب و اشاره به خروج از اطاعت پروردگار دارد (همان) چرا که قلب سنگدل از آنجا که در مقابل حق خشوع و انعطاف‌پذیری ندارد، از زیّ عبودیت خارج است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۹) چه زیبا نافرمانی برخی از امت اسلامی را در قالب تشبیه به امت حضرت موسی (ع) به نمایش گذاشته است.

۳. رویگردانی اکثریت از حق (رازی، ۱۴۲۰: ۴۶۱/۲۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۷۷) به گونه‌ای که حوادث تلخ و هولناکی را در تاریخ رغم زدن، از جمله بی‌احترامی به ساحت قدس اهل بیت (ع) و رویگردانی از این خاندان.

۱.۵. تصویرسازی چهره مارگونه عصا

تصویرسازی چهره اژدهاگونه عصا به مار در آیات (...الْقَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَ لَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى...) (نمل: ۱۰؛ قصص: ۲۱) چه زیبا پرده از راز اعجاز برمی‌دارد. تشبیه اژدها به مار نقش مهمی در شناسایی چهره دگرگون عصا دارد. برای بیان جنبش و حرکت سریع اژدها، آن را به مار تشبیه نموده است. (شاذلی، ۱۴۱۲ق: ۵/۲۶۲۹ و طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۳۴۳) قرآن کریم در پی بیان حرکت و جنبش سریع اژدها است که حیرت آور و معجزه آفرین است.

عصا مبدل به مار شده نه شبیه به آن و اگر عصا تبدیل به مار نمی‌شد، گویا اعجازی صورت نگرفته است، زیرا آنچه که باعث تعجب و حیرت شد تبدیل عصا به مار بوده است. با توجه به عبارت «تُعْبَانُ مُبِينٌ» (اعراف: ۱۰۷) که در سوره‌های اعراف و شعراء آمده است، هیچ گونه تشبیهی صورت نگرفته، چرا که حقیقتاً عصا تبدیل به اژدها شده است، ولی در آیات مذکور، جست‌وخیز و حرکت سریع اژدها به مار تشبیه شده است که در این صورت هیچ اشکالی باقی نمی‌ماند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۳۴۴)

با این بیان می‌توان گفت که ضمیر «ها» به اژدها (تعبان) برمی‌گردد نه عصا، چه آنکه به محض انداختن، عصا تبدیل به اژدها شد و گویا وقتی حضرت عصا را انداخت و نگاه کرد، اژدهایی دید که همانند یک مار، جست‌وخیز می‌کند و سر آن هم این است که بین انداختن عصا و تبدیل به اژدها شدن فاصله‌ای نیست، از این رو اشاره به این دارد که قدرت خداوند اگر به چیزی تعلق بگیرد، ناگهان انجام می‌شود و «فاء» تعقیب در فعل «فَلَمَّا رَأَاهَا» نیز گویای این مطلب است.

۲. تصویرپردازی‌های استعاره‌ای در داستان حضرت موسی (ع)

از مهم‌ترین جلوه‌های زیبایی شناختی در داستان حضرت موسی (ع) بررسی جنبه استعاری واژگان است. زنده نمودن جمادات، سخنور و فصیح جلوه دادن بی‌زبان و القای معانی پنهان و نارسا به مخاطب، همگی به یاری استعاره است. (جرجانی، بی‌تا: ۴۷۰) کاربرد استعاره بهترین ابزار جهت تصویرسازی حقایق دینی و وسیله‌ای جهت خلجان تفکر و تعقل است. (شادی، ۱۴۱۶: ۴۷۰)

استعاره به عنوان یکی از گونه‌های مجاز لغوی، عبارت از تشبیهی است که یکی از طرفین آن حذف شده باشد و همیشه همراه با علاقه مشابَهت است. (ر.ک: سبکی، ۱۴۲/۲)

به تعبیری استعاره عبارت از استعمال لفظ در غیر ما وضع له، همراه با علاقه مشابَهت بین معنی حقیقی و معنی مجازی است و همیشه همراه با قرینه مانع از معنای اصلی است و در واقع استعاره چیزی جز تشبیه

مختصر نیست. (خطیب قزوینی، ۱۴۲۴: ۲۱۲) به تعبیر سکاکی استعاره آن است که یکی از دو طرف تشبیه ذکر و از آن اراده طرف دیگر تشبیه شود با این ادعا که مشبه همان مشبه‌به است. (تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۴۵) خداوند با بهره‌گیری از استعاره به زیبایی اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران حضرت موسی (ع) را به تصویر کشیده است. از جمله چهره ستمگران طاغوتی که در طول تاریخ سد راه حق می‌شدند و سیمای برخی از بنی‌اسرائیل، همان متمردان لجوج را که در سنگر خودی با حضرت بودند، با بهرمندی از صنعت استعاره در محضر همگان به نمایش درآورده است.

۲.۱. تصویر سازی اوج خضوع و خشوع

قرآن کریم اوج خشوع و خضوع را به بهترین شکل ممکن تصویر سازی نموده است. آنجا که به بنی‌اسرائیل دستور ورود خاضعانه و خاشعانه به دروازه می‌دهد و می‌فرماید: (وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَ قُولُوا حِطَّةً نَعْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ)؛ و [نیز به یاد آرید] هنگامی را که گفتیم: بدین شهر درآیید و از هر کجای آن خواستید، فراوان بخورید، و سجده‌کنان از در [بزرگ] درآیید و بگویید: [خداوند!] گناهان ما را بریز. تا خطاهای شما را ببخشاییم، و [پاداش] نیکوکاران را خواهیم افزود. (بقره: ۵۸)

مفسرین ذیل عبارت «وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا» (نساء: ۱۵۴؛ اعراف: ۱۶۱)، واژه «سجداً» را به گونه‌های مختلفی تعبیر نموده‌اند، زیرا ورود با حال سجود، امکان‌پذیر نیست. سیوطی و طیب در تفسیرشان، بعد بررسی اقوال پیرامون مراد از واژه «سجداً» ذیل آیه مذکور می‌نویسند، یکی از اقوال اشاره دارد که مراد از «سجداً» تواضع، خضوع و خشوع است. (طیب، ۱۳۷۸: ۲ / ۴۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱ / ۷۱)

با توجه به عدم امکان ورود در حال سجده، لذا مراد از جمله «وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا» تواضع است، زیرا اوج خضوع و خشوع هنگام سجده تجلی می‌کند، از این رو، خشوع یا خضوع تشبیه به سجده شده و مشبه که خضوع یا خشوع باشد حذف گردیده و سجده که مشبه‌به (مستعارمنه) است، ذکر شده، لذا در این عبارت از صنعت استعاره تصریحیه به کار گرفته شده است.

در جمله «وَ قُولُوا حِطَّةً» نیز مبتدا حذف شده است، و در اصل بوده «سجودنا و عبادتنا حطة لذنوبنا» (بلاغی، ۱۴۲۰: ۱ / ۹۵) کنایه از اینکه در پیشگاه خداوند متعال باید به حقارت خویش معترف بود و آن را بر زبان آورد، تا مورد مغفرت الهی قرار بگیریم. حقارت و کوچکی انسان تشبیه به شیء در حال سقوط شده است و از آن تعبیر به «حطه» شده است و حطه به معنای زمینگیر شدن و افتادن است (ابن منظور، بی‌تا: ۲۷۲ / ۷)، لذا اوج حقارت و کوچکی انسان را می‌رساند.

مشبه‌به (مستعارمنه) که «حطه» باشد ذکر و آن شیء در حال سقوط حذف شده، لذا از صنعت استعاره تصریحیه بهره‌برداری شده است. بنابراین تصویرسازی خضوع، خشوع و حقارت انسان توسط استعاره در این آیه، جلوه دیگری از اعجاز حیرت برانگیز در داستان حضرت موسی (ع) است.



شاید حذف مبتداء در جمله «و قولوا حطّة» اشاره به این باشد که بدون تعلل و فوت وقت باید استغفار می‌کردند، اما بنی اسرائیل دوباره از فرمان خداوند متعال سرپیچی نموده و آن را به باد تمسخر گرفتند با این جمله که «قَبِلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ...» (بقره: ۵۹) و به جای «حطّة» گفتند «حنط» که به معنای گندم است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۲۴۹) با این رفتار دوباره چهره لجوجانه و متمرّدانه خود را آشکار کردند.

۲.۲. تصویر سازی دگراندیشی بنی اسرائیل

بنی اسرائیل با اینکه می‌دانستند حضرت موسی پیامبر خداست، اما باز هم ایشان را مورد آزار و اذیت قرار می‌دادند: (وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُوَدُّونَنِي وَ قَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ). (صف: ۵)

این قوم لجوج با مشاهده معجزات فراوان به سهولت ایمان نمی‌آوردند و به آسانی ایمان از کف می‌دادند و در مقابل معبودان دروغینی مانند گوساله سر به سجده می‌نهادند. در اینجا به نمونه‌های از دگر اندیشی‌های بنی اسرائیل اشاره می‌شود.

۱. قرآن کریم از یهود می‌خواهد به کتاب خدا که مصدق تورات و انجیل است ایمان بیاورند و نخستین منکران به قرآن کریم نباشند و به بهای اندکی آیات الهی را معامله نکنند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۲۰۹)؛ (وَ آمَنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَ لَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ إِيَّاي فَاتَّقُونِ). (بقره: ۴۱) در عبارت «وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا» نسبت‌اشتری به ایمان حقیقی نیست، از این‌رو، آیات الهی به کالا تشبیه شده و یکی از خصوصیات کالا تعویض آن است که توسط خرید و فروش صورت می‌گیرد. خداوند متعال کسانی را که به برخی از تورات ایمان آورده‌اند و برخی از آن را منکر شده‌اند، سرزنش می‌نماید. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۰۵)

اعراض یهود از ایمان به حقانیت نبوی که در کتاب‌هایشان آمده و آنچه از کفر و لذت‌های دنیا که به دست آورده‌اند، به فروش آخرت و خرید دنیا تعبیر شده است (رازی، ۱۴۲۰: ۳/ ۵۹۴) و می‌فرماید اینان کسانی هستند که کالای زودگذر دنیا را خریده و نعمت‌های پایان‌ناپذیر آخرت را فروختند: (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ). (بقره: ۸۶)

در این عبارت، می‌توان دو گونه استعاره جاری نمود:

أ) به جای تعبیر از جایگزینی کفر و ایمان از خرید کالای پست دنیا و فروش نعمت‌های اخروی سخن رفته است. به تعبیری کفر و ایمان تشبیه به کالا شده و قرینه آن هم «اشْتَرُوا» است و از ویژگی‌های کالا خرید و فروش آن است. مشبه‌به (مستعارمنه) که کفر و ایمان است ذکر شده، لذا استعاره تصریحیه تبعیه است.

ب) انتخاب و گزینش کالا تشبیه به تبدیل و تعویض شده است. تبدیل و تعویض مشبه‌به (مستعارمنه) حذف شده و به جای آن از خصوصیاتش که خرید «اشتری» باشد ذکر شده است، لذا در عبارت مذکور استعاره مکنیه تبعیه به‌کار رفته است. (صافی، ۱۴۱۸: ۱/ ۱۸۹)

این آیه نیز چهره رفاه‌طلب و دنیاپرست یهود را به تصویر کشیده است که باز در بستر امتحان الهی شکست خوردند و عهد و پیمان شکستند و حقایق را که در تورات درباره حقانیت نبی مکرم اسلام (ص)

است، به باد فراموشی سپرده و آخرت خویش را به بهای ناچیز متاع دنیا فروختند و چشم بر حقیقت بستند. قرآن کریم با این تصویر سازی حیرت برانگیز گوشه دیگری از زیبایی را نمودار کرده است.

۲. قوم یهود با شناخت کامل از زمان و مکان نبوت پیامبر اکرم (ص) منتظر بودند و پیامبران‌شان از جمله حضرت عیسی (ع) آن‌ها را بشارت به آمدن حضرت می‌نمودند: (وَ إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ). (صف: ۶) اما هنگامی که رسالت حضرت را درک نمودند به حقیقت، پشت پا زدند.

قرآن کریم این عهد شکنی را در آیه شریفه (وَ لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (بقره: ۱۰۱) به تصویر کشیده است. در این آیه، از بی‌توجهی به تورات و عمل نکردن به توصیه‌های آن، تعبیر به انداختن کتاب به پشت سر، همراه با بی‌اعتنایی شده است.

نسبت دادن واژه «نَبَذَ» به «كِتَابَ اللَّهِ» تعبیر مجازی است، زیرا یهود واقعا این کار انجام ندادند، بلکه با بی‌اعتنایی، به آن عمل نکردند.

در عبارت «نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ» عمل نکردن و بی‌اعتنایی به تورات به صورت تمثیلی، تشبیه به کسی شده که چیزی را پشت سر انداخته است. واژه «نَبَذَ» در حقیقت به معنی انداختن چیزی است و در اینجا به معنی عمل نکردن است، زیرا چیزی که مورد اقبال قرار نگیرد، دور انداخته می‌شود. (صافی، ۱۴۱۸: ۱/ ۲۱۴)

چیزی را پشت سر انداختن می‌شود مشبه به (مستعار منه) حذف شده است و از ویژگی‌های آن بی‌اعتنایی است که در قالب فعل «نَبَذَ» بیان شده است، که می‌شود استعاره مکنیه تبعیه. این آیه نیز ترمذ لجوجانه یهود را به صورت محسوس به تصویر کشیده است.

۳.۲. تصویر سازی کتمان حق

شناسایی رؤسای بنی‌اسرائیل که حق را کتمان می‌کردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۲۱۱) به زیبایی در آیه (وَ لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (بقره: ۴۲) به تصویر کشیده شده است. در عبارت «وَ لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» واژه «لبس» در اصل به معنای پوشیدن لباس است و به معنی مشتبه کردن نیز می‌باشد. (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۷۳۵) در واقع، یک نوع جان‌پنداری «حق» است به قرینه «تلبسوا». حق به انسانی تشبیه شده و از خصوصیات انسان که پوشیدن لباس می‌باشد، تحت عنوان ماده «تلبسوا» به آن نسبت داده است. ترفند پوشاندن و کتمان حق در قالب استعاره مکنیه تبعیه تصویر سازی شده است.



۴.۲. تصویرسازی قساوت قلب

با اینکه بنی‌اسرائیل با چشم، معجزه زنده شدن گاو توسط حضرت موسی (ع) را دیدند و معرفی قاتل توسط گاو را شنیدند، (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (بقره: ۷۳) اما باز هم به خاطر قساوت قلبی که داشتند دست از لجajt برنداشتند. از این رو قرآن کریم در آیه شریفه (ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْفَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) (بقره: ۷۴) این نوع سنگدلی را تصویر سازی نموده است.

در عبارت «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ» استعاره مکنیه تبعیه به کار رفته است، زیرا ماده «قسوة» به قلب نسبت داده شده است. به تعبیر تفسیر المیزان، قساوت در قلب به منزله صلابت در سنگ است و سختی قلب توسط آیه مذکور بیان شده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۰۲ - ۲۰۳) قلب به چیزهای سخت مانند کوه و صخره تشبیه شده و از خصوصیات آن سختی و سفتی است که نفوذ ناپذیر است و این نفوذ ناپذیری را در قالب واژه «قسوة» به قلب نسبت داده شده است. قلب مشبه (مستعار له) و کوه و صخره مشبیه (مستعار منه). مستعار منه حذف شده و از لوازم آن که سفتی و سختی است ذکر شده است، زیرا همان طور که آب در صخره و کوه نفوذ نمی‌کند، آیات الهی که تحت عنوان معجزات توسط حضرت موسی (ع) به آن‌ها نشان داده می‌شود در نهاد آن‌ها تأثیری نمی‌گذارد.

۵.۲. تصویرسازی کثرت خطا

یهود معتقد بود که به خاطر گناهانش چند صباحی بیش عذاب نخواهد شد؛ (لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً) (بقره: ۸۰) از این رو، خداوند متعال در جواب آن‌ها دو آیه بعد را نازل نمود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۲۹) آیه شریفه (بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (بقره: ۸۱) اشاره به کثرت گناهان آن‌ها دارد که بسان چتری بر قامت یهود سایه انداخته است. استعاره‌ای که در عبارت «وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ» به کار رفته به زیبایی غوطه‌ور شدن بنی‌اسرائیل در منجلاب گناه را به تصویر کشیده است، زیرا کثرت گناه توسط انسان، تمام قلب او را در برمی‌گیرد به گونه‌ای که خلاصی از آن غیر ممکن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۱۶) کثرت گناه به منجلابی تشبیه شده که اگر کسی در آن فرو رود توان بیرون رفتن از او را گرفته و سراسر وجودش را فرامی‌گیرد. خطا به مرداب تشبیه شده است. خطا مشبه (مستعار له) و مرداب و منجلاب مشبیه (مستعار منه) است. مرداب و منجلاب حذف شده و از لوازم آن فرو رفتن و در رگرفتن تحت عنوان لفظ «احاطت» ذکر شده است، لذا این استعاره مکنیه تبعیه است، چرا که «احاطت» فعل است.

۶.۲. تصویرسازی حمایت و پشتیبانی

قرآن کریم به گونه‌های مختلف پیامبرانش را یاری می‌رساند. درباره حضرت موسی (ع) نیز آیات زیادی حکایت از حمایت پروردگار مهربان از آن حضرت است که به برخی از آن اشاره می‌شود:

۱. حمایت شدن توسط برادر یکی از درخواست‌های حضرت موسی (ع) است که خداوند متعال آن را مستجاب نمود؛ (قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَ نَجْعَلُ لَكَ سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعَكُمْ الْغَالِبُونَ). (قصص: ۳۵)

در عبارت «سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ» حال حضرت موسی (ع) در تقویت و حمایتش توسط برادرش به حال دست به گونه تمثیل، تشبیه شده که توسط بازوان تقویت می‌یابد مشبیه به (مستعارمنه) که تقویت دست باشد ذکر شده است (صافی، ۱۴۱۸: ۲۵۸/۲۰)، لذا استعار تصریحی تبعیه است.

گرچه احتمال دارد مراد از این جمله «بازویت را به وسیله برادرت محکم کردم» کنایه از این باشد که تو را به وسیله برادرت تقویت نمودم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۵) که «عضد» کنایه از ید باشد، زیرا دست توسط بازوان تقویت می‌یابد و تقویت دست کنایه از قدرت است، چون کارها توسط آن انجام می‌گیرد. (ر.ک: صافی، ۱۴۱۸: ۲۵۸/۲۰) در محاورات عرفی نیز خود زور بازوان کنایه از قدرت است، چنانچه در دعا نمودن دیگران گاهی می‌گوییم: «شد الله عضدک».

اما عبارت «بِأَخِيكَ» مانع از این احتمال است، زیرا تقویت و حمایت حضرت به همراهی برادرش است و خود حضرت موسی (ع) چنین درخواستی نموده است. (وَ اجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَ اشْرِكْهُ فِي أَمْرِي). (طه: ۳۲-۳۹)

۲. احسان و شفقت پروردگار از بدو تولد شامل حال حضرت موسی (ع) بود، زیرا در مرئی و منظر ربوبیت تربیت یافت، خداوند ملاحظی در چشم او ایجاد نمود به گونه‌ای که هر کس او را می‌دید، عاشق و شیفته وی می‌گردید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۱۸) که این از برترین حمایت‌های پروردگار مهربان است؛ (أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَ عَدُوٌّ لَهُ وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَ لَتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي). (طه: ۳۹) در آیه مذکور سه نمونه استعاره بکار رفته است.

أ) در عبارت «فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ»، فعل «فَلْيُلْقِهِ» امر است، گویا دریا به انسان مطیعی تشبیه شده که اوامر پروردگار را اجرا می‌کند. انسان که مشبیه به (مستعارمنه) است حذف شده و از خصوصیاتش که اطاعت‌پذیری است در قالب فعل «القی» ذکر شده است، لذا استعاره مکنیه تبعیه است.

ب) در عبارت «وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي»، القای محبت پروردگار به حضرت موسی (ع) به گونه‌ای که هر که او را ببیند شیفته و دل‌باخته وی گردد و خرسند شود. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۱۸) این معنی به شکل استعاری بیان شده است، زیرا محبت پروردگار چون لباسی زیبا تمام قامت حضرت موسی (ع) را فراگرفته و علاوه بر باطن، صورت ظاهری حضرت را جذاب نموده است، محبت به لباس زیبا و دل‌با تشبیه شده و مشبیه به (مستعارمنه) حذف گردیده و از خصوصیاتش که پوشاندن و در برگرفتن است در قالب فعل «أَلْقَيْتُ» ذکر شده، لذا استعاره مکنیه تخیلیه و از نوع تبعیه است.

ج) در عبارت «وَ لَتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي» استعاره تمثیلیه به کار رفته است. این عبارت متعلق به «القی» است و به باور قتاده در تفسیر مجمع البیان، منظور این است که مهری از خود بر تو افکندم تا زیر نظر من رشد نمایی و در آسایش و آرامش پرورش یابی، زیرا کسی را که زیر نظر بگیرند آسایش او را تأمین می‌کنند و



به تعبیر ابومسلم تحت حفاظت و مراقبت قرار می‌دهند (همان). چنانچه در عرف مردم مرسوم است که اشیاء ارزشمند مراقبت بیشتری لازم دارد، از این رو گاهی به صنعتگر می‌گویند: «اصنع هذا علی عینی»؛ این را پیش چشمانم بساز تا بنگرم و کار به درستی به سرانجام رسد. (الوسی، ۱۴۱۵: ۵۰/۸) بنابر این وضعیت و حال حضرت موسی (ع) که در مرئی و منظر ربوبی است تا تحت مراقبت و حفاظت قرار گیرد به حال و وضعیت گنجینه با ارزش و گران‌سنگی می‌ماند که برای حفاظت و مراقبت از او، آن را همیشه در مقابل چشمان خود نگه می‌دارند، لذا اول یک تشبیه تمثیلی صورت گرفته است، مشبیه به (مستعارمنه) حذف شده و از ویژگی‌هایش که در منظر و مرئی قرار گرفتن باشد، در قالب «علی عینی» ذکر شده است، لذا استعاره تمثیلیه، مکنیه است.

۳. خداوند پرورش و تربیت حضرت موسی (ع) را به خود اختصاص داده است که از برترین حمایت‌های پروردگار مهربان است. در آیه «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه/ ۴۱) به دو گونه می‌توان استعاره را جست: (أ) به باور طباطبایی ماده «اصطناع» به معنی تحقق بخشیدن احسان است و وقتی گفته می‌شود: «اصطنع فلان فلانا» یعنی آن قدر به او احسان کرد که او را به خود نسبت داد و می‌گویند: «هذا صنیع فلان و خریجه»، یعنی او ساخته و نمک‌پرورده اوست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۳/۱۴)

در عبارت «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» استعاره تمثیلیه صورت گرفته، چون اول حال حضرت موسی (ع) به حال کسی تشبیه شده که برخی از پادشاهان، او را به جهت شایستگی‌ها و امتیازات به خودش اختصاص دهد، از این رو او را سرشار از احسان نموده و با کرامت وی را نوازش نماید، لذا مشبیه به (مستعارمنه) که عبارت از مقرب شدن توسط ملوک باشد، حذف شده و از ویژگی‌های آن که اختصاص یافتن است ذکر شده است، لذا استعاره مکنیه از نوع تبعیه به کار رفته است.

ب) در عبارت «اصطنعتک» استعاره تصریحیه از نوع تبعیه به کار رفته است، زیرا پرورش دادن و تربیت نمودن تشبیه به ساختن چیزی با دقت و ظرافت شده است. مشبیه به (مستعارمنه) که همان ساختن «اصطنع» ذکر شده است. این عبارت گویای این حقیقت است که پروردگار مهربان، به نیکی عهده‌دار تربیت و پرورش حضرت موسی (ع) برای انجام رسالت الهی است چرا که در ادامه آیات اشاره به رسالت و تبلیغ در این راستا دارد: (اَذْهَبْ أَنْتَ وَ أَخُوكَ بِآيَاتِي وَ لَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي * اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ). (طه: ۴۲ - ۴۳)

۷.۲. تصویرسازی اوج اعتماد به پروردگار

گاه عنایت و توجه خاص پروردگار، انقلابی درونی در انسان به پا می‌کند به گونه‌ای که در برابر از دست دادن جان، متزلزل نشده و دست از اعتقادش بر نمی‌دارد. ساحران بعد از تهدید فرعون گفتند هیچ خطایی از ما سر نزده که مستحق شکنجه باشیم جز آنکه به آیات پروردگاران که بر حضرت موسی (ع) نازل شده ایمان آورده‌ایم. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۵/۴) (وَ مَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَقَّنَا مُسْلِمِينَ). (اعراف: ۱۲۶)

در عبارت «رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا» در برگرفتن صبر تشبیه به دربرگرفتن آب تشبیه شده است، یعنی همان طور که آب تمام قامت انسان را فرا می‌گیرد، صبری به ما بده که تمام وجودمان را بپوشاند. دو گونه استعاره می‌توان در آیه در نظر گرفت:

أ) استعاره در ناحیه «صبراً» صورت گرفته لذا آب مشبه‌به (مستعارمنه) حذف شده است که دو ویژگی می‌توان تصور نمود:

۱) صاحب تفسیر المیزان ویژگی لبریز کردن را در نظر گرفته است و می‌نویسد منظورشان این بوده که دل‌های ما را لبریز از صبر و بردباری کن تا در برابر هیچ شکنجه‌ای سر خم نکنیم. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۸/۸)

۲) در برگرفتن و غرق شدن است و منظور این است که ما را غرق در صبر کن، به گونه‌ای که سراسر وجودمان را فرا بگیرد و شاید این تعبیر به قرینه «علینا» بهتر باشد، زیرا صبر بسان ریزش باران یا سیلاب، بر تمام وجودشان ریخته شده و آن‌ها را فرا گرفته است. در هر دو صورت این دو ویژگی «لبریز شدن» و «غرق شدن» در قالب فعل «افرغ» ذکر شده است، لذا استعاره مکنیه تخیلیه از نوع تبعیه است.

ب) استعاره در ناحیه «افرغ» صورت گرفته است یعنی «اغمر» به «افرغ» که به معنای دربرگرفتن می‌باشد تشبیه شده است. مشبه‌به (مستعارمنه) «افرغ» ذکر شده است، لذا استعاره تصریحیه تبعیه است. (الوسی، ۱۴۱۵: ۲۸/۵)

۲.۸. تصویرسازی فروکش نمودن خشم

غرق دینی حضرت موسی (ع) هنگامی که صحنه زشت گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل را مشاهده نمود شعله‌ور شده و غضبناک گردید و اندکی نگذشت که توانست بر عصبانیتش فایق آید.

خداوند اوج عصبانیت دینی حضرت موسی (ع) را در آیه شریفه (وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُحُسَّتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ) (اعراف: ۱۶۴) به تصویر کشیده است. در این آیه به سه گونه استعاره در عبارت «وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ» می‌تواند به کار رفته باشد:

أ) استعاره در ناحیه «سکت» به این شکل که انتهای غضب به سکوت تشبیه شده به قرینه غضب، زیرا غضب انتها دارد نه سکوت. وجه جامع هم آرامش است. مشبه‌به (مستعارمنه) حذف شده و سکوت که دلالت بر مشبه‌به می‌کند ذکر شده است. سپس «سکت» از «سکوت» به معنای انتهای غضب مشتق شده است. (ر.ک: الجازم و امین، ۱۴۳۱: ۷۷) لذا استعاره مکنیه تخیلیه از نوع تبعیه است.

ب) استعاره در ناحیه «غضب» به گونه‌ای که غضب به شخص غضبناک تشبیه شده و از ویژگی‌های خیالی آن که سکوت باشد، ذکر شده است، لذا استعاره مکنیه تخیلیه تبعیه است. (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۰۹/۹)

ج) استعاره در ناحیه «غضب» صورت گرفته، چرا که غضب تشبیه به شخص ناطق شده است و از ویژگی‌های آن که سکوت باشد ذکر شده است، لذا استعاره مکنیه تخیلیه از نوع تبعیه صورت گرفته است. (ر.ک: صافی، ۱۴۱۸: ۹۰/۹)



۹.۲. تصویرسازی حقارت فرعونیان

قدرت و شوکت زورمداران، همیشه باقی نمی‌ماند و روزی سایه ذلت و حقارت بر آن‌ها چیره خواهد شد. فرعونیان که داعیه خدایی داشتند و قدرت و سلطنت را مایه مباهات خود می‌دانستند سرانجام سرنوشتی تلخ، آنان را فرا گرفت. خداوند متعال در حقارت و ذلت آنها سخت مبالغه نموده است. هر گاه از عظمت مصیبت زده و رنج کشیده سخن به میان آید، گفته می‌شود: «بکاه السماء و الأرض و أظلم لفقد الشمس و القمر» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/ ۹۸)؛ آسمان و زمین بر او گریستند و خورشید و ماه بر مرگش تاریک شدند. قرآن کریم در تصویر سازی ذلت و حقایت فرعونیان چه زیبا می‌فرماید: (فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ). (دخان: ۲۹) به دو صورت تصویر سازی استعاری در آیه مذکور به کار رفته است: (أ) استعاره در ناحیه ضمیر «هم» است، زیرا ذلت و حقارت حال مرگ فرعونیان و به تعبیری شدت مصیبت آن‌ها به کسی تشبیه شده که گویا آسمان و زمین بر او می‌گرید، بلکه حتی آسمان و زمین بر آن‌ها گریه نکرد.

مشبهه (مستعارمنه) که همان مصیبت زده باشد حذف شده و از ویژگی‌هایش که گریه آسمان و زمین باشد ذکر شده است، لذا استعاره تمثیلیه تخیلیه از نوع تبعیه است.

ب) استعاره در ناحیه گریه آسمان و زمین صورت گرفته است، زیرا آسمان و زمین به انسان تشبیه شده است. مشبهه (مستعارمنه) که انسان باشد حذف شده و از خصوصیاتش که گریه است ذکر شده است، لذا استعاره مکنیه تخیلیه از نوع تبعیه است.

اوج مبالغه در آیه مذکور را در قیاس با مثل «بکاه السماء و الأرض و أظلم لفقد الشمس و القمر» می‌توان دریافت، چرا که در ضرب المثل اشاره به گریه آسمان و زمین بر مصیبت زده دارد، ولی در آیه می‌فرماید وضعیت فرعونیان از آن مصیبت زده هم تأسف برانگیزتر است، از آن‌رو که حتی آسمان و زمین نیز نسبت به فرعونیان بی‌توجهی نموده و بر آن‌ها گریه نکرد.

۱۰.۲. تصویرسازی عشق به گوساله پرستی

شدت عشق به گوساله پرستی یهودیان نیز از مواردی دیگری است که به زیبایی، تصویرپردازی شده است. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۶۶) با اینکه حضرت موسی (ع) معجزات فراوانی برای بنی اسرائیل ارائه نمود، ولی گویا چشمی برای دیدن حقیقت نداشتند. عشق به پرستش گوساله مانند رنگ که در لباس نفوذ می‌کند و بسان خون که در اعماق بدن جاری می‌شود، سرتاپای وجود یهود را فراگرفته بود. خداوند متعال چه زیبا این عشق گناه‌آلود را به تصویر می‌کشد و می‌فرماید: (وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ أَسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَ عَصَيْنَا وَ أَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بَسْمًا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ). (بقره: ۹۳)

فعل «أَشْرَبُوا» از ماده اشراب به معنای نوشانیدن است و مراد از «عجل» محبت عجل است، کاربرد «عجل» به جای محبت، مبالغه را می‌رساند. در حقیقت گویای عشق و شدت محبت یهودیان به گوساله پرستی است. در عبارت «فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ» واژه «حب» در تقدیر است که در این صورت به جای

«محبت عجل» خود «عجل» به کار رفته! و مخاطب، با هوش و زکاوتش متوجه حذف آن خواهد شد، زیرا روشن است که گوساله نوشیده نمی‌شود. (طوسی، بی‌تا: ۱/ ۳۵۴) از این رو در عبارت «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ» یک استعاره و یک مجاز به کار رفته است؛ یکی کاربرد عجل به جای محبت به گوساله و دیگری نسبت فعل نوشاندن به محبت با اینکه محبت نوشیدنی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۲ و نک: ثعالبی، ۲۸۲/۱) و به عبارتی دو نوع استعاره در عبارت «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ» به کار رفته است:

أ) استعاره در ناحیه «قلب» به این صورت که به انسان تشبیه شده است و این قابلیت را پیدا نموده که دیگران به او بنوشانند. مشبهه (مستعارمنه) حذف شده و از ویژگی‌هایش که نوشاندن باشد ذکر شده است، لذا استعاره مکنیه تخیلیه از نوع تبعیه است.

ب) استعاره در ناحیه «عجل»، به این شکل که عجل به نوشیدنی تشبیه شده است. مشبهه (مستعارمنه) حذف شده و از خصوصیاتش که نوشیده شدن باشد ذکر شده است، لذا استعاره مکنیه تخیلیه از نوع تبعیه است. در ادامه این آیه عشق و ایمان فاسد آن‌ها را تصویر سازی نموده است. در عبارت «بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ» ایمان به انسان زورگویی تشبیه شده است. مشبهه (مستعارمنه) حذف شده و از ویژگی‌هایش که امر نمودن به زشتی باشد ذکر شده است، لذا در عبارت مذکور استعاره مکنیه تخیلیه از نوع تبعیه به کار رفته است.

۲.۱۱. تصویر سازی چهره فرعون ستمگر

شناخت دشمن از عوامل مؤفقیت در تبلیغ است، حضرت موسی (ع) فرعون و ستمگری او را می‌شناخت، ولی خداوند متعال اوج سرکشی فرعون را هنرمندانه با عبارت «إِذْ هَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (طه: ۲۴) به تصویر کشیده است.

واژه «طغی» عبارت است از هر چیزی که از حد تجاوز می‌کند مانند طغیان آب در زمان حضرت نوح (ع) و طغیان باد بر قوم عام. (ازهری، بی‌تا: ۱۵۳/۸) اسم آن «طغیان» به معنای تجاوز از حد است. (فیومی، بی‌تا: ۲/ ۳۷۴) سرکشی فرعون را به رودخانه‌ای تشبیه نموده که در حال طغیان است. گویا غرور و نخوت سرتاپای فرعون را گرفته که انگار منفجر می‌شود. مشبهه (مستعارمنه) حذف شده و از ویژگی‌هایش که طغیان است ذکر شده است، لذا استعاره مکنیه تخیلیه از نوع تبعیه به کار رفته است و به بهترین شکل ممکن چهره متکبرانه و مستبدانه فرعون را تصویر سازی نموده است.

۳. جلوه‌های تصویرپردازی کنایی در داستان حضرت موسی (ع)

رعایت ادب، تصویرسازی، استدلال، تزیین سخن و نیز جذابیت بخشیدن به سخن از علل گوناگون بهره‌برداری از کنایه است. قرآن کریم از همه معیارهای زیبایی در سخن استفاده کرده و به همه قواعدی که به گفتار زیبایی و عمق می‌بخشد، توجه نموده است. در این میان کنایه که از مؤثرترین و بلیغ‌ترین اسلوب زیبایی سخن است، نقش مهمی در عمق بخشیدن به سخن و زیباسازی آن ایفا می‌کند.



لفظی را که معنای غیر حقیقی آن مورد نظر باشد کنایه گویند، و چون قرینه‌ای ندارد تا از اراده معنای حقیقی جلوگیری کند اراده معنای حقیقی آن نیز جایز است. (تفتازانی، ۱۴۱۱: ۴۰۷) در حقیقت، «کنایه» به لفظی گفته می‌شود که لازمه معنای آن اراده شود گرچه اراده معنای حقیقی آن نیز جایز است. دو بُعدی بودن از مهم‌ترین ویژگی‌های کنایه و مهم‌ترین عامل زیبایی آفرینی در سخن ادبی است. وقتی گفته می‌شود «کثیر الرماد» یعنی سخاوتمند و هنگامی که می‌گویند کناره‌های سقف خانه تار عنکبوت بسته است، یعنی خانه متروکه است و یا اهل خانه نسبت به بهداشت بی‌توجه‌اند. کنایه هم سخن می‌گوید و هم تصویر می‌آفریند، بلکه پیش از آنکه چیزی بگوید تصویر آن را می‌سازد و در معرض نمایش می‌گذارد. کنایه هم ویژگی‌های سخن را دارد و هم خصوصیات نقاشی. نقاشی سخن نمی‌گوید و سخن تصویر نمی‌سازد، اما کنایه هم سخن می‌گوید و هم تصویر می‌سازد. اسلوب کنایه در داستان حضرت موسی (ع) که سرشار از آموزه‌های ناب اسلامی است، جایگاه ویژه‌ای دارد که به برخی از جلوه‌های تصویری آن مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

۳.۱. تصویرسازی شدت ندامت

بنی‌اسرائیل پس از اینکه فهمیدند چه اشتباه بزرگی نمودند که به پرستش گوساله پرداختند، سخت پشیمان شدند. خداوند متعال در ضمن آیه شریفه (وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَ يُغْفِرَ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) (اعراف: ۱۴۹) شدت پشیمانی آن‌ها را در عبارت «وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا» به تصویر کشیده است. در تفاسیر تعابیر مختلفی در مورد تحلیل کنایه در عبارت «سقط فی ایدیهم» وجود دارد که به دو نمونه اشاره می‌شود:

أ) به باور طبرسی منظور از عبارت «سقط فی ایدیهم» قرار گرفتن بلا در دستانشان است و این تعبیر در مورد کسی به کار می‌رود که سخت پشیمان شده باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۷۳۹؛ تعلی، ۱۴۲۲: ۴/ ۲۸۵) به عقیده طباطبایی، به گونه‌ای بلا بر آن‌ها مسلط شده بود که گویا دست‌های‌شان در آن قرار گرفته است و این تعبیر در مورد کسانی به کار می‌رود که به آثار سوء رفتارشان مبتلا شدند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۲۴۹)

ب) برخی تعبیری متفاوت بیان نموده‌اند به اینکه شأن کسی که از کار زشتش به شدت پشیمان می‌شود و بر ارتکاب آن حسرت و اندوه می‌خورد، این است که از روی غم و اندوه دست خود را به دندان می‌گیرد، آن قدر آن را می‌فشارد تا کنده شود و در دستش بیفتد، لذا عبارت «سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ» (افتادن انگشت در کف دست) کنایه از شدت پشیمانی است. (ر.ک: بغدادی، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۵۱؛ حقی بروسوی، ۲۴۵: ۳/ نووی، ۱۴۱۷: ۱/ ۳۹۸)

هر دو تعبیر کنایه از شدت پشیمانی است؛ تعبیر اول یعنی تسلط بلا بر بنی‌اسرائیل حکایت از اوج پشیمانی و ندامت می‌کند و تعبیر دوم که عبارت از سقوط انگشت در دست‌های‌شان به خاطر گزیدن از روی ندامت است، شدت ندامت آن‌ها را به صورت عینی تصویرسازی می‌کند. (قزوینی، ۱۴۲۴: ۲۴۴)

تعبیر دوم شامل دو بخش است یکی گزیدن انگشت است به خاطر تأثر و تأسف و ندامت و دومی بریده شدن انگشت و افتادن آن در دست.

شاید تعبیر دوم صحیح نباشد، زیرا بریده شدن انگشت و افتادن آن در دست دور از واقعیت است، مگر اینکه بخواهیم شدت ندامت را به صورت کنایی تصویرسازی کنیم، اما تعبیر اول که پیامد و آثار سوء عمل زشت گوساله پرستی، بر تمام زندگی آن‌ها سایه انداخته است، تعبیری زیباتر خواهد بود و به واقع نزدیک‌تر است.

۳.۲. ناامید کردن

یکی دیگر از درخواست‌های بی‌شرمانه بنی‌اسرائیل درخواست رؤیت پروردگار است که از حضرت موسی (ع) خواستند که اگر خدا را با چشم نبینند به او ایمان نمی‌آورند، لذا تقاضای آن‌ها در آیه شریفه (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (اعراف: ۱۴۳) بیان شده است.

صاحب تفسیر «مجمع البیان» اقوالی را پیرامون «رؤیت» به نقل از جمهور بیان می‌دارد که سرانجام حضرت موسی (ع) مجبور به طرح آن در میقات شد و با اینکه می‌دانست رؤیت ذات باری تعالی از محالات است، ولی مقصودش این بود که از طریق لطف جوابی از جانب پروردگار داده شود. خداوند متعال پاسخی قاطع به آن‌ها داد و با عبارت «لَنْ تَرَانِي» به درخواست‌های احمقانه آن‌ها خط بطلان کشید. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۷۳۰)

به نظر می‌رسد این تعبیر که حضرت موسی (ع) از جانب آن‌ها از خداوند متعال درخواست نموده باشد درست نباشد، زیرا باید عبارت «رَبِّ ارْهَمْ» به کار می‌برد. (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/۳۵۵) نویسنده تفسیر مجمع البیان در ادامه این نکته را بیان می‌کند که اگر چه درخواست رؤیت با چشم شده است، اما منظور رؤیت حقیقی نیست، بلکه تحصیل علم است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۷۳۱) نویسنده تفسیر تبیان مراد از دیدن در آیه مذکور را کنایه از علم ضروری گرفته است که در آخرت برای انسان حاصل می‌شود. (طوسی، بی‌تا: ۴/۵۳۵)

این تعبیر نیز شاید درست نباشد، زیرا شأن و مقام حضرت موسی (ع) اجل از آن است که دارای چنین علمی نسبت به ذات باری تعالی نباشد، به ویژه که ایشان با حضرت باری تعالی هم کلام نیز شده است. به باور علامه طباطبای مراد از دیدن در آیه مبالغه است و کنایه از علم حضوری است، مانند علم انسان به اینکه نسبت به فلان چیز علاقمند و یا از فلان چیز بی‌زار است، که این علم نه با حواس محسوس و نه با عقل و فکر، از هیچ کدام تحقق نمی‌یابد، بلکه از این جهت است که برای ذات انسان حاضر است و در این آیه شریفه منظور این است که حضرت موسی (ع) این چنین درخواستی نموده است که علم حقیقی و واقعی و به تعبیری علم حضوری نسبت به پروردگار پیدا کند و به عنوان مبالغه از آن تعبیر به رؤیت شده است که خداوند متعال حتی این گونه علم نسبت خودش را برای دیگران محال می‌داند، از این رو عبارت «لَنْ تَرَانِي» به کار برده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۲۳۸)



هر تعبیری را که به کار بگیریم، عبارت «فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» کنایه از محال بودن و نا امید نمودن است، از این رو صحنه شگفت انگیزی را در برابر چشمان شان می‌آفریند و محال بودن و نا امید کردن آن‌ها را تصویرسازی می‌نماید.

۳.۳. تصویرسازی خودخواهی و شیفتگی به دنیا

دنیاپرستی و شیفتگی به دنیا از خصوصیات برجسته یهود است. خداوند متعال حرص و طمع و دل بستگی به دنیای آن‌ها را در آیات شریفه (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ * وَ لَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يُوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يَعْمُرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحِّزِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يَعْمُرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ) (بقره: ۹۶-۹۵) به تصور کشیده است. عدد هزار در عبارت «أَلْفَ سَنَةٍ»، کنایه از کثرت است، چه اینکه هر اندازه آن‌ها عمر کنند باز هم سیر نمی‌شوند و اسیر دنیا می‌باشند.

قوم یهود همه خوبی‌ها را فقط برای خودش می‌پسندد و دوست ندارد چیزی نصیب دیگران بشود و از محرومیت دیگران لذت می‌برد. در آیه شریفه (مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) (بقره: ۱۰۵) عبارت «مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» کنایه از این است که اگر خبری به مسلمانان برسد ناراحت می‌شوند. (صافی، ۱۴۱۸: ۱/ ۲۲۶) از این رو، بینش تبعیض‌گرایانه یهود را تصویرسازی نموده است.

۴.۳. تصویرسازی عمل به وظیفه

پیمان‌شکنی مکرر بنی‌اسرائیل باعث شده است که خداوند متعال به صورت شگفت‌انگیزی از آن‌ها میثاق بگیرد و عمل به وظایف آن‌ها را در عبارت «خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ» به صورت کنائی بیان نماید. همان‌طور که قبلاً بخش ابتدایی آیه شریفه (وَ إِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَ ظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (اعراف: ۱۷۱) بیان شد و در قالب استعاره شدت پیمان گرفتن را تصویرسازی نمود، در بخش پایانی آیه مذکور عبارت «خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ» کنایه از عمل به تکلیف و آمادگی جهت انجام وظیفه را تصویرسازی می‌نماید. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۷۶۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/ ۳۹۷؛ صافی، ۱۴۱۸: ۹/ ۱۲۱) از این رو، انسان هنگام تصمیم بر انجام وظیفه باید با اراده قوی اقدام نماید.

نتیجه‌گیری

از بهترین شیوه‌های انتقال مفاهیم و هدایت‌گری، آفرینش تصاویری است که در بستر قصه ساخته می‌شود. تحلیل و بررسی مؤلفه‌های تصویرساز داستان حضرت موسی (ع) پرده از راز شگفت‌زیبایی آن برمی‌دارد. عوامل پدیدآورنده تصاویر در داستان حضرت موسی (ع) عبارت است از «تشبیه»، «استعاره» و «کنایه» که گوشه‌ای از اعجاز قرآن کریم را به نمایش می‌گذارد.

پرداختن به داستان حضرت موسی (ع) با رویکرد تحلیل و بررسی زیبایی‌شناختی و فنون ادبی در دو محور، معرفت‌افزایی اعجاب‌انگیزی می‌کند:

نخست شناخت دقیق‌تر شخصیت‌های اصلی داستان مانند معرفت و شناخت جایگاه حضرت موسی (ع)، مادر ایشان و آسیه است که به صورت فنی در ذهن انسان تصویرآفرینی می‌کند و در مقابل چهره فرعون ستمگر را به زیبایی بازسازی می‌نماید.

دوم شناخت دقیق چهره متمرّدانه و عصیانگر بنی‌اسرائیل را به تصویر می‌کشد و انسان به این درک می‌رسد که چرا خداوند متعال اصرار دارد که یهود هرگز با مسلمانان روی خوش نشان نمی‌دهد.

به نظر می‌رسد بررسی زیبایی‌شناختی این داستان را می‌توان با رویکردهای گوناگون مانند فنون سخنوری، فنون قصه‌نویسی، موفقیت در تحصیل دانش، مبانی اعتقادی، تربیت و اخلاق، رمز موفقیت در مبارزه با طاغوت، معرفی الگوهای جهادی، نهادینه کردن صبر و مقاومت و... تلفیق نمود و از گذر آن افق‌های تازه‌ای برای تحقیق و پژوهش فراروی دانشوران رشته‌های مختلف گشود.



منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، علل الشرائع، چاپ اول، قم: کتاب فروشی داوری.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف (بی‌تا)، مغنی اللیبیب، چاپ چهارم، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- بغدادی، علاء‌الدین علی بن محمد (۱۴۱۵)، لباب التاویل فی معانی التنزیل، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بلاغی، نجفی محمد جواد (۱۴۲۰)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: بنیاد بعثت.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۴۱۱)، مختصر المعانی، چاپ اول، قم: دارالفکر.
- _____ (بی‌تا)، کتاب المطول و بهامشه حاشیه السید میرشریف، چاپ چهارم، قم: مکتبه الداوری.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جازم، علی و مصطفی امین (۱۴۳۱)، مصطفی، البلاغة الواضحة، چاپ اول، کراچی: مکتبه البشری.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان (بی‌تا)، أسرار البلاغة فی علم البیان، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- حمد، غانم قدوری (۱۴۲۴)، الدراسات الصوتیه عند علماء التجوید، چاپ اول، عمان: دار عمار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم.
- رافعی، مصطفی صادق (۲۰۰۵)، اعجاز القرآن والبلاغة النبویه، چاپ هشتم، بیروت: دار الکتاب العربی.
- رضایی، غلامعباس و سید پیمان حسینی (۱۳۹۱)، «تصویرپردازی هنری با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه» پژوهشنامه نقد ادب عربی، شماره ۳، ص ۱۴۳-۱۶۵.
- زحیلی، وهبة بن مصطفی (۱۴۱۸)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، بیروت: دار الفكر المعاصر.
- زمخشری، محمود (بی‌تا)، اساس البلاغة، چاپ اول، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتاب العربی.
- سیکی، علی بن عبد الکافی (بی‌تا)، عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح، تحقیق: هندای، عبدالصمد، چاپ اول، بیروت: المکتبه العصریه.
- سیدی، سید حسین (۱۳۸۷)، «مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن» فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۲۷، ص ۱۰۵-۱۱۵.

- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شادی، محمد ابراهیم (۱۴۱۶)، اسالیب البیان و الصورة القرآنیة، چاپ اول، مصر: دانشگاه الازهر.
- شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۲۵)، التصوير الفنی فی القرآن، چاپ شانزدهم، قاهره: دار الشروق.
- _____ (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت: دارالشروق.
- صافی، محمودبن عبد الرحیم (۱۴۱۸)، الجدول فی اعراب القرآن، چاپ چهارم، بیروت: دار الرشید مؤسسه الایمان.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیرعاملی، بیروت: احیاء التراث العربی.
- عرفت‌پور، زینة و حمیده سادات محسنی (۱۳۹۶)، «تصویرپردازی هنری آب به مثابه منشأ حیات و رزق و روزی در قرآن کریم»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال اول، شماره دوم، ص ۸۳-۱۱.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (بی‌تا)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجرة.
- خطیب قزوینی، جلال‌الدین محمد بن عبدالرحمان (۱۴۲۴)، الايضاح فی علوم البلاغة المعانی و البیان و البدیع، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطلوب، احمد (۲۰۰۷)، معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- نووی جاوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷)، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، تحقیق: محمد امین الصناوی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- هاشمی، سید احمد (۱۳۶۹)، جواهر البلاغة، چاپ ششم، قم: حقوق اسلامی.



The Beauties of Quranic Expressions in the Verses of "Heritage"

Muhammad Bagher Garayeli¹, and Najmeh Mobarez²

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor at the Department of Law, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran. Email: bagher_grayly@miu.ac.ir
2. Department of Law, Criminal Law and Criminology, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran. Email: najmmobarez@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The aesthetics of the Holy Quran can be understood in a specific structure that communicates between different concepts in an organized way. Therefore, all Quranic concepts and interpretations have a regular semantic system, which should be examined in other cognitive fields in addition to the meaning of the words in the dictionary in order to understand them more. Among the words that need this aesthetics is the word "Erth" (inheritance) which is used 35 times in the form of 20 derivatives in 20 chapters and 33 verses. The focus of this research is on verses 7 to 14 and verse 176 of Surah Nisa, because the rules of inheritance begin from these verses. In this research, the author intends to determine the beauty of the expressions in these verses with terminology, the style of word engineering, and the amount of inheritance of each of the heirs. It should be said that the expressions in the mentioned verses correspond to the signs of beauty in the Holy Qur'an, including the arrangement of words, the principle of purposefulness and spiritual impact, and since inheritance is the right of the people, God, the Wise, has taken upon himself the division of it, and not only has clearly stated the right of every right holder, but he has gone beyond that and has also taken care of the poor relatives present in the meeting, which shows another aspect of beauty.
Article history: Received 31 December 2024 Received in revised form 08 February 2025 Accepted 19 March 2025 Available online 30 March 2025	
Keywords: verses of inheritance, aesthetics, definite shares, kalalah (brothers and sisters), inheritance, share of inheritance	

Cite this article: Garayeli, M. B., & Mobarez, N. (2025). The Beauties of Quranic Expressions in the Verses of "Heritage". *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(1), 83-98. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7305>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/es.2024.9727>



شایا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو مجله

شایا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



زیبایی‌های تعابیر قرآنی در آیات «ارث»

محمدباقر گرایلی^۱، و نجمه مبارز^۲

۱. نویسنده مسئول، عضو هیئت علمی گروه حقوق جامعه المصطفی العالمية نمایندگی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: bagher_grayly@miu.ac.ir

۲. گروه حقوق، رشته حقوق جزا و جرم‌شناسی، جامعه المصطفی العالمية نمایندگی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: najmmobarez@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰ کلیدواژه‌ها: آیات ارث، زیبایی‌شناسی، فرایض، کلاله، میراث، سهم الارث	زیبایی‌شناسی قرآن کریم در ساختاری مشخص که میان مفاهیم مختلف به شکل سازمان‌یافته‌ای ارتباط برقرار است، قابل درک می‌باشد. براین اساس تمامی مفاهیم و تعابیر قرآنی از یک نظام معنایی منظمی برخوردار می‌باشند که باید برای درک بیشتر آن‌ها علاوه بر معنای واژه‌ها در فرهنگ لغت، آن را در دیگر حوزه‌های شناختی مورد بررسی قرار داد. از جمله کلماتی که نیاز به این زیباشناسی دارد واژه «ارث» می‌باشد که ۳۵ بار در قالب ۲۰ مشتق و در ۲۰ سوره و ۳۳ آیه به کار رفته است. تمرکز این تحقیق روی آیات ۷ الی ۱۴ و آیه ۱۷۶ سوره نساء می‌باشد، زیرا از این آیات احکام ارث آغاز می‌شود. در این پژوهش نویسنده در نظر دارد تا با اصطلاح‌شناسی، سبک مهندسی کلمات و میزان سهم الارث هریک از وراث زیبایی‌های تعابیر را در این آیات مشخص کند. باید گفت تعابیر موجود در آیات مذکور با نشانه‌های زیبایی در قرآن کریم از جمله چینش کلمات، اصل هدف‌مندی و اثرگذاری معنوی مطابقت دارد و از آنجا که ارث، حق الناس است خداوند حکیم تقسیم آن را خود به عهده گرفته است و نه تنها حق هر حق‌داری را به صراحت بیان کرده است، بلکه فراتر از آن رفته و خویشاوندان فقیر حاضر در مجلس را نیز مورد عنایت قرار داده است که این دقت نظر خود جلوه‌ای دیگر از زیبایی را به نمایش می‌گذارد.

استناد: گرایلی، محمدباقر؛ مبارز، نجمه (۱۴۰۴). زیبایی‌های تعابیر قرآنی در آیات «ارث». *آرشیوهای ادبی قرآن*، (۱۱)، ۹۸-۸۳.

<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7305>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمية.



مقدمه

زیبایی‌شناسی، دانشی است که به مطالعه در مورد زیبایی می‌پردازد و برای ارزشیابی آثار هنری به کار می‌رود. قرآن که خود پدیده‌ای زیباشناختی است با جستجو در میان تعبیر و الایش روشن می‌شود که نگره‌های زیبای بسیاری در آن وجود دارد که از آن جمله مبحث زیبایی‌های تعبیر آیات ارث می‌باشد. ارث و میراث سنتی کهن است که در جوامع انسانی شناخته می‌شود و خاستگاه آن به زمان شکل‌گیری کوچک‌ترین واحد اجتماعی (خانواده) و پیدایش اولین مالکیت‌ها باز می‌گردد و قوانین آن به تدریج و با ایجاد تحولات عمیق در جوامع تحول یافته‌است، این واژه به معنای «ماترک میت» همواره در علم فقه و حقوق مطالعه می‌شده است.

بخش مهمی از قوانین حقوقی به ارث و میراث تعلق دارد و بخش مهمی از کتب فقهی نیز با نام «علم الفرائض» احکام اسلامی در زمینه انتقال اموال و دارایی‌های فرد متوفی به بازماندگان را تشریح می‌کند. نگارنده بر این فرض است که زیبایی‌های زیادی در آفرینش است که منبع پر بار آن هم قرآن کریم می‌باشد و تنها قطره‌ی کوچکی از آن را می‌توان در میان تعبیر آیات ارث به نمایش گذاشت تا با توجه به آن دانش زیبایی‌شناسی هستی بیشتر در خدمت قرآن کریم قرار گیرد. این مقاله به شیوه توصیفی، تحلیلی و به صورت کتابخانه‌ای نگاشته شده است. نویسنده نخست به تفهیم مفاهیم و تبیین آن‌ها در ساختار هندسی، چینش کلمات و ترتیب آن‌ها می‌پردازد و سپس قرآن را به عنوان یکی از منابع گهربار، نه تنها در زمینه هنری بلکه در زمینه‌های معنوی و اخلاقی معرفی می‌کند.

۱. کلیات و مفهوم شناسی

برای هر موضوعی باید مفاهیم اساسی مرتبط با آن موضوع بررسی شود، در این قسمت ابتدا مفاهیم اساسی و سپس شاخصه‌های زیبایی‌شناسی مورد کنکاش قرار گرفته است.

۱.۱. مفهوم ارث

لغویین در خصوص «ارث» گفته‌اند: «الواو و الراء و الثاء: کلمة واحدة، هی الورث و المیراث أصله الواو. و هو ان یکون الشئ لقوم ثم یصیر الی آخرین بنسب او سبب». (ابوالحسن، ۱۴۰۴ ق: ۶ / ۱۰۵)؛ «ارث» همان «ورث» و «میراث» است که چیزی برای کسی یا گروهی باشد سپس به وسیله نسب یا سبب از آن دیگران گردد. بنای ارث در لغت عرب از «ورث یرث، ورثا و ارثا...» به معنای انتقال مال یا دارایی متوفی به دیگری، بدون عقد و به صورت قهری است.

درباره مفهوم اصطلاحی ارث، شهید ثانی در شرح لمعه می‌نویسد:

و هو مفعال من الارث و یاوه منقلبه عن واو او من الموروث و هو علی الاول استحقاق انسان بموت آخر بنسب او سبب شیئا بالأصالة و علی الثانی ما یستحقه إنسان....

میراث، صیغه مفعال و اصل آن از موارث بوده و «ی» آن منقلب از واو است. میراث یا از ارث گرفته شده یا از موروث. بنابر اول معنای مصدری دارد؛ یعنی همان استحقاق انسان است نسبت به مال متوفی،

اصالتاً به دلیل خویشاوندی نسبی یا سببی و بنابر معنای دوم معنای مفعولی دارد. یعنی آن چیزی که انسان در اثر فوت دیگری، مستحق می‌شود. (عاملی، ۱۴۱۲ق: ۲/ ۲۹۵)

لازم به یادآوری است این باب در فقه اسلام «باب فرائض» یا «کتاب الفرائض» نامیده می‌شود که نامگذاری آن به «کتاب الفرائض» از آن رو است که فقیهان به پیروی از قرآن کریم، از ارث به «فریضه» و «فرض» نیز تعبیر کرده‌اند، چرا که سهم بعضی از خویشاوندان میت در قرآن بیان شده است.

۲.۱. فرض

فرض یا سهم، میزانی از ما ترک است که به وارث متوفی می‌رسد. فروض معینه در قرآن کریم محدود به نصف، ربع، ثلث، سدس، ثمن و دو ثلث می‌باشد. (حسینی، ۱۳۹۶: ۴۱)

بنابراین مقصود از فرض همان سهم مقدر و کسر معین شده‌ای است که خدای متعال آن را در کتاب کریمش نام برده است و این فروض شش تا می‌باشد که صاحبان آن‌ها سیزده گروه هستند.

۱. نصف است و آن برای یگانه دختر است در صورتی که فرزندی غیر ممنوع از ارث، با او نباشد و این قید در تمام طبقات و درجاتی که می‌آیند، معتبر است؛ و برای خواهر یگانه پدر و مادری یا پدری است در صورتی که برادر این چینی با او نباشد، و برای شوهر است در صورتی که زوجه، فرزندی - اگر چه پایین برود- نداشته باشد.

۲. ربع (یک چهارم) است و آن برای شوهر است؛ در صورتی که زوجه فرزندی داشته باشد، اگر چه پایین برود، و برای زوجه است اگر شوهر فرزندی نداشته باشد، اگر چه پایین برود.

۳. ثمن (یک هشتم) است و آن برای زوجه است، در صورتی که شوهر فرزندی داشته باشد، اگر چه پایین برود.

۴. ثلث (یک سوم) است و آن برای مادر است به شرطی که میت، مطلقاً فرزند نداشته باشد، اگر چه پایین برود و به شرطی که برادرهای متعددی نداشته باشد، و برای برادر و خواهر مادری است در صورتی که متعدد باشند.

۵. دو ثلث است و آن برای دو دختر و بیشتر است در صورتی که میت پسری نداشته باشد، و برای دو خواهر - بیشتر- پدر و مادری است در صورتی که برادر پدر و مادری نباشد، یا دو خواهر - بیشتر- پدری است در صورتی که برادر پدری نباشد.

۶. سدس (یک ششم) است و آن برای پدر است با وجود فرزند مطلقاً؛ و برای مادر است با وجود حاجب از ثلث یعنی فرزند و برادر و خواهر و برای برادر یا خواهر مادری است در صورتی که از طرف مادر، متعدد نباشند؛ پس فروض نصف است و نصف آن است و نصف نصف آن است و دو ثلث است و نصف دو ثلث است و نصف نصف دو ثلث است. (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۲/ ۴۰۰ - ۴۰۱)



۳.۱. فرض بر

وراث فرض بر، وراثی هستند که سهم آن‌ها از ماترک متوفی در صورت انفراد و اجتماع به صراحت مشخص شده است، که می‌توان با توجه به آیات سوره نساء، مادر متوفی و هریک از زوج و زوجه را در این دسته جای داد. (حسینی، ۱۳۹۶: ۴۱)

۴.۱. کلاله

«کلاله» در اصل به معنی احاطه است؛ تاج را از آن جهت اکلیل گویند که سر را احاطه می‌کند. پدران و فرزندان را «لصیق میت» گویند که ملاصق میت‌اند، و خواهران و برادران را کلاله گویند که در اطراف میت قرار دارند و او را احاطه کرده‌اند. (علم الهدی، ج ۱: ۵۵۷)

در اصطلاح فقه، کلاله برادر و خواهر متوفی است، خواه پدری تنها، یا مادری تنها، یا پدری و مادری، که روی هم، کلالات ثلاث خوانده می‌شوند. برادر و خواهر پدری را کلاله ابی، برادر و خواهر مادری را کلاله امی و برادر و خواهر پدر و مادری را کلاله ابوینی گویند.

۲. زیبایی‌شناسی قرآن

زیباشناسی قرآن شناسایی جمال و هنر کلام و بیان قرآن و کشف علل و عوامل تاثیرگذار در انفعال احساسات درونی و باطنی انسان و کشش به آن است. زیباشناسی قرآن در صورتی می‌تواند درست انجام گیرد که شناخت از ویژگی‌های قرآن حاصل گردد و ابعاد وجودی آن لحاظ گردد و این گونه نباشد که جنبه ادبی و بیانی آن برجسته شود و امور دیگر مغفول بماند. (ایازی، ۱۳۸۵: ۶۶)

عده‌ای از قرآن‌پژوهان عامل زیبایی در قرآن را فصاحت و بلاغت دانسته‌اند و به همان زیبایی الفاظ به عنوان وسیله جذب تأکید کرده‌اند، و برخی به عوامل دیگر. در این صورت می‌توان گفت این کشش وابسته به عوامل متفاوتی است و امکان دارد از امور محسوس و یا غیر محسوس باشد. در تعبیر قرآن باید لفظ و معنا هر دو مورد توجه قرار گیرد، یا ارتباط لفظی و معنوی آیات قرآن از نظر هماهنگی و منسجم بودن بررسی گردد، به طوری که ما را به مقصود کلام خداوند برساند.

برای شناخت بهتر از ویژگی‌های زیباشناسی قرآن میتوان به طور نمونه به چند اصل به گونه مختصر اشاره کرد.

۳. ویژگی‌های زیباشناسی قرآن

زیبایی گستره‌ی وسیعی دارد و از عالم طبیعت تا ماورای طبیعت همه را یکسر شامل می‌شود. قرآن کریم به زیبایی توجه ویژه‌ای دارد و در شماری از آیات کتاب الهی جلوه‌های گوناگونی از زیبایی انعکاس یافته است که برای درک آن به چند اصل به طور اختصار اشاره می‌گردد.

۱.۳. شناخت جایگاه قرآن در جذب مخاطب

نخستین اصل در بررسی زیباشناسی قرآن، توجه به اهداف نزول قرآن و شناخت جایگاه قرآن به عنوان کتابی هدایتی و تربیتی است. جاذبه قرآن مهم‌ترین اصل شناخت شناسانه در بررسی زیبایی‌های قرآن است. از این رو، در کلام امام صادق (ع) به این نکته تأکید شده است:

چگونه قرآن کریم بر مردم نسل جدید حجت است، آن گونه که در نسل‌های پیشین سند آسمانی بودن آن بود، چون هر دسته‌ای طراوت جدیدی را درمی‌یابد و هر کدام در درون خود در می‌یابد، آن گاه که مرور می‌کند و می‌اندیشد به نکته جدیدی می‌رسد، درحالی که این ویژگی در شعر و خطبه‌های عرب دیده نمی‌شود. (ایازی، ۱۳۸۵: ۷۱)

بنابراین زیباشناسی وقتی درباره قرآن معتبر است که قائل به جاذبه بودن قرآن باشیم و این جاذبه بودن قرآن از آن روست که قرآن با فطرت انسان هماهنگ است و با همه نداهای فطرت انسان خود را همگام نموده و مسائل آن به گونه‌ای است که مورد قبول فطرت انسانی است و آن را به سمت خود جذب می‌کند و همین جذب است که باعث به وجود آمدن تمدن در جامعه بشریت و فرهنگ‌های اسلامی شده است و برای همه نسل‌ها و در تمام عصرها حرف تازه‌ای دارد و به نیازهای آنان پاسخ داده است.

۲.۳. چینش منظم کلمات

چیده شدن با نظم و ترتیب یکی از نشانه‌های زیبایی است که هم در قرآن به آن اشاره شده است و هم بین کلمات آن قابل مشاهده است. به طور نمونه در سوره نساء اکثر آیاتش با صدای «الف» و حرف نون منصوب ختم شده است مانند: «رَقِیْبًا»، «غَفُورًا»، «مَعْرُوفًا»، «حَسِیْبًا»، «مَفْرُوضًا»، «سَدِیْدًا»، «سَعِیْرًا» و... گذشته از مطابقت در حروف، وزن کلمات با هم هماهنگی دارد و این هماهنگی خود از مصادیق بارز نظم کلمات و ساختار ویژه قرآن است که این تنها یک نمونه از آن است.

۳.۳. اصل هدف‌مندی

یکی از مبانی مهم زیبایی‌شناسی قرآن، تأکید بر هدف‌مندی است. اگر در قرآن عبارت‌های زیبا و دلنشینی بیان شده و تمامی اصول و تکنیک‌های سخن به کار گرفته شده، اما باز می‌تواند قابل رقابت باشد، آن گاه می‌توان درباره جنبه زیبایی قرآن سخن گفت که از اصل هدف‌مندی و زیبایی برای تأثیرگذاری غافل نباشیم و مثلیت قرآن را با اصلی به عنوان هدف‌مندی در ترکیب کلمات و چینش آیات قرآن افزون کنیم. (ایازی، ۱۳۸۵: ۷۳)

در این اصل باید متذکر گردید که هدف‌مندی در آیات به نحوی است که پس از چینش تمام شاخصه‌های زیبایی کلام، این ویژگی‌ها را در رسیدن به مقصود کلام خداوند یاری کند.

۴.۳. اثرگذاری معنوی

اصل دیگری که در بررسی شناخت جایگاه قرآن اهمیت جدی پیدا می‌کند و زیبایی‌شناسی را محور می‌سازد، اثرگذاری‌های معنوی قرآن است. عارفان مسلمان از دیر ایام بر این موضوع تأکید فراوانی داشته‌اند،



تا جایی که برخی از قرآن‌پژوهان به اثرگذاری‌های معنوی قرآن به صورت ویژه‌ای پرداخته‌اند. به عنوان نمونه ابواسحاق ثعلبی (م ۴۲۷ق.) کتابی دارد به نام «القتلی فی القرآن». وی در این کتاب به کسانی اشاره می‌کند که در اثر انس با قرآن دگرگونی یافته و زندگانی آنان زیر و رو گشته است. (همان: ۷۲)

در میان تعبیر قرآن صحنه‌هایی وجود دارد که انسان با شنیدن آن در درون خود به احساس خوبی دست می‌یابد و به گونه‌ای لذت معنوی را حس می‌کند، و در مقابل برخی صحنه‌هایی وجود دارد که ترس و وحشت را در وجود انسان جاری می‌سازد؛ البته ناگفته نماند اثرگذاری این تعبیر نیازمند این است که شخص با حضور دل آیات را بخواند و ظرفیت وجودی خویش را پاک و طاهر نگه داشته باشد. همچنین این معنویت نیز از اتصال با اشخاص معنوی همچون انبیا و اولیای الهی حاصل می‌گردد.

۳.۵. نظم معنایی

نمونه دیگر، نظم معنایی است، چینش کلمات که هر هوشمند نکته‌یابی می‌تواند از نوع چیدن و ترکیب و پیوند واژه‌ها در کنار یکدیگر از جهت زیبایی، صورت، مفهوم، ظرفیت و همخوانی با واژه‌های دیگر را دریابد، نظم به گونه‌ای است که هیچ واژه‌ای را نمی‌شود جایگزین دیگری کرد. این نظم و هماهنگی را می‌توان از جهت زیبایی و غیر زیبایی ظاهر واژه و آهنگ و برگزیدن واژه‌های مترادفی که نقیض آن‌ها معنایی دیگر دارد و یا ظرفیت و فراگیری آن‌ها متفاوت است، مشاهده کرد. (ایازی، ۱۳۸۵: ۷۷)

۳.۶. سبک مهندسی آیات

زیبایی‌شناسی قرآن کریم مبتنی بر اصل دیگری است که برخاسته از ساختار ویژه زبان قرآن است. این ساختار، بیانگر نظم و پیوند میان موضوعات در شکل هماهنگ شده‌ای از مفاهیم است. بر این اساس، مفاهیم قرآن کریم در یک نظام معنی‌شناختی قرار دارد که به کارگیری واژه در یک نظام چند جانبه معنادار خواهد بود. از این رو، برای کشف معنا، افزون بر روشن ساختن جایگاه واژه در فرهنگ لغت و قرآن باید واژه را در حوزه‌ای از واژه‌های دیگر و در ترکیب میان کلمات جستجو کرد و ساختار هندسی آن را به دست آورد، در این صورت شناخت‌شناسی زیبایی قرآن در سایه ساختار هندسی با ارائه موضوع منسجم و سیستمی در کنار موضوعات و مفاهیم، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. با این روش می‌توان میدان‌هایی از مفاهیم را نشان داد که ارتباط هریک با موضوعات دیگر را روشن می‌کند و ژرفای کلام را نمایان می‌سازد. (ایازی، ۱۳۸۵: ۷۵).

دکتر عبدالله محمود شحاته ساختار هندسی سوره‌های قرآن را چنین تبیین می‌کند:

ساختار هندسی سوره‌های قرآن کریم به این معناست که باید پیام سوره‌ها را اساس فهم آیات

آن سوره تلقی کرد؛ و لذا لازم است موضوع سوره به عنوان محور و مدار فهم آیاتی مدنظر

باشد که آن آیات در حول همان موضوع نازل شده است.» (محمود شحاته، ۱۳۷۴: ۲۵)

از متأخرین نیز استاد بزرگوار علامه طباطبایی بر این نکته اصرار دارد که سوره‌های قرآن کریم صرفاً مجموعه‌ای از آیات پراکنده و بدون جامعیت واحدی نیست بلکه یک وحدت فراگیری بر هر سوره حاکم

است که پیوستگی آیات قرآن کریم را می‌رساند. (تفسیر المیزان، ج ۱: ۱۴)

۴. آیات مربوط به ارث و میزان سهم الارث وراث

(الرِّجَالُ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا) ﴿٧﴾ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٨﴾ وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضَعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلث ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد وإن كان له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين آبائكم وأبنائكم لا تدرن أيهم أقرب لكم نعمًا فضيلة من الله إن الله كان عليماً حكيمًا ﴿١١﴾ ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصي بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حكيم ﴿١٢﴾ تلك حدود الله و من يطع الله و رسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها و ذلك الفوز العظيم ﴿١٣﴾ و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها و له عذاب مهين ﴿١٤﴾ يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد و له أخت فلها نصف ما ترك و هو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك و إن كانوا إخوة رجالاً و نساء فللذكر مثل حظ الأنثيين بين الله لكم أن ترضوا و الله بكل شيء عليم ﴿١٥﴾

عبدالرحمن بن ثابت انصاری برادر «حسان بن ثابت»، شاعر معروف صدر اسلام، از دنیا رفت درحالی که یک همسر و پنج برادر از او به یادگار مانده بود. برادران، میراث عبدالرحمن را در میان خود قسمت کردند و به همسر او چیزی ندادند. او جریان را به خدمت پیامبر (ص) عرض و از آن‌ها شکایت کرد. تا آن زمان حکمی در زمینه ارث بستگان در اسلام نازل نشده بود. آیه فوق (آیه هفتم سوره نساء) نازل شد و پیامبر (ص) آن دو نفر را خواست و به آن‌ها دستور داد در اموال مزبور هیچ گونه دخالت نکنند و آن را برای



بازماندگان درجه اول، یعنی فرزندان و همچنین همسر او بگذارند، تا طرز تقسیم آن در میان آن‌ها در پرتو آیات بعد روشن گردد. (شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۳۵)

همچنین از «جابر بن عبدالله» نقل شده که بیمار شده بودم، پیامبر (ص) از من عیادت کرد، من بی هوش بودم. پیامبر (ص) آبی خواست، با مقداری از آن وضو گرفت و بقیه را بر من پاشید. من به هوش آمدم و عرض کردم: ای رسول خدا! تکلیف اموال من بعد از من چه خواهد شد؟ پیامبر (ص) خاموش گشت، چیزی نگذشت که آیات فوق نازل گردید و سهم وراثت در آن تعیین شد. (طبرسی، ۱۴۱۷: ۳/ ۳۱)

۴.۱. سیاق و تفهیم ساختار آیات

رعایت حدود الهی برای تحقق عدالت در توزیع ارث، موجب سعادت است. آیه هفتم از نظر موضوعی ادامه همان سیاق دسته اول است و بحث اموال یتیمی و سرپرستی اموال در ادامه آیات وجود دارد، اما آیه هفتم به خلاف پنج آیه قبلی، عطف و ارتباط ادبی با قبل ندارد، پس آغازگر دسته جدید می‌باشد.

آیه ۸ و ۹ به ابتدای آیه قبل خود معطوف‌اند. آیه ۱۰ در معنا تعلیل و بیان حکمت برای اوامری است که در آیه نهم ذکر شده است. آیه ۱۱ و ۱۲ تبیین برای دو جمله آغازین آیه هفتم (لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ) است و علاوه اینکه آیه ۱۲ معطوف به قبل می‌باشد. اسم اشاره «تلك» آیه ۱۳ اشاره به احکام مطرح در آیات قبل بوده و ابتدای آیه ۱۴ نیز عطف به جمله «مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ: آیه قبل بوده و در تقابل با آن می‌باشد. (الهی‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۲۱)

۴.۲. دخیل بودن حکمت خدا در احکام ارث

تشریع احکام ارث از سوی خداوند برخاسته از علم و حکمت او است. در تعبیر دوم و سوم نیز بر دو وصف علم و حکمت خداوند تکیه نموده می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا^۸ یعنی شما از علم و حکمت برخوردار نیستید تا راز این تفاوت را که در هسته مرکزی عدل الهی نهفته است در آن جستجو کنید، لیکن خداوند آگاه و حکیم است. همه علل تساوی و عوامل تفاوت را جمع‌بندی نموده و آن‌ها را بر مدار حکمت به صورت مواد معتدل حقوقی روزانه می‌فرماید تا مسائل در سنت و مانند آن از تفریط جاهلیت کهن و از افراط جاهلیت جدید و مدرن مصون بماند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۷۴)

۴.۳. منشأ تشریع احکام ارث

از آنجا که جهات گوناگونی در وجه تفاوت ارث زن و مرد قابل تصور است و در نهایت نمی‌توان به طور قطع تمام فلسفه حکم را بیان کرد، مگر همان که از ظاهر احادیث معصومین (ع) به دست می‌آید، واقعیتی است که انسان با کم‌ترین دقت در امکانات و اسباب ادراکی خود و گستره قلمرو مصالح و مفاسد واقعی متوجه آن خواهد شد و قرآن کریم در آیه ۱۱ سوره مبارکه نساء به این تصریح می‌نماید که این مقررات وضع شده و شما نمی‌دانید که چرا خداوند این گونه تعیین سهم نموده است و شما نمی‌دانید کدام یک

جهت منفعت برای شما نزدیک‌تر و نفع او زودتر و بیشتر خواهد بود. در این تعبیر تکیه بر محدودیت علم بشر است و مردود دانستن بعضی تصورات که به خصوص در دوران جاهلیت قبل از اسلام حاکم بود و در صدر اسلام ممکن بود در اذهان بعضی ریشه‌های آن وجود داشته باشد. (میرحسینی، ۱۳۸۳: ۱۵۸)

بنابراین علم الهی منشأ تشریع احکام ارث است. «... وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ»^۹. علیم، یعنی خداوند آگاه به مصالح بندگان خویش است و بر اساس حکمت احکام مربوط به وصایا و میراث و غیر آن را جعل نموده است و حلیم است یعنی در عقوبت گناهکاران شتاب نمی‌کند و آنان را مهلت می‌دهد. (طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۹)

۴.۴. استعمال لفظ «اولاد» به جای کلمه «ابنا»

در اینکه به جای لفظ «ابنا» کلمه «اولاد» را به کار برده، دلالتی است بر اینکه حکم «یک سهم دختر» و «دو سهم پسر» مخصوص به فرزندان است که بدون واسطه از خود میت متولد شده‌اند و اما فرزندان با واسطه یا نوه و نتیجه و نبیره و پایین‌تر، حکمشان، حکم کسی است که به وسیله او به میت متصل می‌شوند و بنابراین پسرزادگان هرچند که دختر باشند دو سهم می‌برند و دخترزادگان هرچند که پسر باشند، یک سهم می‌برند، البته این در صورتی است که در حال مرگ مورث هیچ یک از فرزندان بلاواسطه او، زنده نباشند و گرنه ارث از آن او خواهد بود و نوه و نتیجه و نبیره ارث نمی‌برند.

همچنین حکم در برادران و خواهران و فرزندان آن‌ها این چنین است، یعنی در صورتی که میت از طبقه اول هیچ وراثی نداشته باشد، نه پدر و نه مادر و نه فرزند و نه فرزندزاده، و وارث او طبقه دوم یعنی برادر و خواهر و جد و جده باشد، اگر برادر و خواهرش زنده باشند برادران هریک دو برابر یک خواهر ارث می‌برند و اگر همه برادران و خواهران میت قبل از مرگ او مرده باشند و وارث میت برادرزادگان و خواهرزادگان باشند برادرزادگان دو برابر خواهرزادگان می‌برند هرچند که دختر باشند و خواهرزادگان نصف برادرزادگان می‌برند هرچند که پسر باشند، و اگر قرآن کریم به جای کلمه «اولاد»، «ابنا» را آورده بود این نکته را نمی‌فهماند، چون این کلمه نفی واسطه را اقتضا نمی‌کند، یعنی هم فرزندان بلاواسطه اینانی انسان‌اند و هم فرزندزادگان. همچنان که این فرق میان دو کلمه «اب» و «والد» هست یعنی «والد» تنها به پدر بلاواسطه می‌گویند و «اب» هم در مورد پدر بلاواسطه استعمال می‌شود و هم در مورد اجداد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۲۷)

۴.۵. نکات و ظرایف جمله «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِي»

اما اینکه در هنگام بیان حکم، تعبیر دیگری آورد و فرمود: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِي»؛ برای هر نر، چیزی دو برابر سهم ماده است، برای این بود که اشاره کرده باشد به اینکه رسوم جاهلیت (که ارث بردن زنان را ممنوع می‌دانست) در اسلام باطل شده و کانه بطلان این رسم و نیز حکم خدا یعنی ارث بردن زنان را یک حکم معروف و نمود کرده و فرموده: «مردان مثل زنان ارث، می‌برند ولی دو برابر»؛ و به عبارت دیگر ارث



زن را اصل در تشریع قرار داده و ارث مرد را طفیل آن ذکر کرده تا مردم برای فهمیدن اینکه ارث مرد چه مقدار است محتاج باشند به اینکه به دست آورند، ارث زن (یعنی دختر میت) چه مقدار است، به مقایسه با آن دو برابری را به پسر میت بدهند.

و اگر افاده این نکته در کار نبود می‌فرمود: «لَانْثَى نَصْفُ الذَّكَرِ؛ برای ماده نصف نر است»؛ که اگر این طور فرموده بود، هم آن نکته را افاده نمی‌کرد و هم سازگاری سیاق رعایت نمی‌شد.

این مطلبی است که بعضی از علما ذکر کرده‌اند و مطلب درستی است و چه بسا بتوان آن را تأیید کرد به اینکه آیه شریفه به طور صریح و مستقل متعرض ارث مردان نشده، بلکه به این نحو متعرض ارث زنان شده، و اگر به چیزی از سهم مردان هم تصریح نموده با ذکر سهامی که زنان با مردان دارند ذکر کرده، همچنان که در آیه بعدی و آیه‌ای که در آخر سوره آمده، این معنا به چشم می‌خورد.

سخن کوتاه اینکه جمله «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، به منزله تفسیری است برای جمله «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» و حرف «الف و لام» در دو اسم «ذکر» و «انثیین»، لام تعریف جنس است و می‌فهماند که جنس مرد دو برابر سهم جنس زن ارث می‌برد و این دقتی است که در وراثت، هم از جنس مرد موجود باشد و هم از جنس زن، در این فرض است که مرد دو برابر زن سهم می‌برد و اگر نفرمود: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى»؛ نر مثل دو سهم ماده می‌برد» و یا «لِلذَّكَرِ مِثْلًا حَظُّ الْأُنثَى»؛ نر دو مثل حظ ماده می‌برد، برای این بود که با عبارتی کوتاه هم صورت وجود نر با ماده را بیان کرده باشد و هم حکم صورتی را که تنها دو دختر از میت باز مانده باشند که با توضیحی که بعداً می‌آید عبارت «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، کوتاه‌ترین عبارت است.

«فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ» از ظاهر وقوع این جمله بعد از جمله «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» بر می‌آید که جمله نامبرده عطف شده است بر معطوف علیه حذف شده و تقدیری، گویا فرموده است: گفتیم پسر دو برابر دختر می‌برد در صورتی که متوفی هم پسر داشته باشد و هم دختر و یا هم برادر داشته باشد، هم خواهر. حال اگر ورثه او در هر طبقه که هستند تنها زنان باشند حکمش چنین و چنان است و حذف معطوف علیه در ادبیات، عملی است شایع و این آیه شریفه از همان باب است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/ ۳۲۸)

۴.۶. سهم الارث وارثان

به موجب فقه امامیه و حقوق ایران (ماده ۸۶۲ ق.م) میزان سهم الارث بر اساس طبقات ارث عبارت‌اند از:

(أ) پدر و مادر و اولاد و اولاد اولاد؛

(ب) اجداد (پدربزرگ یا مادربزرگ یا هر دو زنده)؛

(ج) عمه‌ها، عموها، خاله‌ها، دایی‌ها و فرزندان آنان.

اگر طبقه اول زنده باشند، طبقه دوم ارث نمی‌برد و همچنین اگر طبقه دوم زنده باشند طبقه سوم ارث نمی‌برد. امامیه آیه (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) را اصل مهم در طبقات ارث می‌دانند و معتقدند: از اجتماع اصل مذکور با آیه ۱۱ سوره نساء، طبقه اول از طبقات سه‌گانه وراثت را استنباط می‌کنند.

مفاد آیه این است که توصیه خداوند درباره فرزندان شما این است: ذکور دو برابر انثا ارث می‌برند، اگر فرزند دو دختر و بیشتر باشند دوسوم ترکه را می‌برند؛ اگر یک دختر باشد نصف ترکه را می‌برد. ابوین متوفی هریک، یک ششم ترکه را می‌برند، به شرط اینکه متوفی فرزند به جا مانده داشته باشد، و گرنه در صورت حیات ابوین، مادر را ثلث ترکه می‌رسد (بقیه از آن پدر است) مگر اینکه برادران متوفی وجود داشته باشند که مادر را یک ششم می‌رسد و بقیه از آن پدر است.

دلیل استنباط امامیه از دو آیه بالا این است که ابوین میت و فرزندان او با میت، فاصله مساوی دارند، زیرا هر دو طایفه در عمود نسب قرار گرفته‌اند؛ یکی در طرف صعودی و دیگری در طرف نزولی، اما برادر و خواهر میت، فاصله مساوی با میت (مانند ابوین میت و اولاد او) ندارند، زیرا آنان با واسطه ابوین میت، به میت متصل می‌شوند، حال اینکه دیگران واسطه ندارند؛ پس الزاما به منظور رعایت آیه اول از دو آیه بالا نمی‌توانند در طبقه اول قرار گیرند. (زحمتکش و موسوی، ۱۳۹۹: ۹۷)

۴.۷. وجوب پرداخت سهم الارث

پرداخت سهم الارث هر یک از ورثه، از ترکه میت واجب است. برای فراهم شدن زمینه اجرای عدالت در جامعه اسلامی، باید احکام ارث اجرا شود و این سهم بردن مردان و زنان و احکام ارث، حکمی لازم و واجب است؛ (نصیباً مفروضاً).^{۱۰} (الهی‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۲۸)

خداوند متعال در راستای اجرای عدالت اقتصادی، به مسئله ارث به عنوان یک فریضه الهی می‌نگرد و این تقسیم را خود به عهده گرفته و بر رسومات ظالمانه جاهلیت خط بطلان می‌کشد، زیرا آن‌ها حق ارثی برای زنان و کودکان میت در نظر نمی‌گرفتند، ولی خداوند می‌فرماید: مردان و زنان، هر دو از میت ارث می‌برند و حتی سهام آن‌ها را نیز تعیین می‌کند و اجرای آن را لازم و ضروری می‌داند.

۴.۸. سهم سایر خویشاوندان از ارث

بهره‌مند کردن خویشاوندان نیازمند و یتیمان و مسکینان، از اموال میت هنگام تقسیم ارث استجاب دارد؛ (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ...)^{۱۱} و اگر هنگام تقسیم ارث، خویشاوندان و طبقه‌ای که ارث نمی‌برند، یتیمان و مستمندان، حضور داشته باشند، چیزی از آن اموال را به آن‌ها بدهید و با آنان به طور شایسته سخن بگویید و مراقب باشید این خیرخواهی و انفاق شما همراه منت و اذیت نباشد، بلکه با سخنی پسندیده و نیکو به آن‌ها احترام گذارید؛ (و قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا)^{۱۲} و حب مال دنیا نباید شما را از توجه به یتیمان و نیازمندان غافل کند. (الهی‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۲۹)

۱۰. نساء: ۷.

۱۱. نساء: ۸.

۱۲. نساء: ۸.



از اینکه آیه برای این اشخاص، سهم خاصی را مشخص نکرده و از طرفی خداوند در آیات بعد، سهم را به طور روشن بیان کرده است، استفاده می‌شود که خداوند خواسته تا به این افراد اکرام شود، نه اینکه سهم واجبی داشته باشند.

نتیجه‌گیری

ارث از جمله مباحثی است که احکام آن در قرآن کریم از مصادیق حدود الهی است و در نهایت نمی‌توان به طور قطع تمام زیبایی‌های مربوط به آن را بیان کرد. در این مورد خدای متعال نیز می‌فرماید خداوند می‌داند که چه چیزی برای شما بهتر است و شما نمی‌دانید و این خود اشاره به علم محدود بشر دارد. اما آنچه از اندک دقت برمی‌آید قرار ذیل است:

تمام آیات ارث و مفاهیمی که در آن به کار رفته شده است، دارای ترادف معنایی نیستند و هر واژه‌ای بار معنایی خاص خود را دارد و امکان ندارد معنای دو واژه عین هم باشد که در این زمینه نظر علامه طباطبایی قابل تأمل است.

به کار رفتن لفظ «اولاد» به جای کلمه «ابنا» دلالتی است بر اینکه حکم «یک سهم دختر» و «دو سهم پسر» مخصوص به فرزندی است که بدون واسطه از خود میت متولد شده‌اند. بنابراین «اولاد» در این تعبیر، معنای دقیق‌تری را افاده کرده است، و همچنان در تعبیر «لِّلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِیْنَ» اگر چینش این تعبیر به گونه دیگری بود و مثلاً لِّلْأُنثِیْنَ مِثْلُ حَظِّ الذَّكَرِ یا لِّلْأُنثِیْ نِصْفُ حَظِّ الذَّكَرِ به کار گرفته می‌شد در این صورت حکمی را که هم تنها دو دختر از میت بازمانده باشند و هم دختر با پسر باشد، در نمی‌گرفت، اما با تعبیر «لِّلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِیْنَ»، با عبارتی کوتاه هم صورت وجود پسر با دختر در نظر گرفته شده و هم تنها وجود دو دختر را شامل شده است، پس علاوه بر رعایت شاخصه مهم زیبایی‌شناسی در قرآن، یعنی همان اصل هدف‌مندی کلمات و تعابیر، منجز بودن و خلاصه گویی را نیز مدنظر داشته است.

همچنین از همان ابتدا نزول آیات می‌توان اثرگذاری معنوی و جذب مخاطب را درک کرد، زیرا شأن نزول آیات که مورد بررسی قرار گرفت حاکی از یک بی‌عدالتی در جامعه پر از خرافات و رسوم جاهلی بود که خدای متعال با توجه و عنایت ویژه به جنس ضعیف نه تنها درپی اصلاح آن برآمده است، بلکه در ریشه‌کن ساختن این رسم تلاش وافر نموده و بر آن خط بطلان کشیده است. پس توجه به ندای مظلوم خود زیبایی است و قلب هر سنگ دلی را دگرگون نموده و چه بسا این عنایت با احکامی عادلانه و کامل نیز همراه باشد.

هنگامی که خدای سبحان به تقسیم ارث می‌پردازد، در تمام آیات تقسیم ارث شاخصه‌های زیبایی‌شناسی از جمله، جذب مخاطب و اثرگذاری معنوی به شکل چشمگیری در آن حاکم می‌شود، چون تمام طبقات و تعلقات روابط انسانی فرد متوفی را از نظر گذرانده است و برایشان سهم معینی را با توجه به قاعده «اولوالارحام بعضهم...» در نظر گرفته است و حتی حالتی را نیز متصور شده است که طبقه نزدیک به میت وجود ندارند و طبقات بعدی را به ترتیب وارث او می‌داند.

در آیات ۱۱ و ۱۲ که تقسیم ارث مشخص شده است، معلوم می‌شود این تقسیم بر اصل هدف‌مندی دقیقی استوار بوده است، زیرا علاوه بر شاخصه‌های جذب مخاطب و اثرگذاری‌های معنوی هدف و توجه خداوند متعال به وضعیت اقتصادی جامعه نیز بوده است و برای مردان که پایه‌های اقتصادی، بیشتر توسط آنان اداره و کنترل می‌گردد سهم الارث بیشتری را نسبت به زنان قائل شده است؛ البته گاهی نیز شرایط خاصی وجود دارد اما معمولاً در وضع قوانین و احکام صورت اکثریت در نظر گرفته می‌شود.

از تمام این نکات که بگذریم و آن را کمال و تمام قبول کنیم همچنان گوشه‌ای از عنایت پروردگار عالم نیز در هنگام تقسیم ارث باقی مانده است و آن این است که از آنجا که مال و دارایی که از متوفی به وارثین می‌رسد خواه یا ناخواه ممکن است در دل هر انسانی حب و اشتیاقی را ایجاد کند که موجب غفلت او از اطرافیان‌ش شود، از این‌رو خدای سبحان خواسته است تا آن‌ها را از این غفلت بیدار کند و هوشیارشان نگه دارند و در ابتدای آیات قبل از اینکه به احکام تقسیم ارث بپردازد به این نکته اشاره می‌نماید و در آیه ۸ می‌فرماید: به خویشاوندانی که هنگام تقسیم ارث حضور دارند و ایتام و مساکین چیزی بدهید.

این یک حکم مستحب است و نهایت مهربانی و لطف و عطف را می‌رساند، زیرا از یک طرف حب مال دنیا را از قلب‌های وراث بیرون می‌کند و از طرفی دیگر با این عمل بین قلب‌های آنان عطف و رأفت را نیز جاری می‌سازد و تنها به رد و بدل شدن مالی بین آنان بسنده نکرده است، بلکه می‌فرماید با آنها نیز سخن نیکو بگویید و این نوع توجه ویژه به انسان‌ها و کرامت انسانی آنان جلوه‌ای از زیبایی کلام پروردگار است که هر نوع مخاطب از هر صنفی را به خود مجذوب می‌کند.

در نهایت در آیات ۱۳ و ۱۴ خداوند متعال خاطر نشان می‌گردد که این حدود الهی است و باید از آن اطاعت شود و از هرگونه اظهار نظر و دخالت در آن را ممنوع می‌کند و دستبرد به این حق را موجب خلود در جهنم قرار داده است. این آیات پس از بیان احکام می‌آید تا وجدان‌های پاک و سالم را هشدار دهد که از کم‌ترین دخالت و بی‌عدالتی در حق همدیگر ابا کنند و برای نگهداشت و توجه به آن نیز وعده بهشت و رستگاری را داده است و با این تعبیر در قلب هر شنونده‌ای رسوخ کرده و او را آگاه می‌سازد.



منابع

قرآن کریم

- ابن قدامه، عبدالله بن احمد و دیگران (۱۴۱۷-۱۹۹۷)، المغنی، ریاض: دار عالم الکتب.
- ابوالحسن، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، ۶ جلد، چاپ اول.
- الهی زاده، محمد حسین (۱۳۹۸)، درسنامه تدبر در قرآن (جزء ۳ تا ۶ سوره ال عمران، نساء، مائده)، مشهد: موسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره.
- ایازی، محمد علی (۱۳۸۰)، چهره پیوسته قرآن. قم: هستی‌نما.
- ایازی، محمد علی (۱۳۸۵)، «اصول و مبانی زیبایی‌شناسی»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، زن در آینه جمال و جلال. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی، سید کبیر (۱۳۹۶)، «آیات ارث از منظر شیعه و حنفیه»، فصلنامه تخصصی اندیشه‌های قرآنی. شماره هشتم.
- خرسانی، حسن و علم‌الهدی، علی بن حسین (۱۳۹۱-۱۹۷۱)، الانتصار للسید المرتضی، نجف اشرف: المطبعة الحیدریة.
- خرقانی، حسن (۱۳۸۵)، «مفاهیم زیباشناختی در قرآن»، مطالعات اسلامی. شماره ۸۰.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵)، ترجمه تحریر الوسیله، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- زحمتکش، منوچهر و موسوی، سیدصادق (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی طبقات ارث در فقه شیعه، اهل سنت و حقوق فرانسه با رویکردی بر دیدگاه امام خمینی (ره)»، نشریه پژوهشنامه متین، شماره ۸۶.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷)، «ارث به سبب قرابت یا تعصیب»، نشریه فقه اهل بیت (ع)، شماره ۵۴.
- طاهری، سمیه و همکاران (۱۳۹۶)، معناشناسی ارث مبتنی بر تحلیل‌های ریشه‌شناختی، نشریه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷-۱۹۹۷)، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیة، مدیریت الترجمة و النشر.
- عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۲ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - سلطان العلماء)، جلد اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- عاملی، یاسین عیسی (۱۴۱۳ق)، الاصطلاحات الفقهیة فی الرسائل العلمیة، بیروت: دارالبلاغه للطباعة والنشر و التوزیع.
- محمود شحاته، عبدالله (۱۳۷۴)، اهداف کل سوره و مقاصدها فی القرآن الکریم، سید محمد باقر جتعی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵)، شان نزول آیات قرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب (ع).
- میرحسینی، سیداحمد (۱۳۸۳)، «مبنای تفاوت سهم الارث زن و مرد در نظام حقوقی اسلام»، نشریه حقوق خصوصی، شماره ۶.



The Semantic Network of "Doing Work" in Quranic Discourse Based on the Theory of "Example"

Mehrdad Aghai¹, and Abdurrahim Sheikhi Dizgahi²

1. *Corresponding Author*, Associate Professor of Arabic Language and Literature, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran. Email: almehr55@yahoo.com
2. PhD student of Arabic language and literature, Semnan, Iran. Email: abdolrahem.sheikhe@semnan.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The theory of "example" is one of the important theories in cognitive semantics, which is considered one of the results of the issue of "categorization". By using this theory, one of the effective semantic tools can be obtained for the analysis of words of close meaning in different contexts of the Qur'an; According to this theory, every word has a central state or a prototype that semantically develops in a network or in different contexts and is related to that central and prototype meaning. To achieve the divine meaning and conceptualization, we first need a prototype meaning, then a semantic network; by the prototype meaning, the material or main meaning of the words is obtained, and by the semantic network, the spiritual or secondary meaning is obtained. Accordingly, the present article tries to extract the central meaning of doing work in the semantic network and coherent structure of the Qur'an by applying the prototype theory and relying on the analytical descriptive method. The result of this research shows that the words " <i>F'el</i> ", " <i>Amal</i> " and " <i>Son'a</i> " are the most used for doing work in the Quranic structure. These three words not only do not have the same meaning, but none of them can be used interchangeably. In general, the word " <i>F'el</i> " in divine conceptualization is used to do something that is small, or quick and transitory, or without a plan. For this reason, to describe God's work that is done quickly, or to explain that the main influencer to do any work depends on his, or to mention the work of the believers who rush to do the work and do not give up the smallest good deeds and quickly leave the situation of sin, He used the word " <i>F'el</i> ". The word " <i>Amal</i> " refers to an action that is continuous and with awareness, free will and intention. For this reason, God's reward for the eternal happiness or unhappiness of man is given to the actions that are done continuously, which is expressed by the word " <i>Amal</i> ". The word " <i>Son'a</i> " means to do something that is done with skill and cleverness.
Article history: Received 03 January 2025 Received in revised form 06 February 2025 Accepted 12 March 2025 Available online 30 March 2025	
Keywords: cognitive semantics, semantic network, prototype theory, discourse of doing work	

Cite this article: Aghai, M., & Sheikhi Dizgahi, A. (2025). The Semantic Network of "Doing Work" in Quranic Discourse Based on the Theory of "Example". *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(1), 99-123. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7299>





شایا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

شایا پرنخت: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



شبکه معنایی «انجام کار» در گفتمان قرآنی بر مبنای نظریه «پیش نمونه»

مهرداد آقائی^۱، و عبدالرحیم شیخی دیزگاه^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران، رایانامه: almehr55@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، سمنان، ایران، رایانامه: abdolrahman.sheikhe@semnan.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ کلیدواژه‌ها: معناشناسی شناختی، شبکه معنایی، نظریه پیش نمونه، گفتمان انجام کار	نظریه «پیش نمونه»، یکی از نظریات مهم در معناشناسی شناختی است که از نتایج مبحث «مقوله بندی» محسوب می شود. با استفاده از این نظریه می توان یکی از ابزارهای مؤثر معناشناختی را برای تحلیل واژگان قریب المعنی در سیاق های مختلف قرآن به دست آورد؛ طبق این نظریه هر واژه دارای یک حالت مرکزی است یا پیش نمونه ای دارد که در یک شبکه یا سیاق های مختلف توسعه معنایی پیدا می کند و با آن معنای مرکزی و پیش نمونه ای در ارتباط است. برای دستیابی به مراد و مفهوم سازی الهی، نخست به معنای پیش نمونه ای نیاز داریم سپس به شبکه معنایی، با معنای پیش نمونه ای معنای مادی یا اصلی واژه ها و با شبکه معنایی معنای معنوی یا فرعی به دست می آید. بر این اساس، نوشتار حاضر سعی دارد تا با کاربست نظریه پیش نمونه و با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، معنای کانونی انجام کار را در شبکه معنایی و ساختار منسجم قرآنی استخراج کند. نتیجه این پژوهش نشان می دهد که برای انجام کار در ساختار قرآنی واژگان «فعل»، «عمل» و «صنع» بیشترین کاربرد را دارند این سه واژه نه تنها به یک معنا نیستند، بلکه هیچ کدام از آن ها را نمی توان در جای یکدیگر به کاربرد؛ به طور کلی واژه «فعل» در مفهوم سازی الهی، برای انجام کاری که کوچک، یا سریع و گذرا و یا بدون نقشه و برنامه باشد، به کار می رود. به همین جهت خلوند برای توصیف انجام کارش که سریع انجام می گیرد و یا تأثیر گذار اصلی برای انجام هر کاری به خواست و اراده او بستگی دارد و یا کار مؤمنانی که در انجام کار می شتابند و کوچک ترین کار خیر را رها نمی کنند و زود موقعیت گناه را ترک می کنند، واژه «فعل» را به کار برده است و واژه «عمل» به کاری که مملوم و مستمر و با علم و آگاهی و با اختیار و با قصد و نیت باشد، دلالت می کند. به همین جهت جزاء و پاداش الهی برای خوش بختی و یا نگون بختی ابدی انسان به کارهایی تعلق می گیرد که انجام دادن مملوم آن ها با واژه «عمل» بیان شده است و واژه «صنع» برای انجام کاری که با مهارت و زیرکی انجام بگیرد، دلالت می کند.

استناد: آقائی، مهرداد؛ شیخی دیزگاه، عبدالرحیم (۱۴۰۴). شبکه معنایی «انجام کار» در گفتمان قرآنی بر مبنای نظریه «پیش نمونه».

آرایه های ادبی قرآن، ۱(۱)، ۹۹-۱۲۳. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7299>



© نویسنده (گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

در قرآن کریم هر واژه‌ای برای خود جایگاه دقیق و خاصی دارد، به طوری که هر واژه در جایگاه خود مناسب‌ترین واژه برای آن جایگاه است که هیچ جایگزینی برای آن نمی‌توان آورد. هرگاه مصداق و دلالت واژه‌ای در واژه دیگر تکرار شود و یا اشتراک معنایی داشته باشد و به اصطلاح معناشناسی مترادف باشد، صرفاً هم‌معنایی تام نیست، بلکه بسط الفاظ، دلیلی بر احاطه داشتن همه جوانب و شرایط و اهداف است تا نکته‌ای از نظرگاه همگان پوشیده باقی نماند و برداشت نادرستی از پیام الهی صورت نگیرد.

لفظ دقیق، لفظی است که بتواند انسان را به معنای مراد برساند و واژه‌ای غیر از آن نباشد که در جایگاهش بتواند همان معنا را برساند. این همان چیزی است که نظم قرآن با سیاق و واژه‌هایش با بالاترین درجه بلاغت بیانگر آن است که اگر کلمه‌ای دیگر یا مترادف آن جایگزین آن کلمه قرار گیرد، نتواند معنای آن را ایفاء کند.

لفظ، ظرف معناست و کشف رابطه الفاظ با معانی به درک و دریافت پیام منجر می‌شود، از این رو شناخت معنای دقیق الفاظ و اجزای تشکیل‌دهنده کلام برای فهم درست معنا ضرورتی انکارناپذیر دارد و از جهت دیگر معنای لفظ، زمانی می‌تواند راهنمای انسان باشد که واژه در بافت متن، مورد ارزیابی قرار گیرد و گر نه صرفاً بررسی لغوی واژه راهی را پیش نمی‌برد و انسان را به مقصود اصلی نمی‌رساند.

در شبکه معنایی، مطالعه معنا مانند یک نوع آدرس دادن و موقعیت‌یابی و مکان‌شناسی (topology) است. ما در واقع به دنبال فهم و تبیین موقعیت یک معنا در شبکه معنایی زبان قرآن کریم هستیم؛ ما می‌خواهیم جایگاه و موقعیت یک معنا را درون شبکه معنا پیدا کنیم و این کار از طریق یافتن پیوندهای این معنا با دیگر معانی حاصل می‌شود، لذا ما در یک تحقیق معناشناسی با این مسئله مواجه هستیم که این مفهوم با کدام مفاهیم همسایه و هم‌نشین است و با کدام مفاهیم ارتباط متداعی دارد، یعنی بتوانیم پیوندهایش را تحلیل کنیم و عملاً یک نقشه پیش روی مخاطب خودمان بگذاریم تا بتواند به مراد الهی دسترسی داشته باشد.

بر این اساس می‌بینیم که کارکرد و مفهوم‌سازی انجام کار سه واژه «فعل»، «عمل» و «صنع» در قرآن کریم با توجه به معانی خاص‌شان به صورتی دقیق، متناسب با سیاق آیات مفهوم‌سازی شده است، به گونه‌ای که نمی‌توانیم جای آن‌ها را با یکدیگر عوض کنیم، هرچند که باهم قرابت معنایی زیادی دارند. بدین گونه، قریب‌المعنی بودن واژگان، با توجه به سیاق و بافت آیات از یکدیگر متمایز شده است. بنابراین، هدف قرآن از ذکر قریب‌المعنی بودن این واژگان، صرفاً تفنّن خطاب نبوده، بلکه در معانی آن‌ها تفاوت‌های ظریفی دیده می‌شود که با دقتی بسیار ادای معنا می‌کنند، پس هر واژه وضع شده است تا سهم معنایی‌اش را به قوی‌ترین شکل ادا نماید؛ شکی نیست که این حکم بر تمام واژگان قرآنی منطبق است.

معانی واژه‌ها و نحوه استعمال آن‌ها در ترکیب، به ادراک حسی و مقوله‌بندی ما از جهان بستگی دارد. مراد از مقوله‌بندی، توانایی تشخیص شباهت‌های موجود میان اشیاء و تشکیل مجموعه‌ای از افراد با آن‌ها است که تعبیرها و واژه‌هایی که به کار می‌بریم ساختار مقوله‌بندی ما را نشان می‌دهند.

یکی از ویژگی‌های اساسی ما انسان‌ها، این است که می‌توانیم شباهت‌های موجود میان اشیای پیرامون خود را بباییم و آن‌ها را در مقولات یا مجموعه‌هایی جداگانه دسته‌بندی کنیم؛ ما این مجموعه‌ها را با ویژگی‌هایی خاص می‌شناسیم که در واقع اوصاف و ویژگی‌های آن مقولات هستند. از آنجایی که ما جهان را مشاهده می‌کنیم و نقش فعال در آن داریم، اطلاعات فراوانی از آن و اشیای پیرامون خود به‌دست می‌آوریم. تجربه ما از این جهان و اطلاعاتی که از آن داریم در سرشت زبان ما انعکاس می‌یابد. بر این اساس اگر باور داشته باشیم خداوند، در زبان قرآنش تجلی یافته و با همان زبان با بشر سخن گفته است، پس می‌توانیم با بهره‌جستن از ابزارهای تحلیل زبان بشر، در تحلیل کلام خدا سود بجوییم و به این مسئله ورود پیدا کنیم و ماهیت آن را در مورد واژگان قرآنی ارزیابی و واکاوی کنیم.

۱. سؤالات پژوهش

سؤالاتی که برای این پژوهش مطرح است عبارت‌اند از:

۱. حوزه معنایی گفتمان انجام کار بر اساس نظریه پیش‌نمونه چگونه ارزیابی می‌شود؟
۲. بر اساس شبکه معنایی، چگونه به مراد و مفهوم‌سازی الهی در انجام کار دستیابی حاصل می‌شود؟

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه معناشناسی و شبکه معنایی، پژوهش‌های فراوانی از قبیل کتاب، پایان‌نامه و مقاله به صورت نظری و کاربردی نگاشته شده است که نشان دهنده اهمیت و ضرورت پژوهش این موضوع است. سابقه این بحث‌ها به قرن‌های اولیه برمی‌گردد. از همان دوره‌های آغازین، دانشمندان بسیاری همچون ابن‌جنی، جرجانی، ابوهلال عسکری، راغب اصفهانی و سیوطی و... به بررسی‌های معناشناختی در حیطه زبان‌شناسی پرداخته‌اند؛ هرچند که با نام علمی امروزی مطرح نبوده است. در حوزه معناشناسی و زبان‌شناسی قرآن کریم، در دوره معاصر نیز تألیفات و پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است که از جمله مهمترین آن‌ها که مرتبط با این بحث است می‌توان به چند مورد زیر اشاره کرد:

- کتاب «التأویل اللغوی فی القرآن الکریم دراسة دلالية»، به قلم حامد الصالح، حسین (۲۰۰۵م): این کتاب نخست به نقش تأویل در معناشناسی پرداخته است؛ سپس به تبیین علم معناشناسی و نقش آن در فهم قرآن با استفاده از آرای دانشمندان عصر حاضر و علماء گذشته پرداخته است.
- مقاله «کاربست نظریه پیش‌نمونه و شبکه شعایی در معناشناسی تقوا در قرآن»، نوشته مریم نیلی پور، که در شماره ۶۶ فصلنامه ذهن (۱۳۹۵) به چاپ رسیده است. این مقاله به این نتیجه رسیده است که معنای پیش‌نمونه تقوا همان حفظ خطر و نگاهداری نفس از طغیان است.
- شبکه شعایی معنای تقوا دلالت بر این می‌کند که انسان همواره محتاج ارتباط با خداست و غیر از او پناهگاهی ندارد.



– مقاله «مفهوم‌شناسی «فعل» و «عمل» در کاربردهای قرآنی» نوشته عسگر بابازاده، که در همایش ملی نقد زبان‌شناختی ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم (۱۳۹۸) منتشر شده است. این مقاله بیشتر کاربرد صرفی واژگان «فعل» و «عمل» را در قرآن بررسی کرده است.

– مقاله «کاربرد نظریه شبکه معنایی در مطالعات قرآنی» (میدان معناشناسی امر، اراده، مشیت) نوشته فاطمه حسینی، چاپ شده در شماره دوم دوفصلنامه علمی، پژوهشی پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن (۱۳۹۷) است. این مقاله به این نتیجه رسیده است که «أمر» نقطه آغاز مشیت‌ها و اراده‌های خداوند و محور مدیریت و اتصال آن‌ها به شمار می‌رود، «مشیت» ظرف تجلی «أمر» در هستی است، لیکن هیچ‌گاه «أمر» در نظام «مشیت» قطعی نیست، درحالی‌که «اراده» برای امر قطعی خدا به کار می‌رود.

مزیت این پژوهش، نسبت به پژوهش‌های قبلی این است که بازنمایی تفاوت این واژگان در سیاق و گفتمان قرآنی برای دستیابی به مراد الهی است.

۳. مبانی نظری پژوهش

در اینجا مفاهیم و مبانی نظری تبیین می‌شود که در علم معناشناسی در تحلیل معنا مطرح است و در این پژوهش از آن‌ها در تحلیل معنایی واژگان «فعل»، «عمل» و «صنع» استفاده شده است.

۳.۱. شبکه معنایی

یکی از پدیده‌های مهم زبان، انعطاف‌پذیری معنایی است؛ یعنی در سیاق‌های مختلف، بخش خاصی از اطلاعات مرتبط برجسته شوند.

انعطاف‌پذیری معنا و ارتباط معانی گوناگون واژه‌ها موجب شده است که زبان‌شناسان شناختی معنا را به صورت شبکه‌ای در نظر بگیرند. در این شبکه یک معنای مرکزی وجود دارد که دیگر معانی پیرامون آن معنای مرکزی شکل می‌گیرند. (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۱۲)

به عبارت دیگر به مجموعه‌ای کلی از کلماتی که دارای پیوستگی و ارتباط هستند و در یک الگوی معنادار مرتب شده‌اند، شبکه معنایی گفته می‌شود، که از طریق واژگانی حاصل می‌شود که قریب‌المعنی هستند و یا روابط همنشینی دارند. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۵) هدف شبکه معنایی گردآوری همه واژگانی است که به حوزه مشخصی اختصاص دارند و کشف رابطه یکی با دیگری نیز رابطه عام و فراگیر است. (مختار عمر، ۱۳۸۶: ۷۲)

شبکه معنایی بر پایه این فرض استوار است که مفاهیم در «حافظه معنایی» انباشته می‌شوند؛ مراد از حافظه معنایی، واژگان ذهنی هستند، یعنی معانی را که در شبکه معنایی حاصل می‌شوند و در حافظه بلند مدت معنایی ذخیره می‌شوند. (اوانز و گرین، ۲۰۰۶: ۳۳۳)

در شبکه معنایی هر زبانی می‌توان گفت که «برای هر لفظ فقط یک معنا وجود دارد و اگر یک لفظ چندین معنا داشته باشد، باید آن را در سیر تحولات تاریخی یا تحولات دلالتی و یا اسباب دیگر جستجو

کرد، زیرا یک لفظ در طول حیات خود و کاربرد آن نزد افراد یک زبان تغییرات گوناگونی را در خود داشته است و این تغییرات، معانی مختلفی برای یک لفظ پدید می‌آورد». (پرچم، ۱۳۸۹: ۴)

گاهی سیاق در تعیین معنای واژه‌ای که چند معنا دارد نقش اساسی دارد؛ به عبارت دیگر، دو نوع کارکرد سیاق را باید از هم جدا کرد؛ یکی تعیین معنای مورد نظر از میان معانی ممکن واژه، و دیگری رفع ابهام از آن. در مورد ابهام، به طور دقیق نمی‌دانیم واژه بر چه چیزی صدق می‌کند و مدلول آن چیست، یعنی خارج از سیاق با احتمالات بسیاری روبه‌رو می‌شویم که سیاق موارد ابهام را بر طرف می‌کند. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۲۵)

۳.۲. نظریه پیش‌نمونه

نظریه پیش‌نمونه، نظریه‌ای در باب نحوه مقوله‌بندی است که نخستین بار از سوی روانشناس شناختی مشهور، راش و همکارانش، برای تبیین پاره‌ای از یافته‌های تجربی مطرح شد. در مقوله‌بندی، ما وجوه تشابه و تفاوت اشیاء را بررسی می‌کنیم که بدون توانمندی مقوله‌بندی، پدیده‌های جهان خارج را در محیطی آشوب‌گونه، سردرگم می‌یابیم. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۷۹)

تجربه ما از این جهان و اطلاعاتی که از آن داریم، در سرشت زبان ما انعکاس می‌یابد؛ در نتیجه تعابیر و واژگانی که به کار می‌بریم، ساختار مقوله‌بندی ما را نشان می‌دهد. (مختاری و رضایی، ۱۳۹۲: ۷۴)

پیش‌نمونه‌ها را معانی مرکزی یا مرکزی‌ترین اعضای یک خانواده، مفهومی می‌دانند که بیشترین ویژگی‌های مشترک اعضای یک مقوله خاص و کمترین خصیصه‌های مشترک با دیگر مقوله‌ها را دارند. در این مورد می‌توان مقوله «میوه» را در نظر گرفت. میوه مفهومی دارد که انسان غالباً مؤلفه‌های «بخش دانه‌دار شیرین و آبدار و خوراکی و گیاهی درخت» را برایش قائل است. به مجموع این خصیصه‌ها، پیش‌نمونه «میوه» گفته می‌شود. بنابراین، مفاهیمی مانند سیب، توت فرنگی، موز یا لیمو بر حسب خصیصه‌های‌شان به پیش‌نمونه «میوه» نزدیک‌ترند و میوه‌هایی که مفهوم‌شان با الفاظی نظیر نارگیل، پسته، نخودفرنگی، زیتون و... به ذهن تبادر می‌کنند، بر اساس اصل شعاعیت، از این پیش‌نمونه دور‌ترند. (گیررتس، ۱۳۹۳: ۳۹۳)

استفاده از مقولات در فهم عبارت‌های قرآنی نقشی مهمی دارند که بر اساس سیاق، هدف و مراد الهی را تعیین می‌کند. مثلاً واژه «رجل» در دو عبارت قرآنی زیر بر اساس مقوله‌بندی چنین تبیین می‌شود:

- (و جاء رجلٌ من أقصى المدينة یسعی). (قصص: ۲۰)

- (و جاء من أقصى المدينة رجلٌ یسعی). (یس: ۲۰)

تعریف و تنکیر بر اساس موقعیت گوینده یا مخاطب در کانون توجه قرار می‌گیرد. گوینده در جایی که چیزی یا کسی در قلمرو معرفت خود یا مخاطبش قرار ندارد، آن را مجهول یا نکره می‌آورد و اگر آن چیز یا شخص در آن قلمرو قرار گیرد، آن را به صورت معلوم یا معرفه در کانون توجه قرار می‌دهد. در هر دو آیه واژه «رجل» به عنوان فاعل به صورت نکره آمده است، بی‌تردید نکره بودن این اسم بدین معنا نیست



که فرد مورد نظر برای گوینده پیام (خدا) ناشناخته است، بلکه در آیه اول، قلمرو معرفتی برای حضرت موسی و در آیه دوم قلمرو معرفتی نسبت به قوم، بیان شده است.

این تصویر از مرد مورد نظر در دو آیه به خاطر اهداف متفاوت صورت گرفته است و در هر دو سیاق بار معنایی متفاوتی دارد. در آیه اول «مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» این نکته را نشان می‌دهد که حضرت موسی در میان افراد حاشیه‌نشین شهر و گمنام هم طرفدارانی دارد. در آیه دوم، نشان می‌دهد که برخی از کسانی که در دوردست زندگی می‌کردند، نسبت به ماهیت دعوت رسولان آگاهی بیشتری داشتند.

می‌توانیم تبیین کنیم که هر تعبیر زبانی صحنه‌سازی خاصی از عنصرهای موقعیت مورد نظر را بیان کرده است. اگر به صورت معرفه یعنی نام آن شخص بیان می‌شد، نمی‌توانستیم نتیجه بگیریم که حضرت موسی در میان افراد ناشناس و کسانی که هویت آن‌ها برای وی معلوم نبود، طرفدارانی داشته باشد. در این صحنه ناشناس بودن شخص برجسته می‌شود و اهمیت می‌یابد و در آیه دوم نمی‌توانستیم به این نتیجه برسیم که دعوت رسولان در میان افراد گمنام و کسانی که در متن نزاع قوم با آن‌ها نبودند، تأثیر داشته است. در این صحنه دور آمدن برجسته می‌شود و اهمیت می‌یابد. در نتیجه درجه تخصیص و تعمیم تابع هدف آیه است و از آنجایی که هدف آیه با مجهول ماندن شخص متناسب است، نامی از آن به میان نیامده است. در این صحنه‌سازی که کارگردان اصلی خود گوینده است، برخی از عنصرها را مقدم صحنه؛ یعنی جلوی دید مخاطب در کانون توجه پر رنگ و برخی را دورتر از دید مخاطب هرچند در کانون توجه است، ولی کم‌رنگ‌تر، قرار می‌دهد. در چنین موقعیتی عنصر کم‌رنگ تحت‌الشعاع عنصرهای پررنگ قرار می‌گیرند.

۴. بازنمایی انجام کار در قرآن کریم

۴.۱. تبارشناسی واژه «فعل»

واژه «فعل» به معنای انجام دادن، اجرا کردن، تأثیر گذاشتن و تحقق بخشیدن کاری است. این کلمه‌ای بر حالت یا وقوع امری در گذشته، حال یا آینده دلالت می‌کند و در مقابل قول و قوه قرار می‌گیرد. (دهخدا، ماده فعل)

حسن جبل می‌گوید: «فعل» یعنی به شدت عبور دادن یا گذراندن چیزی از چیز دیگر؛ یا به شدت مخلوط کردن چیزی با چیز دیگر (قطع کردن یا جدا کردن، یا حمل یا به حرکت درآوردن چیزی که سنگین باشد)، تغییر دادن چیزی یا ایجاد کردن آن؛ همان طوری که برای تبر یا تیشه، دسته چوبی قرار می‌دهند تا چوبی یا زمینی را بشکافند گفته می‌شود: «يفعل بالفأس و القدوم».

«فعل» ایجاد است از عدم نه اینکه در عرض و جوهر باشد، بلکه خود آفریدن و ایجاد جوهر است؛ سپس در مورد هر تلاشی که برای انجام دادن کاری نیروی مضاعف بخواید و یا تحمل کردن آن با مشقت باشد، عمومیت پیدا کرده است و یا مهارت پیدا کردن یا داشتن نیرو و انجام چیزی با جدیت را «فعل» می‌گویند. (حسن جبل، ۲۰۱۰م: ۳/ ۱۶۹۲)

مصطفوی می‌گوید: «فعل» همان ایجاد عمل است، به لحاظ نسبت انجام کار به انجام دهنده‌اش و صادر شدنش از آن را «فعل» گویند. هر گاه جهت وقوع در خارج باشد «عمل» گفته می‌شود و از جایی که

خود فعل ایجاد عمل است و وقوع در خود فعل است به مدح و ذم توصیف نمی‌شود، چون مدح و ذم تابع خصوصیتی است که متعلق به عمل خارجی است مانند «فلیعمل عملاً صالحاً»؛ پس گفته نمی‌شود: «فلیفعل فعلاً صالحاً». (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲۶)

معنای «فعل» در «پیش‌نمونه»، یعنی انجام دادن هر کاری از روی قصد و نیت یا بدون هدف، از روی علم و آگاهی یا نادانسته، از جاندار یا بی‌جان، باشد و یا به معنای ایجاد چیزی یا تغییر دادن چیزی که با قدرت مضاعف باشد. به عبارت دیگر در «فعل» کانون توجه به جهت فاعل یعنی انجام دهنده کار است.

۲.۴. تبارشناسی واژه «عمل»

واژه «عمل» یعنی کار کردن، انجام دادن و ساختن، سعی و کوشش کردن، مبالغه نمودن در رنج و آزار کسی، و کاری است که از روی دوربینی و عاقبت اندیشی و تفکر و تجربه و آزمایش انجام گیرد. به کار بردن اعضای بدن در اجرای احکام الهی به طور مداوم را «عمل» می‌گویند. (دهخدا، ماده عمل) راغب اصفهانی می‌گوید: «هر فعلی که هدفمند از جاننداری انجام بگیرد «عمل» گفته می‌شود و «عمل» از «فعل» خاص‌تر است، زیرا کاری که به حیوانات و یا جمادات ارتباط داشته باشد «فعل» گفته می‌شود». (اصفهانی، ۲۰۰۶: ماده عمل) مصطفوی می‌گوید:

«عمل» تلاش مادی است که منجر به ایجاد یا تهیه یا نقل چیزی می‌شود، مانند آهنگری که نیزه‌ای را درست می‌کند و کاری است که در خارج آشکار می‌شود و در شأن و مقام سبقت می‌گیرد، به خاطر اینکه تمام کسب خیرها و اظهارات خارجی به اقتضای حالت‌های باطنی است. از جهت صدور و انتساب به فاعل، شأن بر آن اطلاق می‌شود و از جهت انتساب به وقوع و تحقق خارجی «عمل» گفته می‌شود. علاوه بر این «عمل»، کار اختیاری، همراه با علم و تفکر است که از انسان یا جنّ حاصل می‌شود، چون داشتن اختیار از آثار قدرت و توانایی آن دو است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۷۳)

فیروزآبادی می‌گوید: «عمل» به حرفه و شغل می‌گویند و «عاملین» کسانی هستند که آن‌ها متولیان مؤسسه خیریه و یا کارگزاری باشند که در جمع‌آوری زکات و صدقات می‌کوشند و آن‌را از مالداران دریافت می‌کنند و معنی «عمل» در آیه (والعاملین علیها) (توبه: ۶۰) سعی و خدمت است و آن‌ها کسانی هستند که در جمع‌آوری زکات احشام سعی و تلاش می‌کنند.

حرف «علی» در این مقام به اصل معنا از تمکّن دلالت دارد، یعنی کسانی که عملی قوی انجام می‌دهند و پیکی است که در این راه متحمّل مشقّت زیادی می‌شود. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱۰۳۶)

آنچه از معنای «عمل» در پیش‌نمونه حاصل می‌شود چنین است: «عمل»، مجموعه کارهایی است که از روی علم و آگاهی و قصد و نیت انجام می‌گیرد و کاری است که فقط از روی اختیار و اراده حاصل می‌شود. همچنین عمل، کاری است که با سختی و مشقت و طاقت‌فرسایی انجام گیرد و کاری است که



نمود بیرونی دارد؛ تأثیری را که فاعل برای انجام دادن کاری دارد، به سبب تأثیرپذیری آن کار یا فعل است نه صرفاً تأثیر فاعل، در «عمل» خود عمل یعنی کار انجام شده در کانون توجه است، نه انجام دهنده آن.

۳.۴. تبارشناسی واژه «صنع»

«صنع» یعنی کردار، کار، ساختن چیزی، آفریدن، نیکو پرورش دادن، نیکویی کردن، با سیخ بریان کردن، جای گرد آمدن آب باران، نیکو تیمار کردن. (دهخدا، ماده صنع)
مصطفوی می‌گوید «صنع» به معنای انجام کار همراه با به کار بردن مهارت و رعایت دقت است. (مصطفوی، همان: ۳/ ۳۲۷) بنابراین، هر صنعتی، فعل محسوب می‌شود، ولی هر فعلی صنعت نیست. ضمن اینکه صنعت مخصوص صاحبان عقل و اندیشه است و به کارهای حیوانات صنعت گفته نمی‌شود. (همان: ۶/ ۳۴۷)
عسکری می‌گوید: «صنع» انجام دادن کاری بر اساس علم به مقصد است به همین خاطر به نجار، صانع گفته می‌شود، ولی به تاجر صانع گفته نمی‌شود، چرا که نجار علم به نتیجه کار و اسباب و وسایلی کارش دارد، ولی تاجر نمی‌داند حال با این تجارت در معامله سود می‌کند یا زیان، یعنی عملش اقتضای علم به سر انجام کارش را ندارد. (عسکری، ۱۴۱۵: ۱۳۵)

آنچه از معنای «صنع» در لغت به دست می‌آید چنین است: «صنع» بر کاری دلالت می‌کند که با مهارت و تجربه و با علم و دانش باشد که مقصد و نتیجه‌اش مشخص باشد.

بر اساس نظریه پیش‌نمونه، تبارشناسی این واژگان (فعل، عمل، صنع) نشان می‌دهد که ساختار نخستین این واژگان کارکردی مادی داشته و بر اموری دلالت دارند که محسوس و ملموس باشد؛ «فعل» بر انجام کاری دلالت می‌کند که در کمترین زمان انجام بگیرد و دوام نداشته باشد؛ «عمل» کاری که با علم و آگاهی و اختیار انجام بگیرد و استمرار داشته باشد؛ «صنع» دلالت بر کاری می‌کند که با مهارت و زیرکی انجام بگیرد. پس نتیجه می‌گیریم:

۱. هر صنعتی، عمل و فعل است.



۲. هر عملی، صنعت نیست.

۳. هر عملی، فعل است.

۴. هر فعلی، عمل نیست.

۴. وجوه اشتراک «فعل»، «عمل» و «صنع»

وجوه اشتراک الفاظ، زمانی به دست می‌آید که الفاظ را از جوانب متعددی بررسی کنیم؛ که این بررسی از آغاز پیدایش کلمات شروع می‌شود تا اینکه در بافت جمله قرار می‌گیرد و بافت جمله هم بر اساس دوره‌های متفاوت و موقعیت‌های متفاوت بررسی می‌شود.

وضع الفاظ در قرآن کریم به خاطر هدف است؛ یعنی به کارگیری یک لفظ در یک معنا یا مفهوم از آن جهت صورت می‌گیرد که آنچه از معنا یا مفهوم نیاز است، بیان گردد. شرط لازم

برای رسیدن به معنای مطلوب به وسیله امکانات لغوی فراهم می‌شود و متعهد شدن به اصول لغوی از لحاظ صوتی و صرفی و نحوی و بلاغی و دلالتی بر اساس وضع ثابت لغوی است که عدول کردن از آن برای اهداف دلالتی است که مقام یا سیاقی که کلمه برای آن وضع شده و رسیدن به معنای مراد که به شکل‌های متفاوت دلالتی که آن را اقتضا می‌کند، صورت می‌گیرد. (خضر الدوری، ۲۰۰۶: ۱۷۶)

به عبارتی می‌توان گفت دو واژه «فعل» و «عمل» بر اساس معنا به اصل واحدی منتسب هستند که روابط اشتقاقی یا وظایف صرفی هر دو واژه به طور دائمی است و دارای قواعد و صیغه‌هایی هستند که معنای هر دو واژه را آشکار می‌کند، ولی تنها اشتراکی که واژه «صنع» با دو واژه «فعل» و «عمل» دارد، حرف «عین» است؛ استقرائی که در «فعل»، «عمل» و «صنع» وجود دارد این است که حرف «ع» در هر سه واژه مشترک است که بیانگر نوعی اشتقاق آن‌ها است؛ اشتقاق، یکی از راه‌هایی است که می‌توان به وسیله آن فرق‌های دلالتی را شناخت. (علی نعمة، ۲۰۱۲: ۲۰)

تلفظ حرف «فاء» به گونه‌ای است که هنگام تلفظ، لب‌ها از هم جدا می‌شوند و واژه‌هایی که با حرف «فاء» شروع می‌شوند نیز چنین هستند؛ یعنی به طور کلی بر معنای جدا شدن، گشوده شدن و شکافته شدن دلالت می‌کنند، مانند «فلق»، «فطر»، «فجر» و....

واژه‌هایی که با حرف «ع» شروع می‌شوند، به طور کلی بر معنای گره‌خوردن، بسته‌شدن، پیچیده‌شدن، مایل‌شدن و جمع‌شدن، دلالت می‌کنند، مانند «عقد»، «علق»، «عقر» و....؛ اما حرف «ل»، بر نگه‌داشتن و چسبیدن دلالت می‌کند، همان‌طوری که برای تلفظ آن، زبان به سقف بالای دهان می‌چسبد، مانند «لبث»، «لبد»، «لصق» و....

خاصیت چسبیدن از ویژگی‌های حرف «ل» است و در زبان عربی «ل» را برای نسبت و تملک به کار می‌گیرند، مانند «له»، «لی»، «لکم» و.... (عباس، ۱۹۹۸: ۲۳۰)

تلفظ حرف «ص» به گونه‌ای است که هنگام تلفظ، لب‌ها جمع می‌شوند و واژه‌هایی که با «ص» شروع می‌شوند به طور کلی به شدت و قوت دلالت می‌کند، مانند «صبر»، «صرخ»، «صاخ» و.... حرف «ص» در زبان عربی مشهور به خاطر موسیقی صدایش که برای انسان دل‌نشین است به حرف «صفیر شعوری» است و همچنین درون انسان را صیقل می‌دهد، چون دلالت بر پاکی و صفا و صمیمت می‌کند. (همان: ۱۴۰)

با توجه به معنای لغوی کلمات می‌توان چنین اظهار داشت که:

ویژگی‌های هر حرفی از جایگاهی به جایگاه دیگر تغییر می‌کند که این امر به طریقهٔ نطق صدای هر حرف بستگی دارد. اگر حرفی در ابتدای کلمه با کلمه دیگر اشتراک لفظی داشته باشد، دارای اشتراک معنایی بیشتری است و اگر در وسط و آخر کلمه باشد از اشتراکات کمتری برخوردار است، بنابراین، یک حرف بر حسب موقعیت ریشه‌کلماتی که در ترکیب مشترک‌اند دارای معانی مختلفی است. بر اساس نظریه تحول معنایی، انتقال دلالت لفظ از دلالت حسّی



به دلالت معنوی و بر عکس است. معانی، نخست به صورت حسی شروع شده و سپس به

سمت معانی مجرد و انتزاعی تغییر پیدا می‌کنند. (انیس، ۱۹۷۶: ۱۶۱)

برای یافتن معنای واژه‌های قرآنی در تحول معنایی واژگان، باید به اصل آن پرداخت که نخست دارای معنای حسی بوده، سپس مشتقات آن‌ها با معنای مجرد در آمیخته‌اند که خداوند بلند مرتبه بر آن‌ها لباس دینی و معنوی پوشانده است. ابن جنی در این باره چنین گفته است: «الفاظ برای نزدیک کردن معانی در کنار هم چیده می‌شوند و حروف برای رسیدن به معنای مراد به سمت معنی مقصود رانده می‌شوند.» (ابن جنی، ۱۹۵۲: ۲۶۱)

در تبیین معنای حسی «فعل» می‌توان گفت: دسته‌ای چوبی برای تیشه‌ای فراهم کردن و با فشار در آن قراردادن و با آن زمین را شکافتن و در «عمل» می‌توان گفت صنعتگری که برای ساختن نیزه مراحل گوناگونی را به تدریج و با تلاش و سختی طی می‌کند تا تبدیل به یک نیزه شود و در «صنع» مهارت صنعتگر را بیان می‌کند. بنابراین در وجوه اشتراک هر سه واژه، تأثیر را می‌بینیم، با این تفاوت که «فعل» همان کارکرد تیشه را دارد که زمین را می‌شکافد، مؤثر است؛ یعنی اثر شکافتن از خود زمین باشد یا نباشد آن اثر را تیشه بر آن ایجاد می‌کند، ولی در «عمل» تأثیرپذیری در مواد به کار گرفته شده در مراحل گوناگون در نیزه است، یعنی این مواد این خاصیت و تأثیری پذیری را دارند که از آن‌ها نیزه ساخته می‌شود و در «صنع» تأثیرگذاری و تأثیرپذیری یکسان است و اگر این تأثیرپذیری در مواد به کار گرفته شده نبود، نیزه‌ای ساخته نمی‌شد، پس در ارتباط با تأثیر نسبت تیشه با شکافتن زمین، تیشه مهم است و نسبت مواد به کار گرفته شده در نیزه با آهنگر برای واژه «عمل»، مواد به کار گرفته شده مهم است و برای واژه «صنع» تأثیرگذاری صنعتگر و تأثیرپذیری مواد نیزه هر دو مهم است. به عبارتی در «فعل»، کننده کار و در «عمل» مراحل انجام کار و در «صنع» مهارت انجام کار مورد توجه است.

وجوه اشتراک واژه‌های «فعل»، «عمل» و «صنع»، نشان می‌دهد که برای شناخت واژه‌های عربی به‌طور کلی باید ساختار و شکل‌گیری اولیه آن‌ها که بر گرفته از امور حسی است، مورد پژوهش قرار داد که اصول لغوی، آن را بررسی می‌کند.

معنای لغوی این واژگان بر معانی گوناگون دلالت می‌کند، پس لازم است برای رسیدن به معنای اصلی، واژه‌ها را بر اساس چینش و بافت و ترکیب و موقعیت آن‌ها بررسی کرد. واژه‌ای که دارای اشتراک لفظی است، امکان دارد که اشتراک معنایی نیز داشته باشد و این بافت و موقعیت است که معنای دقیق واژه را تبیین می‌کند.

جدول شماره ۱: وجوه اشتراک «فعل»، «عمل» و «صنع»

فعل	عمل	صنع
کننده کار (مؤثر) در کانون توجه است	انجام کار (تأثیر پذیر) در کانون توجه است	هم انجام دهنده (مؤثر) و هم انجام کار (تأثیر پذیر) در کانون توجه است

۵. شبکه معنایی «فعل»، «عمل» و «صنع»

نکته مهم در نظریه شبکه معنایی این است که در این دیدگاه، فاصله معنایی میان دو مفهوم با جایگاه آن‌ها در ذهن در ارتباط مستقیم قرار دارند. این بدان معنی است که هر چه مفهوم در روابط سلسله مراتبی از یکدیگر فاصله بیشتری داشته باشند، در ذهن نیز به همان نسبت دورتر از یکدیگر قرار دارند. در شبکه معنایی نه تنها به شباهت‌های معنایی پرداخته می‌شود، بلکه میزان تمایز معنایی دو واژه نیز حائز اهمیت است.

معناشناسی الفاظ در فهم صحیح متن از اهمیت خاصی برخوردار بوده و غفلت از آن موجب بدفهمی متن خواهد شد. از جمله مهم‌ترین رویکردهای معناشناسی، ریشه‌شناسی (Etymology) و توجه به بافت است. ریشه‌شناسی به چگونگی پیدایش لغت و تطور و تحول معانی الفاظ توجه دارد و بافت، به بررسی مراد گوینده با توجه به قرائن لفظی و معنوی می‌پردازد.

معانی الفاظ و پدیده‌های تحول معنایی مربوط به آن و علت‌ها و سبب‌های این تحول یکی از موضوع‌هایی به شمار می‌رود که امروزه در پژوهش‌های زبان‌شناسی نزد پژوهشگران از بیشترین موقعیت و اعتبار برخوردار است. این موضوع یکی از شاخه‌های «فقه اللغة» به شمار می‌آید، اما خود به علم مستقلی تبدیل شد که امروزه به «علم معانی واژگان» یا «معناشناسی» شناخته شده است که درباره معانی واژگان، انواع و ریشه‌های آن، رابطه میان لفظ و معنا، تحول معنایی، جلوه‌ها و علت‌های آن و قوانین و قواعد تابع آن بحث می‌کند. (حامد الصالح، ۱۳۹۰: ۲۳)

بر این اساس می‌توان تفاوت شبکه معنایی «فعل»، «عمل» و «صنع» را در امور ذیل خلاصه کرد: تفاوت لفظی: فرقی که بین «فعل»، «عمل» و «صنع» در لفظ وجود دارد، با حروف «ف» و «ع» و «ص» مشخص می‌شود. در وجوه اشتراک بیان شد واژه‌ای که با حرف «ف» شروع شود، بر شکافتن و نفوذ در دل اشیاء و مواد و ایجاد تغییر و تحول در آن‌ها دلالت می‌کند. این شکافتن و ایجاد تحول با قدرت و نیروی ویژه ایجاد می‌شود. این قوت و نیرو با بودن حرف «ع» جمع می‌شود که منجر به ایجاد کردن (تأثیرگذاری) می‌شود. خاصیت دیگری که حرف «ف» می‌تواند با آن در ارتباط باشد، این است که چیزی با قوت و نیرو انجام گیرد و سرعت و شتاب نیز در آن دخیل باشد، مانند لفظ «فَرَّ» که دلالت بر فرار و شتاب می‌کند. مقصود از بیان این ارتباط این است که کارهایی که انجام آن‌ها با «فعل» بیان می‌شود، کارهای گذرا و لحظه‌ای هستند نه با دوام و مستمر. (عباس، ۱۹۹۸: ۲۳۰)

حرف «ع» که در «عمل» در جایگاه نخست واقع شده، معنای جمع شدن دارد و دلالت بر مجموعه‌ای از تلاش‌ها و کوشش‌هایی می‌کند که انسان به‌طور مستمر و مداوم و با علم و آگاهی و قصد و نیت و عاقبت‌اندیشی پی می‌گیرد تا تولید مهمی را بیافریند.

این اتفاق زمانی حاصل می‌شود که انسان به فعالیت مستمر مشغول شود و با مشقت و سختی تلاش کند و هدفش تولید باشد. به عبارتی عمل، رنج کشیدن همراه با سختی و درد روحی و جسمی است که در



خلال آن، انسان با هدف معین، قیام به چیزی می‌کند. رنج‌هایی که انسان در عمل متحمل می‌شود امکان ندارد که در ارتباط با سود نباشد؛ یعنی تلاشی که به کار گرفته می‌شود، باید جایگزینی داشته باشد. آمدن حرف «ص» بر سر «صنع»، دلالت بر شدت و قوت دارد؛ یعنی مجموع نیرویی که جمع می‌شوند و با مهارت منجر به تولید یا انجام کاری می‌شود.

این معانی برای واژگان «فعل»، «عمل» و «صنع» برگرفته از مبنای نظریه پیش‌نمونه‌ای بود که مطالعه معنا در دل زندگی و راستای واقعیت‌های حسی نزدیک به آن حاصل شد، با توجه به این، تفاوت کاربرد این واژگان را بر اساس شبکه معنایی در گفتمان قرآنی به شرح زیر بیان می‌شود:

در کاربرد واژه «فعل» برای حق تعالی در قرآن کریم آمده است: (إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ). (بروج: ۱۶) کرخی می‌گوید: «نکره آمدن (فَعَّالٌ) برای بیان تعظیم است که این امر برای تحقق دو ویژگی است: یکی تحقیق یورش بر دشمنان و دیگری بخشنده و آمرزنده بودن نسبت به دوستان». (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۶۹) تعریف و تنکیر بامفهوم «زمینه‌سازی معرفتی» ذکر می‌شود، یعنی با معارف گوینده یا مخاطب سروکار دارند. گوینده در جایی که چیزی یا کسی در قلمرو بی‌واسطه معرفت خودش یا مخاطبش قرار ندارد، آن را مجهول یا نکره می‌آورد، و اگر آن چیز یا شخص در آن قلمرو قرار داشته باشد، آن را معلوم و یا معرفه می‌آورد. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۲۸۷)

در آیه مذکور واژه «عَمَّالٌ» نیامده است، زیرا در واژه «عمل» رنج و مشقت کشیدن همراه با سعی و تلاش مداوم و تکلیف است که همه این امور از خداوند بلند مرتبه به دور است. «فَعَّالٌ»، صیغه مبالغه است، یعنی اجرای بسیار جدی که نه سستی می‌پذیرد و نه تساهل؛ اجرای امری است که در کمترین زمان حتی کمتر از یک چشم بر نهان انجام می‌گیرد، زیرا وقتی خداوند اراده چیزی را داشته باشد، می‌فرماید: «كُنْ فَيَكُونُ». (حسن جبل، ۲۰۱۰: ۳/۳۴۵)

همچنین در آیه (وَكَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا) (مزمل: ۱۸) کلمه «مفعولاً» دلالت بر سرعت انجام امر الهی می‌کند که فوراً و با شدت تمام انجام می‌گیرد و وعده‌ای است که انجام گرفتن آن حتمی است و به چاره‌اندیشی و برنامه‌ریزی و تلاش و کوشش طاقت فرسا نیازی ندارد و تکلیفی نیست که به مرور زمان حاصل شود، بلکه امری است که با قدرت تمام در یک لحظه انجام می‌گیرد. در آیه (قَالُوا مَن فَعَلَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ) (انبیاء: ۵۹) زمانی که ابراهیم بت‌ها را شکست و قومش از او در مورد شکسته شدن بت‌ها پرسیدند، قوم او به جای اینکه بگویند: «من کسر یا من حطم؟» گفتند: «مَن فَعَلَ؟» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۷/۶۲) آنان حیرت کردند و قادر نبودند آنچه بر سربت‌هایشان آمده بود، به زبان بیاورند، چون شکستن بت‌ها با امتداد و استمرار زمان نبود و فقط یک بار بود که با شدت و سرعت شکسته شدند، لذا فرمود: «مَن فَعَلَ؟».

و یا در آیه (فَعَلْتَ فَعَلْتَكَ الْآتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ) (شعراء: ۱۹) در خطاب قرار گرفتن موسی (ع) از سوی فرعون در قتل قبلی، از «فعل» استفاده شده است که دلالت بر یک مرتبه می‌کند؛ یعنی فقط با یک سیلی یا مشت کشته شد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۶۹)

در ابهامی که در موصول «التي» وجود دارد، قتل را تصریح نکرده تا بترساند و صحنه را بزرگ نشان دهد و «فعل» را برای تعظیم یعنی «أنت فعلت فعلاً عظيماً» یا برای تهویل یعنی «أنت فعلت هذا الفعل» و یا برای ترساندن یعنی «أنت قتلت من افرادی، کیف تجاسرت؟» تکرار شده است. (ابوحیان، ۱۴۳۰: ۱۸/۱۴۷)

بیان شدن کلمه «فعل» دلالت بر این می‌کند که موسی (ع) برای این کار هیچ برنامه‌ای نداشته، بلکه امری غیر منتظره و ناگهانی بوده که موسی (ع) نتوانست خود را کنترل کند و قتل بود که در قبال آن مزد و پاداشی دریافت نکرده و همچنین دلالت بر این می‌کند این کار با شدت و با قدرت تمام انجام گرفته است و در کاربرد واژه «صنع» می‌فرماید: (وَأَصْنَعَ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا). (هود: ۳۷) یعنی کشتی را تحت نظارت و کنترل ما، با نهایت دقت و مهارت بساز؛ و درعایت تناسب و اندازه حلقه‌های زره در یقه و آستین و سایر قسمت‌ها، صنعتی دقیق است که خدا به داوود (ع) فرمود: (وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ). (انبیاء: ۸۰)

نکته ظریفی که در این تعلیم وجود دارد، آموزش ابزار دفاعی (زره) است نه ابزار تهاجمی همچون تیر و نیزه و.... (بازرگان، ۳۵۰: ۱۳۹۰)

شبکه معنایی واژه «فعل»، «عمل» و «صنع» دلالت بر این می‌کند که «فعل» تأثیرگذاری از جانب فاعل یعنی انجام دهنده است، ولی در «عمل» تأثیرپذیری در فعل، یعنی چیزی که اثر فاعل در آن ظاهر می‌شود، شکل می‌گیرد.

به خاطر همین صفت «فاعلیت» به خدا نسبت داده می‌شود، نه صفت «عاملیت»، چون که خدا ایجاد کننده و تأثیرگذار است نه تأثیرپذیر.

در «فعل»، انجام‌دهنده یا کننده کار در کانون توجه است. علاوه بر این، «عمل»، انجام دادن کاری است که معمولاً با مشقت و سختی است، ولی انجام هیچ کاری برای خداوند سختی و مشقتی ندارد، بنابراین، نسبت دادن واژه «عمل» به انجام کار خداوند متعال صحیح نیست؛ «صنع» بر مهارت و دقت در انجام کار دلالت می‌کند.

۲. تفاوت معنایی: فرق معنایی که بین «فعل»، «عمل» و «صنع» وجود دارد این است که «فعل» لفظ عامی است که برای چیزی که متصف به زیبایی یا نازیبایی و یا با علم یا بدون علم و با قصد و یا بدون قصد و به وسیله انسان یا حیوان یا جماد حاصل شود «فعل» گفته می‌شود، اما «عمل» فقط از چیزی صادر می‌شود که فقط موجود زنده باشد و فقط با قصد و نیت و با علم و آگاهی صورت بگیرد.

«صنع» دلالت بر کاری می‌کند که با نهایت دقت و با مهارت انجام شود و یا با ظرافت کاری ساخته شود. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴۱)

اصفهانی می‌گوید: «فعل»، همان ایجاد و آفرینش امر منقطع مفردی است که تکرار نمی‌شود و اگر تکرار شود، «عمل» گفته می‌شود و دیگر به آن «فعل» اطلاق نمی‌شود و یا اینکه اتفاق منقطع و تلاش ناگهانی و غیر برنامه‌ریزی شده باشد، «فعل» گفته می‌شود. (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰)



کفوی می‌گوید: «عمل» ترک یا انجام دادن چیزی است؛ مثلاً اگر انسان کاری را ترک کند یا انجام بدهد، در واقع خودش یک نوع عمل است و عمل نسبت به افعال قلبی و جوارحی شمولیت دارد؛ یعنی هم افعال قلبی مثل صداقت، نیت، اخلاص و... را دربرمی‌گیرد و هم شامل افعال جوارحی می‌شود، مثل کارهایی که انسان با قوت و نیروی جسمانی انجام می‌دهد.

ایشان دو خصوصیت را برای «عمل» بازگو می‌کند؛ اول اینکه «عمل» امتداد و استمرار زمانی دارد، به خلاف «فعل» که استمرار و امتداد زمانی ندارد. خصوصیت دوم اینکه «عمل» مقرون به تفکر و تدبیر است، به خلاف «فعل» که ممکن است بدون تفکر و تدبیر انجام شود؛ مثل پلک چشم و حرکت دادن دست به موقع سخن گفتن و... که به این گونه حرکات عمل اطلاق نمی‌شود، بلکه فعل اطلاق می‌شود. (صفوی، ۱۳۸۷: ۶۱۶)

عسکری در مورد فرق بین «عمل» و «فعل» از لحاظ معنایی می‌گوید:

«عمل» ایجاد اثر در چیزی است که گفته می‌شود: فلان یعمل الطین خزفاً و یعمل الخوص زنبیلاً والأدیم سقاءً. برای این امور گفته نمی‌شود: فلان یفعل الطین خزفاً و یفعل الخوص زنبیلاً والأدیم سقاءً. زیرا «فعل» ایجاد یک چیز است، نه ایجاد اثر در یک چیز. علاوه بر این، «فعل» عبارت است از آنچه که در حالتی باشد که قبل از آن اندازه‌گیری شده و طرح و برنامه‌ای از روی سبب یا غیر سبب نباشد. ساختن کوزه از گل، بعد از طی مراحل است که شامل ایجاد اثر بر روی گل، یعنی تبدیل حالتی به حالت دیگر است که صرفاً ایجاد یک چیز نیست. (عسکری، ۱۴۱۲: ۳۷۷)

«فعل» زمان معین و محدود است پس وقتی می‌گوییم: «ضرب»، فعل ماضی است که محدود به «فعل ضرب» است؛ و می‌گوییم: «أکل»، محدود به «فعل أكل» می‌شود و نمی‌گوییم که «أكل: عمل ماضی» است؛ اگر «فعل» و «عمل» را در آیات قرآن کریم بررسی کنیم می‌بینیم که از این معنی خارج نمی‌شوند. سیوطی در مورد فرق معنایی بین «عمل» و «فعل» می‌گوید: مفهوم‌سازی «عمل»، برای چیزی است که دارای امتداد زمان است، مانند:

- (یعملون له ما یشاء). (سبأ: ۱۳)

- (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ). (یس: ۷۱)

زیرا خلق میوه‌ها و چهارپایان و محصولات کشاورزی با امتداد زمان است.

یا در آیه (وعملوا الصالحات) (بقره: ۲۵)، مقصود کارهایی است که پیوسته انجام می‌گیرد، نه اینکه یک‌بار و یا به سرعت انجام گیرد.

مفهوم‌سازی «فعل»، بدون امتداد زمان است، مانند (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ). (فیل: ۱) زیرا هلاکت آن‌ها به آرامی و طول کشیدن زمان نبوده، بلکه خیلی سریع و در کمترین زمان صورت پذیرفته است. در سرعت انجام کار فرشتگان نیز می‌فرماید: (ويفعلون ما يؤمرون). (نحل: ۵۰) یعنی در یک چشم برهم زدن، فرمان الهی را اجرا می‌کنند.

در مفهوم‌سازی سرعت بخشیدن به کار خیر می‌فرماید: (وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ) (مؤمنون: ۴) مقصود این است که مؤمنان بدون اینکه سستی کنند به سرعت به این کار می‌پردازند. (سیوطی، ۱۹۵۱م: ۲/ ۳۴۲) کاربرد «فعل» در دلالت «غیرجاندار» در آیه (وَوَجَّهْ يَوْمَئِذٍ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا) (قیامة: ۲۴ و ۲۵) قابل تبیین است؛ «فاقره» از ریشه فقر (نیاز و حاجت)، به بلاهای سخت گفته می‌شود که گویی ستون فقرات شخص را که برپادارنده اوست، می‌شکند و مسکین و زمین‌گیرش می‌سازد؛ وصف فقیر نیز از همین روی اطلاق شده است. خداوند حقایق معنوی را به نحو بدیع در قالب زبان مادی تبیین می‌کند تا ظهور معنا برای انسان آسان گردد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۲۸)؛ در این آیه «فاقره» به عنوان نائب فاعل «غیر جاندار» برای «یفعل» بیان شده است تا عذاب کمرشکن را فضا سازی کند.

هم‌نشین شدن واژه «الخیر» با «فعل» در آیه (وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ). (حج: ۷۷) بیان شده که می‌توان دو برداشت را از آن فهمید؛ یکی دلالت بر سرعت انجام کار خیر، و دیگری دلالت بر کوچک‌ترین امر خیر که باید مورد توجه قرار گیرد.

خداوند بلندمرتبه به مؤمنان دستور می‌دهد آنچه را که شامل تمام امور خیر، اعم از عبادت‌های واجب و مستحب است، هیچ یک از آن امور خیر را تحقیر و کم و کوچک شمارند. (شوکانی، ۱۴۱۴: ۳/ ۵۵۶) اگر در آیه مذکور گفته می‌شد: «واعملوا الخیر»، چنین برداشت می‌شد بسیاری از امور خیر که انجام دادن آن‌ها لحظه‌ای و یا کوچک هستند در کانون توجه نیستند و مؤمنان فقط به فرائضی مکلف‌اند که انجام دادن آن‌ها تدریجی و به استمرار است، چون در قرآن به طور کلی اموری که به عنوان تکلیف بیان شده، همان «اعمال صالح» هستند که انجام دادن آن‌ها به استمرار و با تأیید ایمان است، اما «فعل خیر» زمینه را برای عمل صالح فراهم می‌کند، پس هر خیری که انسان پیشاپیش به نزد پروردگارش می‌فرستد همان فعل خیر است، همان طوری که خدا فرمود: (وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ). (بقره: ۲۱۵)

در مورد کارکرد واژه «صنع» در شبکه معنایی می‌فرماید: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَغْضًا مِنْ آبَائِهِمْ وَإِحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ). (نور: ۳۰) و در آیه دیگر می‌فرماید: (أَفَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ). (فاطر: ۸)

فروبستن چشم‌ها و حفظ شرمگاه از نامحرم، از نظر اخلاقی کار بسیار سختی است، اگر کسانی بخواهند با مهارت و زیرکانه به این کار بپردازند، خداوند آگاه است.

آیه دوم درباره از خود راضی بودن، نوعی خودفریبی است که معیار ارزشی را به جای حق، تابع هوای نفس می‌کند، در این صورت هر آنچه خود پسندد، نیکو می‌شمارد، تا جایی که زشت‌کاری‌هایش را زیبا و فسادش را اصلاح می‌بیند. میان فعل «یصنعون» با یعلمون و یفعلون تفاوت ظریفی است؛ یصنعون که با صنعت و تصنع هنرمندانه توأم است، به رفتاری گفته می‌شود که برای فریب مردم با ظاهری آراسته و حق به جانب و هنرمندانه انجام می‌شود. همچون ریا کاری، تصنع و تقدس‌ظاهری دکانداران دین، علاوه بر این در «صنع» انجام دهنده‌اش به سرانجام و عاقبت کار خودش آگاه است. (بازرگان، ۱۳۹۰: ۳۵۰)



بنابراین، می‌توان گفت: «فعل»، به امر جزئی و لحظه‌ای مربوط می‌شود که به سرعت انجام می‌گیرد و «عمل» در برنامه‌ریزی و قصد نیت و دوام و استمرار بیشتر نمود پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، «فعل» انجام کار لحظه‌ای و سرعت بخشیدن به کار را در کانون توجه قرار می‌دهد، «عمل»، انجام کار به صورت دائمی و استمرار داشتن در انجام کار را بیان می‌کند و «صنع» مهارت و هنرمندی و دقت در کار را بیان می‌کند.

۶. تفاوت سیاقی

معنای سیاقی یا ساختاری، همان معنای کلمه در داخل ساختار و بافت جمله است، زیرا الفاظ در فرهنگ لغت معانی زیادی دارند و زمانی که در سیاق و ساختار مشخصی قرار داده می‌شوند آن سیاق معنای آن‌ها را مشخص می‌کند و از معانی مشترک رهایشان می‌سازد. «معنای سیاقی فقط کلمه‌ها و جمله‌های پس و پیش آن واژه را در برنمی‌گیرد، بلکه شامل متنی می‌شود که در آن وارد شده و کتابی که آن متن را نیز در بر گرفته است». (اولمان، ۱۹۷۵ ق: ۵۵)

فرازهای قرآنی علاوه بر دلالت بر مفاد ظاهری، ظرفیت توسعه ابعاد معنایی دیگری فراتر از معنایی که از ظواهر آیات به دست می‌آیند را داراست و خداوند متعال، ساختار قرآن کریم را به گونه‌ای قرار داده که اقشار مختلف با سطوح فهم متفاوت، هر یک به فراخور استعداد و ظرفیت خود، توانایی بهره‌وری از لایه‌های معنایی آیات قرآن را داشته باشند (خطیبی، ۱۳۹۴: ۳) پس فهم و درک فرق «فعل» و «عمل» در آیات زیر بر اساس سیاق و بافت آیه حاصل می‌شود.

بهترین بافت موقعیتی که می‌توان فرق «فعل» و «عمل» را فهمید، این آیه مبارکه است: (وَوَفَّيْتُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ). (زمر: ۷۰)

خداوند بلندمرتبه پاداش بندگان را بر مقیاس «عمل» بیان کرده نه بر مقیاس «فعل»؛ خداوند بلندمرتبه پاداش هر کسی را به طور کامل عطاء می‌کند؛ یعنی کسانی که کارهای خوب یا بد را به استمرار و امتداد و تکلیف و مشقت و توقع پاداش و قصد و نیت و علم و اراده و برنامه انجام داده‌اند، شامل پاداش می‌شوند که همین موضوع در آیه دیگر چنین بیان شده است: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ). (زلزال: ۸ و ۷)

علاوه بر اینکه خود واژه «عمل» از نظر معنا بر استمرار و دوام دلالت می‌کند، خداوند بلند مرتبه هم از فعل مضارع «يعمل» استفاده کرده که بر استمرار و تدریج دلالت می‌کند. اینکه خداوند می‌فرماید: (وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ)، دلالت بر علم خداوند می‌کند که خداوند بر هر چیزی علم و آگاهی دارد و هیچ چیزی از علم خداوند مخفی نمی‌ماند و به تمامی کارها و افکار و خیالات و قصد و نیت انسان آگاه است، حتی به کوچک‌ترین کارهای انسان که در یک لحظه و کمتر از یک چشم برهم زدن انجام می‌گیرد داناست. بنابراین، واژه «فعل» با علم خدا همنشین شده تا تمام ابعاد زندگی و احوال انسان را دربرگیرد، اگر می‌فرمود: «و هو أعلم بما يعملون»، این گونه برداشت می‌شد که کارهای لحظه‌ای و گذرای انسان از علم خداوندی پنهان باقی می‌ماند و همه جزئیات را شامل نمی‌شود.

در سیاق و بافت قرآنی، معمولاً ایمان با «عمل صالح» هم نشین است که «عمل» را در سیاقی به کار می‌برد که مستمر و مداوم و مکرر و مأجور و دارای برنامه‌ریزی و عاقبت اندیشی و رنج و زحمت در کانون توجه باشد و این گونه از آن تعبیر می‌کند: (وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الظَّالِمِينَ). (آل عمران: ۵۷)

نخست می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا» و سپس توصیف‌شان را به «عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» بیان می‌کند. همین امر دلالت بر این می‌کند که عمل صالح خارج از مسمای ایمان است، زیرا خداوند بلند مرتبه عمل صالح را بر ایمان با حرف «و» عطف کرده است. اگر جمله بدون عطف باشد، یعنی عمل صالح داخل مسمای ایمان ذکر شود، تکرار صورت می‌گیرد و این تکرار در این بافت مناسب نیست. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۱/۸)

ملاحظه می‌کنیم که خداوند بلندمرتبه در پایان آیه می‌فرماید: (فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ)، یعنی بعد از ایمان و عمل صالح، پاداش کامل داده می‌شود؛ و آمدن «ف» جزاء بر سر «يُوفِّي»، دادن پاداش را به قطعیت می‌رساند؛ رسیدن به رضوان الهی در آخرت، فقط با ایمان و عمل صالح مداوم و مستمر حاصل می‌شود، بدین جهت در «عمل» خود انجام کار بیش از انجام دهنده آن در کانون توجه قرار دارد. (قائمی نیا، ۱۹۰: ۱۳۹۰)

در مورد کارهای بد، نیز چنین است: (وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا). (نساء: ۱۸)

کسانی هم که کارهای بد را به صورت مداوم و مستمر و هدفمند انجام می‌دهند، در لحظه مرگ بگویند توبه کردیم، توبه شامل حال آن‌ها نمی‌شود.

آمدن واژه «عمل» با «صنع» در یک سیاق می‌فرماید: (مَنْ كَانَ يَرْبِدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَتْهَا نُوفًا لِّبِهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يَبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحِطَّ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ). (هود: ۱۵-۱۶)

کسانی که تمام خواسته‌های خود را مختص به زندگی محدود دنیا قرار دهند، خداوند تمام کارهای مستمر را که برای لذت‌های دنیایی لازم است برای آن‌ها فراهم می‌کند، تا بتوانند کامل‌ترین بهره را ببرند، ولی در آخرت فقط آتش دارند، زیرا کارهایی که با مهارت تمام و سعی و تلاش مداوم برای بهره‌وری از زندگی محدود دنیا بود، محو و نابود شدند و سرمایه‌ای برای آخرت ندارند، جز آتش.

آمدن واژه «فعل» با «عمل» در یک سیاق می‌فرماید: (أَلَسْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ). (مجادله: ۱۳)

چون دادن صدقه قبل از نجوا همیشگی و دائمی نبوده، بلکه در این سیاق آیه، دادن صدقه مستلزم نجواکردن است، چون اهل ایمان این امر محدود را انجام نداند، فرمود: «لَمْ تَفْعَلُوا»؛ و در ادامه آیه چون، انجام عبادات همچون اقامه نماز و دادن زکات به استمرار انجام می‌گیرد فرمود: (وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ).

در توضیح آیاتی که اشاره شد، می‌توان چنین گفت که اعمال صالح، همان تکالیف پر مشقتی هستند که انسان به طور مستمر و دائم با علم آگاهی و با نیت خالص و با عاقبت اندیشی به آن می‌پردازد، بنابراین، به اندازه رسوخ ایمان در دل انسان، آن‌ها نیز قوت می‌گیرند و دوام پیدا می‌کنند و چیز مقطعی و لحظه‌ای نیستند.



در نتیجه، «عمل» تأثیری است که در ظاهر آشکار می‌شود، به همین جهت ایمان انسان مؤمن باید اثری داشته باشد که آن عمل صالح است که زینت بخش ایمان انسان است.

واژه «عمل» مناسب‌ترین واژه برای وصف حال آنانی است که برای رسیدن به نتایج کامل کارهایشان را در پیش می‌گیرند و برای رسیدن به نتیجه کامل از هیچ کوششی و رنج و زحمتی دریغ نمی‌کنند.

در مقابل اعمال صالح کارهای بد، نیز چنین است، کسانی که به طور مداوم و هدفمند کارهای بد را انجام می‌دهند و به کارهای بدشان پایان نمی‌دهند، در واقع تمام درهای سعادت و خوشبختی را به روی خود می‌بندند. ولی «فعل»، ایجاد خود آن چیز است که شامل امور خیر است که انسان مؤمن بر اساس فطرتش خودش آن‌ها را ایجاد می‌کند و امکان دارد در حین انجام دانش برنامه و نقشه و نیتی داشته باشد و یا نداشته باشد. در مقابل «فعل خیر»، «فعل شر» قرار دارد؛ کسانی که «فعل شر» را انجام می‌دهند، فرصت جبران دارند، بنابراین می‌توان گفت «فعل» مقدمه‌ای برای «عمل» است.

۷. تفاوت بافت موقعیتی

بافت موقعیتی عبارت از مجموعه عوامل و عناصر خارجی در برگزیده متن است که به فهم و توضیح آن کمک می‌کند. بر اساس بافت موقعیتی فرق دو آیه (فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) (هود: ۳۶) و (فَلَا تَبْتَئِسْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ). (یوسف: ۶۹) را می‌توان چگونه تبیین کرد؟

خداوند در داستان نوح (ع) می‌فرماید: (وَأَوْحِي إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ). (هود: ۳۶)

زمانی که نوح (ع) پیام وحی را دریافت می‌کند و قومش دیگر هرگز ایمان نمی‌آورند، جز همان کسانی که ایمان آورده‌اند، تأسف و یأس و ناامیدی او را فرا می‌گیرد که چرا تلاش همه جانبه‌اش آن گونه که باید جواب می‌داد، جواب نداده است، درحالی‌که او انتظار داشت افراد بیشتری ایمان بیاورند، بلکه تعداد اندکی ایمان آورده‌اند، گویا احساس می‌کند تلاشش کافی نبوده و یا دعوتش به خوبی انجام نگرفته است و یا قصوری درانجام کار صورت گرفته است، خداوند برای ایجاد انس و الفت در او، با توجه به احوالش که هم اندوهناک است و هم خاشع، می‌فرماید: «فَلَا تَبْتَئِسْ».

فضاسازی حرف «ف» بیانگر نتیجه کفر و تکذیب آنان است که به سبب کفر آنان، نباید ناامید باشد؛ به خاطر اینکه تمام کسانی که از او سرپیچی و نافرمانی می‌کردند و به آزار و اذیت و تکذیب او می‌پرداختند، چنان با کارهای زشت انس و الفت گرفته بودند که کارهای زشت جزء لاینفک وجودشان شده بود و به صورت خودکار این کارها را ادامه می‌دادند، به گونه‌ای که انجام دادن این کارها برایشان عادت شده بود و گویا در دل گناهان نفوذ پیدا کرده‌اند که فوراً و با مهارت خاص و نیروی تمام و بدون وابسته شدن به برنامه‌ای آن را انجام می‌دادند و هیچ عاقبت‌اندیشی در مورد کارهایشان نداشتند.

گویا خداوند آن‌ها را به چهارپایانی تشبیه کرده است که با فرورفتن در گناهان و غرق شدن در آن اختیار بازگشت از گناهان را از دست داده‌اند: (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْإِطْعَامِ بَلٍ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ). (اعراف: ۱۷۹)

آمدن «کان» بر سر «یفعل» بر این دلالت می‌کند که آن‌ها از کارهای زشتشان دست‌بردار نبوده و استمرار کارشان تا پایان کارشان یکسان بوده است.

فضاسازی داستان یوسف (ع) چنین است که وقتی حضرت یوسف به برادرش بنیامین، می‌گوید: (وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يَوْسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ). (یوسف: ۶۹) چون برادران یوسف (ع) برای کشتن او نقشه کشیده بودند و این کار فقط به چاه انداختن او خاتمه پیدا نکرده، بلکه تبعات آن سال‌های سال طول کشیده بود و تداوم داشت.

نقشه‌نگین آن‌ها همراه با مشقت و سختی و رنج کشیدن و خون دل خوردن بود و اثرات بسیار طاقت‌فرسایی داشت تا اینکه منجر به نابینا شدن پدرشان شد، فرمود: (بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ). اشاره به کاری که مداوم است و استمرار دارد؛ یوسف (ع) به خاطر این که کار برادرانش را نزد بنیامین بزرگ و ادامه‌دار نشان دهد و او را از نقشه‌ای که آنان برای نابودی او کشیده بودند، که این امر سال‌ها میان آن‌ها جدایی انداخته بود، آگاه کند و او را قانع کند که نزد او باقی بماند، چنین با او درد دل می‌کند: (فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) با فضاسازی حرف «ف» که بیانگر نتیجه نقشه‌پلید برادرانش بود، بنیامین نباید ناامید باشد.

صحنه دیگر که بیانگر رویارویی یوسف (ع) با برادران خطاکارش بود، می‌فرماید: (هَلْ عَلِمْتُمْ مَّا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ). (یوسف: ۸۹) واژه «ما فعلتم» را به خلاف مقتضای حال گفته است، درحالی که باید می‌فرمود: «ما علمتم». چون کار زشت آن‌ها را باید طوری بیان می‌کرد که بر اساس واقعیتی بود که سال‌ها طول کشیده بود و تا آخرین لحظه توبه‌شان ادامه داشت، ولی او با کرامت و گذشت خود، تمام رنج و زحمت‌های گذشته را چنان نشان می‌دهد که گویی چیزی اتفاق نیفتاده، بلکه کاری صورت گرفته که لحظه‌ای و اتفاقی بوده و طرح و نقشه‌ای در کار نبوده است. یوسف فقط می‌خواهد که کار زشت‌شان را به آن‌ها بفهماند، زیرا آگاهی یافتن بر کار زشت منجر به توبه می‌شود. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۵۰۱)

کارکرد واژه «صنع» در این بافت قرآنی که می‌فرماید: (وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ)، در این آیه برجستگی واژه «کان یصنع» است که در کانون توجه قرار می‌گیرد، دلالت بر مهارت و دقت انجام کار فرعون و قومش است؛ که خداوند مهارت و دقت کار آن‌ها را درهم کوبید. واژه «کان» + «یصنع» دلالت بر استمرار کار آن‌ها دارد که نشان می‌دهد مهارت و توانایی آن‌ها تا آخرین لحظه ادامه داشت.

وقتی ارتباط مفهوم سازی ویژه‌ای را در درون یک آیه جستجو می‌کنیم، به تحلیل بافت آیه نظر داریم. مراد از بافت، روابط درونی موجود در آیه و حوادث مذکور در آن است. طراحی فضا به گونه است که خود مفردات قرآنی هم بر اساس آن، رنگ آن حادثه را به خود می‌گیرند.



جدول شماره (۲): پیش‌نمونه «فعل»، «عمل» و «صنع»

نوع واژه	شبکه معنایی	معنای پیش‌نمونه‌ای
فعل	إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ: دانایی خداوند نسبت به کارهایی که در کمترین زمان انجام می‌گیرند.	کمترین زمان
عمل	إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ: آگاهی خداوند نسبت به کارهایی که به صورت مداوم انجام می‌گیرند	مداوم
صنع	إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ: آگاهی خداوند نسبت به کارهایی که با مهارت می‌گیرند	با مهارت

جدول شماره (۳): به طور کلی شبکه معنایی «فعل»، «عمل» و «صنع» در قرآن در جدول زیر چنین خلاصه می‌شود:

امور مربوط به «فعل»	امور مربوط به «عمل»	امور مربوط به «صنع»
انجام گرفتن لحظه‌ای و فوری	انجام گرفتن دائمی	انجام گرفتن تدریجی و هدفمند
موجود جاندار و غیر جاندار	فقط جاندار	فقط جاندار
دلالیت بر انجام گرفتن با برنامه و بدون قصد و نیت و آگاهی	دلالیت بر انجام گرفتن با برنامه و قصد و نیت و علم و آگاهی، متکی به هدفمند بودن و عاقبت‌اندیشی	دلالیت بر انجام گرفتن با برنامه و قصد و نیت و علم و آگاهی، متکی به هدفمند بودن و عاقبت‌اندیشی و با مهارت و ظرافت انجام گرفتن کار
کننده کار در کانون توجه است	کار انجام شده در کانون توجه است	مؤثر و تأثیرپذیری هر دو در کانون توجه است
هم‌نشینی با واژه «خیر»	هم‌نشینی با واژه «صالح»	هم‌نشینی شدن با سیاقی که دلالیت بر انجام اموری که نیاز به مهارت و تجربه دارد
توصیف انجام گرفتن کارهای خداوند	عدم انتساب به انجام گرفتن کارهای خداوند	ایجاد و فراهم کردن اموری که در آن مهارت و ظرافت در کانون توجه باشد، خداوند به خودش نسبت می‌دهد
مقدمه‌ای برای انجام کارهای بزرگ	بیان نتایج خوشبختی یا نگویند بختی ابدی کارهای انسان	نتایج کارهایی که نیاز به مهارت باشد

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش گویای آن است که معنی کانونی انجام کار «فعل»، «عمل» و «صنع» در قرآن کریم معنای دقیقی دارند که هر یک بر اساس سیاق مربوط به خود به کاربرد ویژه‌ای دارند که بررسی آن به شرح زیر است:

۱. ما انسان‌ها معمولاً برای فهم هر متنی تلاش می‌کنیم به مراد گوینده دست پیدا کنیم، از این جهت برای دستیابی به مراد و مفهوم‌سازی الهی در آیات و به‌کارگیری آموزه‌های قرآن در زندگی، به ابزارهای تحلیلی جدید نیاز داریم.

یکی از این ابزارها، فهم درست دانش مفردات الهی است که به وسیله دانش معناشناسی در سیاق و بافت آیات فهمیده می‌شوند. بنابراین، نخست لازم است کاربردهای حسی هر واژه را برای دستیابی به معنای اصلی مورد بررسی قرار دهیم، سپس برای دستیابی به مراد و مقصود الهی در دل آیات بپردازیم.

۲. نظریه پیش‌نمونه این پژوهش، بر این دلالت می‌کند که واژگان «فعل»، «عمل» و «صنع» بدین جهت که قریب المعنی هستند، دارای مقولاتی هستند که ذهن انسان به طور خودکار اشتراکات معنایی و لفظی آن‌ها را دسته‌بندی می‌کند، پس لازم است نخست معنای پیش‌نمونه‌ای و معنای مرکزی، این واژگان را که معنای مادی و مرتبط با طبیعت هستند، به دست آوریم، سپس برای رسیدن به مراد الهی بر اساس شبکه معنایی و ساختار قرآنی، این واژگان را احیاء کنیم.

بر این اساس، این نتیجه حاصل شد که «فعل» انجام کار را در کمترین زمان و «عمل» استمرار انجام کار و «صنع» مهارت انجام کار را بیان می‌کند، و همچنین این نتیجه حاصل شد که خداوند هر واژه‌ای را در جای خود بازسازی می‌کند، تا این واژگان با قریب‌المعنی بودن تمام حالات انسانی را در هر موقعیتی که باشد، در برگیرند تا فهم ناصواب و کج فهمی صورت نگیرد.

۳. بررسی اتیمولوژی واژگان «فعل»، «عمل» و «صنع»، این نتیجه حاصل شد که در زبان قرآن به طور کلی هر واژه‌ای که با حرف «ف» شروع می‌شود بر نفوذ و شکاف و تأثیر و ایجاد دلالت می‌کند. شروع واژه «فعل» هم با حرف «ف» است که دلالت بر نفوذ پیدا کردن در دل اشیاء و ایجاد و تغییر در آن‌هاست و کاری است که با جدیت تمام و نیروی مضاعف انجام می‌گیرد.

همین امر دلالت بر شتاب و سرعت دارد، زیرا «فعل»، چیزی است که خدای سبحان کارش را با آن توصیف می‌کند به جهت این که «فعل» شامل کاری است که در یک لحظه انجام می‌گیرد و خداوند قادر است کارش را در یک چشم بر هم زدن انجام دهد و نیاز به تلاش و کوشش و رنج و زحمت ندارد.

واژگانی که با حرف «ع» شروع می‌شود، نوعی بر جمع شدن و بسته شدن دلالت می‌کند که شروع واژه «عمل» با حرف «ع» است که «عمل»، عبارت از مجموعه‌ای از کارهای متکی به تلاش و کوشش با رنج و زحمت است که مداوم باشد و چیزی است که تمام عمر انسان را در برمی‌گیرد.

۴. واژگان «فعل»، «عمل» و «صنع» در حرف «ع» مشترک هستند، که دلالت بر نوعی اشتراک معنا هم می‌کنند؛ پس معنای هر سه واژه در تأثیرگذاری در چیزی جمع می‌شود، در «فعل»، تأثیرگذاری در چیزی



که از جهت مؤثر باشد در کانون توجه قرار می‌گیرد به همین جهت، تأثیرگذاری خداوند به عنوان کننده کار اصلی به عنوان فاعل با واژه «فعل» بیان می‌شود، یعنی خود انجام دهنده در کانون توجه قرار می‌گیرد و در «عمل» ایجاد اثر در چیزی که نمود ظاهری و بیرونی داشته باشد در کانون توجه قرار می‌گیرد. بدین جهت، انجام کاری که به عنوان نتیجه و تأثیر باور و تلاش و کوشش شخص به طور مداوم است، خود «عمل» یعنی انجام کار، در کانون توجه قرار می‌گیرد.

در «صنع» کننده کار (مؤثر) و کار انجام شده (تأثیرپذیر) در کانون توجه قرار می‌گیرد، به خاطر اینکه در «صنع» انجام دهنده باید مهارت و توانایی لازم را برای انجام کار را داشته باشد، چون این مهارت و توانایی در کار انجام شده نمود پیدا می‌کند، در نتیجه مؤثر و تأثیرپذیری در کانون توجه است.

۵. تفاوت واژگان «فعل»، «عمل» و «صنع» در شبکه معنایی چنین است که «عمل» در مورد چیزی گفته می‌شود که از روی فکر اندیشه و برنامه و قصد و نیت باشد. به همین جهت مقرون به علم است و کاری است که به موجود با اختیار مربوط می‌شود. کاری که یک بار انجام بگیرد «عمل» به آن تعلق نمی‌گیرد، بلکه «فعل» است و «فعل» مقدمه‌ای برای «عمل» و عام‌تر از «عمل» است و اینکه از موجود زنده با اراده و قصد و نیت یا بدون علم و اراده از انسان یا حیوان و یا از جامد سر بزند «فعل» به آن تعلق می‌گیرد. بر این اساس، کارهای کوچک و لحظه‌ای مقدمه‌ای برای انجام کارهای بزرگ می‌شوند، در نتیجه به طور مداوم طول زندگی انسان را در برمی‌گیرند تا آخر عمر ادامه پیدا می‌کنند. در نهایت پاداش و جزائی که خدا برای خوشبختی یا بدبختی ابدی انسان در نتیجه کارهای انجام شده مداوم به او می‌دهد، با واژه «عمل» بیان می‌کند، در واژه «صنع» امری در کانون توجه قرار می‌گیرد که انسان برای کارش که به نتیجه مطلوب برسد باید مهارت و توانایی لازم برای انجام آن کار را پیدا کند و همچنین یادآوری می‌شود هیچ کاری از بصیرت خداوند پنهان باقی نمی‌ماند هرچند که با تمام مهارت و توانایی انجام بگیرد.

منابع

- ابن جنی، ابو الفتح عثمان (۱۹۵۲)، الخصائص، تحقیق محمد علی نجار، القاهرة: دار الکتب المصریه.
- ابن عاشور التونسی، محمد الطاهر (۱۹۸۴)، التحریر والتنویر، ناشر: الدار التونسیه للنشر.
- ابوهلال العسکری (۱۴۱۲)، الفروق اللغویه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين قم.
- احمد بن فارس، ابوالحسن (بی‌تا)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار الفکر.
- اولمان، ستیفن (۱۹۷۵)، دور الكلمه فی اللغة، ترجمه کمال بشیر، قاهره: مكتبة الشباب.
- أوسی، شهاب‌الدین (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حسن جبل، محمد حسن (۲۰۱۰)، المعجم الاشتقاقی الموصول لألفاظ القرآن الکریم، القاهرة: مكتبة الآداب.
- خضر الدوری، محمد یاس (۲۰۰۶)، دقائق الفروق اللغویه فی البیان القرآنی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴)، فتح القدير، بیروت، ناشر: دار ابن کثیر.
- علی نعمه، حیدر (۲۰۱۲)، ظاهرة الاشتقاق و أثرها فی إثراء الدلالة اللغویه للمفردة القرآنیة، مجلة استاد جامعة بغداد، عدد ۲۰۱.
- فخرالدین، أبو عبدالله (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) بیروت: التراث العربی دار إحياء.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس القرآن، طهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، طهران: ورشة الترجمة.
- مطیع، مهدی (۱۳۸۷)، معناشناسی «زیبایی» در قرآن کریم، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- نکونام، جعفر (۱۳۹۰)، درآمدی بر معناشناسی قرآن، قم: انتشارات دانشکده اصول دین.
- الحسینی الکفوی، أبوالبقاء (۱۹۹۸)، الکلیات، فصل العین، تحقیق: عدنان درویش، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- أنیس، ابراهیم (۱۹۷۶)، دلالة الألفاظ، قاهره: مكتبة الأنجلو المصریه.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ هشتم، تهران: سهامی انتشار.
- پالمر، فرانک رابرت (۱۳۹۱)، نگاهي تازه به معنی شناسی، ترجمه کورش صفوی، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.
- پرچم، اعظم و نصرالله شاملی (۱۳۸۹)، تداخل معنایی واژگان مترادف در شعر جاهلی و واژگان قرآن، علوم قرآن و حدیث، ش ۸۴.
- حامد الصالح، حسین (۱۳۹۰)، تأویل واژگانی قرآن کریم «تحلیل معنا شناسی»، ترجمه ابوالفضل سجادی و محمود میرزایی، انتشارات دانشگاه اراک.
- خوشدل، حسین (۱۳۸۸)، «معنی عمل صالح در قرآن کریم»، دانشگاه کاشان، پژوهش‌های علوم قرآن.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۲۰۰۶)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق: دارالعلم.
- سیوطی، جلال الدین (۱۹۵۱)، الاتقان فی علوم القرآن، مصر: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي.
- صفوی، کورش (۱۳۸۷)، درآمدی بر معناشناسی، تهران: شرکت انتشارات سوره.
- عباس، حسن (۱۹۹۸)، خصائص الحروف العربیه، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰)، معناشناختی قرآن، چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Table of Contents

Typology of the Use of "Context" in the Exegesis of the Verses of the Story of Prophet Abraham / 3

Marzieh Ranjbar, and Mohsen Barghikar

Investigating the Implications of Omitting and Mentioning Letters in the Holy Quran with Emphasis on the Letters “ی” and “ت” / 23

Leila Ghasemi Hajiabadi

"Tadmeen" (Embedment) in the Qur'an from the Point of View of Exegetists / 41

Hamid Elahidoost, and Muhammad Reza Vaezzadeh

Aesthetic Effects of the Image in the Story of Prophet Moses (Case Study of Simile, Metaphor and Irony) / 59

Muhammad Zaher Ghorbani

The Beauties of Quranic Expressions in the Verses of "Heritage" / 83

Muhammad Bagher Garayeli, and Najmeh Mobarez

The Semantic Network of "Doing Work" in Quranic Discourse Based on the Theory of "Example" / 99

Mehrdad Aghai, and Abdurrahim Sheikhi Dizgahi



Literary Arrays of the Qur'an

Vol. 1, No. 1, Spring 2025

Executive Manager

Mohammad
Ghorbanzadeh

Language Editor

Sayed Sadegh Heidari

Page Designer

Pirayeshe Qalam
Services

Website

<http://aqj.journals.miu.ac.ir>

Print run: 100 copies

Price: 1,000,000 IRR

Printed by: Al-Mustafa
Digital Printing House

Address

Research Department,
Al-Mustafa International
University, Shahid
Modarres 1, 7th Floor,
Shahid Modarres Blvd.,
Mashhad, Iran

Phone: (+98)51-32211821

Fax: (+98)51-32217167

Zip Code: 9133936316

Publisher: Al-Mustafa International University

Place of Publication: Al-Mustafa International
University, Khorasan

Director-in-Charge: Ruhollah Saeedi Fazel

Editor-in-Chief: Mohammad Fakir Meibodi

Editorial Board:

Mohammad Ali Rezaei Esfahani

(Professor, Al-Mustafa International University)

Mohammad Fakir Meibodi

(Professor, Al-Mustafa International University)

Hassan Naghizadeh

(Professor, Ferdowsi University of Mashhad)

Ali Nasiri

(Professor, Iran University of Science & Technology)

Mohammad Javad Eskanderlou

(Associate Professor, Al-Mustafa International University)

Hassan Kharqani

(Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences)

Hossein Alavi Mehr

(Associate Professor, Al-Mustafa International University)

Aims & Scope

This journal is dedicated to the study of the Qur'an's literary dimensions. It seeks to promote a rigorous and research-oriented environment by encouraging precise, comprehensive, and critical investigations, along with evaluations of existing ideas in Qur'anic aesthetics. The journal also aims to address emerging issues in this field and to provide scholarly responses to intellectual challenges within the Islamic world.

Disclaimers and Permissions

The views expressed in this journal do not necessarily reflect those of the editorial board.

The journal reserves the right to edit all submitted manuscripts.

Content from this journal may be reproduced with proper citation.

Indexing & Abstracting:

Islamic World Science Citation Center (ISC) (*isc.ac*)

Al-Mustafa International University Journals

Database (*journals.miu.ac.ir*)

Noor Specialized Journals Database (*noormags.ir*)

Magiran (Iranian Journal Database) (*magiran.com*)

Google Scholar (*scholar.google.com*)

Civilica Journals Database (*civilica.com*)