

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة
محل انتشار: نمایندگی جامعة المصطفی در خراسان
مدیر مسئول: روح الله سعیدی فاضل
سر دبیر: محمد فاکر میبدی

هیئت تحریریه

محمد علی رضایی اصفهانی (استاد جامعة المصطفی العالمیة)
محمد فاکر میبدی (استاد جامعة المصطفی العالمیة)
حسن نفی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)
محمد جواد اسکندریلو (دانشیار جامعة المصطفی العالمیة)
حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حسین علوی مهر (دانشیار جامعة المصطفی العالمیة)

زمینه انتشار

این نشریه در زمینه مباحث آرایه‌های ادبی قرآن منتشر می‌شود و در صدد است با ایجاد و بسط فضای علمی و پژوهشی نسبت به تحقیق دقیق، عمیق، جامع و منسجم و نقد و بررسی اندیشه‌های مطرح در حوزه زیبایی‌شناسی قرآن و طرح موضوعات و مسائل نو در این موضوع چاره‌اندیشی نموده و به چالش‌های علمی در جهان اسلام پاسخگو باشد.

تذکرات

آراء و دیدگاه‌های مطرح‌شده در این نشریه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه نشریه نیست.
نشریه در ویرایش آثار ارسالی آزاد است.
نقل هرگونه مطلب از این نشریه با ذکر منبع بلامانع است.

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:
پایگاه استادی علوم جهان اسلام (isc.ac)
پایگاه نشریات جامعة المصطفی العالمیة (journals.miu.ac.ir)
پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags.ir)
بانک اطلاعات نشریات کشور (magiran.com)
گوگل اسکولار (scholar.google.com)
پایگاه اطلاعاتی سیویلیکا (civilica.com)

فهرست مقالات

مؤلفه‌های زیبایی در تعبیر قرآنی ۵

محمد جواد اسکندرلو

کشف روابط مفهومی «غابرین» در قرآن (باریکرد بررسی بهشتین‌های درون آیه‌ای و درون سوره‌ای) ۲۱

مهدي عبادي، محمد مختاري، و حامد مصطفوي فرد

کار بست معانی استعاری حروف در بستر قرآن کریم ۴۳

مهرداد آقائي، و حسين حديدی

بررسی جنبه شناختی و جهادپسین در گزارش قرآنی داستان حضرت موسی (ع) و دلالت‌های آن در عصر حاضر ۶۰

جواد رقوی

کاربرد سیاق در مفردات قرآن کریم؛ بررسی موردی «تکلیت» در داستان حضرت ابراهیم (ع) ۷۷

محمد جوادى، و محمد قربانزاده

میزان تاثیر قاعده «الثبات» در معنا سازی تفسیر قرآن ۹۵

سید مجتبی رحمانی



Elements of Beauty in Quranic Phrases

Muhammadjavad Eskandarlu

Professor at Department of Quranic Sciences, Faculty of Quranic and Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: mj_eskandarlu@miu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT	
Article type: Research Article	The Holy Qur'an is the constitution and special miracle of the Holy Prophet of Islam. The miracle of the Holy Quran has various facets and dimensions. One of the most important of them is its unique literary and rhetoric aspect. In order to convey the message of the Almighty Lord, this book of revelation has used various methods and styles in such a way that it has made the verses of the Qur'an very attractive, pleasant and sweet for its audience and referents. In this article, the most prominent literary features and aesthetic components in Quranic phrases have been investigated with a descriptive-analytical method, the most important of which are: words, imagery (similes, analogies and metaphors), putting words in a regular arrange, putting words in a confused arrange, putting the general instead of the specific, using the same verb in two meanings, changing the predictable order of the verse, allusions. The most important scientific achievement of the present article is that the Qur'an has a rich treasure of literary features that made it possible to express, communicate and emphasize the content of the Qur'an and was very effective in attracting its audience.	
Article history: Received 05 July 2025 Received in revised form 11 August 2025 Accepted 16 September 2025 Available online 02 October 2025		
Keywords: literary features of the qur'an, single words, imagery, orderly and confused writing, allusions		
Cite this article: Eskandarlu, M. (2025). Elements of Beauty in Quranic Phrases. <i>Literary Arrays of the Qur'an</i> , 1(3), 3-18. https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8587		
	© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University. DOI: https://doi.org/10.22034/es.2024.9727	



شایا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرایه‌های قرآنی

شایا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



مؤلفه‌های زیبایی در تعابیر قرآنی

محمدجواد اسکندارلو

استاد گروه علوم قرآن دانشکده علوم قرآن و حدیث جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: mj_eskandarlo@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ کلیدواژه‌ها: ویژگی‌های ادبی قرآن، واژه‌های منفرد، تصویرپردازی، لف و نشر مرتب و مشوش، کنایه‌ها	قرآن کریم قانون اساسی و معجزه خاص نبی مکرم اسلام به شمار می‌رود. اعجاز قرآن کریم، وجوه و ابعاد گوناگونی دارد. یکی از مهم‌ترین آن‌ها جنبه بی‌نظیر ادبی و بیانی آن است. این کتاب وحیانی به منظور انتقال پیام پروردگار متعال از شیوه‌ها و اسلوب‌های مختلفی بهره گرفته، به گونه‌ای که آیات قرآن را برای مخاطبان و مراجعه‌کنندگان خود بسیار جذاب و دلنشین و شیرین ساخته است. در این مقاله برجسته‌ترین ویژگی‌های ادبی و مؤلفه‌های زیبایی در تعابیر قرآنی با روش توصیفی، تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است که اهم موارد آن عبارت‌اند از: واژه‌ها، تصویرپردازی (تشبیهات، تمثیلات و استعارات)، لف و نشر مرتب، لف و نشر مشوش و بازگشت، نشان‌دن عام به جای خاص، استفاده از یک فعل در دو معنا، تغییر ترتیب قابل پیش‌بینی آیه و کنایه‌ها. مهم‌ترین دستاورد علمی مقاله پیش رو این است که قرآن دارای گنجینه‌ای غنی از ویژگی‌های ادبی است که بیان، ابلاغ و برجسته‌سازی مضامین و محتوای قرآن را ممکن و میسر ساخته و در جذب مخاطبان خود بسیار تأثیرگذار بوده است.
استناد: اسکندارلو، محمدجواد (۱۴۰۴). مؤلفه‌های زیبایی در تعابیر قرآنی. <i>آرایه‌های ادبی قرآن</i>، (۳)، ۱۸۳. https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8587	
ناشر: جامعه المصطفی العالمیه. © نویسنده(گان).	



مقدمه

بررسی ادبی قرآن بر این پرسش بنیادین متمرکز است که قرآن کریم چه قالب و صورتی و یا چه زبان و سبک و ساختاری را برای انتقال پیام و محتوایش و برای انتقال جهان‌بینی، ارزش‌ها و قوانین‌اش به کار گرفته است؟ کاربست زیباترین جنبه‌های ادبی در آیات مختلف قرآن در مقام ابلاغ پیام الهی شاهکار هنری قرآن و اعجاز بیانی این کتاب آسمانی قلمداد می‌گردد. در این مقاله به جای محتوای کلام قرآن، بر سبک و چگونگی بیان مطالب تأکید می‌شود.

وجه ادبی قرآن از دیرباز به شکل‌های گوناگون بررسی شده است، اما به طور کلی بستر و زمینه این نوع مطالعات بیش از آنکه ادبی باشد، صبغه کلامی یا تعلیمی داشته است. نقطه آغاز بیشتر آثار مرتبط با این موضوع، تحدی قرآن در برابر کافران است که اگر آنان در منشأ الهی یا خاستگاه پیدایش آیات و سور قرآن تردید دارند، اثری مانند آن بیاورند. این رویکرد در آثاری مانند «اعجاز القرآن» ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳) و «دلایل الاعجاز» عبدالقاهر جرجانی (م. ۴۷۱) نمایان است. شایان ذکر است باقلانی و جرجانی هر دو بر آن‌اند که نشان دهند قرآن کلام خدا و تقلیدناپذیر است و از آنجا که هیچ بشری نمی‌تواند چیزی مانند قرآن یا بخشی از آن بیاورد، بنابراین قرآن معجزه است. در این مقام قرآن دلیل اصالت و صحت نبوت حضرت محمد (ص) و در نتیجه دین اسلام است. چنین آثاری اساساً در صدد بررسی جنبه‌های ادبی قرآن از منظری مستقل نیستند.

اثر سید قطب (تصویر هنری قرآن) را می‌توان یکی از مصادیق مهم بررسی ادبی و هنری قرآن تلقی نمود. در سال‌های اخیر جنبه‌های ادبی قرآن بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. یکی از آثار برجسته در این رابطه کتاب «ساختارهای ادبی مضامین دینی در قرآن» با گردآوری و ویراستاری عیسی بلاطه است. وی در مقدمه کتاب خود می‌نویسد:

ساختارهای ادبی، عناصر گوناگون و متعددی را می‌گیرد از قبیل زبان، واژه‌شناسی، صرف، نحو، وزن و آهنگ، بلاغت، تألیف و سبک، مسائل مربوط به لحن، آوا، گفتارشناسی، تصویرپردازی، نمادپردازی، گونه ادبی، ارتباطات درون متنی، صورت‌ها یا شکل‌های مشابه درون متنی و ویژگی‌های ادبی دیگر را می‌توان اشاره نمود که در یک بستر فرهنگی و معرفت‌شناسی تاریخ گرد آمده‌اند. (بلاطه، ۲۰۰۰م، مقدمه کتاب) نگارنده مقاله پیش روی، بر آن است که به توصیف و تحلیل مهم‌ترین مؤلفه‌های زیبایی در تعبیر قرآنی بپردازد.

۱. مهم‌ترین ویژگی‌های ادبی قرآن

قرآن کریم دارای گنجینه‌ای غنی و پربر از ویژگی‌های ادبی است که از مشهورترین آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره نمود: واژه‌های منفرد، تصویرپردازی (تشبیهات، تمثیلات، استعارات) لفّ و نشر مترتب و مشوش و بازگشت، نشاندن عام به خای خاص، استفاده از یک فعل در دو معنا، تغییر و ترتیب قابل پیش‌بینی آیه و کنایه.

۱.۱. واژه‌های منفرد

بررسی دقیق نشان می‌دهد که واژه‌های منفرد به کار رفته در بسیاری از آیات قرآن اهمیت ویژه‌ای در آن سیاق خاص خود دارد. از باب نمونه می‌توان به داستان یونس (ع) اشاره کرد. هنگامی که یونس مطمئن شد مردم نینوا هرگز ایمان نمی‌آورند، تصمیم گرفت شهر را ترک کند. در این باره در آیه ۱۴۰ سوره صافات می‌خوانیم: «إِذْ أَتَىٰ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ»؛ به خاطر بیاور زمانی را که به سوی کشتی مملو (از جمعیت و بار) فرار کرد.

واژه‌ای که برای توضیح رفتن او به کار رفته فعل «أَتَى» است که در زبان عربی معمولاً برای برده فراری استفاده می‌شود. اگر چه یونس برده نیست، اما قطعاً بنده کسی است (بنده خدا) از آنجا که یونس تحت فرمان خدا بوده نباید به طور مستقل تصمیم می‌گرفت که وظیفه پیامبری را رها سازد، بلکه باید منتظر فرمان الهی می‌ماند. بدین ترتیب استفاده از واژه «أَتَى» برای یونس رفتن او را از یک عمل ساده فیزیکی به عملی آکنده از اشارات معنوی تلویحی تبدیل می‌کند. علامه طباطبایی (ره) در این باره می‌نویسد: یونس هر چند در این عمل خود خدا را نافرمانی نکرد و قبلاً هم خدا او را از چنین کاری نهی نکرده بود، ولی این عمل شباهتی تام به فرار یک خدمتگزار از خدمت مولی داشت و به همین جهت خداوند او را از کید این عمل بگرفت. (طباطبایی: ۱۳۶۳)

۱.۱.۱. کاربرد واژه «یثرب» در آیه سیزدهم سوره احزاب

«وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا...»؛ و نیز به خاطر آورد زمانی را که گروهی از آن‌ها گفتند: ای اهل یثرب (مردم مدینه) اینجا جای توقف شما نیست. به خانه‌های خود بازگردید... شهر مدینه که تقریباً همواره در قرآن بدین نام یاد می‌شود، تنها یک بار (در آیه ۱۳ سوره احزاب) با نام پیش از هجرت یعنی «یثرب» نامیده شده است. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که در این آیه ندای «ای مردم یثرب» را کسانی به کار می‌برند که صفوف مسلمانان را در زمانی حساس و بحرانی ترک کردند. به این امید که اسلام به زودی از میان می‌رود و مدینه به وضعیت شرک‌آلود قبلی و نام پیش از اسلام خود (یثرب) برده می‌شود. بنابراین کاربرد واژه «یثرب» در آیه یاد شده طرز تفکر گروهی خاص را در برهه‌ای حساس از تاریخ صدر اسلام به وضوح ترسیم می‌کند. این شهر نام‌های متعددی دارد. سید مرتضی علاوه بر دو نام یثرب و مدینه، یازده نام دیگر برای این شهر ذکر کرده است. از جمله طیه، طابه، سکینه، محبوبه، مرحومه، و مقاصم؛ البته بعضی یثرب را نام زمین این شهر می‌نامند. (طبرسی، بی‌تا: ۳۴۶/۸)

در پاره‌ای از روایات آمده است که پیامبر (ص) این شهر را یثرب نامید؛ شاید به این جهت که یثرب در اصل از ماده «ثرب» به معنی ملامت کردن است. به هر حال اینکه منافقان اهل مدینه را با عنوان «یا اهل یثرب» خطاب کردند شاید به خاطر این بوده که می‌دانستند آن حضرت از این نام متنفّر است و یا می‌خواهند عدم رسمیت اسلام و عنوان «مدینه‌الرسول» را اعلام دارند و یا آن‌ها را به دوران جاهلیت توجه دهند. (مکارم، ۱۳۷۲: ۲۲۹/۱۷)



۲.۱.۱. «عصا» و «منساة»

در قرآن کاربرد دو واژه‌ای که برای یک شیء یا پدیده استفاده می‌شود ظاهراً تابع سیاق و روابط درون متنی است. واژه «عصا» که واژه‌ای عام برای چوب دستی است، اشاره به عصای موسی به کار می‌رود. مثلاً در آیه ۶۰ سوره بقره آمده است: «وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ...»؛ و زمانی را که موسی برای قوم خویش طلب آب کرد به او دستور دادیم عصای خود را بر سنگ مخصوص بزن، ناگاه دوازده چشمه آب از آن جوشید.

اما واژه‌ای که برای اشاره به چوب دستی سالخوردگان به کار می‌رود «منساة» است و همین «منساة» است که سلیمان درست پیش از مرگ بر آن تکیه کرد: «فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ»؛ هنگامی که مرگ را بر سلیمان مقرر داشتیم کسی آن‌ها را از مرگ وی آگاه نساخت، مگر جنبه زمینی (موریانه) که چوب دستی او را می‌خورد. (سبأ: ۱۴)

کاربرد این واژه بی‌هیچ قرینه دیگری در متن نشان دهنده پیری سلیمان هنگام مرگ است. واژه «منساة» از ماده «نسا» بر وزن «نسخ» و نسیء بر وزن «نصیب» به معنای تأخیر است و از آنجا که به وسیله عصا اثیایی را به عقب می‌رانند و دور می‌کنند کلمه «منساة» بر آن اطلاق شده است. (یعنی عقب رانی) برخی از مفسران گفته‌اند این واژه از واژه‌های اهل یمن بوده و از آنجا که سلیمان بر این منطقه حکومت داشت قرآن در مورد او به کار برده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۵۱۱)

۳.۱.۱. ضیاء و نور

در آیه پنجم از سوره یونس واژه «ضیاء» که به معنای روشنایی و همچنین گرماسی برای خورشید به کار می‌رود، اما «نور» که لفظی عام‌تر است برای روشنایی ماه استفاده می‌شود. «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا»؛ او کسی است که خورشید را روشنایی و ماه را نور قرار داد. در اینکه میان «ضیاء» و «نور» چه تفاوتی است، مفسران گفتگوی فراوان دارند. بعضی هر دو را مترادف دانسته‌اند. بعضی گفته‌اند:

«ضیاء» که در مورد نور خورشید در این آیه به کار رفته همان نور قوی است، ولی «نور» مفهوم اعمی دارد و ذاتی و عرضی هر دو را شامل می‌شود. بنابراین تفاوت تعبیر در آیه فوق اشاره به این نکته است که خداوند خورشید را منبع جوشش نور قرار داد درحالی‌که نور ماه جنبه اکتسابی دارد و از خورشید سرچشمه می‌گیرد. این تفاوت با توجه به پاره‌ای از آیات قرآن صحیح‌تر به نظر می‌رسد، زیرا در آیه ۱۶ سوره نوح می‌خوانیم: «وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا» و در آیه ۶۱ سوره فرقان می‌خوانیم: «وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا». با توجه به اینکه «سراج» (چراغ) نور از خودش پخش می‌کند و منبع و سرچشمه نور است و خورشید در دو آیه فوق تشبیه به سراج شده است، روشن می‌شود که در آیات مورد بحث نیز این تفاوت بسیار متناسب است. (مکارم، ۱۳۵۸: ۸/۲۲۶)

۱.۱.۴. واژه‌های «رأى»، «نظر» و «ابصر»

قرآن گاه برای یک معنای اساسی از چند واژه استفاده می‌کند، اما این واژگان تفاوت‌های ظریفی با هم دارند. یکی از جالب‌ترین نمونه‌ها در آیه ۱۹۸ سوره اعراف در توصیف بت‌ها به کار رفته است که ماهرانه ساخته شده‌اند و کاملاً واقعی به نظر می‌رسند. در این آیه سه واژه برای فعل «دیدن» به کار می‌رود: «و تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ»؛ «و آن‌ها را می‌بینی (که با چشم‌های مصنوعی‌شان» به تو نگاه می‌کنند؛ اما در حقیقت نمی‌بینند».

بررسی دقیق و تفصیلی رابطه بسیار پیچیده این سه واژه (رأى، نظر، ابصر) در اینجا امکان‌پذیر نیست.

۱.۱.۵. واژه «مصر»

در آیه ۶۱ سوره بقره واژه «مصر» که هم به معنای شهر و هم به معنای کشور است نکته جالبی در بردارد. «قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ؛ موسی گفت آیا غذای پست‌تر انتخاب می‌نمایید (اکنون که چنین است از این بیابان) وارد شهر شوید، زیرا هر چه خواستید در آنجا هست».

موسی که از تقاضای قوم آواره بنی‌اسرائیل برای غذای خوب که در مصر به آن عادت داشتند، ناراحت است، می‌گوید: «پس به مصر فرود آیید که آنچه خواسته‌اید برای‌تان مهیاست». «مصر» به عنوان یک اسم نکره به معنای شهر، اما به عنوان یک اسم معرفه نام کشور مصر است. کاربرد واژه «مصر» در این آیه میان غذای ساده‌ای که بنی‌اسرائیل در حالت آزادی و رهایی به هنگام زندگی در بیابان می‌خوردند با غذای خوشمزه‌تری که در حالت بندگی می‌خورند، تقابل ایجاد می‌کند و بدین ترتیب تقاضا بنی‌اسرائیل در سیاقی سیاسی، اخلاقی قرار می‌گیرد.

۲.۱. تصویر پردازی

استفاده مکرر از تشبیه، تمثیل و استعاره در قرآن شاهی بر تمایل قرآن به تصویرپردازی زنده و روشن است.

۱.۲.۱. تشبیه

آیه ۳۵ سوره نور نمونه‌ای عالی است که می‌فرماید خدا نور آسمان‌ها و زمین است؛ آن‌گاه در قالب تشبیه به ذکر جزئیات آن نور می‌پردازد: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ».

قرآن برای شناسایی ذات حق تعالی تشبیه به نور کرده که جهان‌تاب و فراگیر است و درخشش و نمود هر چیز به وسیله آن می‌باشد. همین اندازه تشبیه برای شناسایی ذات حق تعالی و جایگاه او در جهان هستی برای عامه مردم کفایت می‌کند و آنان را قانع می‌سازد، ولی در عین حال، این تشبیه آن‌قدر دقیق و روشن‌گر ذات حق تعالی است که در راستای تشبیه غیر محسوس به محسوسات، شواهد و دقیق‌ترین تشبیه به شمار می‌رود. تشبیهی که نمایانگر تمام‌عیار ویژگی‌های ذات پروردگار می‌باشد. ذات حق، واجب الوجود و وجود ذاتی و از حقیقت ذات او برخاسته است و هستی همه موجودات از اوست؛ «مفهومه من اعرف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء».



در عالم محسوس اگر خواسته باشیم چیزی را بباییم که عین این ویژگی‌ها را دارا باشد، جز نور، نمی‌توان مثالی آورد. پرتو آن سراسر محسوسات را فراگرفته و همه اشیاء را نمود داده و نمود هر چیز به نور است، ولی نمود نور، ذاتی و از خود آن می‌باشد. کنه و حقیقت نور ناشناخته است، ولی درخشش و آثار وجودی آن بر همه آشکار و پیداست. هر حکیم فرزانه‌ای اگر خواسته باشد برای شناساندن ذات حق مثالی بیاورد، از این تشبیه قرآنی بهتر نخواهد آورد. (معرفت، ۱۳۷۸: ۳۶۱)

۲.۲.۱. تمثیل

تمثیل‌های قرآن معمولاً نمایان‌گر دیدگاه‌های اساسی قرآن است. گونه‌های متنوعی از این تمثیل‌ها وجود دارد که اغلب با عبارتی مانند «مَثَلِ (فلان شخص) این است...» مشخص می‌شوند. از جمله به آیات ۱۷ و ۱۸ سوره بقره می‌توان اشاره کرد که رفتار کسانی را توصیف می‌کند که هدایتی را که انتظارش را می‌کشیدند بر آن‌ها عرضه می‌شود، از پذیرش آن سر باز می‌زنند و از قضا فرصتی را که منتظرش بودند از دست می‌دهند. «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ. صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ قَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ؛ منافقان همانند کسی هستند که آتشی افروخته (تا در بیابان تاریک راه خود را پیدا کنند) ولی هنگامی که آتش اطراف خود را روشن ساخت خداوند (طوفانی می‌فرستد و) آن را خاموش می‌کند و در تاریکی وحشتناکی که چشم کار نمی‌کند آن‌ها را رها می‌سازد. آن‌ها کر، گنگ و کورند. بنابراین از راه خطا باز نمی‌گردند».

آری! حال منافق همین است، ابتدا اظهار ایمان می‌کند و از بعضی منافع استفاده می‌نماید. با مؤمنان در ارث و ازدواج و امثال آن شرکت می‌جوید تا موقعی که مرگ او فرا می‌رسد و آن هنگام که وقت استفاده کامل از ایمان را از دل او بیرون ساخته و عمل او را باطل می‌گرداند و او را در حیرت‌زایی رها می‌سازد و در میان دو ظلمت؛ ظلمت اصلی و ظلمتی که با اعمال خود آن را فراهم ساخته، فرو می‌رود. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۶۷/۱)

۲.۲.۱. استعاره

استعاره‌های قرآن مانند تشبیهات آن از تصویرهایی استفاده می‌کند که برای عرب‌ها آشناست، اما در قرآن معانی جدیدی می‌یابد. در آیه ۱۸۷ سوره بقره می‌خوانیم: «أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّقْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ؛ آمیزش جنسی با همسران‌تان در شب روزه داری حلال گردید. آن‌ها لباس شما هستند و شما لباس آن‌ها». در این آیه زن و شوهر «جامه» یکدیگر نامیده می‌شوند. این تعبیر از یک سو به گونه تلویحی اشاره می‌کند که ازدواج باعث حفظ پاکدامنی است و از سوی دیگر به همسران یادآور می‌شود که به یکدیگر وفادار باقی بمانند. ابن اثیر می‌نویسد:

این از ظریف‌ترین تشبیهات استعاره‌ای به شمار می‌رود. همان‌گونه که لباس زینتی برای انسان است و عورت و نادیدنی‌های اندام او را می‌پوشاند و از گزند سرما و گرما او را نگاه می‌دارد، همین گونه همسر، زینت‌بخش حیات و پوشش زشتی‌هاست و از لغزش‌ها و فروافتادن در

چرکی‌ها او را نگاه می‌دارد. پس چه زیبا تشبیه و شیوا تعبیری است. (ابن اثیر، ۱۳۷۹: ۲/

۱۳۳-۱۳۵)

۳.۱. لف و نشر مترتب و مشوش و بازگشت

انواع گوناگون تأکید از طریق لف و نشر شکل می‌گیرد.

۱.۳.۱. لف و نشر مترتب

در آیه ۲۴ سوره هود؛ آنان که کورند و آنان که ناشنوایند/ آنان که بصیرت دارند و آنان که می‌شنوند: «مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ؛ حال این دو گروه (مؤمنان و کافران) حال نابینا و کر و بینا و شنواست. آیا این دو همانند یکدیگرند؟ آیا فکر نمی‌کنید؟» و مانند آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ سوره طه: «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى. وَ أَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَصْحَى؛ (اما در بهشت راحت هستی) در آن گرسنه نمی‌شوی و برهنه نخواهی شد و در آن تشنه نمی‌شوی و حرارت آفتاب آزارت نمی‌دهد».

۲.۳.۱. لف و نشر مشوش

علاوه بر این تأکید از طریق تغییر در ساختار نظیرهای متناظر یا به عبارت دیگر لف و نشر مشوش صورت می‌گیرد، مانند آیه ۵۸ سوره غافر؛ آنان که نابینايند و آنان که بصیرند/ آنان که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام می‌دهند و بدکاران: «وَ مَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ لَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ؛ هرگز نابینا و بینا مساوی نیستند، هم‌چنین کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام داده‌اند با بدکاران یکسان نخواهند بود؛ اما کمتر متذکر می‌شوید».

برخی از این ترتیب‌ها نسبتاً دشوار و پیچیده است، مانند آیات ۱۹-۲۳ سوره فاطر که ساختار نظیرهای متناظر و نامتناظر در آن به هم آمیخته است: «وَ مَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَ لَا الظُّلُمَاتُ وَ لَا النُّورُ، وَ لَا الظُّلُ وَ لَا الْحَرُّورُ وَ مَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَ لَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يَسْمَعُ مَنْ يَشَاءُ وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ؛ نابینا و بینا هرگز مساوی نیستند و نه ظلمات‌ها و روشنایی، و نه سایه (آرام‌بخش) و باد داغ و سوزان و هرگز مردگان و زندگان یکسان نیستند. خداوند پیام خود را به گوش هر کسی بخواهد، می‌رساند و تو نمی‌توانی سخن خود را به گوش آن‌ها که در قبرها خفته‌اند برسانی!».

نکته مهم:

از جمله نکاتی که قابل ملاحظه است اینکه جمع بودن «ظلمات» و مفرد بودن «نور» به خاطر آن است که ظلمت، یعنی کفر شعب فراوانی دارد، اما حقیقت ایمان و توحید یکی بیش نیست، اما ظلمت کفر همچون خطوط انحرافی است که در میان دو نقطه هزاران خط انحرافی وجود دارد و نیز تقدیم جنبه‌های منفی در دو مثال اول اشاره به آغاز اسلام است که مردم از نابینایی جاهلیت و ظلمات شرک به روشنایی و بینایی اسلام هدایت یافتند. و اما دو مثال دیگر اشاره به مراحل دیگر است که اسلام ریشه‌های خود را در سرزمین دل‌ها محکم کرده بود و جنبه‌های اثباتی خود را در جامعه گسترده ساخت، اما از این‌ها که بگذریم اصولاً تنوع در بیان، روح و



طراوت خاصی به سخن می‌دهد و آن را دلنشین و زیبا و جالب می‌سازد. (مکارم، ۱۳۷۲: ۱۸/۲۳۶)

در سوره یوسف نیز طرح داستان بر اساس لف و نشر مشوش شکل می‌گیرد. در بخش نخست سوره مجموعه‌ای از اضطراب‌ها و نگرانی‌ها پدید می‌آید که بعداً به ترتیب معکوس در نیمه دوم حل می‌شود. یکی از راه‌های تأکید بازگشت به موضوعی است که کلام با آن آغاز شده است که از این طریق از یک سو بر اهمیت موضوع تکرار شده و از سوی دیگر بر پیوند وثیق مفاهیم بیان شده میان دو عبارت مکرر تأکید می‌شود. (میرمستنصر، ۱۹۸۶م: ۱۵-۱)

۱.۴. نشان دادن عام بر جای خاص

آیه ۵۱ سوره بقره همه بنی اسرائیل را به گوساله‌پرستی متهم می‌کند درحالی که تنها برخی از آن‌ها این کار را کرده بودند. نشان دادن عام به جای خاص بر اهمیت مسئولیت جمعی تأکید می‌کند؛ «وَ إِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَاَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (و به خاطر بیاورید) هنگامی را که با موسی شب وعده گذاردیم سپس شما گوساله را (معبود خود) انتخاب کردید درحالی که با این کار (به خود) ستم می‌کردید».

۱.۵. استفاده از یک فعل در دو معنا

آیه ۱۰۲ سوره نساء می‌ماید: «وَ اِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَاَلْيَاخُذُوا اَسْلِحَتَهُمْ فَاِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَّرَائِكُمْ وَاَلْيَاخُذُوا حِذْرَهُمْ وَاَلْيَاخُذُوا حِذْرَهُمْ».

وقتی که تو ای پیغمبر در بین آنانی و برایشان نماز می‌خوانی باید یک عده از آنان با تو بایستند و با خود اسلحه داشته باشند و هنگامی که سجده کردند باید پشت سرشان باشند و آن عده دیگر که نماز نخوانده‌اند بایستند و با تو نماز بخوانند و احتیاط دارند و اسلحه بردارند....

در این آیه خداوند به مسلمانان در حال نبرد دستور می‌دهد که حالت دفاعی (حذر) و سلاح‌هایشان (اسلحه) را برگیرند. فعل «اخذ» (برگرفتن) در اصل برای «سلاح» به کار می‌رود و کاربرد آن برای «حالت دفاعی» از باب مجاز است. استفاده از یک فعل در دو معنا نشان دهنده این است که بهترین راه برای حفظ حالت دفاعی در جنگ آماده نگاه داشتن سلاح است.

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد:

اینکه خداوند کلمه طایفه را از یک طرف به لفظ «آخری» که مؤنث است وصف آورده و از طرف دیگر ضمیر جمع مذکر به این کلمه برگردانده از آن جهت است که هم رعایت جنبه لفظی شده باشد (که مؤنث است) و هم رعایت جنبه معنا که مراد از طایفه (جماعت مردان‌اند) و جمله «ولیاخذوا حذرهم و اسلحتهم» یک نوع استعاره لطیف دارد. «حذر» یعنی احتیاط نظیر سلاح، آلت دفاع به شمار آمده است و همان کلمه «اخذ» که به «اسلحه» نسبت داده شده عیناً به «حذر» هم نسبت داده شده است. (طباطبایی، همان: ۵/ ۱۰۱)



۱.۶. تغییر ترتیب قابل پیش‌بینی آیه

در آیات ۸۹ و ۹۰ سوره انبیاء می‌خوانیم: «وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَّ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ* فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَّ وَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَّ أَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ...».

و زکریا را (یادآور) در آن هنگام که پروردگارش را خواند (و عرض کرد) پروردگار من! مرا تنها مگذار (و فرزند برومندی به من عطا کن) و تو بهترین وارثانی. ما دعای او را مستجاب کردیم و یحیی را به او بخشیدیم و همسرش را برای او اصلاح کردیم....

بنابراین خداوند دعای زکریا برای پسردار شدن را اجابت کرد، اگر چه خودش پیر و همسرش نازا بود. «پس او را اجابت کردیم، همسرش را برای او بارور ساختیم و این گونه یحیی را به او عطا کردیم.» دعای زکریا بدون هیچ تأخیری مستجاب شد، به گونه‌ای که حتی روا نبود که این جزئیات که «همسرش را برای او بارور ساختیم» در میان دعا و استجاب آن فاصله اندازد.

۱.۷. کنایه

«کنایه» در لغت به معنای پوشیده سخن گفتن است. گفتن لفظی یا سخنی که بر غیر معنای اصلی خودش به معنا و مدلول دیگری دلالت کند. مثل «کاسه سیاه» یا «سیه کاسه» به معنای بخیل یا خسیس. (عمید، ۱۳۷۸: ۳/ ۱۹۹۸) و در اصطلاح سخنی است که دارای دو معنای نزدیک و دور است. این دو معنا لازم و ملزوم یکدیگرند. گوینده، سخن را به گونه‌ای بیان می‌کند که ذهن خواننده به کمک معنای صریح و روشن پی به معنای دور آن می‌برد. (سعیدی روشن، ۱۳۷۷: ۱۱۰)

۱.۷.۱. مَسَّ، لَمَسَ و مباشرت

در قرآن کریم در مورد آمیزش جنسی از تعبيرات کنایی هم‌چون مَسَّ، لَمَسَ و مباشرت استفاده شده است. در آیه ۴۳ سوره نساء می‌فرماید: «وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِدًا طَيِّبًا».

و اگر مریض بودید یا در سفر یا از غایط برگشتید و یا با زنان نزدیکی نمودید و آب نیافتید پس با خاک پاکی تَیَمَّم کنید....

عفت بیان قرآن در این آیه همانند بسیاری از آیات دیگر کاملاً مشهود است، زیرا هنگامی که می‌خواهد از قضای حاجت سخن بگوید، تعبیری را انتخاب می‌کند که هم مطلب را بفهماند و هم واژه صریح و نامناسبی به کار نبرده باشد و می‌گوید: «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ». غایط در اصل به معنای زمین گودی است که انسان را از انتظار دور می‌دارد و افراد بیابانگرد و مسافر در آن زمان برای حاجت آن‌جا می‌رفتند تا از دیدگان مردم دور باشند. بنابراین معنای جمله چنین می‌شود: اگر یکی از شما از مکان گودی آمده باشد که روی هم رفته کنایه از قضای حاجت است و جالب اینکه به جای واژه «شما» واژه «یکی از شما» به کار رفته است تا عفت بیان آن بیشتر باشد. همچنین آنجا که از آمیزش جنسی سخن می‌گوید با تعبیر «أَوْ لَامَسْتُمُ



النَّساء» که به معنای «یا با زنان تماس گرفته باشید...» مطلب را می‌فهماند. واژه «لمس» نیز کنایه زیبایی از آمیزش جنسی است. (مکارم، ۱۳۵۳: ۳/ ۳۹۹)

۲.۷.۱. مرآوده

نمونه دیگر کنایه‌گویی را در سوره یوسف آیه ۳۲ مشاهده می‌کنیم؛ «قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَ لَقَدْ رَاودَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيَسْجَنَنَّ وَ لَيَكُونَأَنَّ مِنَ الصَّاغِرِينَ».

گفت: این همان است که درباره او ملامت کرده‌اید. من از او کام خواستم و خوشتنداری کرد. اگر آنچه به آن فرمان می‌دهم انجام ندهد به طور قطع زندانی و خوار می‌گردد.

جریان زلیخا و دنبال کردن یوسف را از تعبیر عفت‌مند مرآوده و رفت و آمد استمداد شده و حتی زیبایی یوسف به وصف، شرح نشده، بلکه به سرعت و کنایه از این جریان عبور شده است. در مجمع البحرین آمده است که «مرآوده» به معنای مطالبه چیزی است که به رفق و مدارا و نرمی تا کاری که در نظر است، به آن عمل شود. (طریحی، ۱۳۶۷: ۱/ ۳۴۸)

۳.۷.۱. خوردن گوشت مرده

در آیه ۱۲ سوره حجرات از غیبت کردن به خوردن گوشت مرده تعبیر شده و کلمه دوست داشتن هم به کنار آن نهاده شده که نهایت کراهت را می‌رساند؛ «أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ...». آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ (به یقین) همه شما از این امر کراهت دارد.

آری! آبروی برادر مسلمان هم‌چون گوشت تن اوست و ریختن این آبرو به وسیله غیبت و افشای اسرار پنهانی هم‌چون خوردن گوشت تن اوست و تعبیر به مرده به خاطر آن است که «غیبت» در غیاب افراد صورت می‌گیرد که هم‌چون مردگان قادر به دفاع از خویش‌ن نیستند. آری! این تشبیه بیانگر زشتی فوق‌العاده غیبت و گناه عظیم آن است. در حدیثی از پیغمبر اکرم (ص) می‌خوانیم: «الغیبة اسرع فی دین الرجال المسلم من الأكلة فی جوفه؛ تأثیر غیبت در دین مسلمان از خوره در جسم او سریع‌تر است». (کلینی، ۱۳۴۸: ۲/ باب الغیبة، ح ۱)

این تشبیه نشان می‌دهد که غیبت همانند خوره که گوشت تن را می‌خورد و تلاشی می‌کند، به سرعت ایمان انسان را برباد می‌دهد. در حدیث دیگری از امام صادق (ع) نقل شده است: «من روی علی مؤمن رواة یرید شینه و هدم مروته لیسقط من امین الناس اخرجه الله من ولايته الی ولاية الشیطان فلا یقبله الشیطان». (حرعاملی، ۱۳۶۷: ۸/ ۶۰۸)

کسی که به منظور عیب‌جویی و آبروریزی مؤمنی سخنی نقل کند تا او را از نظر مردم بیاندازد، خداوند او را از ولایت خودش بیرون کرده به سوی ولایت شیطان می‌فرستد و اما شیطان هم او را نمی‌پذیرد. تمام این تأکیدات و عبارات تکان دهنده بخاطر اهمیت فوق‌العاده‌ای است که اسلام برای حفظ آبرو و حیثیت اجتماعی مؤمنان قائل است.

۱.۴.۷.۱ استواء بر عرش کنایه از استیلاء بر عرش تدبیر

در آیه پنجم سوره طه این گونه آمده است: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». استوا بر عرش کنایه از ملک یا «قدرت» یا «ربوبیت» می‌باشد. می‌توان گفت که مقصود سلطه و استیلاء بر عرش تدبیر است. «عرش» کنایه از علم تدبیر جهان می‌باشد کما اینکه «کرسی» کنایه از سلطه و فراگیری سلطنت و حکومت پروردگار است. استیلاء بر عرش تدبیر همان «استواء علی العرش» است. این معنا هیچ‌گاه موجب شبهه نبوده است تا ارباب جدل آن را به ظاهر لفظی گرفته و به معنای تکیه زدن بر تخت سلطنت پنداشته و لازمه آن را جسمیت در ساحت مقدس الهی دانسته‌اند.

این بطوطه در سفرنامه خویش آورده است:

وارد مسجد دمشق شدم. ابن تیمیه را بالای منبر دیدم. سخن از جسمیت خدا می‌گفت و از نشستن خدا بر تخت سلطنت حکایت‌ها می‌بافت. آن‌گاه گفت: خداوند از عرش خود نزول اجلال می‌فرماید مانند من که از منبر فرود می‌آیم. آن‌گاه بلند شده چند پایه فرود آمد که غوغا بلند شد. (ابن بطوطه، ۱۳۷۷: ۵۷/۱) در صورتی که این گونه استعمال در متعارف عرب همان معنای استیلاء را می‌دهد. (معرفت، ۱۳۷۸: ۲۸۱)

۱.۵.۷.۱ «کشف ساق» کنایه از شدت و وخامت امر

در آیه ۴۲ سوره قلم می‌خوانیم: «يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ». به خاطر بیاورید روزی را که ساقی پا از وحشت برهنه می‌گردد و دعوت بر سجود می‌شوند اما قادر بر آن نیستند. آری! در آن روز همگان به سجده و خضوع در برابر پروردگار دعوت می‌شوند. مؤمنان به سجده می‌افتند، ولی مجرمان قدرت سجده را ندارند، زیرا روحیات زشتی که در دنیا در وجود آن‌ها راسخ شده بود و در آن روز بروز می‌کند، مانع می‌شود که در برابر ذات پاک خدا کمر خم کنند.

در حدیثی می‌خوانیم: «در قیامت حجابی از نور الهی برداشته می‌شود و مؤمنان به خاطر عظمت آن به سجده می‌افتند، ولی پشت منافقان آن‌چنان خشک می‌شود که قدرت بر سجده را ندارند». (حویزی، ۱۳۸۳: ۳۹۵/۵)

استعمال لفظ «ساق» در متعارف عرب کنایه از شدت و وخامت امر است. چنان که گفته‌اند: «و قامت الحرب علی ساق»؛ جنگ بر پا ایستاد به معنای شدت گرفت. کشف ساق کنایه از آمادگی کامل برای انجام کار است. یعنی دامن به کمر زدن، زیرا لازمه آن کشف ساق پاست. این آیه طبق استعمال متعارف بر آن دلالت دارد که روز قیامت اوضاع شدت یافته و رو به وخامت می‌گذارد و کفار در حالت سختی قرار می‌گیرند. چنان که زمخشری در «کشاف» گفته است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۹۴-۵۹۲) ولی اشاعره و اهل تجسیم آن را به ظاهر گرفته و گفته‌اند: مقصود ساق پای خداست که در آن روز برهنه شود و کفار مأمور به سجده گردند و نتوانند. (معرفت، ۱۳۹۶: ۳/۱۵۲-۱۴۴)

۱.۶.۷.۱ باز بودن دست خدا کنایه از وجود غنای الهی

در آیه ۶۴ سوره مائده می‌خوانیم: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ؛ بلکه دو دست خدا باز است».



علامه طباطبائی ذیل آیه یاد شده، می‌نویسد:

جمله «یداه مبسوطان» جمله‌ای است معروف و شایع که کنایه است از داشتن قدرت. در اینجا پرسشی مطرح می‌شود و آن اینکه یهود گفته بود دست خدا بسته است و «ید» را مفرد ذکر کرده بود. با این حال چرا خداوند متعال در پاسخ آن‌ها فرمود: «یداه» و ید را به صورت تثنیه ذکر فرمود؟ پاسخ این است که اصولاً در ادبیات عرب، دست کنایه از قدرت و دو دست کنایه از کمال قدرت است و از همین جهت خداوند به صورت تثنیه آورد تا به کمال قدرت خود اشاره کرده باشد؛ کما اینکه در آیه ۷۵ سوره مبارکه «ص» که فرموده است: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»، نیز برای افاده همین معنا به صورت تثنیه آورد.

عرب هم وقتی می‌خواهد در سلب قدرت از کسی مبالغه کند و بگوید فلانی به هیچ وجه قدرت بر آن عمل و حق مداخله در آن را ندارد، می‌گوید: «ولایدین بماله»، یعنی فلانی هیچ گونه اختیاری در آن کار ندارد. بسیاری از علمای لغت برای کلمه «ید» معانی زیادی غیر از «دست» ذکر کرده‌اند، ولی باید دانست که این کلمه دارای چند معنا نیست، بلکه تنها به معنای دست است و در سایر معانی به طور استعاره به کار می‌رود. زیرا آن معانی اموری هستند که از شئون مربوط به «دست» می‌باشند. مانند انفاق و سخاوت که از جهت بسط منتسب به دست شده‌اند و مانند ملک و سلطنت که از جهت قدرت بر تصرف و وضع و رفع به آن منتسب هستند. (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۲۰/۶۰)

۱.۷.۷. گم شدن ظاهری کنایه از گمراهی معنوی

در داستان صاحبان باغ یا «اصحاب الجنة» (قلم: ۳۳-۱۷) صاحبان ثروت اما بخیل باغ پس از آنکه باغ‌شان را نابود شده دیدند، فکر کردند وارد باغ شخص دیگری شده‌اند، از این رو فریاد برآوردند: «إِنَّا لَضَالُّونَ»؛ «قطعاً ما راه را گم کرده‌ایم». اما آن‌ها درک نکردند که آنان راه گم کرده‌اند، نه به معنای لغوی، بلکه به معنای کنایی، اخلاقی. سرانجام هنگامی که متوجه شدند این همان باغ خودشان است که بدان وارد شده‌اند، گفتند ما «محروم» هستیم. (محرومون، قلم: ۲۷) یعنی همه محصول مان را از دست داده‌ایم؛ و متوجه نبودند که در حقیقت از رحمت خدا در این دنیا و سرای دیگر محروم شده‌اند. این جمله اضراب یا اعراض از جمله سابق است؛ یعنی نه تنها گمراهیم، بلکه از رزق هم محروم شدیم. (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۳۰/۶۰)

نتیجه‌گیری

واژه‌های منفرد، تصویرپردازی، لف و نشر مرتب و مشوش و بازگشت، نشان‌دن عام به جای خاص، استفاده از یک فعل در دو معنا، تغییر ترتیب قابل پیش‌بینی آیه و انواع کنایه‌گویی‌ها از مهم‌ترین مصادیق مؤلفه‌های زیبایی در تعبیر قرآنی تلقی می‌شود. واژه‌های منفرد به کار رفته در بسیاری از آیات قرآن اهمیت ویژه‌ای در سیاق خاص آیه دارد. استفاده مکرر از زیباترین تشبیهات، تمثیلات و استعارات در آیات مختلف، شاهی بر رویکرد قرآن به تصویرپردازی زنده و روشن است که انواع گوناگون تأکید از طریق لف و نشر مرتب و



مشوش شکل گرفته است که نمونه‌های آن در آیه ۱۴ سوره هود، آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ سوره طه، آیه ۵۸ سوره غافر، آیات ۲۲-۱۹ سوره فاطر و بخش نخست سوره یوسف قابل مشاهده است. در قرآن کریم مصادیق بسیار شیوا و ارزشمندی از کنایه‌گویی (تعریضات قرآنی) به کار رفته است. از باب نمونه در مورد آمیزش جنسی از تعبیرات کنایی همچون «مس»، «لمس» و «مباشرت» استفاده شده است. از غیبت کردن به خوردن گوشت مرده تعبیر شده و در آیه «یوم یکشف عن ساق»، کشف ساق کنایه از آمادگی کامل برای انجام کار است. در نتیجه ویژگی‌های بی‌نظیر ادبی قرآن، این کتاب آسمانی را سرشار از انواع زیبایی‌های لفظی و معنوی کرده و بر ایمان و علاقه گروندگان بسیار تأثیرگذار بوده است.



منابع

قرآن کریم

ابن اثیر (۱۳۹۷)، المثل السائر، قاهره: مطبعة النائر.

ابن بطوطه (۱۳۷۷)، رحلة، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۷)، وسائل الشیعة، طهران: المكتبة الاسلامیة.

حویزی (۱۳۸۳)، نور الثقلین، قم: المطبعة العلمیة.

راغب اصفهانی (۱۳۹۲)، معجم مفردات الفاظ القرآن، [بی‌جا]: مطبعة التقدم العربی.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیة.

سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۷۷)، علوم قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).

طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی،

تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

طبرسی، ابوعلی (بی‌تا)، مجمع البیان، تهران: چاپ اسلامیة.

طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷)، مجمع البحرين، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

عمید، حسن (۱۳۷۸)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

کلینی، محمد (۱۳۴۸)، اصول کافی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).

معرفت، محمدهادی (۱۳۹۶)، التمهید فی علوم القرآن، قم: انتشارات التمهید.

_____ (۱۳۷۸)، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۸)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

ISSa Boullata Literary structuers of religious meaning in the QURAN, Richmond surrey 2000.

Mir, The Quranic story of Joseph.plot, themes, and characters, in MW76 (1986



Discovering the Conceptual Relationships of "Ghabirin" in the Qur'an (With the Approach of Examining Its Companions Within Verses and Within Surahs)

Mahdi Ebadi¹, Mohammad Mokhtari², and Hamed Mustafavifard³

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Shahrood University of Medical Sciences, Shahrood, Iran. Email: ebadi@shmu.ac.ir
2. Graduate of level 3 of Qur'an interpretation and sciences, specialized school of Qur'an and Etrat, Khorasan seminary, Mashhad, Iran. Email: mohammad_6120@yahoo.com
3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Vali Asr University, Rafsanjan, Kerman, Iran. Email: h.mustafavifard@vru.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The simultaneity approach of semantics is an attempt to represent Quranic concepts, because the words in the Qur'an reveal their true meaning from the sum of intertextual connections in the form of a semantic network. The present article, which was written using library sources and descriptive-analytical method, seeks to first examine the root of the word family of "Ghabr" in the Qur'an. Then the accompanying concepts of <i>Ghabirin</i> will be studied. The result of Quranic data showed that roots such as; <i>Nejat</i> (Salvation), <i>Ajz</i> (impotence), <i>Ghadera</i> , <i>Dhagha</i> , <i>Khawf</i> and <i>Hozn</i> are companions in the verse with the word <i>Ghabirin</i> . Companion words related to the word <i>Ghabirin</i> with an intra-sura approach include roots such as <i>Ghava</i> , <i>Khabora</i> , <i>Zolm</i> , <i>Dhalla</i> , <i>Su'</i> , <i>Fatana</i> , <i>Gha'ada</i> , and <i>zayyana</i> . It seems that only equivalents such as Reminders, remnants, and survivors, which are generally mentioned in translations, are not enough to replace <i>Ghabirin</i> , and it is better to replace it with the equivalent word "infamous", to include all the descriptions and unpleasant examples that exist in <i>Ghabirin's</i> conceptual relationships. Also, the meaning of "remaining the effect" that exists in the root of "Ghabr" is better relevant with the "remaining of the bad name", which was the negative effect of the actions and behavior of the people of Lot, so that history will always remain eternal for them.
Article history: Received 09 July 2025 Received in revised form 13 August 2025 Accepted 19 September 2025 Available online 02 October 2025	
Keywords: ghabirin, ghavin, the cruel, the arrogant, cohabitant, conceptual relations	

Cite this article: Ebadi, M., Mokhtari, M., & Mustafavifard, H. (2025). Discovering the Conceptual Relationships of "Ghabirin" in the Qur'an (With the Approach of Examining Its Companions Within Verses and Within Surahs). *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(3), 19-40. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8594>





شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو مجله قرآن

شاپا پرنخت: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



کشف روابط مفهومی «غابرین» در قرآن (با رویکرد بررسی همنشین‌های درون آیه‌ای و درون سوره‌ای)

مهدی عبادی^۱، محمد مختاری^۲، و حامد مصطفوی فرد^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شاهرود، شاهرود، ایران. رایانامه: ebadi@shmu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن، مدرسه تخصصی قرآن و عترت، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: mohammad_6120@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، کرمان، ایران. رایانامه: h.mostafavifard@vru.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ کلیدواژه‌ها: غابرین، غاوین، ظالمین، مستکبرین، همنشین، روابط مفهومی	رویکرد همزمانی معناشناسی، تلاشی در جهت بازنمایی مفاهیم قرآنی است، زیرا واژگان در قرآن معنای حقیقی خود را از مجموع ارتباطات بینامتنی به صورت شبکه‌ای معنایی آشکار می‌نمایند. نوشتار حاضر که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی، تحلیلی به رشته تحریر درآمده، در پی آن است که نخست به بررسی ریشه‌ای ماده «غبر» در قرآن بپردازد، سپس مفاهیم همنشین واژه «غابرین» مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. برابند داده‌های قرآنی نشان داد که ریشه‌هایی همچون «نجات»، «عجز»، «قدر»، «ضاق»، «خوف» و «حزن»، همنشین‌های درون آیه‌ای با واژه «غابرین» هستند. واژگان همنشین مرتبط با واژه غابرین با رویکرد درون سوره‌ای شامل ریشه‌هایی همچون «غوی»، «کبر»، «ظلم»، «ضلّ»، «سوء»، «فتن»، «قعد» و «زین» می‌باشند. به نظر می‌رسد صرف معادل‌هایی همچون «باقی‌ماندگان»، «جاماندگان» و «بازماندگان» که عموماً در ترجمه‌ها بدانها اشاره شده است در جایگزینی «غابرین» کافی نباشد و بهتر است معادل «بدنامان» را به جای آن قرار داد، تا تمام توصیف‌ها و مصادیق ناپسند را که در روابط مفهومی غابرین وجود دارند در برگیرد. همچنین معنای برجای ماندن اثر که در ریشه «غبر» وجود دارد، با برجای ماندن نام بد که اثر منفی افعال و رفتار ناپسند قوم لوط بود تا همیشه تاریخ بر ایشان جاودان بماند.

استناد: عبادی، مهدی؛ مختاری، محمد؛ مصطفوی فرد، حامد (۱۴۰۴). کشف روابط مفهومی «غابرین» در قرآن (با رویکرد بررسی

همنشین‌های درون آیه‌ای و درون سوره‌ای). *آراییه‌های ادبی قرآن*، ۱(۳)، ۴۰-۱۹.

<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8594>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

یکی از مهم‌ترین مراحل اولیه درک آیات قرآن، شناخت مفاهیم واژگان این کتاب مقدس است. از دیرباز تاکنون کتب لغت متعددی نگاشته شده و به بررسی معانی حقیقی واژگان پرداخته‌اند. در معناشناسی نوین برای کشف مؤلفه‌های معنایی یک واژه، ضمن مراجعه به کتب لغت که از ضروریات است، باید با استفاده از کلماتی که در مجاورت واژه مورد بحث هستند یا واژگان متقابل یا واژگان قریب‌المعنا به اصل معنایی واژگان دست یافت، لذا در پژوهش حاضر با استفاده از این روش معناشناسی به بررسی معنای دقیق و قرآنی پرداخته شده است. البته در این نوشتار با افقی بازتر به مقوله واژگان هم‌نشین نظر شده است؛ به این معنا که در دو مرحله نگاه درون آیه‌ای و درون سوره‌ای تلاش شده است تا به بررسی معناشناسی واژه «غابَرین» و کشف روابط مفهومی آن در قرآن کریم دست یابیم.

سؤال اصلی که تحقیق حاضر در پی پاسخ به آن است، این است که واژه «غابَرین» در قرآن چه معنایی پایه یا نسبی دارد؟ برای پاسخ به این سؤال اصلی، پاسخگویی به سؤالات فرعی لازم است:

۱. واژه غابَرین با قید توصیف مفهومی یا تبیین مصداقی در هر آیه یا سوره با چه واژگانی هم‌نشین شده است؟

۲. با توجه به کاربرد خاص غابَرین در قرآن که تنها برای قوم لوط استفاده شده است، شناخت این واژگان چطور به فهم دایره معنایی آن و کشف روابط مفهومی واژه کمک خواهد کرد؟

تحقیقات بسیاری در زمینه معناشناسی بر اساس روابط هم‌نشین، جانشین و متقابل معنایی انجام شده است، اما در رابطه با کلمه «غابَرین» تا آنجا که نگارنده یافته است، تحقیقی که از منظر معناشناسی نوین و از طریق بررسی مؤلفه‌های معنایی، خصوصاً بررسی واژگان هم‌نشین با رویکرد درون آیه‌ای و درون سوره‌ای به کشف روابط مفهومی واژه غابَرین در قرآن کریم پرداخته شده باشد، وجود ندارد.

گفتارهای اصلی که در این تحقیق بدان‌ها پرداخته شده عبارت‌اند از: مفهوم شناسی لغوی و اصطلاحی غابَرین، ذکر کاربردهای قرآنی واژه غابَرین در قرآن کریم، بررسی هم‌نشین‌های واژه غابَرین با رویکرد درون آیه‌ای و در نهایت بررسی هم‌نشین‌های واژه غابَرین با رویکرد درون سوره‌ای.

۱. مفهوم‌شناسی واژه «غابَرین»

ماده «غبر» در قرآن کریم فقط هشت بار آمده است. در مورد مفهوم این ریشه برخی بر این باورند که در اصل بر دو معنای متغایر دلالت دارد؛ یکی باقی ماندن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/۳)، و دیگری رنگ تیره (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۳۶)؛ و «غبار» را هم به خاطر رنگ تیره‌اش غبار نامیده‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۴۰۸) اما بسیاری از اهل لغت، معنای اصلی این ماده را همان معنای اول می‌دانند و گفته‌اند وجه تسمیه «غبار» هم آن است که بعد از برخاستن گرد و خاک، بر روی اشیاء باقی می‌ماند؛ و به مناسبت رنگ تیره آن، برای اشاره به رنگ تیره هم به کار رفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۰۱؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۷/۱۹۰)

همچنین «غابَرین» از «غبر» به معنای «رفتن» و «ماندن» هم آمده که مبتنی بر این دیدگاه از واژگان اضداد به شمار می‌رود. (جوهری، ۱۴۰۷: ۲/۷۶۵؛ قرشی، ۱۳۰۹: ۴/۷۷) صاحب «اَقرب المَوارد» نیز می‌گوید: غبر غبوراً؛ مکث و بقی- ذهب و مضی. همچنین به باقیمانده خاک غبار گویند (شرتونی، ۱۴۰۳: ۳/۸۷)

بدین ترتیب معنای اصلی این ماده آن چیزی است که بعد از گذشتن و رفتن چیزهایی که همراهش است، برجای می‌ماند (راغب اصفهانی، همان) و بدین ترتیب، تفاوتش با کلماتی مانند «بقاء» و «مکت» (درنگ کردن) این است که دو شرط دارد؛ یکی اینکه از جمله و در زمره امور دیگری بوده باشد، و دوم اینکه از آن امور همراه خود بازمانده و جدا شده باشد. (مصطفوی، همان) مثلاً هرگاه جمعیتی از نقطه‌ای حرکت کند و کسی جا بماند به او «غابر» می‌گویند و نیز به همین جهت باقی مانده خاک را «غبار» و باقی مانده شیر در پستان را «غبره» (بر وزن لقمه) گفته‌اند. (شریعت‌مداری، ۱۳۸۷: ۳ / ۲۹۰) به تعبیر برخی دیگر، «الغابر» به معنای برجای مانده و درنگ کننده و گاهی در مورد کسی به کار می‌رود که از دنیا رفته و در گذشته است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳ / ۳۵۳) و نیز «غابر» به معنای کسی است که همراهانش بروند و او بماند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۲۲۳) و به تعبیر دیگر غابرین به معنای وامانده و بازپس مانده است. (جعفری، ۱۳۷۶: ۶ / ۵۷)

«غَبْرَة» از غُبار گرفته شده، به معنای غباری است که بر روی چیزی نشسته باشد و یا به معنای چیزی است که به رنگ غبار (رنگ تیره) در آمده باشد، و در آیه «وَوُجُوهُ يُومِئِدُ عَلَيْهَا غَبْرَةٌ» (عبس: ۴۰)، برخی آن را کنایه از اینکه از شدت غم، رنگ رخسارشان تغییر کرده، دانسته، و آن را شبیه آیه «ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا» (نحل: ۵۸) قلمداد کرده‌اند. (راغب اصفهانی، همان)

برخی آن را همان باقی‌ماندن غبار بر رخسار آنان دانسته‌اند که منظور غبار تعلقات مادی و دنیوی است که باطنش در قیامت مجسم گردیده است؛ و این معنا مناسبت دارد با محجوب و ظلمانی بودن رخساره آنان؛ و تقابل آن با آیه «وَوُجُوهُ يُومِئِدُ مُسْفِرَةٌ» (عبس: ۳۸) را مؤید این معنا دانسته‌اند. (مصطفوی، همان) به‌رغم اینکه «إمرأة» به معنای «زن» است، اما در آیه «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ» (اعراف: ۸۳) تعبیر «الغابات» به کار نرفته است. در پاسخ چند وجه بیان شده است؛ برخی گفته‌اند چون آیه اشاره به باقی ماندن او در میان مردان قوم لوط است که به عذاب گرفتار شدند (یعنی او از زمره آن مردان باقی‌مانده بود) و می‌تواند مذكر بودن تعبیر «الغابرین» از این باب باشد که کل قوم لوط (اعم از زن و مرد) در عذاب ماندند، چرا که برای اشاره به جماعتی که اعم از زن و مرد هستند، صیغه جمع مذكر به کار می‌رود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۶۸۴)

۲. کاربردهای واژه «غابرین» در قرآن

واژه غابرین در شش سوره، هفت مرتبه به کار رفته است که همه این استعمالات مربوط به قوم لوط می‌باشد. همچنین تمام کاربردهای این کلمه، پس از استثناء همسر حضرت لوط (ع) از قومش بیان شده است:

۱. «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ». (اعراف: ۸۳)
۲. «إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمَنْجُوهُمْ أَجْمَعِينَ* إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا لَهَا لَمَنِ الْغَابِرِينَ». (حجر: ۵۹-۶۰)
۳. «فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ». (شعراء: ۱۷۱)
۴. «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ». (نمل: ۵۷)
۵. «قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ». (عنكبوت: ۳۲)



ع. «وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُونَكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا أُمَّرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ». (عنکبوت: ۳۳)
 ۷. «إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ (۱۳۴) إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ». (صافات: ۱۳۵)

۳. مؤلفه‌های معنایی (روابط همنشینی)

از مهم‌ترین رویکردهای تحویل و توصیف مفاهیم کلمات، بررسی مجموعه‌ای از مؤلفه‌های معنایی واژگان است. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: «خصوصیاتی که معنای کلمات را تشکیل داده و جنبه‌های اشتراک و تمایز را تبیین می‌کند». (صفوی، ۱۳۹۰: ۷۱)

این ویژگی‌ها به دو صورت لازم و کافی خود را نشان می‌دهند. چنانچه منجر به فهم واژه شود، شرط لازم خواهد بود و اگر سبب روشن شدن وجه افتراق مفهومی از سایر مفاهیم شود، شرط کافی قلمداد خواهد شد. (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۴۷)

بررسی مفهوم «طاقت» در ارتباط با سایر مفاهیم نزدیک به آن و نیز مفاهیم متقابل آن، تکمیل‌کننده حقیقت معنایی واژه در بافت قرآنی خواهد بود. برای اینکه عناصر مفهومی این واژه را، با مفاهیمی که به شکلی با آن ارتباط دارند بررسی نماییم، از روش تحلیل مفهومی استفاده خواهیم کرد.

بنابراین آنچه پس از تحلیل مفهومی واژه مورد نظر تبیین می‌گردد، باید ضمن برخورداری بودن از غنای کافی برای روشنگری، پیچیدگی مفهوم را نیز معلوم کند. از این رو، برای رسیدن به مقصود پروردگار، علاوه بر دقت نظر در معنای وضعی و کاربردی الفاظ در زبان عربی، باید به ادبیات خاص قرآنی نیز توجه نمود. دامنه فرهنگ لغت و واژه‌گزینی می‌تواند یکی از ارکان مهم در مبحث معناشناسی باشد، همچنان که توجه به مصادیق و نیز سیاق آیات، دریچه‌ای برای راهیابی به فرهنگ و ادبیات قرآن کریم است. از جمله مهم‌ترین روابط مفهومی در سطح واژگان، هم‌معنایی، تقابل معنایی، روابط همنشینی و جانشینی است که در تحلیل معنایی واژه «غابری» در قرآن کریم نیز کاربرد دارد.

«سوسور» انواع رابطه‌های ساختاری را بر دو نوع تقسیم کرده است و آن دو را رابطه همنشینی و رابطه جانشینی نامیده است. رابطه همنشینی میان واحدهایی برقرار می‌شود که همگی به شکل مستقیم در یک ساخت حاضرند؛ به عبارت دیگر، یعنی پیوندهایی حاضر در بین واژگان؛ و لذا پیوند همنشینی، پیوندی است که میان واژگان مختلف در یک زنجیره گفتاری مشاهده می‌شود. (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۸۶؛ احمدی، ۱۳۸۲: ۱۰۰)

بنابراین رابطه همنشینی میان واحدهایی برقرار می‌شود که همگی به طور مستقیم مجموعه‌ای کلی از الگوهای معنادار توصیف می‌کنند.

در رابطه با «غابری» می‌توان با معناشناسی و تشخیص الفاظی که در مجاورت درون آیه‌ای یا هسته معنایی درون سوره‌ای هم‌نشین آن شده‌اند به کشف روابط مفهومی این واژه پرداخت. با نظر به دیدگاه هم‌نشین‌های درون سوره‌ای با واژه «غابری» می‌توان هم‌نشین‌های زیادی برای آن پیدا نمود، اما کشف و تبیین واژگان هم‌نشین اصلی که دارای قرابت معنایی یا ارتباط مصداقی با واژه مورد بحث خواهند بود اهمیت بیشتری دارد؛ که در ادامه به تبیین این واژگان می‌پردازیم.

۳. ۱. کلمات همنشین با واژه «غابرین» (بررسی درون آیه‌ای)

۳. ۱. ۱. ریشه «نجا»

«نجاه» مصدر فعل «نجا»، «ینجو» می‌باشد و اصل آن دلالت بر انفصال از شیء و جدا شدن دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷۹۲) معنای غالب استعمال این واژه در مفهوم ضدّ هلاکت و نابود شدن و همچنین به معنای خلاص شدن، رهایی پیدا کردن و سالم ماندن از آن چیزی است که ناخوشایند و ناپسند باشد. (فراهدی، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۶۸؛ ابن منظور ۱۴۱۴: ۱۵ / ۳۰۵)

لغت‌شناسان معانی دیگری همچون «نجوی» (سخن درگوشی)، «مکان مرتفع»، «ابر باران‌زا»، «پیشی گرفتن» و «قضای حاجت» بر آن افزوده‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷۹۳؛ جوهری، بی‌تا: ۶ / ۲۵۰۲؛ فراهدی، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۶۸؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۲ / ۴۷) واژه نجات و مشتقات آن با ساختارهای گوناگون مصدری، فعلی و اسم فاعلی، ۸۹ بار در قرآن کریم به کار رفته است.

در تمام کاربردهای این واژه، سه مفهوم قابل مشاهده است:

– نجوی، راز گفتن یا سخن درگوشی: «فَلَمَّا اسْتَيْسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا...». (یوسف، ۸۰)؛

– پرتاب کردن به مکان مرتفع: «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ...». (یونس: ۹۲)؛

– رهایی و خلاص «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ...». (اعراف: ۸۳؛ مریم: ۷۲؛ عنکبوت: ۳۳)

مفهوم سوم، یعنی خلاص شدن و رهایی، در آیات گوناگون قرآنی مصادیق و وابسته‌های متنوع دارد و عمدتاً در دو وادی دنیا و آخرت قابل تفکیک است.

در تمام هفت کاربر واژه «غابرین» در قرآن کریم، ماده نجی با آن همنشین شده است که اشاره به نجات حضرت لوط (ع) و پیروانش از عذاب مرگبار دارد. با توجه به تبیین مفهوم لغوی نجات، در مقابل نجات یافتگان که حضرت لوط و اهلس می‌باشند، قوم لوط را که همسر او نیز از آنان می‌باشد، با واژه «غابرین» معرفی می‌کند که ضمن همنشینی با «نجات»، مفهوم متقابل آن را می‌رساند.

۳. ۱. ۲. ریشه «عجز»

خداوند در آیه ۱۷۱ سوره شعراء می‌فرماید: «فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ». همچنین در آیه ۱۳۵ سوره صافات می‌فرماید: «إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ». (صافات: ۱۳۵).

واژه «غابرین» در این دو آیه با عجزاً همنشین شده است. واژه «عجزه» از ماده «عجز» است. اصل این کلمه به معنای دنباله و مؤخر یک چیز و جمع آن أعجاز است. (فراهدی، ۱۴۰۹: ۱ / ۲۱۵)

دیدگاه‌های لغت‌شناسان راجع به واژه اعجاز تقریباً با یکدیگر متحد است. راغب اصفهانی در تبیین مفهوم اعجاز می‌گوید: «ریشه و اصل واژه معجزه تأخر از چیزی و وقوع آن به دنبال امری است، ولی در عرف به معنای قصور و ناتوانی از انجام کار، متداول گردیده است». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۲۶۶)

همچنین بیان شده، معجزه از ریشه‌ی عَجَزَ به معنی، اصل و پایه‌ی یک شیء است. (ابن فارس، بی‌تا: ۴ / ۲۳۴) عَجَزَ: (بر وزن فِلس) به معنای ناتوانی است. عَجَزَ عَنْهُ عَجَزًا: ضَعَفَ عَنْهُ أَيْ لَمْ يَقْتَدِرْ عَلَيْهِ؛ «یا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ». (مائده: ۳۱) (قرشی، ۱۳۷۱: ۴ / ۲۹۳)



مصطفوی معتقد است معنای «عَجَزُ و عَجَزٌ» مشترک می‌باشند. او اصل ماده «عَجَز» را دقیقاً نقطه مقابل واژه قدرت گرفته است. همچنین درجات و مراتبی برای عجز قائل شده و تمامی مشتقات این ماده را به همین اصل لغوی باز می‌گرداند. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸/ ۳۸). بنابراین می‌توان چنین گفت که از حیث لغت، اعجاز به معنای ناتوان کردن و معجزه به معنای ناتوانی است.

همچنین از دقت در معانی گفته شده استفاده می‌شود که اصل ریشه عجز به معنای ضعف و ناتوانی است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۵۸) و سبب از نابودن شدن یک شیء و کوتاهی کردن در کسب آن، از ضعف و ناتوانی نسبت به آن نشئت می‌گیرد. به بیان دیگر، تأخیر نمودن در تحصیل چیزی، به علت ضعف بوده و مفهوم از دست رفتن برای ریشه عجز لازم معنا است نه اصل معنا. به همین سبب است که معنای از دست رفتن را درباره اعجاز بیان کرده‌اند. (ازهری، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۲۰)

با توجه به تبیین اصل معنایی در حقیقت ریشه عجز که بیانگر مفهوم ناتوانی است، از همنشینی ماده عجز با کلمه غابَرین می‌توان به ناتوانی غابَرین (قوم لوط) در مقابل سرکوب خواهش‌های نفسانی و همینطور عجز و ضعفشان در دفع عذاب الهی پی‌برد.

۳.۱.۳. ریشه «قدر»

در دو آیه «إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَّ الْغَابِرِينَ» (حجر: ۶۰) و «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَاهَا مِنْ الْغَابِرِينَ» (نمل: ۵۷)، واژه «قدرنا» که از ریشه قدر است با «غابَرین» همنشین شده که حکایت از ارتباط معنایی میان این دو کلمه دارد. صاحب مجمع البحرین می‌گوید: قَدَرٌ یا قَدَرٌ با رِزْقٌ به معنای تنگ نمودن یا سخت گرفتن است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۴۷) یعنی رزق کم شد، که اثر آن سختی است.

مؤید این معنا در آیه ۸۷ سوره انبیاء آمده است: «وَدَا التُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ». کسی که معتقد باشد حضرت یونس (ع) گمان کرد خداوند قادر نبوده کافر شده است، زیرا کسی که چنین گمانی به خدا ببرد قطعاً غیر مؤمن است، درحالی که یونس رسول خدا بود و چنین ظنی از او جایز نبوده و با مقام عصمت انبیاء ناسازگار است، پس معنای «ظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» چنین است که او گمان کرد ما او را در تنگنا قرار نخواهیم داد و شرایط را بر او سخت نخواهیم کرد، اما خدا او را در شدیدترین مضیقۀ قرار داد و او از این گمان خود پشیمان شد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/ ۷۷)

در توضیح دیگری آمده است، قَدَرٌ رِزْقُهُ یا قَدَرٌ یعنی بر او تنگ گرفت به خلاف وقتی که بی‌حساب عطا می‌کرد، و این معنا به صورت استقلالی در این ماده وجود ندارد، بلکه یکی از لوازم و آثار اختیار تام که در ماده قَدَرٌ وجود دارد توانایی تنگ گرفتن یا به مشقّت انداختن است که خداوند این کار را می‌تواند انجام دهد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۹/ ۲۰۸)

شاهد دیگر بر کاربرد این واژه در معنای ذکرشده، آیه «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» (فجر: ۱۶) است که از کسان یاد می‌کند هنگامی که خداوند برای امتحان، روزی‌شان را بر ایشان تنگ می‌گیرد، مأیوس می‌شود و می‌گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است! بنا بر اینکه اصل معنای قدر را

تنگ گرفتن به صورت مطلق و سخت گرفتن شرایط بدانیم که نتیجه آن به مشقت افتادن است، غابرين به مرحله‌ای رسیدند که عذاب به صورت ناگهانی و صبحگاهان آنچنان بر ایشان اوضاع را تنگ کرده که با قرارگیری در مشقت زیاد، توان هیچ‌گونه رهایی از آن را نداشتند.

۴.۱.۳. ریشه «ضيق»

در آیه «وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِیءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُوکُ وَأَهْلَکُ إِلَّا أَمْرًا تَکُ کَانَتَ مِنَ الْغَابِرِینَ» (عنکبوت: ۳۳)، سه واژه «ضيق»، «خوف» و «حزن» همنشین غابرين شده‌اند که به تبیین معنای این سه واژه می‌پردازیم.

قرشی می‌گوید: «ضيق به معنای تنگی است و ضد آن وسعت و گشادگی است». (قرشی، ۲۰۴/۴) همچنین در تقابل معنای ضيق صدر و شرح صدر، راغب این طور بیان می‌کند که عموماً ضيق صدر نقطه مقابل شرح صدر قرار دارد و اثراتی از قبیل ضعف عزت نفس، پایین آمدن ظرفیت وجودی انسان، تحیر در تصمیم، زود عصبانی شدن، پیداکردن صفت بخل و درماندگی در کار را در پی دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۵۱۴)

در آیاتی به معنای تنگی و ضد وسع در مفهوم «ضاق» اشاره شده است؛ «وَضَاقَتْ عَلَیْکُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبَتْ» (توبه: ۲۵) زمین با آن وسعت بر شما تنگ گردید. «وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا» (هود، ۷۷) یعنی در کارشان فرو ماند چنان که در «ذرع» گذشت.

«وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّکَ یَضِیْقُ صَدْرُکَ بِمَا یَقُولُونَ» (حجر: ۹۷)، ضيق: تنگ.

«یَجْعَلُ صَدْرُهُ ضِیقًا حَرَجًا» (انعام: ۱۲۵)، یعنی سینه او را سخت تنگ می‌کند. حرج تأکید ضيق است. همچنین واژه ضائق نیز به معنی تنگ است. آنجا که خداوند در سوره هود می‌فرماید: «فَلَعَلَّکَ تَارِکٌ بَعْضُ مَا یُوحِی إِلَیکَ وَ ضَاقَتْ بِهٖ صَدْرُکَ». (هود، ۱۲)

امام علی (ع) نیز می‌فرماید: هر کس سینه‌اش تنگ شود؛ برای ادای حق صبر نمی‌کند. (کراجکی، بی‌تا: ۲۷۸) همچنین بیان شده است: «در مضيقه بودن به معنای قرار گرفتن در حرج است مانند حالت فقر و بدحالی ناشی از مرض، مصیبت و...» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۰۸) به طوری که زمینه خروج از آن به سختی فراهم است. (طریحی، ۱۳۶۲: ۵/۲۰۳) به خلاف حالت وسعت که انسان دستش باز بوده و می‌تواند متناسب با شرایط هر اقدامی را انجام دهد. بنابراین از همنشینی ریشه «ضاق» که به معنای مطلق تنگی و سختی می‌باشد، ارتباطی با غابرين درک می‌شود. از جمله اینکه قوم لوط با ترک ازدواج و ارتباط با همجنس خود را از داشتن فرزند و توالی نسل محروم کرده و از این جهت خود را در مضيقه قرار دادند، همچنین عاقبت غابرين، توأم با عذاب الهی بود که حقیقتاً در تنگنا قرار گرفته و نزول عذاب زمینه هلاکت و نابودی ایشان فراهم گشت.

۵.۱.۳. ریشه «خوف»

صاحب «لسان العرب» و ابن فارس تنها معنای فزع را در معنای خوف نام می‌برند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۹/۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۳۰) برخی خوف را ضد امن معنا کرده (ابن درید، ۱۹۹۸م: ۱/۶۱۷) و طبق بیانی دیگر، اصل معنایی در ماده خوف عبارت است از توقع داشتن ضرری مشکوک که شخص احتمال



وقوع آن را در آینده داده و نسبت به وقوع ضرر یا خطر ظن دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۰۳) بنابراین کسی را که در مسئله‌ای یقین به ضرر دارد خائف نمی‌گویند. (عسکری، ۱۹۹۸م: ۲۳۵)

برخی نیز در معنای خوف، علاوه بر انتظار ضرر یا خطر داشتن، نگرانی از جهت از دست رفتن امر محبوبی را نیز از مفاهیم خوف می‌دانند. (موسی، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۶۸)

مصطفوی در تبیین ماده «خوف» می‌گوید: خوف همان حالت غم و ناراحتی است که به سبب انتظار کشیدن امر مکروه، بر انسان عارض می‌شود. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۳/ ۱۴۵)

همان طور که مطرح شد، در آیه ۳۳ سوره عنکبوت واژه «غابری» با «خوف» هم‌نشین شده‌اند. با توجه به معانی مطرح شده ذیل ماده خوف، غابری که بیان باشند از قوم حضرت لوط، هنگام مشاهده عذاب با حالاتی همچون، احساس نا امنی، ترس از ضرر و آسیب، از دست دادن امری محبوب، ایجاد حالت غم و ناراحتی در دنیا یا آخرت مواجه گردیدند. از این نظر، علاوه بر هم‌نشینی این دو کلمه، مفاهیم هر دو در زمانی دور یا نزدیک برای کسی که از باقی ماندگان در عذاب (غابری) باشد محقق خواهد شد.

۳.۱.۶. ریشه «حزن»

صاحب «مجمع البحرین» معتقد است: «حُزن و حَزن در لغت به معنای زمین سخت، سفت و ناهموار است. همچنین گفته شده به معنای سختی و خشونت است که در نفس پدید آید و به این اعتبار به معنای هم و غم و اندوه شدید است». (طریحی، ۱۳۶۲: ۶/ ۲۳۱) که بر اثر اتفاق افتادن امری ناخوشایند و ناپسند یا فقدان و از دست رفتن امری مطلوب و خوشایند حاصل می‌شود. (جرجانی، ۱۳۱۴: ۱۰/ ۱۰۰) قرشی نیز می‌گوید: حزن در لغت به معنای غم و اندوه است (قرشی، ۱۳۵۴: ۲/ ۲۲) و در فرهنگ لغت «عمید» نیز حزن به معنای اندوه و دلتنگی آمده است. (عمید، ۱۳۵۸: ۵۰۱)

راغب اصفهانی تا حدی مانند طریحی معتقد است که حزن در اصل به معنای زمین سخت است و با توجه به اینکه غم و اندوه نوعی سختی و گرفتگی درونی است، بدان حزن می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱۱۴) مرحوم نراقی در معنای حزن می‌گوید: «حزن عبارت است از حسرت و ناراحتی برای از دست دادن محبوب یا از دست رفتن مطلوب». (نراقی، ۱۳۹۴: ۳/ ۲۱۳)

در اصطلاح عرفانی نیز حزن، حالت قبضی است که قلب سالکان را از پراکنده شدن در وادی غفلت بازمی‌دارد. (انصاری، ۱۴۰۸: ۴۸؛ قشیری، ۱۴۰۸: ۱/ ۱۳۸) همچنین گفته شده که حزن، اندوه و تأسف قلب برای چیزی است که از میان رفته یا بازگرداندنش غیر ممکن است. (اسنوی، ۱۳۱۰: ۲/ ۱۹۸)

با توجه به هم‌نشینی ماده حزن با واژه غابری و با نظر به معنای حزن که همان حالت غم و اندوه برای از دست دادن محبوب یا مطلوب است، ارتباط کاربرد این واژه در آیه شریفه با غابری مکشوف است، زیرا غابری به هنگام مشاهده عذاب الهی، به این علت که فرصت تبعیت از پیامبر الهی و نجات از عذاب را ضایع کردند، سراسر اندوه، حسرت و حزن شدند.

۲.۳. کلمات همنشین با واژه «غابرین» (بررسی درون سوره‌ای)

در این بخش با افقی بازتر واژگان همنشین و مرتبط با واژه غابرین با رویکرد درون‌سوره‌ای مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت که شامل ریشه‌هایی همچون «غوی»، «کبر»، «ظلم»، «ضلّ»، «سوء»، «فتن»، «قعد» و «زین» می‌باشد.

۱. سوره اعراف؛ در آیه ۸۳ سوره اعراف خداوند می‌فرماید: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ»؛ از جمله کلماتی که با واژه غابرین در سیاق سوره اعراف همنشین این کلمه قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از:

– ماده غوی در آیه ۱۶؛

– ماده جرم در آیات ۴۰، ۸۴، ۱۳۳؛

– ماده کبر در آیات ۱۳، ۳۶، ۴۰، ۴۸، ۷۵، ۷۶، ۸۸، ۱۳۳، ۱۴۶ و ۲۰۶؛

– ماده ظلم در آیات ۵، ۹، ۱۹، ۲۳، ۳۷، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۱۰۳، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۵ و ۱۷۷؛

– ماده ضلّ در آیات ۳۰، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۵۳، ۶۰، ۶۱، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۷۸، ۱۷۹ و ۱۸۶؛

– ماده سوء در آیات ۲۰، ۲۲، ۲۶، ۲۷، ۷۳، ۱۴۱، ۱۶۵، ۱۶۷ و ۱۸۸؛

– ماده فتن در آیات ۲۷ و ۱۵۵؛

– ماده قعد در آیات ۱۶ و ۸۶؛

– ماده زین در آیات ۸، ۹، ۳۱ و ۳۲.

۲. سوره حجر؛ در آیه ۶۰ سوره حجر می‌فرماید: «إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجِّهُمْ أَجْمَعِينَ* إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا إِنِّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ»؛ کلماتی که با واژه غابرین در سوره حجر همنشین شده‌اند:

– ماده غوی در آیه ۳۹؛

– ماده جرم در آیات ۱۲ و ۵۸؛

– ماده ظلم در آیه ۷۸؛

– ماده زین در آیات ۱۶ و ۳۹.

۳. سوره شعراء؛ در آیه ۱۷۱ سوره شعراء می‌فرماید: «فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ»؛ کلماتی که با واژه غابرین در سوره شعراء، همنشین شده‌اند:

– ماده ظلم در آیات ۱۰، ۲۰۹ و ۲۲۷؛

– ماده ضلّ در آیات ۹۷ و ۹۹؛

– ماده سوء در آیه ۱۵۶.

۴. سوره نمل؛ در آیه ۵۷ سوره نمل می‌فرماید: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْتَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ»؛ از جمله کلماتی که با واژه غابرین در سیاق سوره نمل همنشین شده‌اند:

– ماده ظلم در آیات ۱۱، ۱۴، ۴۴، ۵۲، ۶۳ و ۸۵؛

– ماده ضلّ در آیات ۱۵، ۱۶، ۴۰، ۷۳، ۸۱ و ۹۲؛

– ماده سوء در آیات ۵، ۱۱، ۱۲ و ۶۲؛



– ماده فتن در آیه ۴۷؛

– ماده زین در آیات ۴ و ۲۴.

۵. سوره عنکبوت؛ در آیه ۳۲ و ۳۳ سوره عنکبوت می‌فرماید: «قَالَ إِن فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ* وَلَمَّا أُنْجِيَ لُوطًا سَاءَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُونَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ»؛ کلماتی که با واژه غابرین در سوره عنکبوت هم‌نشین شده‌اند:

– ماده کبر در آیات ۳۹ و ۴۵؛

– ماده ظلم در آیات ۱۴، ۳۱، ۴۰، ۴۶، ۴۹ و ۶۸؛

– ماده فتن در آیات ۲، ۳ و ۱۰؛

– ماده زین در آیات ۷، ۲۲ و ۳۸.

۶. سوره صافات؛ در آیه ۱۳۵ سوره صافات می‌فرماید: «إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ* إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ» کلماتی که با واژه «غابرین» در سوره صافات هم‌نشین شده‌اند:

– ماده غوی در آیه ۳۲؛

– ماده کبر در آیه ۳۵؛

– ماده ظلم در آیات ۲۲ و ۶۳؛

– ماده ضلّ در آیه ۷۱؛

– ماده فتن در آیات ۶۳ و ۱۶۲؛

– ماده زین در آیه ۶

بنابراین مجموع کلماتی که در شش سوره اعراف، حجر، شعراء، نمل، عنکبوت و صافات با واژه غابرین هم‌نشین شده‌اند عبارت‌اند از: غوی، کبر، ظلم، ضلّ، سوء، فتن، قعد، نصح و زین که تنها در سوره اعراف تمام این واژگان با غابرین هم‌نشینی درون سوره‌ای داشته و در سایر سور برخی از آن‌ها هم‌نشین شده‌اند. در ادامه به بررسی هر یک از این واژگان خواهیم پرداخت.

۳.۱.۲. ریشه «غوی»

از معانی که در معنای این ماده بیان شده، گمراهی و نرسیدن به مقصود است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۶/ ۲۴۵۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵/ ۱۴۰) همچنین بیان شده غی و غوایه به معنی رفتن به راه هلاکت است. اگر چه برخی معانی همچون ضلالت، نومیدی و جهل ناشی از اعتقاد فاسد و در معنای آن بیان شده است، اما ضلالت به معنی گمراهی است و غی، علاوه بر مفهوم گمراهی، رفتن در راه هلاکت را نیز افاده می‌کند. به عبارت دیگر ضالّ ممکن است بی‌هدف باشد یا در راه هلاکت، ولی غوایت آن است که فقط در راه هلاکت باشد. (قرشی، ۱۳۰۹: ۵/ ۱۳۱)

طبرسی نیز در بیان معنای غیّ، ذیل آیه «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره ۲۵۶) به معنای هلاکت اشاره کرده و می‌گوید: «غَوَى يَغْوَى غَيًّا وَغَوَايَةً» به معنای حرکت در طریق هلاکت است. سَلَكَ طَرِيقَ الْهَلَاكِ یعنی راه هلاکت در پیش گرفت. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/ ۱۲۲)

راغب بیان می‌کند:

غَوَى به معنای جهلی است که از اعتقاد فاسدی نشئت گرفته است، زیرا جهل انسان گاهی بر مبنای هیچ اعتقادی نبوده و گاهی ریشه در اعتقادات فاسدی دارد که به آن غیّ اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۲۰) همان طور که اشاره شد، برخی نیز «غوی» را به معنای ضلالت گمراهی گرفته و در توضیح عبارت «غوی الرجل» می‌گویند: آن مرد را گمراه کرد؛ و یا در عبارت «اسْتَعْوَاهُ بِالْأَمَانِي الْكَاذِبَةِ»، یعنی او را با وعده‌های پوچ فریب داده و گمراهی او را خواست. (فرهنگ ابجدی، ۶۲) صاحب «تهذیب اللّغه» غوی را به معنی فساد می‌داند. (ازهری، ۱۴۲۱: ۸/ ۱۸۶)

در تفاوت میان «فساد» و «غیّ» گفته شده، هر غیّی قبیح است، اما ممکن است هر فسادی قبیح نباشد، مانند فاسد شدن میوه که دلالت بر تغییر طعم، رنگ و مزه آن دارد، اما چنانچه گفته شود فلان شخص فاسد است، این جمله اقتضا می‌کند که او فاجر یا فاسق بوده و علاوه بر قبیح، دلالت بر فساد مذهب و اعتقاد نیز می‌کند. (عسکری، ۱۹۹۸م: ۲۰۸) صاحب «مقایس اللّغه» نیز دو اصل را در معنای ماده غوی ضروری می‌داند؛ یکی خلاف رشد و اظلام امر و دیگری فساد شیء. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۳۹۹) بنا بر آنچه ذکر شد می‌توان برآیند مفاهیم موجود در «غیّ» را چنین بیان کرد:

غیّ عبارت است از حالتی از سرگشتگی که با جهل ناشی از اعتقاد فاسد همراه بوده و موجب فساد و هلاکت فعل و سرنوشت انسان خواهد شد. طبق این معنا تا حد بسیار زیادی ارتباط معنایی میان مفهوم غابرین با غوی وجود دارد، چرا که باقی ماندگان در عذاب نیز افرادی بودند که اعمال ناپسندی که ریشه در اعتقادات فاسد داشت را مرتکب می‌شدند و همین موجب فساد و هلاکشان در عذاب گردید. زن حضرت لوط نیز با او نجات نیافت و شیطان او را نیز در زمره قوم از اغوا شدگان قرار داد. در واقع خداوند همسر او را با دیگر هلاک‌شوندگان به هلاکت رسانید، زیرا او منافق بود و به همراه دشمنان شوهرش، علیه او توطئه می‌کرد. (مغنیه، ۱۳۸۵: ۴/ ۷۴۷)

۲.۲.۳. ریشه «جرم»

برخی تنها معنای موجود در واژه جرم را قطع کردن می‌دانند. (جوهری، ۱۴۰۷: ۵/ ۱۸۸۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۹۰) و برخی در تبیین آن به مفهوم عبارت «قَطَعَ الثَّمَرَةُ عَنِ الشَّجَرِ» اشاره کرده‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۹۲) و گناه را بدان سبب جرم گویند که شخص را از سعادت و رحمت خدا قطع می‌کند و گناهکار را مجرم گویند، زیرا در اثر گناه، خود را از رحمت و سعادت و راه صحیح انسانیت جدا می‌کند. (قرشی، ۱۳۰۹: ۲/ ۲۸)



آنچه در ماده «جرم» وجود دارد نظر به «ذنب» و «اثم» است، با این ویژگی که قطع‌کننده مسیر انسان باشند. (طریحی، ۱۳۷۵: ۶/ ۲۸) اصل در این ماده قطع کردن خلاف اقتضای حق است، و به مناسبت همین معنا در مواردی مختلفی از جمله ذنب استعمال شده است، زیرا مهم‌ترین سبب انقطاع بنده از خداوند به وسیله عصیان، و گناه است. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲/ ۷۵) با توجه به همنشینی درون‌سوره‌ای مجرمین با غابریں در دو آیه از سوره حجر و با تبیین معنای لغوی ریشه جرم، می‌توان چنین برداشت کرد که غابریں نیز مجرمینی بودند که با انجام گناه و عمل زشت لواط، زمینه رحمت و سعادت خداوند را از خود قطع نموده و در مقابل شرایط نزول هرچه زودتر عذاب را فراهم آوردند.

۳.۲.۳. ریشه «کبر»

کبر حکایت از بزرگ بودن امر می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/ ۱۵۳) و معنای عظمت در آن وجود دارد. (عباد، ۱۴۱۴: ۶/ ۲۵۶) طریحی می‌گوید: مُتَكَبِّرٌ کسی است که خود را در چیزی بزرگ می‌پندارد که حقیقتاً بزرگ نیست. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۴۰) در کتاب مفردات چنین آمده است:

اِسْتِكْبَارٌ، دو وجه محمود و ناپسند دارد: اول این است که انسان قصد کند و بخواهد که بزرگ شود و اگر این حالت در مورد چیزی که لازم و واجب می‌شود یا در مکان و زمانی که بزرگی و استکبار در آن واجب است باشد آن استکبار، محمود و پسندیده است. دوم، استکبار در افزون طلبی، و برتری‌جویی به طوری که از نفس و وجود او، چیزی که شایسته او نیست و از آن او نیست آشکار شود که این استکبار، مذموم و ناپسند است. ماده «کبر» به معنی سنگینی نیز می‌آید که نوعی از بزرگی است، مثل «كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» (شوری: ۱۳) گران و سنگین است بر مشرکان آنچه آن‌ها را بدان می‌خوانید. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳/ ۲۹۳) ریشه کبر در رابطه با انسان معنای خود بزرگ بینی را دارد، آن‌گاه که با دیگران مقایسه شود. تَكَبَّرَ الْأَمْرُ: آن امر را بزرگ یافت یا بزرگ شمرد. (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۴) مصطفوی «کبر» را مقابل «صغر» می‌داند. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۰/ ۱۷)

همنشینی درون‌سوره‌ای کبر و غابریں در سه سوره (۱۲ آیه) اتفاق افتاده است. با توجه به تبیین معنای لغوی ریشه کبر و توجه به این نکته که نسبت به غابریں و باقی ماندگان در عذاب، قطعاً مفهوم کبر مذموم مراد است، می‌توان چنین تبیین نمود که قوم لوط نیز با افزون‌طلبی و برتری‌جویی خود نسبت به پیامبران و همین‌طور زیبا انگاری اعمال سوءشان حالتی از کبر را در خود ایجاد کرده بودند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۹/ ۱۷۳) که همین استکبار مانع از قبول حرف حق، کنارگذاشتن اعمال ناشایست و تبعیت نکردن از ولی خدا گردید.

۴.۲.۳. ریشه «ظلم»

اصل در این ماده قرار دادن شیء در غیر موضع خود است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۵/ ۱۹۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۳۷۳؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۴/ ۱۰۶) از معانی ظلم می‌توان به ناقص کردن حق اشاره کرد. (قرشی، ۱۳۰۹: ۴/ ۲۷۰)

واژه «ظَلَمَ» به جهل و نادانی و شرک و فسق تعبیر می‌شود، همان طور که واژه نور به ضد آن‌ها یعنی علم و خداپرستی و پاکدامنی تعبیر شده است. خدای تعالی گوید: «يَخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» - (بقره، ۲۵۷)؛ «أَنْ أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم: ۵) (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۲۲)

صاحب تاج العروس در تبیین ماده «ظلم»، آن را تصرف در ملک غیر و تجاوز از حد می‌داند. (زبیدی، ۴۴۷/ ۱۷) البته ابن فارس دو اصل را در ظلم لازم می‌داند؛ اول معنای خلاف نور و اصل دوم مانند نظر آقای جوهری است که عبارت باشد از قرار دادن شیء در غیر موضع خود. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/ ۴۶۸) اصل در این ماده، اضعاء حق و عمل بر مبنای نابرابری است. عظیم‌ترین ظلم، ظلم به نفس خویش است، چرا که مرجع تمام انواع ظلم خواهد شد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۷/ ۱۷۱) همنشینی درون‌سوره‌ای ریشه ظلم و کلمه غابرین در شش سوره (۳۱ آیه) به چشم می‌خورد. با توجه به روشن شدن حقیقت معنای ظلم، می‌توان چنین تبیین نمود که غابرین (قوم لوط) مصداق حقیقی ظالمین هستند، چرا که با ترک ازدواج با زنان و اقدام به همجنس‌گرایی، شیء را در غیر موضع خود قرار داده و حق را ناقص کردند. همچنین با انجام اعمالی برخاسته از جهل و نادانی از حدود تجاوز نمودند.

۵.۲.۳. ریشه «ضَلَّ»

یکی از واژگانی که علاوه بر همنشینی با واژه غابرین در معنا قرابت با آن دارد ماده «ضَلَّ» است. در مقدمه «الادب» آمده است، ضَلَّ «ضَلَّ مِنَ الطَّرِيقِ» یعنی از مسیر خارج شد. (زمخشری، ۱۳۸۶: ۱۰۶) و «ضَلَّ الشَّيْءُ» یعنی آن شیء را ضایع، تباه (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/ ۷) یا هلاک کرد. (جوهری، ۱۴۰۷: ۵/ ۱۷۴۸) ابن فارس نیز قریب به کلام فراهیدی، معتقد است، ضَلَّ به معنای ضایع کردن شیء و استفاده از آن در غیر مسیر حق می‌باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/ ۳۵۶) در مجموع ضلال و ضلالت به معنی انحراف از حق است. (قرشی، ۱۳۰۹: ۴/ ۱۹۲) ضَلَّ به معنای عدول از راه مستقیم و در یک معنای عام به عدول و خروج از هر منهجی گفته می‌شود. در این عدول تفاوتی میان فعل عمدی و سهوی، کم یا زیاد نیست. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۰۲) البته صاحب لسان العرب از تعریف به اضداد استفاده کرده و ضَلَّ را ضد هدایت و رشاد می‌داند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/ ۳۹۰) فقدان دلالت به مقصود که از لوازم آن، خطا، ذهاب فی غیر حقّه، عدول از طریق، ضیاع و غوایت است. (مصطفوی، ۱۴۰۴: ۷/ ۳۸)

واژگان ضَلَّ و غابرین در ۴ سوره (۲۲ آیه) همنشینی درون‌سوره‌ای دارند. ماده ضَلَّ و کاربردهای واژه غابرین در قرآن، قرابت معنایی زیادی را می‌رسانند، با این تفاوت که در معنای ضَلَّ تنها خروج از مسیر، انحراف از حق و ضایع شدن وجود دارد (قرائتی، ۱۳۸۸: ۴/ ۱۱۲)، اما طبق استعمالات قرآنی مطرح شده



در غابرین، این کلمه دلالت بر باقی ماندن در عذاب می‌کند، به گونه‌ای که آن خروج توأم با هلاکت و نتیجه مواردی همچون سوء اختیار انسان، عمد و نشئت گرفته از اعتقاد فاسد باشد.

۳.۲.۶. ریشه «سوء»

ریشه «س و ء» از واژگان پربسامد قرآنی است که مجموعاً ۱۶۷ بار در قرآن به کار رفته است. به طور کلی سه دیدگاه مهم در مفهوم این واژه میان لغت‌شناسان وجود دارد:

۱. اولین دیدگاه در معنای سوء این است که آن را به معنای هر چیز زشت و قبیح بدانیم. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷/ ۳۲۷؛ ازهری، ۲۰۰۱م: ۱۳/ ۸۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۴۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳/ ۳۴۸)
۲. دومین دیدگاه، کاربرد سوء در مفهوم اسمی جامع است که شامل همه مریضی‌ها، آفات و شرور خواهد بود. (شرتونی، بی‌تا: ۱/ ۵۵۴؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۸/ ۶۳۴؛ زمخشری، ۱۴۱۹: ۱/ ۴۸۰)
۳. سومین معنایی که برخی دیگر از لغت‌شناسان برای سوء نام برده‌اند، مفهوم حزن و اندوه بوده که نقیض سرور و شادی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/ ۹۵؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱/ ۵۵؛ مختار عمر، ۱۴۲۹: ۲/ ۱۱۲۷)

ماده سوء و واژه غابرین در ۳ سوره (۱۴ آیه) همنشینی درون سوره‌ای دارند. طبق سه دیدگاهی که در معنای ماده سوء بیان شد، می‌توان همان مفهوم قبیح در هر امری را به عنوان معنای جامع در نظر گرفت که حصول آن سبب حزن و اندوه در حال حاضر یا آینده خواهد شد. بنابراین از این جهت می‌توان میان مفهوم جامع ماده سوء با واژه غابرین، ارتباط برقرار نمود. غابرین که همان قوم لوط و باقی‌ماندگان در عذاب می‌باشند، سبب غابرین شدنشان انجام اعمال قبیحی بود که در رأس آن‌ها عمل همجنسگرایی رواج داشت. این عمل قبیح و زشت که عاقبت موجب حزن و اندوه قوم شد همان مفهوم جامع موجود در سوء است که از این جهت با غابرین و احوالشان مرتبط است.

۳.۲.۷. ریشه «فتن»

صاحب «صاحح اللغه» و «مجمع البحرين» معتقدند اصل ماده «فتن» در کلام عرب به معنای امتحان، اختبار و ابتلاء می‌آید، اما به تفاوت میان آن‌ها اشاره‌ای نمی‌کنند. (جوهری، ۱۴۰۷: ۶/ ۲۱۷۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶/ ۲۹۱) اصل «فتن» گذاشتن طلا در آتش است تا خوبی آن از ناخوبی آشکار شود. مانند این قول خداوند که فرمود: «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ». (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۲۳؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۲/ ۶۹۹) عسکری در اصل معنایی فتن با راغب هم‌عقیده است، اما در تفاوت میان فتنه با اختبار، ابتلاء و امتحان می‌گوید:

میان فتنه با اختبار، ابتلاء و امتحان تفاوت است. فتنه خالص را از ناخالص جدا کرده و موجب روشن شدن حق از باطل می‌شود. از این جهت از اختبار بسیار بلیغ‌تر و شدیدتر است، زیرا در اختبار تنها سخن از کسب اطلاع نافذ است. ابتلاء نیز از ماده «بلو» به معنی مطلق ایجاد تحول و دگرگونی است که ممکن است ابتلاء با خیرات باشد یا با شرور. امتحان از محن به معنای سختی و جدیت در عمل است تا خبر و نتیجه حاصل گردد. (عسکری، ۱۹۹۸م: ۲۱۱)

در کتاب «التحقیق» دو قید در معنای ماده فتن مطرح شده است. اول هر آنچه موجب اختلال در امور یا فکر و اراده انسان گردد و دوم اضطراب ناشی از حوادث و اتفاقات گوناگون که آرامش را از انسان سلب نماید. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۹/۲۳)

ماده فتن و واژه غابرین در ۴ سوره (۷ آیه) همنشینی درون‌سوره‌ای دارند. با توجه به اصل معنای مطرح شده در ماده فتن، که همان گذاشتن طلا در آتش برای جدا کردن خالص از ناخالص است، می‌توان معنای این ریشه را در جریان قوم لوط جستجو نمود، زیرا این قوم سالیان متمادی با اندازهای حضرت لوط، نعمات مادی، عقل و اختیار مورد فتنه و امتحان قرار گرفتند و همچنان به اعمال ناشایست خویش ادامه دادند و در این میان تنها اهل حضرت لوط که شامل دو خترش (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۸۵) یا طبق برخی اقوال برخی از مردم و پیروانش بودند (به غیر از همسرش که او نیز همفکر و همراه قوم بود) (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۴/۳۱۲) نجات یافتند و به این ترتیب خالص از ناخالص جدا شد.

علامه طباطبایی معتقد است وقتی خداوند تنها از نجات حضرت لوط (ع) و برخی از اعضای خانواده‌اش سخن می‌گوید، این نشان می‌دهد که هیچ‌کس از آن قوم به او ایمان نیاورده بود. مؤید این برداشت آن است که فرشتگان وقتی به سراغ این قوم می‌رفتند گفتند: «فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۱۸۴)

۳.۲.۱. ریشه «قعد»

اصل در این ماده، جلوس در مقابل قیام و نقیض آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۳۵۷؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۹/۲۹۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۷۸) طبق تعریف نخست جلوس و قعود دارای اشتراک معنایی هستند. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۵/۱۹۴) و «قاعد» به شخص تن‌آسا و تنبلی اطلاق می‌شود می‌شود که در کارها باز می‌ماند. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۲۵)

در آیه ۹۵ سوره نساء که به این معنای قعود اشاره شده است، آنجا که می‌فرماید: «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ».

ماده «قعد» و واژه غابرین تنها در یک سوره و دو آیه همنشینی درون‌سوره‌ای دارند. خداوند در آیه «لایستوی القاعدون...» از قاعدون، خانه‌نشینان را اراده کرده است. از طرف دیگر بیان شد معنای عزم و اراده که یکی از معانی مطرح در مفهوم قیام است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۴۷) بنابراین با نظر به تقابل معنایی قعود و قیام، حاصل قعود در عزم و اراده و اعمال صالح، که به تبع قعود ابلیس در مسیر مستقیم انسان به وجود می‌آید، چیزی جز گمراهی انسان و قرار دادن وی در زمره باقی‌ماندگان در غذاب (غابرین) نخواهد بود، چرا که قوم لوط نیز نسبت به تبعیت از رسول خدا از قاعدون به شمار رفته و عزمی برای قیام و ترک اعمال ناشایست خویش نداشتند. و همین امر زمینه باقی ماندن ایشان در عذاب را فراهم نمود.

۳.۲.۹. ریشه «زین»

ماده «زین» در مقابل «شین» قرار می‌گیرد. (جوهری، ۱۴۰۷: ۵/۲۱۳۳) و شین عبارت است از هرگونه زشتی و بی‌آبرویی. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/۳۸۷)



صاحب کتاب «مفردات» می‌گوید: زینت حقیقی آن است که در همهی احوال، ثابت و دائمی باشد و در دنیا و آخرت باعث زشتی و خواری انسان نشود. اگر چیزی به صورت مقطعی زینت باشد، و زینتش استمرار نداشته باشد، وجهی از وجوه شین خواهد بود. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۸۸)

همچنین معنای حسن شیء و تحسین نیز برای زین بیان شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/ ۴۱) صاحب «تاج العروس» معنای تحسین در زینت را به این می‌داند که شیئی را با شیء دیگر که عبارت باشد از لباس، طلا یا... زیبا نمایند. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸/ ۲۶۷) اصل در این ماده حسن در ظاهر است؛ مساوی است که در امر مادی باشد یا معنوی و یا در اثر علاقه و تخیل باشد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۴/ ۲۴۷)

ماده زین و واژه غابریں در ۵ سوره (۱۲ آیه) همنشینی درون‌سوره‌ای دارند. با توجه به معنای مطرح شده در ماده زین، یکی از مهم‌ترین ابزار شیطان در اغوای مؤمنین، جلوه دادن به افعال قبیح و تزئین نمودن مادیات در نظر انسان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶/ ۲۶۱) تا از این طریق سبب گمراهی افراد گردد. در رابطه با قوم لوط نیز این معنا کاملاً مشهود است، چرا که شیطان با زینت دادن عمل زشت همجنسگرایی در نظر آنان، باعث شد که این قوم به نجات دست نیافته و طبق تصریح قرآن، غابریں در عذاب الهی گردند.

۴. تحلیل و بررسی

قابل انکار نیست که قرآن معانی و مفاهیم جدیدی را بر دامن واژگان عربی قرار داد که پیش از آن سابقه نداشت. از این‌رو هرچند که واژه‌های قرآن از زبان اقوام و قبایل گرفته شده، در بسیاری از موارد معانی لغوی و عرفی آنان مورد نظر نمی‌باشد. ابوهلال در «الاولل» ۲۰ واژه را ذکر کرده و اشاره می‌کند اولین فضایی که این واژگان در آن استعمال شده‌اند قرآن بوده است. کلمات فاسق و منافق از این قبیل‌اند. (کلباسی، ۱۳۸۴: ۴۲) بنابراین باید قبول کرد که گاهی اوقات آنچه در زبان عربی آمده متفاوت از استعمال قرآنی آن واژگان است، چرا که هر علمی مقرون با پیدایش خود، مفاهیم نو و بار معنایی تازه‌ای را به کلمات می‌دهد و قرآن نیز از این اسلوب خارج نمی‌باشد.

بنابراین زبان قرآن تنها زبان عرف عام نبوده، بلکه با گرفتن واژگان از زبان عمومی و بخشیدن مفاهیم نو به آن‌ها، عرف خاصی را هم ایجاد کرده است. البته این قاعده منحصر در قرآن نیست، بلکه هر علمی با توجه به احتیاجاتی که دارد، واژه‌هایی را از زبان عمومی وام می‌گیرد و با استعمال آن‌ها در موارد جدید، معانی بدیعی را به آن‌ها می‌افزاید.

در عرف خاص قرآن نیز گاهی تغییراتی در معانی واژگان به وجود می‌آید که شکستن ساختار معنایی واژه در آن‌ها کاملاً مشهود است. برای مثال در بیان توصیف‌های مادی از خداوند به واژگانی همچون تکلم، سمیع، بصیر و عباراتی همچون «جاء ربک»، «استوی علی العرش»، «یده مبسوطتان» و [...]؛ اشاره شده است. همچنین قرآن کریم در بیان حقایق عالم در قالب تمثیل، مثل عالم ذر، عصیان آدم (ع) و خروج از بهشت (جoadی آملی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۳۸)، عرضه امانت به آسمان و زمین و [...]؛ خبر دادن از عالم پس از دنیا، خصوصاً روز قیامت و مواقف محشر، لذات بهشتیان، عذاب‌های دوزخیان و [...] اشاره کرده است.

نکته قابل توجه آن است که پس از شکل‌گیری اصطلاحات در هر بخش، تحقیق و مطالعه در موضوعات آن حوزه باید با در نظر گرفتن مفاهیم تازه‌ی آن قسمت صورت بگیرد. از این‌رو، همان‌طور که اگر کسی بخواهد متون پزشکی و [...] را درک کند ناچار از آشنایی با فرهنگ اصطلاحات پزشکی است، برای فهمیدن قرآن نیز باید با فرهنگ دین و اصطلاحات آن آشنا بود. (شاگرد، ۱۳۸۲: ۱۱۹)

آری، عرف خاص قرآنی، ثمره معنایی جدیدی را به واژگان اعطاء کرده که لازم است از مسیر کاربرد قرآنی این واژگان، روایات منقول از ائمه معصومین (ع)، شیوه نگاه دین به مسائلی همچون ربوبیت، نبوت، معاد و همچنین روح قوانین حاکم بر شریعت، آنان را کشف کرد. برای نمونه قرآن کریم گاهی کلمات را بدون تحول معنایی و با همان مفهوم سابق که در عرف به کار می‌رفته استعمال کرده است، با این تفاوت که به ظرافت‌های معنایی واژگان توجه ویژه می‌کند. مثل «ریب» و «شک» که اولی شک با تهمت است و دومی در برابر یقین (عسکری، ۱۹۹۸م: ۹۲)

واژه غابرین در قرآن یک حقیقت قرآنی پیدا کرده و مطابق برداشت مشهور مفسران و مترجمان برای «باقیمانندن در عذاب» یا «باقیمانندن در میان کفار» یا «باقیمانندگان در میان اهل هلاکت» بکار رفته است. جالب است که در قرآن برای غابرین هیچ مضاف الیه، صفت یا جار و مجروری بکار گرفته نشده است، اما از سوی دیگر همه مفسران و مترجمان واژه‌ای را در تقدیر گرفته اند مثل: در عذاب، در میان هلاک شدگان، در میان کفار و [...] . ظاهراً معنای غابرین در قرآن دارای لطافت معنایی خاصی است که در زبان عربی لحاظ نشده است و مترجمان برای معادل‌یابی این واژه ناچار از کمک گرفتن ترکیبی وصفی، اضافی و یا جار و مجرور شده‌اند.

طبق یافته‌های تحقیق، واژگانی که با غابرین همنشینی درون‌آیه‌ای دارند عبارت‌اند از: ماده نجات، عجز، قَدَر، ضاق، خوف که در مفاهیمی همچون ناتوانی، تنگنا، سختی، ترس و اندوه با کاربرد قرآنی واژه غابرین اشتراک دارند.

همچنین از میان واژگانی که همنشینی درون‌سوره‌ای با غابرین دارند، ریشه‌هایی همچون غوی (غاوین)، کبر (مستکبرین)، ظلم (ظالمین)، ضلّ (ضالّین)، قعد (قاعدین)، به تبیین مصادیق واژه غابرین پرداخته و واژگان سوء، فتن، و زین به عنوان توصیف‌گر معنایی واژه غابرین ایفای نقش می‌کنند.

بنابراین، برآیند بررسی همنشینی‌های درون‌آیه‌ای و درون‌سوره‌ای غابرین بیانگر این است که استعمال قرآنی این واژه، متضمن بار معنایی منفی که برخاسته از افراد تحت شمول این واژه است می‌باشد. قومی که متصف به صفت غابرین شده‌اند، دربردارنده مجموعه‌ای از صفات و افعال ناپسند می‌باشند که همنشینی‌های این واژه حکایتگر آن‌ها می‌باشند. بنابراین به نظر می‌رسد، اکتفاء به معادل‌هایی همچون باقی‌ماندگان، جاماندگان و بازماندگان که عموماً در ترجمه‌ها بدان‌ها اشاره شده است، برای جایگزینی واژه‌ی غابرین مناسب نباشند. از این‌رو بهتر است معادل «بدنامان» را به‌جای آن قرار داد، تا تمام توصیف‌ها و مصادیق ناپسند همنشین واژه غابرین را دربر گرفته و معنای برجای ماندن اثر، که در ریشه‌ی «غبر» وجود دارد، با باقی‌ماندن نام بد که اثر نامناسب رفتار زشت قوم لوط بود بر ایشان ماندگار گردد.



علاوه بر تمامی این مباحث، نگارندگان بر این باورند که با تدبّر در واژگان قرآن، این نتیجه حاصل می‌شود که گاه قرآن واژگان را از مفاهیم پیشین جدا کرده و در معانی کاملاً بی‌سابقه و بدون هیچ رابطه‌ی محسوس با معانی سابق به کار برده است. اما نکته‌ای که در این بین قابل تأمل بوده، این است که اگرچه این واژگان بدون سابقه قبلی و رابطه ظاهری با معانی قبلی وضع شده‌اند، اما قابلیت تحمل بار معنایی جدید را دارند که واژه «نشوز» از این قبیل است.

نتیجه‌گیری

۱. جستجوی داده‌های قرآنی نشان داد که ریشه‌هایی همچون نجات، عجز، قدر، ضاق، خوف و حزن، همنشین‌های درون آیه‌ای با واژه غابرین هستند.
۲. به جز نجات که بیانگر معنای متقابل با کاربرد غابرین است، سایر واژگانی که با غابرین هم‌نشینی درون آیه‌ای دارند، در مفاهیمی همچون ناتوانی، تنگنا، سختی، ترس و اندوه با کاربرد قرآنی واژه غابرین اشتراک دارند.
۳. واژگان همنشین مرتبط با واژه غابرین با رویکرد درون‌سوره‌ای شامل ریشه‌هایی همچون غوی، کبر، ظلم، ضلّ، سوء، فتن، قعد و زین می‌باشند.
۴. واژگانی که با غابرین هم‌نشینی درون‌سوره‌ای دارند، هر کدام از طریق تبیین مصداق یا توصیف واژه غابرین به کشف روابط مفهومی واژه می‌پردازند.
۵. واژگان غوی، کبر، ظلم، ضلّ، قعد در مصادیق غاوین، مستکبرین، ضالّین و قاعدین به تبیین مصادیق واژه غابرین می‌پردازند.

ع واژگان «سوء»، «فتن»، و «زین» به توصیف واژه «غابرین» می‌پردازند.

بنابراین به نظر می‌رسد صرف معادل‌هایی همچون باقی‌ماندگان، جاماندگان و بازماندگان که عموماً در ترجمه‌ها بدان‌ها اشاره شده است در جایگزینی غابرین کافی نباشد و بهتر است معادل «بدنامان» را به‌جای آن قرار داد، تا تمام توصیف‌ها و مصادیق ناپسند را که در روابط مفهومی غابرین وجود دارند در برگیرد. همچنین معنای برجای ماندن اثر که در ریشه غبر وجود دارد، با برجای ماندن نام بد که اثر منفی افعال و رفتار ناپسند قوم لوط بود تا همیشه تاریخ بر ایشان جاودان بماند.

منابع

قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- أزهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱)، تهذیب اللغه، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- اسنوی، محمد بن حسن (۱۳۱۰)، حياه القلوب فی کیفیه الوصول الی المحبوب، قاهره: [بی‌نا].
- الزَّیْبِر، محمد (۱۹۹۱م)، سجل أسماء العرب، بیروت: جامعه السلطان قابوس.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۴۰۸)، منازل السائرین، بیروت: [بی‌نا].
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۶۱)، ساختمان مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: قلم.
- بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، چ ۲، تهران: اسلامی.
- پالمر، فرانک (۱۳۶۶)، نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران: مرکز.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۱)، التعریفات، قاهره: [بی‌نا].
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷)، صحاح اللغه، بیروت: دارالعلم.
- جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۹)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم: نشر اسراء.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دار الفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴)، مفردات الفاظ القرآن، تهران: دفتر نشر کتاب.
- زبیدی، محمد (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق / مصحح: علی شیر، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶)، مقدمة الأدب، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲)، مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شرتونی، سعید (۱۴۰۳)، أقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- شفیع زاده، مرضیه و همکاران (۱۳۹۳)، معناشناسی کلمه در قرآن با تأکید بر روابط همنشینی و جانشینی، پژوهش‌های قرآن و حدیث.
- صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴)، المحيط فی اللغه، بیروت: عالم الکتاب.
- صفوی، کورش (۱۳۷۷)، زبان‌شناسی و ادبیات، تهران: هرمس.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۲، بیروت: [بی‌نا].
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران: ناصر خسرو.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، محقق / مصحح: احمد حسینی اشکوری، چ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
- عمید، حسن (۱۳۵۸)، فرهنگ عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۶)، زبان قرآن، تهران: علمی و فرهنگی.



- فراهیدی، ابو عبدالرحمان خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، ج ۲، قم: دار الہجرہ.
- فیروزى آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵)، القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵)، المصباح المنیر، قم: دارالہجرہ.
- قراٹى، محسن (۱۳۸۸)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشى بنابى، على اکبر (۱۳۰۹)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیہ.
- قشیری، عبدالکریم بن ہوازن (۱۴۰۸)، الرسالہ القشیریہ، بیروت: [بی‌نا].
- کراجکی، ابوالفتوح (بی‌تا)، کنز الفوائد، بی‌جا، نرم افزار المکتبہ الشاملہ.
- کلباسی، مجتبی (۱۳۸۴)، مهارت‌های بیان تفسیر، قم: نشر روح.
- مدنی، علی‌خان بن احمد (۱۳۸۴)، الطراز الاول و الكنز لما علیہ من لغہ العرب، مشهد: موسسه آل البيت (ع).
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: مرکز الکتاب للترجمہ و النشر.
- مغنیہ، محمد جواد (۱۴۲۴)، التفسیر الکاشف، قم: دار الکتاب الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، ج ۱۰، تهران: دار الکتاب الاسلامیہ.
- وزیرنیا، سیما، زبان شناخت، تهران: قطره.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۰)، ابرساخت‌گرایی (فلسفہ ساخت‌گرایی و پساساخت‌گرایی)، ترجمہ فرزانه سجودی، تهران: انتشارات سوره مهر.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶)، تفسیر راهنما، قم: بوستان کتاب.



Application of Metaphorical Meanings of Letters in the Context of the Holy Quran

Mehrdad Aghai¹, and Hussein Hadidi²

1. *Corresponding Author*, Associate Professor of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran. Email: almehr55@yahoo.com
2. Faculty member and director of the Department of Arabic Language and Literature, Payamenoor University, Central Organization of Tehran, Tehran, Iran. Email: hadidi660@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The Holy Qur'an, as the central and main core of Islam, which is known as the mother of books among different books, contains scientific and literary knowledge and concepts. Sciences such as morphology, syntax and rhetoric owe their origin and evolution to the Holy Quran. In the meantime, rhetoric is one of the applied sciences that deals with the way of expressing meanings and the way of harmonizing the speech with the situation of its expression by giving advantage to the speech and protecting it from some mistakes. One of the miraculous dimensions of this book is the use of letter meanings in it. The question that this research aims to answer with a descriptive-analytical method is whether the meanings of the letters in the Holy Quran are all real or figurative? In examining this point, we are satisfied with the fact that each word is originally established for a specific meaning, but for various reasons, including figurative, conventional, idiomatic sense, etc., it is used for other meanings as like. Metaphor is one of the most important and necessary topics in the rhetoric. The subsidiary explicit metaphor examines the meanings of letters such as <i>Jarrah</i> , conjunction, verb-like letters, etc., which are not used in their original meaning. This type of metaphor is used very frequently in the Holy Quran.
Article history: Received 11 July 2025	
Received in revised form 19 August 2025	
Accepted 17 September 2025	
Available online 02 October 2025	
Keywords: holy qur'an, rhetoric, subsidiary explicit metaphor, meaning of letters	

Cite this article: Aghai, M., & Hadidi, H. (2025). Application of Metaphorical Meanings of Letters in the Context of the Holy Quran. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(3), 41-58. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8591>





کار بست معانی استعاری حروف در بستر قرآن کریم

مهرداد آقائی^۱، و حسین حدیدی^۲

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

۲. هیئت علمی و مدیر گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه پیام نور سازمان مرکزی تهران، تهران، ایران. رایانامه: hadidi660@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، بلاغت، استعاره تبعیه تصریحیه، معانی حروف	قرآن کریم به عنوان هسته مرکزی و اصلی دین اسلام و علوم قرآنی دربردارندهٔ معارف و مفاهیم علمی و ادبی است که در میان کتاب‌های مختلف به عنوان «أم الكتاب» شناخته شده است. علومی همچون صرف، نحو و بلاغت پیدایش و تکامل خود را وام‌دار قرآن مجید هستند. در این میان، علم بلاغت از جمله دانش‌های کاربردی است که با مزیت بخشیدن به سخن و مصونیت آن از برخی اشتباهات به شیوه بیان معانی و به شیوه هماهنگی سخن با موقعیت بیان آن می‌پردازد. یکی از ابعاد اعجاز‌آمیز این کتاب، کاربرد معانی حروف در آن است. سؤالی که این پژوهش در صدد آن است که با روش توصیفی، تحلیلی به آن پاسخ گوید این است که آیا معانی حروف در قرآن کریم همگی حقیقی‌اند یا مجازی؟ در بررسی این نکته نظر به این بسنده می‌کنیم که هر کلمه در اصل قرارداد خود برای یک معنای خاص وضع شده است، ولی به دلایل مختلف از جمله معنای مجازی، عرفی، اصطلاحی و غیره برای معانی دیگر نیز به کار گرفته شده است. استعاره یکی از مباحث مهم و ضروری و پرکاربرد در علم بلاغت است. استعاره تبعیه تصریحیه به بررسی معانی حروفی از قبیل حروف جاره، عطف، مشبّهة بالفعل و... که در معنای اصلی خود به کار نرفته‌اند، می‌پردازد. کاربرد این نوع استعاره در جای جای قرآن کریم از بسامد بالایی برخوردار است.

استناد: آقائی، مهرداد؛ حدیدی، حسین (۱۴۰۴). کار بست معانی استعاری حروف در بستر قرآن کریم. *آرشیو ادبی قرآن*، (۳)،

<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8591> ۵۸۴۱





مقدمه

از آنجا که قرآن کریم به زبان عربی مبین نازل شده است، لذا بر هر مسلمانی واجب است که به این زبان آشنایی و تسلط داشته باشد تا با دستورات و قوانین و حقایق آن به‌طور بایسته و شایسته شناخت و آگاهی پیدا کند و در راه فهم و پژوهش آن قدم برداشته و از مواهب عظیم خداوند متعال برخوردار شود. یادگیری زبان عربی برای مسلمانان غیر عرب، با وجود دسترسی به ترجمه‌های مختلف قرآن کریم امری ضرورت است. زبان و ادب عربی در قرون متمادی نقش مهمی در رشد اندیشه‌ها و پیشرفت علوم بشری داشته است و در تبادل افکار و انتقال مطالب علمی و دینی رسالت بزرگی را ایفا نموده است. استعاره به عنوان بخش مهمی از علم بلاغت، راهگشای برخی از مسائل علمی و ادبی مرتبط با قرآن کریم است. می‌حث «استعاره تبعیه تصریحیه» نیز به عنوان جزئی از استعاره، کاربرد فراوانی در مفاهیم قرآنی دارد؛ از جمله آن‌ها مفاهیمی است که مربوط به معانی حروف در آیات قرآن کریم است. از آنجا که دانستن معانی مختلف حروف، دخالت مستقیمی در فهم آیات قرآن کریم دارد، لذا پرداختن به این موضوع از اهمیت ویژه‌ای در پژوهش‌های ادبی، قرآنی برخوردار است. این پژوهش درصدد آن است که با روش توصیفی، تحلیلی به این سؤال پاسخ گوید که آیا معانی حروف در قرآن کریم همگی حقیقی‌اند یا مجازی؟

درباره معانی استعاری حروف در قرآن کریم پژوهش خاصی صورت نگرفته است و تنها چند مورد مشابه با این موضوع انجام شده که به قرار زیر است:

۱. مقاله‌ای با عنوان «بررسی طرح‌واره‌های تصویری حرف «فی» در قرآن با تکیه بر نظریه جانشون در معناشناسی شناختی» (۱۳۹۵) نوشته مریم توکل‌نیا و ولی‌الله حسومی که در دو فصلنامه تفسیر پژوهی به چاپ رسیده است. این پژوهش با تکیه بر نظریه جانشون در معناشناسی شناختی به بررسی طرح‌واره‌های تصویری ایجاد شده با حرف «فی» در قرآن پرداخته است. از جمله طرح‌های تصویری که با تکیه بر نظریه جانشون در این نوشتار مطرح شده‌اند، طرح‌واره جهتی، مهارشدگی، حرکتی، نیرو، همسانی و موجودیت و... است که از این طریق مفاهیم انتزاعی در قالب تصاویری پیش چشمان مخاطب قرآن، قابل فهم و قابل لمس شده‌اند.

۲. مقاله‌ای با عنوان «تحلیل شناختی مفهوم استعاری «انتقال» در حرف «حتی» با نگاهی به نقد تأویلات مبتنی بر مفهوم «انتها» در قرآن» (۱۳۹۷) نوشته مریم توکل‌نیا و ولی‌الله حسومی که در فصلنامه پژوهش‌های قرآن کریم به چاپ رسیده است.

این مقاله به بررسی حرف «حتی» در قرآن پرداخته است که یکی از حروف پرکاربرد بوده و از جهت عملکرد به حرف «الی» شباهت دارد؛ بر همین اساس برخی، اکثر موارد کاربرد آن را به معنای «انتها» گرفته و گاه تأویلات نادرست از آیات ارائه کرده‌اند، اما معنای «انتها» معنای اولیه و پیش نمونه‌ای این حرف است و همه موارد کاربرد آن محدود به این معنای پیش نمونه‌ای نیست، بلکه با قرارگرفتن در بافت‌های متفاوت و از طریق استعاری از مفهوم «انتها»، مفاهیم انتزاعی دیگر را کدگذاری کرده است. از جمله این مفاهیم، مفهوم «انتقال» است. طبق بررسی‌های انجام گرفته گاهی حرف «حتی» با ایجاد تغییر در طرح‌واره اولیه

آن، انتقال مسیرپیما از حالت، موقعیت یا مرتبه‌ای به حالت و مرتبه‌ای دیگر را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر صرفاً بیان‌کننده مرحله نهایی فعل نیست، بلکه رسیدن به انتها و ورود مسیرپیما به مرحله جدید را کدگذاری می‌کند.

۳. مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی چندمعنایی واژه «ید» در قرآن کریم و نهج البلاغه در پرتو نظریه استعاره شناختی» (۱۳۹۸) نوشته جعفر عموری و عبدالرضا عطاشی که در فصلنامه مطالعات قرآنی به چاپ رسیده است. این پژوهش چندمعنایی واژه «ید» را از میان واژگان چندمعنایی در قرآن کریم و نهج البلاغه مورد بررسی تطبیقی قرار داده است.

بدین منظور برخی از عبارات استعاری و مجازی موجود در قرآن کریم و نهج البلاغه که بر این واژه دلالت دارند، جمع‌آوری و بررسی شده است تا وجوه متعدد معنایی واژه «ید» مشخص شود. بی‌تردید فهم و دریافت معانی قرآن و نهج البلاغه، بدون شناخت و درک معانی واژگان، ممکن نیست. یافته‌های این پژوهش حکایت از آن دارد که معنای اصلی واژه «ید» به دلیل کاربردهای استعاری و مجازی دچار توسیع‌های معنایی و در نتیجه چندمعنایی شده است.

۴. مقاله‌ای با عنوان «کارکرد معنایی واژه «ید» و مشتقات آن در قرآن کریم (مطالعه موردی تفسیر المیزان)» (۱۴۰۱) نوشته مهرداد آقائی و آرزو حسین‌پور که در دوفصلنامه مطالعات ادب اسلامی به چاپ رسیده است. این پژوهش به بررسی و تحلیل کارکرد دلالتی واژه «ید» در قرآن پرداخته و به این نتیجه رسیده است که خداوند در قرآن کریم از روش‌های گوناگونی برای بیان آیات استفاده کرده تا بتواند منظور خود را بهتر و راحت‌تر به انسان‌ها بفهماند و انسان‌ها مشکلی در دریافت معنا و مفهوم آیات نداشته باشند و نیز این که واژه «ید» و مشتقات آن در قرآن کریم در معانی مختلفی همچون احساس و نعمت، قدرت و سلطنت، تصرف و مالکیت، عضو بدن به کار رفته است.

۵. مقاله‌ای با عنوان «بررسی شناختی استعاره‌های حوزه مفهومی اسماء زمان در قرآن کریم» (۱۳۹۹) نوشته راضیه نظری و سید محمد موسوی بفرئی که در فصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن به چاپ رسیده است. این پژوهش انواع استعاره‌های مفهومی اسماء زمان را در قرآن، مشخص و محورهای معنایی به‌کارگیری آن‌ها را تبیین کرده است. نتیجه این مقاله این امر اشاره دارد که در ساختار استعاره‌های مفهومی اسامی زمان از جسم انسان، ارزش‌های او و محیط زندگی‌اش به‌منزله حوزه‌های مبدأ استفاده شده و همچنین براساس عمومیت، پنج الگوی استعاری شکل گرفته است که در میان آن‌ها، حوزه‌های مکان و حرکت، بیشترین بسامد استعاری را دارند. این استعاره‌ها محورهای معنایی چون هدفمندبودن خلقت، ارزشمندی و نظم آن را برجسته ساخته‌اند.

۱. استعاره و مفهوم آن

استعاره در لغت به معنای «عاریه گرفتن» است و در اصطلاح، مجازی است لغوی که میان معنای حقیقی و مجازی، علاقه مشابهت وجود داشته، همراه با قرینه باز دارنده از اراده معنای حقیقی، به طوری که یکی از دو طرف تشبیه (مشبه یا مشبه به) حذف شده باشد. به عبارت دیگر، در هر استعاره، سه امر مطرح است؛



علاقه میان معنای حقیقی و مجازی، علاقه مشابهت است، قرینه صارفه و بازدارنده معنای حقیقی وجود دارد و یکی از دو طرف تشبیه محذوف است. استعاره دارای چهار رکن مستعار له، مستعار منه، مستعار و جامع است. در استعاره، وجه شبه و ادات تشبیه ذکر نمی‌شود، بلکه اصل تشبیه نیز مورد توجه نبوده و گوینده می‌خواهد بگوید که مستعار له، عین مستعار منه است. (محمدی، ۱۳۸۲: ۲۴۷)

استعاره در این آیه قرآنی مشهود است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ». (بقره: ۲۵۷) در این آیه، هدایت به «نور» و ضلالت به «ظلمت» تشبیه شده، سپس مشبه (هدایت) حذف گردیده و مشبه به (نور) باقی مانده، به طوری که مشبه به در برگیرنده معنای مشبه نیز است، زیرا روشنایی و نور، انسان را به هدف و مقصد می‌رساند؛ با این تفاوت که مشبه به، معنای مشبه را روشن‌تر می‌کند؛ زیرا ظلمت و نور از امور محسوس و هدایت و ضلالت از امور معقول‌اند و در نتیجه، دلالت محسوس بر معقول، روشن‌تر است. (همان: ۲۴۸)

استعاره به اعتبار ذکر یکی از دو طرف آن به تصریحیه و مکنیه تقسیم می‌شود و به اعتبار لفظ مستعار به اصلیه و تبعیه و به اعتبار مقرون بودن و یا نبودن با یکی از مناسبات مستعار منه به مرشحه، مجرد و مطلقه تقسیم می‌شود.

۱.۱. استعاره تصریحیه و مکنیه

استعاره تصریحیه آن است که فقط مستعار منه (مشبه به)، در جمله ذکر شود. استعاره مکنیه آن است که مستعار منه (مشبه به)، در کلام ذکر نمی‌شود، بلکه برخی از لوازم و مختصات آن به همراه مستعار له (مشبه) آورده می‌شود.

استعاره تصریحیه مانند این شعر:

فَأَمْطَرْتُ لَوْلُؤًا مِّنْ نَّرْجَسٍ وَسَقَتٌ وَرَدًّا وَعَصَّتْ عَلَى الْعُنَابِ بِالْبَرْدِ

شاعر در این شعر، مروارید را برای اشک‌ها، نرگس را برای چشمان، گل را برای گونه‌ها، عناب (به ضم اول) را برای سر انگشتان و تگرگ را برای دندان‌ها استعاره آورده است. بنابراین، در این شعر، پنج استعاره تصریحیه وجود دارد.

استعاره مکنیه مانند سخن امیر بیان در نهج البلاغه که فرموده است: «فَكَانَ قَدْ عَلِقَتْكُمْ مَخَالِبُ الْمَنِيَةِ». (نهج البلاغه، خطبه ۸۵) «گویی چنگال‌های مرگ بر شما آویخته است». در این جمله منیه (مرگ) به سبع (درنده) تشبیه شده و لازمی از لوازم سبع که مخالب (چنگال‌ها) است، ذکر شده است. (همان: ۲۴۹)

۱.۲. استعاره اصلیه و تبعیه

۱.۲.۱. استعاره اصلیه

آن است که لفظ مستعار، اسم جامد ذات باشد؛ اعم از اینکه تصریحیه باشد یا مکنیه، مانند استعاره الفاظ ظلمت و نور برای ضلالت و هدایت در آیه شریفه: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ». (ابراهیم: ۱)

۲.۲.۱. استعاره تبعیه

آن است که لفظ مستعار، فعل یا اسم فعل یا اسم مشتق و یا حرف باشد، مانند: «نَامَتْ هُمُومِي عَنِّي». در این جمله «نَامَتْ» که مشبّه به است به جای «زالت» که مشبّه است، استعمال شده است، و مانند استعمال «صَه» در معنای «ترک فعل» که معنای اصلی آن، ترک کلام است. الْجُنْدَى قَاتِلُ الْأُسِّ؛ بمعنی ضاربُه ضرباً شدیداً. در این مثال، ابتدا ضرب به قتل و پس از آن، ضارب به قاتل تشبیه شده است و اسم مشبّه به برای مشبّه به کار رفته است.

در آیه شریفه «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لَيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا». (قصص: ۸)، محبت و پسر خواندگی به عداوت و حزن، تشبیه شده که دو علت غایی برای برداشتن حضرت موسی (ع) از آب بوده است. در این مثال «لام» در معنای اصلی خود (علت) استعمال نشده، بلکه برای غایت و عاقبت امر آورده شده است و جامع (وجه شبه) در هر دو معنا، هر گونه ترتّب چیزی بر چیز دیگر است. و این قسم را «استعاره تبعیه تصریحیه حروف» می‌گویند. (محمدی، ۱۳۸۲: ۲۵۰)

۳.۱. استعاره مرشحه، مجرده، مطلقه

۱.۳.۱. استعاره مرشحه

استعاره‌ای است که در آن، امور ملایم با مشبّه به ذکر گردد، مانند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهَدْيِ فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ». (بقره: ۱۶) «اشترأ» که به معنای خریدن است، استعاره آورده شده برای استبدال (عوض گرفتن) سپس سود و تجارت که از ملایمات مستعار منه (اشترأ) است به عنوان فرع برای آن، استعاره آمده است. ترشیح در لغت به معنای تقویت است و دلیل نامگذاری این استعاره به مرشحه آن است که سبب قوّت یافتن و تأکید تشبیه می‌گردد. (همان: ۲۵۳)

۲.۳.۱. استعاره مجرده

استعاره‌ای است که در آن، امور ملایم با مشبّه ذکر گردد، مانند: اشْتَرِ بِالْمَعْرُوفِ عِرْضَكَ مِنَ الْأَذَى. در این مثال، اشْتَرِ برای احْفَظ (حفظ کن) استعاره آورده شده و من الْأَذَى با احْفَظ تناسب دارد. وجه تسمیه این استعاره به مجرده آن است که مقداری از مبالغه را دارا نیست، چرا که ذکر یکی از ملایمات مشبّه در کلام سبب می‌گردد که مقداری از مشبّه به دور گردد و این از ادعای اتحاد که اساس استعاره است دور باشد و مانند: «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ». (بقره: ۲۷) در این آیه، «يَنْقُضُونَ» برای «يُبْطِلُونَ» استعاره آورده شده و چیزی مناسب با مستعار له و مستعار منه در کلام نیامده است.

۳.۳.۱. استعاره مطلقه

استعاره‌ای است که از امور ملایم با مستعار منه (مشبّه به) و مستعار له (مشبّه) خالی باشد و یا همراه چیزی باشد که مناسب با مشبّه و مشبّه به است. مانند: لَدَى اسْدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَدَّفٌ لَهُ لَيْدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلِّمْ. اسد، استعاره برای مرد شجاع است. شاکی السلاح (کسی که سر تا پا مسلح است). شاعر، اسد را برای مرد شجاع، استعاره آورده است و «شاکی السلاح مُقَدَّفٌ» (کسی که سر تا پا مسلح و جنگ آزموده است) را که مناسب با مستعار له است ذکر کرده که این تجرید است، سپس «لَهُ لَيْدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلِّمْ» (را که مناسب



با مستعار منه است ذکر کرده و این ترشیح است. اجتماع تجرید و ترشیح به تعارض و سقوط هر دو می‌انجامد، گویا استعاره به چیزی نزدیک نگشته است و این همان رتبه استعاره مطلقه است.

۲. استعاره تبعیه تصریحیه در حروف

زمانی که لفظ مستعار، حرف باشد آن استعاره تبعیه تصریحیه است. مانند: «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا». (قصص: ۸) «هنگامی که مادر بفرمان خدا او را به دریا افکند» خاندان فرعون او را از آب گرفتند، تا سرانجام دشمن آنان و مایه اندوهشان گردد! «لام» بر سر «لیکون» استعاره تبعیه تصریحیه است، زیرا «لام» در اینجا به معنای «صیوروت یا عاقبت» است نه «لام» علت؛ که توضیح آن خواهد آمد. البته این نوع استعاره تنها به حروف جرّ منحصر نمی‌شود و در حروف عطف و برخی از حروف مشبّهه بالفعل نیز به آن پرداخته می‌شود.

۲.۱. استعاره حروف در قرآن کریم

۲.۱.۱. حروف جرّ

«حروف جرّ» عبارت‌اند از حروفی که بر اسم داخل می‌شوند و آن را مجرور می‌سازند. حروف جرّ، هفده حرف است که تماماً در بیت زیر جمع شده است:

باء و تاء و كاف و واو و لام و مُدُّ و مُدٌّ، خلا ربُّ، حاشا، مِنْ، عَلَى، فِی، عَنْ، عَدَا، حَتَّى، إِلَى

- حرف «باء»

«باء» در اصل به معنای الصاق است، خواه الصاق حقیقی باشد، خواه مجازی. الصاق حقیقی مانند: اَمْسَكَتُ بِثَوْبِهِ. و الصاق مجازی مانند: مَرَرْتُ بِزَيْدٍ.

۱. «باء» به معنای مصاحبت (یعنی به معنی «مع»)

قرآن می‌فرماید: «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَ عَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ». (هود: ۴۸) در اینجا «باء» در «بسلاّم» به معنی مصاحبت (مع) است. (طنطاوی، ۱۹۹۶م: ۲۱۵)

۲. «باء» به معنای «فی»

قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». (آل عمران: ۱۲۳) «باء» در «بِبدْرٍ» به معنی «فی» است. (صافی، ۱۴۱۸: ۲۹۸)

۳. «باء» به معنای مجاوزه (یعنی به معنی «عَنْ»)

قرآن می‌فرماید: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ». (حدید: ۱۲) شاهد مثال «باء» در «بِأَيْمَانِهِمْ» است که به معنی «عَنْ» است. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۸۲)

۴. «باء» به معنای «مِنْ»

قرآن می‌فرماید: «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا». (انسان: ۶) «باء» در «بِهَا» به معنی «مِنْ» است. (شبر، ۱۴۰۷: ۳۳۱)

۵. «باء» به معنای استعلاء (یعنی به معنی «علی»)

قرآن می‌فرماید: «وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُوَدِّهِ إِلَيْكَ». (آل عمران: ۷۵)
 شاهد مثال «بِدِينَارٍ» است که به «علی دینار» معنی می‌شود؛ یعنی بر دیناری. به دلیل آیه شریفه «قَالَ هَلْ أَمْنَكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ». (یوسف: ۶۴)

- حرف «کاف»

«ک» در اصل برای تشبیه می‌آید مانند: «الْعِلْمُ كَالنُّورِ». «علم همانند نور است». (کاف) در اینجا حرف تشبیه است و با مجرور خود متعلق لازم ندارد، زیرا کاف تشبیه غالباً از جمله حروف شبیه به زائد است.

۱. «کاف» به معنای تعلیل (یعنی به معنی «لام»)

قرآن می‌فرماید: «وَأَذْكُرُهُمْ كَمَا هَدَاكُمْ». (بقره: ۱۹۸)
 در اینجا «کاف» در «كَمَا هَدَاكُمْ» به معنای «لام» است یعنی: لِهُدَايَتِهِ إِيَّاكُمْ. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۴۲۱)

- حرف «لام»

«ل» عامل جرّ، در اصل به معنای مالکیت یا اختصاص است. به معنای ملکیت مانند: «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ». (بقره: ۲۸۴)

۱. «لام» به معنای «الی»

قرآن می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيْتٍ». (اعراف: ۵۷)
 در اینجا «لام» در «لِبَلَدٍ» به معنای «الی» است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۳۱)

۲. «لام» به معنای استعلاء (یعنی به معنی «علی»)

استعلائی حقیقی، قرآن می‌فرماید: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ». (صافات: ۱۰۳)
 «لام» در «لِلْجَبِينِ»، به معنای «علی» یعنی: «عَلَى الْجَبِينِ» است. (همان: ۵۴۸)
 استعلائی مجازی، قرآن می‌فرماید: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا». (اسراء: ۷)
 «لام» در «فَلَهَا» یعنی «فَعَلَيْهَا». (همان: ۱۱)

۳. «لام» به معنای «فی»

قرآن می‌فرماید: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ». (انبیاء: ۴۷)
 «لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» یعنی «فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ». (رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱: ۲۵۲)
 «لام» به معنای صبرورت می‌آید که آن را «لام عاقبت یا مأل» می‌گویند.
 قرآن می‌فرماید: «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لَيَكُونُ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا». (قصص: ۸)
 «لام» در اینجا «لام صبرورت یا لام عاقبت» است نه «لام علت». (همان: ۲۷۶)
 هر کاری را می‌توان بر دو چیز مترتب کرد؛ یعنی پدید آمدن فعل را به آن‌ها نسبت داد. این نسبت دادن کار را به آن‌ها ترتب یا چیدن و در پی آوردن می‌گویند. آن دو چیز عبارت است از:
 ۱. علت غائی یعنی هدفی که برای آن دست به کار می‌شویم (آنچه می‌خواهیم).
 ۲. علت واقعی یا نتیجه (آنچه می‌شود).



مثلاً وقتی حضرت موسی (ع) به رودخانه نیل انداخته شد و خاندان فرعون او را از رودخانه گرفتند، هدف غایی از کارشان این بود که آن بچه پسر خوانده آنان گردد و به آنان محبت کند، لیکن نتیجه این شد که دشمن آنان گشت و انگیزه اندوهگین گشتن آنان گردید.

آن‌گاه تشبیه از دو کلی به جزئیات راه یافته است، سپس «لام» که برای مشبه به جزئی وضع شده است به شیوه استعاره تبعیه در جزئی مشبه استعمال شده است.

و نیز قرآن می‌فرماید: «وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ». (آل عمران: ۸) و نیز قرآن می‌فرماید: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا». (مریم: ۵)

در دو آیه فوق نیز «لام» به معنای «صیورت یا عاقبت» آمده است.

لازم به ذکر است که «لام جر» اگر بر سر ضمائر متصل آید مفتوح می‌شود، مگر بر ضمیر یای متکلم وحده که مکسور می‌شود.

- حرف «مِنْ»

«مِنْ» در اصل برای ابتدای زمان یا ابتدای مکان فعل می‌آید.

ابتدای زمان مانند: «لَمَسْجِدَ أُسُسٍ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ». (توبه: ۱۰۸)

ابتدای مکان مانند: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى». (قصص: ۲۰)

۱. «مِنْ» به معنای «فِي»

قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ». (جمعه: ۹)

در اینجا «مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ» یعنی «فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ». (کاظمی، ۱۳۶۵: ۲۵۹)

۲. «مِنْ» به معنای «عَنْ»

قرآن می‌فرماید: «يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ». (انبیاء: ۹۷)

«مِنْ هَذَا» به معنای «عَنْ هَذَا» است. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۷۹)

۳. «مِنْ» به معنای استعلاء (یعنی به معنای «عَلَى»)

قرآن می‌فرماید: «وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ». (انبیاء: ۷۷)

در اینجا «مِنْ الْقَوْمِ» به معنای «عَلَى الْقَوْمِ» است. (ابیاری، ۱۴۰۵: ۳۳۰)

- حرف «عَلَى»

«عَلَى» در اصل به معنای استعلاء (یعنی برتری چیزی بر چیز دیگر، یا شیئی را بالای شیء دیگر قرار دادن) و تفوق است. استعلاء چه حقیقی و حسی و چه مجازی و معنوی باشد.

استعلاء حقیقی مانند: «وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ». (مؤمنون: ۲۲)

استعلاء مجازی (یا معنوی) مانند: «وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ». (شعراء: ۱۴)

۱. «عَلَى» به معنای مصاحبت (یعنی به معنای «مَعَ»)

قرآن می‌فرماید: «وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا». (انسان: ۸)

«عَلَى حُبِّهِ» به معنای «مَعَ حُبِّهِمْ لَهُ وَحَاجَتِهِمْ إِلَيْهِ» است. (ابیاری، ۱۴۰۵: ۴۰۷)

و نیز قرآن می‌فرماید: «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ». (بقره: ۱۷۷)

در این آیه کریمه «عَلَى حُبِّهِ» به معنای «مع حب المال و الشح به» است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۱۸)

۲. «عَلَى» به معنای مُجَاوِزَه (یعنی به معنی «عَنْ»)

قرآن می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ». (مؤمنون: ۶-۵)

در این آیه شریفه «إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ» یعنی «إِلَّا عَنْ أَزْوَاجِهِمْ». (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۵۶۲)

قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ». (مطففین: ۲)

«عَلَى» به معنای «عَنْ» است یعنی «إِذَا أَكْتَالُوا عَنْ النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ». (سمرقندی، ۱۹۹۷م: ۵۵۶)

بعضی از مفسرین می‌گویند در این آیه شریفه «عَلَى» به معنای «مِنْ» است؛ یعنی «اكتالوا من الناس

حقوقهم». (مراغی، ۱۹۹۶م: ۷۱)

۳. «عَلَى» به معنای «لَا مَ تَعْلِيلَ»

قرآن می‌فرماید: «يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ». (توبه: ۶۴)

در این آیه شریفه «عَلَيْهِمْ» به معنای «لَا مَ تَعْلِيلَ» است مانند آیه ۱۸۵ سوره بقره که می‌فرماید: «وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ». در اینجا نیز «عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ» یعنی «لِأَنَّ هَدَاكُمْ». (ابن عاشور، ۱۹۹۸م: ۱۳۹)

۴. «عَلَى» به معنای ظَرْفِيَّة (به معنای «فِي»)

قرآن می‌فرماید: «وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ». (بقره: ۱۰۲)

«عَلَى» به معنای ظَرْفِيَّة یعنی «فِي» است. (دروزة، ۱۳۸۳: ۲۰۷)

- حرف «عَنْ»

«عَنْ» در اصل به معنای مجاوزه می‌آید، خواه حقیقی باشد یا مجازی و معنوی.

حقیقی مانند: سَافَرْتُ عَنْ هَذَا الْبَلَدِ.

مجاز مانند: خُذْ الْعِلْمَ عَنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ.

۱. «عَنْ» به معنای اسْتِعْلَاء (به معنای «عَلَى»)

قرآن می‌فرماید: «فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ». (ص: ۳۲)

در این آیه شریفه «عَنْ ذِكْرِ رَبِّي» یعنی «عَلَى ذِكْرِ رَبِّي»، زیرا فعل «حَبَّبْتُ» با «عَلَى» متعدی می‌شود.

(حقی بروسوی، ۱۹۹۷م: ۲۹) به عبارت دیگر: فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي، یعنی «أَثَرْتُ حُبَّ

الْخَيْرِ عَلَى ذِكْرِ رَبِّي». (سور آبادی، ۱۳۸۰: ۲۱۳۳)

مرحوم علامه طباطبائی می‌گوید:

و قوله: «إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي» قالوا: إن «أَحْبَبْتُ» مضمّن معنى الايثار و «عَنْ»

بمعنى على، و المراد إنى أثرت حب الخيل على ذكر ربي و هو الصلاة محبا إياه أو أحببت الخيل

حبا مؤثرا إياه على ذكر ربي فاشتغلت بما عرض على من الخيل عن الصلاة حتى غربت الشمس.



مفسرین در تفسیر جمله «أَحَبُّتُ حُبَّ الْخَيْرِ» گفته‌اند: کلمه «أَحَبُّتُ» متضمن معنای ایثار است، و کلمه «عَنْ» به معنای «علی» است، و منظور سلیمان (ع) این است که من محبتی را که به اسبان دارم ایثار و اختیار می‌کنم بر یاد پروردگارم، که عبارت است از نماز، درحالی که آن را نیز دوست می‌دارم، و یا معنایش این است که من اسبان را دوست می‌دارم دوستی‌یی که در مقابل یاد پروردگارم نمی‌توانم از آن چشم‌پوشم، در نتیجه وقتی اسبان را بر من عرضه می‌دارند از نمازم غافل می‌شوم تا خورشید غروب می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۳)

۲. «عَنْ» به معنای تعلیل (به معنای «لام»)

قرآن می‌فرماید: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ». (توبه: ۱۱۴)
در این آیه شریفه: «عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ» یعنی «للموعدة وعدها إياه». (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱۲۹۲)
و نیز قرآن می‌فرماید: «وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ». (هود: ۵۳)
«عَنْ قَوْلِكَ» یعنی «لأجل قولك». (طلوسی، ۱۹۸۵: ۸)

- حرف «الی»

«الی» در اصل به معنای انتهای غایت مکانی یا زمانی به کار می‌رود. انتهای مکانی مانند: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». (اسراء: ۱)

انتهای زمانی مانند: «ثُمَّ آتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ». (بقره: ۱۸۷) «سپس روزه را تا شب، تکمیل کنید!».

۱. «الی» به معنای «مَعَ»

قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ». (نساء: ۲)
در این آیه شریفه «إِلَى أَمْوَالِكُمْ» به معنای «مَعَ أَمْوَالِكُمْ» است. (بلخی، ۱۴۲۳: ۳۵۵)

۲. «الی» به معنای «فِي»

قرآن می‌فرماید: «لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». (انعام: ۱۲)
«الی» مرادف با «فِي» است. یعنی «فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ». (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۱۴)

۲.۱. حروف عطف

حروف عطف مشترک میان اسم و فعل هستند؛ یعنی هم بر سر اسم و هم بر سر فعل می‌آیند.

این حروف را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. حروفی که معطوف و معطوفُ علیه را تحت حکم واحدی در می‌آورند. و آن‌ها عبارت‌اند از: واو، فاء، ثَمَّ و حَتَّى.

۲. حروفی که یکی از معطوف یا معطوفُ علیه را از جهت حکم به شکل مبهم و نا معین بیان می‌کنند، و آن‌ها عبارت‌اند از: اَو، أَمْ و إِمَّا.

۳. حروفی که حکم را از معطوف سلب می‌کنند و برای معطوفُ علیه اثبات می‌نمایند، یا بالعکس؛ البته به طور مشخص و معین نه به طور مبهم. و آن‌ها عبارت‌اند از: لَا، بَلَّ و لَكِنْ.

۲. ۱. ۲. ۱. حروف واو، فاء، ثَمَّ، حَتَّى

الف) حرف «واو»

حرف «واو»، معطوف و معطوفٌ علیه را در حکمی به طور مطلق و بی آنکه ترتیب و فاصله‌ای منظور گردد شرکت می‌دهد، مانند «كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ». (بقره: ۶۰) ممکن است معطوف سابق بر معطوفٌ علیه باشد مانند: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَ إِبْرَاهِيمَ». (حدید: ۲۶) و یا بالعکس، مانند: «كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». (شوری: ۳) (رادمنش، ۱۳۹۰: ۱۵۲-۱۵۱)

۱. «واو» به معنای «لام تعلیل»

قرآن می‌فرماید: «يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ وَ لَا نَكْذِبُ بآيَاتِ رَبَّنَا». (انعام: ۲۷)
این آیه شریفه به این معنا است: «آن یزدوا إلى الدار الدنيا، ليعملوا عملا صالحا، و لا يكدبوا بآيات ربهم». (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۲۲)

۲. «واو» به معنای «مع»

قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ». (انفال: ۲۷)
در «وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ» دو احتمال است:

۱. «واو» به معنای «مع» در این صورت «تَخُونُوا» منصوب است و مفعول معه است؛

۲. محتمل است «واو» عاطفه «وَ تَخُونُوا» مجزوم به «ل» ناهیه باشد. (ثقفی، ۱۳۹۸: ۵۲۴)
بنا بر معنای اول، استعاره تبعیه تصریحیه است.

ب) حرف «فاء»

«فاء» در اصل برای ترتیب است و حکم را برای معطوف و معطوف علیه با توجه و رعایت ترتیب، ولی بدون فاصله بیان می‌کند، مانند: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَ الَّذِي قَدَّرَ فْهَدَى». (اعلی: ۳-۱)
ترتیب دو نوع است:

۱. ترتیب معنوی، مانند: «فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ * فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ». (ذاریات: ۲۶-۲۷)

۲. ترتیب ذکر، که عبارت است از عطف مفصل بر مجمل مانند: «فَازْلِهْمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ». (بقره: ۳۶)

۱. «فاء» به معنای «ثَمَّ»

قرآن می‌فرماید: «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً». (مؤمنون: ۱۴)
در این آیه شریفه «فاء» به معنای «ثَمَّ» است و فاصله را می‌رساند. (رادمنش، ۱۳۹۰: ۱۵۸)

۲. «فاء» به معنای «سببیت»

قرآن می‌فرماید: «فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ». (قصص: ۱۵)
«فاء» در «فَقَضَىٰ عَلَيْهِ» به معنای «سببیت». (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۶۱ و ۱۶۲)
و نیز می‌فرماید: «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا فَعَبْدُهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ». (هود: ۱۲۳)
در این آیه شریفه «فاء» به معنای «سببیت» است. (کنابادی، ۱۴۰۸: ۳۴۵)



ج) حرف «ثَمَّ»

«ثَمَّ» برای مشارک معطوف و معطوف‌علیه است با رعایت ترتیب و با فاصله و مهلت. و اینکه اصطلاحاً گفته می‌شود «ثَمَّ» برای تراخی است مقصود همین است. البته گاه این فاصله و مهلت کم است و گاه زیاد و طولانی: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ». (روم: ۲۰)

«ثَمَّ» در اینجا حرف عطف و برای تراخی است؛ البته در «ثَمَّ» استعاره‌ای صورت نگرفته است.

۲. ۲. ۱. حروف «أَو»، «أَمْ» و «إِمَّا»

ا) حرف «أَو»

در اصل به معنی تسویه در حکم میان معطوف و معطوف‌علیه است؛ در عین حال این حرف معانی متعددی را در بر دارد:

۱. به معنی شک و تردید، مانند: «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ». (کهف: ۱۹)

در این آیه شریفه حرف عطف یعنی «أَو» به معنی شک و تردید است. (طوسی، ۱۹۸۵: ۲۳)

۲. به معنی ابهام، مانند: «وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ». (سبأ: ۲۴)

در اینجا «أَو» به معنی «ابهام» است. برخی از مفسران گفته‌اند: «أَو» به معنی «واو» است و تقدیر آنکه: «انا لعلی هدی و ایاکم فی ضلال مبین»، یعنی ما براه راستیم و شما بر گمراهی و ضلال آشکار. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۷۱)

۳. به معنی تخییر، مانند: «فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ». (مائده: ۸۹)

«أَو» در اینجا به معنی «تخییر» است. البته کفاره قَسَم و عهد و نذر تخییری است؛ یعنی یکی از این سه کفاره است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۳۶)

۴. «أَو» به معنای «إِلَّا»؛ که در این صورت فعل مضارع بعد از آن به لحاظ «أَنَّ» ناصبه مقدر منصوب می‌شود. (رادمنش، ۱۳۹۰: ۱۶۴)

قرآن می‌فرماید: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ». (آل عمران: ۱۲۸)

در این آیه شریفه «أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ» یعنی «إِلَّا أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ». (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۱۳)

۵. «أَو» به معنای «إِلَى»

قرآن می‌فرماید: «قَهْلَ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيُشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ». (اعراف: ۵۳)

«أَوْ نُرَدُّ» یعنی «هل نرد إلى الدنيا». (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵)

و نیز قرآن می‌فرماید: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَ عَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ». (بقره: ۲۳۶)

در این آیه شریفه «أَوْ تَفْرِضُوا» یعنی «إِلَى تَفْرِضُوا» که آن ناصبه در تقدیر دارد. (درویش، ۱۴۱۵: ۳۵۵)

قرآن می‌فرماید: «قُلْ إِنْ أَلْهَدَىٰ هُدًى اللَّهُ أَنْ يُوْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنْ أَلْضَلَّ اللَّهُ يَبْذِ اللَّهُ يَوْتِيَهُ مَنْ يَشَاءُ». (آل عمران: ۷۳)

در این آیه شریفه «أَوْ يَحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ...» یعنی «إِنْ يَحَاجُّوكُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ...» (بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۶۰)

ب) حرف «آم»

نیز برای تساوی حکم در میان معطوف و معطوف علیه می‌آید، و پس از همزه تسویه و یا همزه استفهام به کار می‌رود. همزه تسویه مانند: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ». (منافقون: ۶) (رادمنش، ۱۳۹۰: ۱۶۵)

۱. «آم» به معنای «بَل»

قرآن می‌فرماید: «أَمْ أُنْزِلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُمْ يَنْتَكِبُونَ بِمَا كَانُوا بِهِ يَسْتَكْبِرُونَ». (روم: ۳۵)
«آم» در اینجا به معنای «بَل» است. (دعاس حمیدان، ۱۴۲۵: ۱۷)

ج) حرف «إِذَا»

«إِذَا» برای اثبات حکم جهت یکی از دو امر است. قرآن می‌فرماید: «قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا». (مریم: ۷۵) که «إِذَا» ی دوم حرف عطف است. (رادمنش، ۱۳۹۰: ۱۶۷)

۱. «إِذَا» به معنای «تَفْضِيل»

قرآن می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». (انسان: ۳) در آیه شریفه «إِذَا» به معنای «تفضیل» است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۲۳)

۲. «إِذَا» به معنای «تَخْخِير»

قرآن می‌فرماید: «إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا» (کهف: ۸۶) در اینجا «إِذَا» به معنای «تخخیر» است. (همان: ۱۲۳)

۳. «إِذَا» به معنای «إِبْهَام»

قرآن می‌فرماید: «وَأَخْرَجُوا مَرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ». (توبه: ۱۰۶) «إِذَا» به معنای «إِبْهَام» و «شک و تردید» نیز می‌آید.

د) حروف مُشَبَّهَةٌ بِالْفِعْلِ

این حروف بر سر مبتدا و خبر می‌آیند؛ مبتدا را منصوب کرده، اسم خود می‌سازند و خبر را به حالت رفع نگه داشته، خبر خود قرار می‌دهند. این حروف ششگانه عبارت‌اند از: اَنَّ، كَانَّ، لَيْتَ، لَعَلَّ و لَكِنَّ. از این شش حرف، «كَانَّ» و «لَعَلَّ» به معنای غیر از معنای اصلی‌شان هم به کار رفته است.

۱. حرف «كَانَّ»

– به معنای تشبیه، مانند: «كَانَّ زَيْدًا أَسَدًا».

– به معنای ظَنُّ و شَكٌّ، مانند: «كَانَكَ بِالْشَّيْءِ مُقْبِلًا».

– به معنای تقریب، مانند: «كَانَكَ بِالْدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ وَ بِالْآخِرَةِ لَمْ تَزَلْ».



۲. حرف «لَعَلَّ»

«لَعَلَّ» در مورد امر ممکن و در معنی امید به تحقق امری به کار می‌رود:

«لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يَخْذُكَ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا». (طلا: ۱)

«لَعَلَّ» ممکن است به معنی تعلیل باشد مانند: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى». (طه: ۴۴)

در این آیه شریفه ممکن است «لَعَلَّ» به معنی تعلیل باشد، زیرا تردید در حق باری تعالی روا نیست و خداوند متعال می‌داند که فرعون متذکر و خوف پیدا می‌کند یا نمی‌کند، بلکه به معنی اتمام حجت است که باید متذکر شود و بترسد و راه عذری بر او باقی نماند. (طیب، ۱۳۷۸: ۳۶)

نتیجه‌گیری

از بررسی معانی حروف در قرآن کریم نتایج زیر حاصل آمد:

۱. کاربرد معانی حروف در معناهای مختلف که اصطلاحاً همان استعاره تبعیه تصریحیه حروف است، صرف یک جانشینی نیست و با توجه به اینکه قرآن، کلام الهی و نشانه جاویدان اوست، ممکن نیست در دو عبارت همسان بدون هیچ هدفی، دو حرف متفاوت به کار گرفته شود.
۲. کلمات همنشین حروف باعث شده‌اند معنای بیشتری از آن برداشت شود و عبارت را پربارتر و غنی‌تر سازد، در صورتی که خود حرف فقط در بردارنده همان معنای اصلی است و این موضوع، به مهارت قرآن در به کارگیری و چیدمان واژگان بر می‌گردد، که سبب وسعت بخشیدن به معنا شده است.
۳. اساساً هر حرف، دارای یک معنای اصلی است و معانی دیگری که به آن نسبت داده می‌شود یا قابل تفسیر به معنای اصلی، و یا دارای کاربرد مجازی است.
۴. جانشینی حروف، موجب توسعه معنایی فعلی می‌گردد که همراه با آن حروف به کار رفته است.
۵. از آنجا که قرآن کریم کلام خداوند علیم و حکیم است، صرف جابه‌جایی حروف بدون در نظر داشتن ابعاد بلاغی از جمله توسعه معنایی، ناممکن است.

منابع:

- قرآن کریم
 نهج البلاغه
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲)، «زاد المسیر فی علم التفسیر»، بیروت: دار الکتب العربی.
 ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۹۹۸)، «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
 ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹)، «البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید»، قاهره.
 ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹)، «تفسیر القرآن العظیم» (ابن کثیر)، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ابیاری، ابراهیم (۱۴۰۵)، «الموسوعة القرآنیة»، ناشر: موسسه سجل العرب.
 ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی.
 بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، (۱۴۱۵)، «الباب التأویل فی معانی التنزیل»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار إحياء التراث.
 بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، «أنوار التنزیل و أسرار التأوی»، بیروت: دار احياء التراث العربی.
 ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸)، «جواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ثقفی، تهرانی محمد (۱۳۹۸)، «تفسیر روان جاوید»، تهران: انتشارات برهان.
 جرجانی، ابوالمحسن حسین بن حسن (۱۳۷۷)، «جلاء الأذهان و جلاء الأحران»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 حقی بروسوی، اسماعیل، (۱۹۹۷)، «تفسیر روح البیان»، بیروت: دارالفکر.
 دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳)، «التفسیر الحدیث»، قاهره: دار إحياء الکتب العربیه.
 درویش، محیی الدین (۱۴۱۵)، «اعراب القرآن و بیانه»، دمشق: دارالارشاد.
 دعاس حمیدان، قاسم (۱۴۲۵)، «اعراب القرآن الکریم»، دمشق: دارالمنیر و دارالفارابی.
 رادمش، سید محمد (۱۳۹۰)، «حروف معانی با شواهد قرآنی»، تهران: نشر جهان دانش.
 رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱)، «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، تهران: انتشارات امیر کبیر.
 زمخشری، محمود (جار الله)، (۱۴۰۷)، «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
 سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶)، «الجدید فی تفسیر القرآن المجید»، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
 سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، (۱۹۹۷)، «بحر العلوم»، بیروت: دار الفكر.
 سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)، «تفسیر سور آبادی»، تهران: فرهنگ نشر نو.
 شبر، سید عبد الله (۱۴۰۷)، «الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین»، کویت: مکتبة الألفین.
 صافی، محمود بن عبد الرحیم (۱۴۱۸)، «الجدول فی اعراب القرآن»، بیروت و دمش: دار الرشید و مؤسسة الايمان.
 طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 طنطاوی، سید محمد (۱۹۹۶)، «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر.



- طوسی، محمد بن حسن، (۱۹۸۵)، «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸)، «طیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات اسلام.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸)، «الأصفی فی تفسیر القرآن»، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- کاظمی، جواد بن سعید (۱۳۶۵)، «مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام»، ناشر: کتابفروشی مرتضوی.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸)، «تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- محمدی، حمید (۱۳۸۲)، «علوم بلاغی»، قم: مؤسسه فرهنگی دار الذکر.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹)، «من هدی القرآن»، تهران: دار محبی الحسین (ع).
- مراغی؛ احمد بن مصطفی (۱۹۹۶)، «تفسیر المراغی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱)، «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل»، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).



Studying the Cognitive Warfare and Explanation Jihad in the Qur'anic Report of the Story of Prophet Moses (AS) and Its Implications in the Present Era

Javad Raghavi

Department of Philosophy and Theology, Khorasan Representative Office, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: j_raghavi@miu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Jihad of explanation and cognitive war, which has entered the cultural and political terms today, has its roots in religious and Quranic teachings. A clear example of cognitive warfare and jihad of explanation can be seen in the confrontation between Prophet Moses (AS) and Pharaoh. According to the Qur'an's report, both sides at the beginning of the confrontation used the tools of warfare to prevail over the other side, and in the end, against the slanders and conspiracies of Pharaoh, Moses (AS) tried to counter these conspiracies through the jihad of explanation. Through the investigation, many examples of similarity and kinship between the confrontation between Moses (AS) and the pharaohs and between the Islamic revolution of Iran and the contemporary arrogant people have been obtained; Such as character destruction, casting doubt on the principles, use of ridicule tactics by the false front, and such as explaining the facts in the form of an organizational movement, changing the position from defense to attack, etc. by the right front. In this article, using a descriptive and analytical method, the ratio of the function of the components of explanation jihad in cognitive war has been investigated in these two important historical events, and it has been concluded that the way Prophet Moses (AS) confronted Pharaoh is a good example for confronting the global arrogance in the present age. This confrontation has become a reality in some parts of the contemporary world, and in some cases it requires more modeling and effort.
Article history: Received 03 July 2025 Received in revised form 07 August 2025 Accepted 12 September 2025 Available online 02 October 2025	
Keywords: explanation jihad, cognitive warfare, Moses, Pharaoh, the Islamic revolution, confrontation	
Cite this article: Raghavi, J. (2025). Studying the Cognitive Warfare and Explanation Jihad in the Qur'anic Report of the Story of Prophet Moses (AS) and Its Implications in the Present Era. <i>Literary Arrays of the Qur'an</i> , 1(3), 59-73. https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8585	
	© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University. DOI: https://doi.org/10.22034/es.2024.9727



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶



شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



بررسی جنگ شناختی و جهاد تبیین در گزارش قرآنی داستان حضرت موسی (ع) و دلالت‌های آن در عصر حاضر

جواد رقوی

گروه فلسفه و کلام، نمایندگی خراسان، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران، رایانامه: j_raghavi@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ کلیدواژه‌ها: جنگ شناختی، جهاد تبیین، موسی، فرعون، انقلاب اسلامی، تقابل	جهاد تبیین و جنگ شناختی که امروزه وارد اصطلاحات فرهنگی و سیاسی شده است ریشه در آموزه‌های دینی و قرآنی دارد. نمونه روشن جنگ شناختی و جهاد تبیین را می‌توان در مواجهه حضرت موسی (ع) با فرعون مشاهده کرد. بر اساس گزارش قرآن، هر دو طرف در ابتدای مواجهه از ابزار جنگ شناختی برای تفوق بر طرف مقابل استفاده کردند و در نهایت در مقابل تهمتها و دسیسه‌های فرعون، حضرت موسی (ع) از طریق جهاد تبیین درصدد مقابله با این توطئه‌ها برآمده‌اند. با بررسی صورت گرفته، نمونه‌های فراوانی از مشابهت و قرابت بین رویداد تقابل موسی (ع) و فرعونیان و بین انقلاب اسلامی ایران و مستکبران معاصر به دست آمده است، نظیر تخریب شخصیت، تردیدافکنی در اصول، استفاده از حربہ تمسخر از طرف جبهه باطل و مانند تبیین حقایق در قالب حرکت سازمانی، تغییر موضع از دفاع به تهاجم و... از طرف جبهه حق. در این مقاله به روش توصیفی، تحلیلی نسبت کارکرد مؤلفه‌های جهاد تبیین در جنگ شناختی در این دو رویداد مهم تاریخی مورد بررسی قرار گرفته است و این نتیجه به دست آمده است که نحوه تقابل حضرت موسی (ع) با فرعون نمونه مناسبی برای مواجهه با استکبار جهانی در عصر حاضر است که در بخش‌هایی از جهان معاصر این تقابل به فعلیت رسیده و است و در مواردی نیازمند الگوپذیری و تلاش بیشتر است.

استناد: رقوی، جواد (۱۴۰۴). بررسی جنگ شناختی و جهاد تبیین در گزارش قرآنی داستان حضرت موسی (ع) و دلالت‌های آن در

عصر حاضر. *آراییه‌های ادبی قرآن*، (۳۱)، ۷۳-۵۹. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8585>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

۱. ادبیات تحقیق

۱.۱. جنگ شناختی

امروزه شاهد ورود اصطلاحات جدید در دایره واژگان ادبیات سیاسی هستیم که نشان از تعریف قلمروهای نو در عرصه جنگ و دفاع است. از جمله این‌ها جنگ نرم و یک نوع خاص آن با عنوان جنگ شناختی است. برای جنگ حوزه‌های مختلفی بیان شده است مانند جنگ زمینی، هوایی، دریایی و فضایی. جنگ شناختی در حال حاضر به عنوان حوزه خاص خود در جنگ مدرن دیده می‌شود و می‌توان آن را زیر مجموعه جنگ در فضای مجازی یا جنگ سایبر دانست و حوزه سایبری همه آن‌ها را به هم متصل می‌کند. (Bernard Claverie, François Du Cluze, 2022, p2)

در تعریف جنگ شناختی گفته شده است:

شکلی غیر متعارف از جنگ است که از ابزارهای سایبری برای تغییر فرایندهای شناختی دشمن، استفاده از سوگیری‌های ذهنی یا تفکر انعکاسی طرف مقابل و برانگیختن انحرافات فکری، تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری و ممانعت از عمل، با اثرات منفی، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، استفاده می‌کند. (همان)

جنگ شناختی به معنای تلاش برای غلبه بر دشمن در حوزه تغییر باورها و شناخت‌ها و ایجاد ادراک و باور مورد نظر است. به عبارتی جنگ شناختی نوعی مبارزه نرم برای مقابله با ذهنیات جامعه هدف و جایگزین باورها علیه طرف متخاصم است. معرکه و کارزار در جنگ شناختی، افکار عمومی است. در واقع، جنگ شناختی در قلمرو ذهن و ادراک اتفاق می‌افتد و هر طرف سعی می‌کند ذهن افراد جامعه را به تسخیر درآورده، آن را با باورها و مفاهیم مورد قبول خود بازسازی نماید.

در جنگ شناختی، تأکید بر راه‌های عقلانی نیست، بلکه از هر ابزاری که بتوان فضای ذهنی و شناختی طرف مقابل را در اختیار گرفت و تحت تأثیر قرار داد استفاده می‌شود. بدین جهت است که احساسات و عواطف جایگاه ویژه‌ای در جنگ شناختی پیدا می‌کنند، زیرا عموم مردم بیش از آنکه گوش به فرمان عقل و استدلال باشند متأثر از احساسات و عواطف‌اند، لذا احساسات و عواطف می‌توانند از ابزار مهم در جنگ شناختی باشند. بنابراین در جنگ شناختی، اندیشه‌ها، باورها و احساسات و عواطف افراد طرفدار رقیب مورد هجمه قرار می‌گیرد و هر طرف تلاش می‌کند باورها و مقبولات توده مردم و حتی اعضای جبهه مقابل را آن‌گونه که به نفع خود است تغییر دهد.

۱.۲. شاخصه‌های جنگ شناختی

جنگ شناختی دارای خصوصیتی است که سبب تمایز آن از دیگر انواع جنگ می‌شود؛ تمایز این نوع جنگ با دیگر انواع جنگ در قلمرو، ابزار، اهداف و... است. شاخصه‌های این نوع جنگ را می‌توان به صورت ذیل برشمرد:



۱. تلاش برای تغییر فرایندهای شناختی: به خلاف جنگ‌های فیزیکی که میدان عمل، عرصه خارج است و تلاش می‌گردد افراد و تجهیزات حریف منهدم گردد، در جنگ شناختی این ذهن و شناخت دشمن است که معرکه کارزار و مورد هجوم است.

۲. اصالت افکار عمومی: در جنگ‌های متعارف، تغییر افکار عمومی مقدمه برای پیروزی و غلبه بر حریف است، ولی در جنگ شناختی تأثیرگذاری بر افکار عمومی و تغییر آن به نفع خود عین پیروزی است، لذا در این نوع جنگ، تحت تأثیر قرار دادن ذهنیت عمومی جامعه و تغییر نگرش در مخاطب اصالت می‌یابد.

۳. تاکتیک‌ها: شاخصه دیگر جنگ شناختی در نوع تاکتیک‌هایی است که مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این جنگ هیچ تلاشی برای حذف فیزیکی حریف صورت نمی‌گیرد، بلکه از هر ابزاری که بتوان فضای ذهنی و شناختی طرف مقابل را در اختیار گرفت و تحت تأثیر قرار داد استفاده می‌شود.

۴. تجهیزات و مهمات: این جنگ به لحاظ تجهیزات و مهمات مورد استفاده نیز از جنگ‌های متعارف متمایز می‌گردد. انواع شایعات، اخبار واقعی و غیر واقعی، تهمت و افتراء، گلوله‌هایی است که با تجهیزاتی مانند شبکه‌های اجتماعی، ماهواره، اینترنت و هرگونه رسانه‌های جمعی به سوی ذهن و باورهای دشمن شلیک می‌شود تا آثار مطلوب شناختی را چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی ایجاد نماید.

۵. حذف مرزهای خودی و غیرخودی: درحالی که در جنگ‌های متعارف جبهه مقابل در معرض حمله و اصابت گلوله و تخریب قرار دارد، در جنگ شناختی ذهنیت جامعه به صورت مطلق مورد بمباران تبلیغاتی قرار می‌گیرد؛ اعم از اینکه مخاطب در جبهه خودی باشد یا در جبهه مقابل. در واقع در این گونه جنگ هدف این نیست که فقط ذهن مخاطب متخاصم را تغییر داد، بلکه باید تغییر نگرش در همه مردم به وجود آید و نگاه مخاطب نسبت به حریف منفی گردد، چه آن مخاطب دشمن باشد و چه دوست.

۶. اهداف: اهداف مهم دشمن در جنگ شناختی عبارت‌اند از: اعتمادزایی، ناامیدسازی جامعه، ناکارآمد نشان دادن حاکمیت، از بین بردن مشروعیت‌های جامعه و زیر سؤال بردن اعتبار نظام و نالایق نشان دادن حاکمیت.

در میزگردی که با هدف بررسی ابعاد جنگ شناختی در ناتو برگزار شد این خصوصیات به عنوان شاخصه‌های جنگ شناختی مطرح شده است:

بی‌اعتمادی به نظام، دستگاه حزب حاکم؛ برای این منظور تلاش می‌شود با برجسته کردن نقاط ضعف و اشتباهات گروه حاکم، چنین القاء گردد که نظام یا گروه حاکم هیچ توفیقی در اداره جامعه نداشته است. (Bernard Claverie, 2022, p5)

۷. مشخص نبودن زمان آغاز و اتمام: از مهم‌ترین شاخصه‌های جنگ شناختی این است که به خلاف جنگ‌های متعارف فیزیکی، جنگ شناختی آغاز و پایانی نامعلوم دارد. ممکن است در جامعه مدت‌ها از آغاز جنگ شناختی گذشته باشد و میلیون‌ها نفر قربانی این نوع جنگ شده باشند، ولی هنوز برای اکثر مردم شروع جنگ محرز نباشد و ممکن است مدت‌ها از اتمام جنگ گذشته باشد ولی تأثیرات گلوله‌ها و تخریب‌های این جنگ ادامه داشته باشد.

۸. نامشخص بودن میزان خسارت و تلفات: در جنگ‌های متعارف می‌توان با محاسبه مقدار صدمات جانی، جسمی و مالی میزان خرابی و خسارت را محاسبه کرد، ولی در جنگ شناختی معیار دقیقی برای برآورد میزان خسارت‌ها و خرابی‌های آن نیز وجود ندارد.

۲. جهاد تبیین

اصطلاح جهاد تبیین نخستین بار در سخنان مقام معظم رهبری مطرح و وارد ادبیات سیاسی و فرهنگی جهان اسلام گردید و امروزه در سطح بسیار وسیعی مورد استفاده اندیشمندان و محققان است. (۱۸/۰۵/۱۳۶۳ پیام کنگره بین المللی امام رضا (ع))
ایشان در پیامی که به کنگره بین المللی امام رضا (ع) در سال ۱۳۶۳ فرستادند از تبیین به عنوان هدف مهمی برای جهاد اهل بیت (ع) یاد نمودند:

بی‌شک تبیین و تفسیر دین با دیدگاه مخصوص اهل بیت وحی، و رفع تحریف‌ها و کج‌فهمی‌ها از معارف اسلامی و احکام دینی نیز هدف مهمی برای جهاد اهل بیت به حساب می‌آید. (همان)
ولی در سال‌های اخیر با توجه به هجمه رسانه‌ای علیه نظام جمهوری اسلامی ایران و تلاش دشمنان برای تحریف واقعیت‌ها تبیین را نوعی جهاد معرفی نمودند:

آنچه وظیفه همه ملت اسلام و همه امت اسلام است، مبارزه برای روشنگری است... این روشنگری جهاد است. جهاد فقط شمشیر گرفتن و جنگ کردن در میدان قتال نیست، جهاد شامل جهاد فکری، جهاد علمی، جهاد تبیینی و تبلیغی و جهاد مالی است. (بیانات در دیدار قاریان و حافظان برتر مسابقات بین المللی قران کریم: ۱۳۹۵/۰۲/۲۹)
ایشان در کلامی دیگر، جهاد تبیین را جهاد عظیم این روزگار معرفی نمودند. (بیانات در دیدار با مداحان اهل بیت: ۱۴۰۰/۱۱/۳)

ایشان در ضمن سخنرانی ۱۹ اسفند ۱۴۰۰ فرمودند: «بایستی در جهاد تبیین راه پیشرفت و تعالی مادی ملت از بیراهه‌ها و کج راه‌ها جدا شود». (بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری)
در کلام مقام معظم رهبری، تبیین به معنای روشنگری و بیان حقیقت و نشان دادن واقعیت است. هدف و مقصود در تبیین زدودن غبار بدفهمی، تحریف و کج فهمی از مفاهیم و معارف انقلاب اسلامی و همچنین مقابله روشنگرانه با تحلیل‌های نادرست، غلط و مغرضانه از رویدادها و پیشگیری از تحریف و دریافت نادرست است؛ در نتیجه تبیین در جهت روشنگری است، بدون اینکه بخواهیم مطلبی را توجیه کنیم یا امر نادرستی را درست جلوه دهیم.

بر اساس فرمایشات رهبر انقلاب جهاد تبیین به مثابه کارآمدترین راهبرد در مقابله با جنگ شناختی است که از دو مؤلفه تلاش و روشنگری شکل گرفته است. واژه «جهاد» در این اصطلاح از ریشه «جهد» به معنای تلاش و کوشش جدی گرفته شده و هم‌سنخ با جهادی است که در اسلام در حوزه‌های نفسی، اقتصادی و حتی نظامی مطرح است. بنابراین جهاد تبیین تلاش و کوششی مجدانه در برابر دشمن است که هدف آن روشنگری در جامعه و ذهن افراد نسبت به واقعیات است.



بنا بر مبانی اسلامی، روش و ابزار تبیین محدود به حدود شرع و اخلاق است و در جهاد تبیین نمی‌توان از هر وسیله‌ای برای تغییر ذهنیت دیگران و تأثیرگذاری بر فهم و درک دیگران بهره برد. مقام معظم رهبری، هم‌زمان با تأکید بر اصل جهاد تبیین بر رعایت اصول اخلاقی این امر مهم نیز تأکید می‌نمایند: البته اصل قطعی در این باب (جهاد تبیین) این است که بایستی از شیوه اخلاقی در این کار پیروی کرد. از این کاری که بعضی‌ها در فضای مجازی یا در مطبوعات و در مقاله‌ها و اینجا و آنجا انجام می‌دهند که با دشنام، با تهمت و فریب و دروغ با افکار عمومی مواجه می‌شوند، باید به شدت اجتناب کرد. (بیانات در پایان مراسم عزاداری اربعین حسینی: ۱۴۰۰/۷/۵)

۱.۲. شاخصه‌های جهاد تبیین

با توجه به تناظر جهاد تبیین با جنگ شناختی، لازم است در جهاد تبیین در مقابل هر شاخصه جنگ شناختی، عکس‌العملی از همان سنخ برگرفته شود. بنابراین، در جهاد تبیین محور تلاش بیان حقایق و قلمرو جهاد حوزه ادراک و شناخت است. پس در جهاد تبیین نیز به تناسب جنگ شناختی میدان و کارزار نبرد ذهن جامعه و افکار عمومی است نه عرصه خارج و فضای فیزیکی. با این حال به دو نکته باید توجه کرد؛ نخست آنکه در جهاد تبیین، اولویت با روشنگری افراد خودی و جامعه همسو و محافظت از باورهای درست آن‌هاست و در مرحله دوم این مهم در عرصه ذهن و افکار افراد دشمن مورد اهتمام است. دوم آنکه به اقتضای ماهیت جهاد تبیین که خاستگاهی دینی داشته و همان طور که گفته شد (ذیل عنوان جهاد تبیین) برگرفته از سخنان مقام معظم رهبری آیت الله خامنه‌ای است که خود ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد، رعایت قلمرو اخلاق در این جهاد ضرورت دارد. بنابراین به خلاف جنگ شناختی نمی‌توان از هر ابزاری برای رسیدن به هدف استفاده کرد و رزمندگان این جهاد ملزم به رعایت موازین اخلاقی و انسانی هستند.

۳. سابقه جنگ شناختی و جهاد تبیین در تاریخ انبیاء

بنا بر نقل‌های قرآنی، نمونه‌هایی از جنگ شناختی را می‌توان در جبهه باطل مشاهده کرد که توسط کفار و مستکبران و اشراف به منظور مقابله با دعوت انبیاء صورت گرفته است. در مقابل، نخستین مواجهه انبیاء با مخالفان که عموماً مستکبران و اشراف بوده‌اند از نوع جهاد تبیین است. در ادامه به نمونه‌هایی از این مواجهه اشاره می‌گردد.

در آیاتی از سوره اعراف، موضع‌گیری اشراف و مخالفان حضرت نوح با دعوت این پیامبر الهی و نحوه مقابله آن حضرت حکایت شده است. طبق گزارش قرآن کریم اشراف جامعه در مقابل دعوت حضرت نوح (ع) به وی نسبت گمراهی دادند؛ «اشراف قومش به او گفتند: «ما تو را در گمراهی آشکاری می‌بینیم!» (اعراف: ۶۰)

روشن است که در ورای این نسبت، نوعی نسبت ساده لوح بودن و ارتجاع به پیروان انبیاء وجود دارد. این مطلب از مفهوم وصف «آشکار» که به گمراهی افزوده شده استفاده می‌شود. (قرآنی، ۱۳۸۸: ۸۸/۳)

عکس‌العمل حضرت نوح (ع) در مقابل این برخورد اشراف نمونه‌ای از جهاد تبیین است، زیرا حضرت نوح (ع) در مقابل آن‌ها صبورانه خود را ناصح معرفی نموده و هرگونه گمراهی را از خود و دعوت خود نفی فرموده است و در عین حال با ذکر خصوصیتی مانند اینکه او ابلاغ‌کننده رسالت پروردگار است و از ناحیه خدا به حقایق علم دارد که آن‌ها از آن بی‌خبرند به روشنگری پرداخته است (اعراف: ۶۱-۶۲)

همچنین مخالفان حضرت هود (ع) نیز به او نسبت سفاهت و گمراهی دادند و گفتند: «ما تو را در سفاهت می‌بینیم، و ما مسلماً تو را از دروغگویان می‌دانیم!». (اعراف: ۶۶) در مقابل، هود (ع) با یادآوری اینکه او فرستاده پروردگار است، به آنان گفت: «آیا تعجب کرده‌اید که دستور آگاه‌کننده پروردگارتان به وسیله مردی از میان شما به شما برسد تا (از مجازات الهی) بیمتان دهد؟! و به یاد آورید هنگامی که شما را جانشینان قوم نوح قرار داد؛ و شما را از جهت خلقت گسترش (و قدرت) داد؛ پس نعمت‌های خدا را به یاد آورید، شاید رستگار شوید!». (اعراف: ۶۷-۶۹)

از سخنان حضرت هود (ع) استفاده می‌شود مخالفان چنین باور داشتند یک انسان معمولی که همواره در میان مردم بوده و با آنان نشست و برخاست داشته است نمی‌تواند پیامبر خدا باشد. آن حضرت با این پاسخ تلاش نمود شبهه‌ای را که آنان در بین توده مردم القاء می‌کردند و شاید خود نیز به آن باور داشتند، برطرف نماید.

۳.۱. نمونه جنگ شناختی و جهاد تبیین در مواجهه موسی (ع) و فرعون

پس از آنکه حضرت موسی (ع) به به دستور خداوند به سوی فرعون می‌رود و فرامین و دعوت الهی را به وی و اطرافیان او می‌گوید، فرعون دست به تغییر افکار مردم نسبت به وی زده است. فرعون احساس خطر می‌کند، لیکن با اینکه توان برخورد قهرآمیز دارد شروع می‌کند به کار بردن روش‌های عملیات روانی. با استفاده از آیات قرآن می‌توان مجموعه اقدامات نرم فرعون در مواجهه با حضرت موسی (ع) را برشمرد:

۳.۱.۱. تخریب شخصیت

نخستین اقدام وی تخریب ذهن توده نسبت به شخصیت حضرت موسی (ع) است. نظیر حرکتی که در جریان حضرت نوح و حضرت هود اتفاق افتاده بود؛ یعنی نوعی برچسب زدن که باعث تنزل شخصیت پیامبر خدا در نزد مردم گردد.

قرآن برخورد فرعون در مقابل دعوت موسی (ع) را این گونه حکایت نموده است:
«قَالَ أَلَمْ نَرْبِكُ مِّنَّا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ * وَقَعَلْتَ فَعَلْتَكِ الْآتِيَّ فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ».
(شعراء: ۱۸-۱۹)

(فرعون) گفت: «آیا ما تو را در کودکی در میان خود پرورش ندادیم، و سال‌هایی از زندگیت را در میان ما نبود؟! و سرانجام، آن کارت را (که نمی‌بایست انجام دهی) انجام دادی (و یک نفر از ما را کشتی)، و تو از ناسپاسانی!».

در سخن فرعون سه تعریض نسبت به حضرت موسی (ع) وجود داشت؛ نخست اینکه این گونه القاء می‌کرد با توجه به اینکه ما تو را می‌شناسیم رسالت و پیامبری تو امر عجیبی است، دوم اینکه تو پیش از



این دست به کشتار و قتل زده‌ای و در مرحله سوم اظهار نوعی منت و نسبت ناسپاسی به حضرت موسی (ع) بود. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/ ۲۶۲)

۳.۱.۳. تردید افکنی در ادعای نبوت حضرت موسی (ع)

فرعون با دو جمله، نبوت موسی را زیر سؤال برد؛ تو نزد ما قاتل هستی و قاتل نمی‌تواند پیامبر باشد. ما تو را بزرگ کردیم، چگونه الطاف ما را کفران و ناسپاسی می‌کنی! انسان ناسپاس نمی‌تواند پیامبر باشد. آیات بعد پاسخ موسی را بیان کرده است. (قرآنی، ۱۳۸۸: ۶/ ۳۰۲)

در سخن فرعون که گفت: «و سال‌هایی از زندگی‌ات را در میان ما بودی»، نوعی تردیدافکنی در مشروعیت و صلاحیت موسی (ع) برای رسالت، هدایتگری و اصلاح جامعه بود. نظیر آنچه امروزه تحت عنوان زیر سؤال بردن صلاحیت احزاب و افراد برای اداره جامعه مطرح است. گویا فرعون به دیگران این معنا را القاء می‌کرد که ما همه، موسی را می‌شناسیم و می‌دانیم او فضیلتی ندارد، زیرا او سالیان سال در بین ما بوده، نه استادی دیده و نه ریاضتی کشیده، پس چگونه به پیامبری برگزیده شده است؟! پس امتیازی برای انتخاب به عنوان پیامبر یا مصلح در او وجود ندارد. آن‌گاه با تهمت فسادانگیزی این تردید افکنی را تکمیل کرد و گفت: «تو بودی که آن کار را کردی» و با ابهام در کار قتلی که بر دست حضرت موسی (ع) واقع شده بود، آن اقدام را که در دفاع مظلوم بود و ناخواسته منجر به قتل فرد ظالم گردیده بود، کاری فسادانگیز جلوه داد. (ر.ک: سلطان علی شاه، ۱۴۰۸: ۱۵۳/ ۳)

۳.۱.۳. تحلیل نادرست از حوادث زندگی رقیب:

فرعون به جای آنکه درباره درستی یا نادرستی دعوت موسی (ع) سخنی بگوید، رفتاری از گذشته وی را مطرح نمود که از نظر او می‌توانست نقطه ضعفی در زندگی موسی باشد، لذا پس از آنکه سعی کرد خود را به مثابه پدر و ولی موسی (ع) حق به‌جانب معرفی کند، گفت تو همانی هستی که یک نفر را کشتی و سپس فرار کردی. این نوعی نسبت جانی بودن و شرارت به فرستاده خداوند بود. فرعون در ورای این نسبت این معنا را القاء می‌کرد که تو خلافکاری، ناسپاس هستی که علی‌رغم اینکه ما تو را بزرگ کردیم دست به قتل زده‌ای و متواری شده‌ای و اکنون به عنوان اصلاح‌گر و منجی دعوی رهایی بنی‌اسرائیل را داری! و می‌خواهی انقلاب و کودتا کنی؟!

طبیعی است چنین نسبت ناروایی که در واقع تحلیل نادرست از واقعه‌ای بود که در زندگی حضرت موسی (ع) اتفاق افتاده بود می‌توانست تأثیر مخربی بر ذهن و اندیشه توده مردم داشته باشد. فرعون می‌خواست فضایی را به وجود بیاورد که تصویر یک آشوب‌طلب و به تعبیر امروزه، کودتاچی از حضرت موسی (ع) در ذهن مردم به وجود آید؛ این همان چیزی است که امروزه از آن به عنوان «جنگ شناختی» نام برده می‌شود.

۳.۱.۴. استفاده از حربہ تمسخر و هوچی‌گری

فرعون از حربہ تمسخر برای شوراندن افکار عمومی علیه حضرت موسی نیز استفاده کرد. هنگامی که موسی (ع) به تشریح رسالت خود پرداخته و در پاسخ به پرسش‌های فرعون صفات خداوند را بیان کرد، فرعون گفت: «... إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (شعراء: ۲۷) «پیامبری که به سوی شما فرستاده شده مسلماً دیوانه است!»

در این کلام فرعون، نوعی تمسخر نسبت به موسی (ع) و پیروان او وجود دارد، زیرا فرعون پیامبری آن حضرت را انکار می‌کرد، ولی در عین حال از تعبیر رسول استفاده کرد. گویا می‌خواست بگوید این پیامبری که نصیب شما شده مجنون از کار درآمد!

۳.۱.۵. اتهام آشوب‌طلبی و اخلال در نظم اجتماعی و اقدام علیه امنیت ملی

فرعون با توطئه‌گر خواندن موسی (ع) و ساحران، براندازی حکومت فرعونیان و بیرون راندن ایشان را از پایتخت مصر، از اهداف توطئه آنان شمرد. (رفسنجانی، بی‌تا: ۶/ ۱۳۵) این اقدام، نوعی برچسب‌زنی بود که وقتی فرعون در مقابل معجزات قرار گرفت و از طریق استدلال کاری از پیش نبرد، گفت موسی ساحر است. نکته قابل توجه این است که فرعون به این دلیل موسی را ساحر خواند که مردم آن روز نسبت به سحر و جادو کاملاً شناخت داشتند و ساحران طبقه‌ای تأثیرگذار در جامعه مصر بودند. علاوه بر این، فرعون با این برخورد در واقع، به حضرت موسی اتهام اقدام علیه امنیت ملی زد؛ یعنی توطئه‌ای سازمان‌یافته با کمک ساحران برای بیرون راندن مردم از مصر. در آیات دیگر، انواع تهمت‌ها و افتراها نسبت به حضرت موسی (ع) از ناحیه فرعون و هواداران وی نقل شده است.

۴. راهبرد جهاد تبیین در سیره حضرت موسی (ع)

با استفاده از آیات قرآن کریم مشخص می‌گردد حضرت موسی (ع) با رفتاری هوشمندانه ضمن فراهم کردن تمهیدات لازم در کنار استعانت از ذات باری تعالی دست به اقداماتی زده است که می‌توان آن‌ها را مصداق جهاد تبیین دانست. راهبردهای حضرت موسی (ع) در مقابل اقدامات فرعون را می‌توان تحت عناوین ذیل دسته‌بندی کرد:

۴.۱. حرکت سازمانی و تشکیلاتی

بنا بر آنچه درباره ویژگی‌های جنگ شناختی و جهاد تبیین گفته شد می‌توان اقدامات فرعون را مصداق جنگ شناختی برای تغییر نگرش جامعه نسبت به حرکت اصلاحی حضرت موسی و در مقابل، راهبردهای حضرت موسی را نوعی جهاد تبیین برای مقابله با جنگ شناختی فرعون دانست. آغاز حرکت حضرت موسی برای مقابله با جبهه کفر و استعمار، همراه تمهید مقدماتی است که بسیار قابل توجه است. حضرت ابتدا از خداوند طلب شرح صدر نموده اند. (طه: ۲۵) یعنی توجه به اینکه این مسیر صعبی است و باید برای تحمل



سختی‌ها و تهمت‌ها بردبار بود؛ یعنی به مؤمنان می‌آموزد که در هر عصری برای توفیق در دفاع از حق، باید شرح صدر داشت و یاد بگیریم که تحمل نماییم.

در خواست دیگر آن حضرت، بیان فصیح و شیواست. (طه: ۲۷ و ۲۸) و از آنجا که برادرش هارون را شیواتر از خود می‌داند از خداوند می‌خواهد که او را با وی همراه کند، زیرا حضرت هارون فصیح‌تر صحبت می‌کند و فن بیان قوی‌تری دارد در نتیجه قدرت عملیات روانی بیشتری دارد.

در خواست مهم دیگر موسی (ع) این است که می‌خواهد هارون خلیفه و جانشین او باشد (طه: ۳۰-۲۹) این درخواست حضرت موسی از خداوند ابزار جهاد تبیین در مواجهه با جنگ شناختی فرعون است. در نهایت، مهم‌تر از همه اینکه موسی (ع) این‌ها را از خداوند تقاضا نموده است؛ یعنی تأثیر و کارآمدی این ابزار جز با مشیت الهی ممکن نیست و این تدبیری است که او دارد اما نتیجه را خداوند رقم خواهد زد. این درخواست‌های حضرت موسی از خداوند بیانگر نگاه هوشمندانه وی به حرکتی است که می‌خواهد انجام دهد. ورود به جهاد تبیین آن‌گاه نتیجه بهتری خواهد داشت که سازماندهی شده باشد.

توصیه خداوند به حضرت موسی نیز بیانگر یکی از تاکتیک‌های مهم در جهاد تبیین است. خداوند دستور داد که با فرعون نرم سخن بگوید: «قَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴) کما اینکه خداوند یکی از اسباب موفقیت دعوت پیامبر اسلام (ص) را نیز اخلاق و سخن نرم دانسته است. (آل عمران: ۱۵۹)

مقابله حضرت موسی دقیقاً بر اساس طراحی یک عملیات روانی صورت پذیرفته است. از اینکه آغاز ماموریت موسی (ع) دعوت از خود فرعون است، استفاده می‌شود که در مقابله با فضایی که دشمن ایجاد کرده است لازم است از رأس جریان آغاز کرد و هجمه را متوجه مرکز ثقل جریان رقیب نمود.

حضرت موسی در مقابل منتهی که فرعون بر وی گذاشت گفت: آیا این منتهی است که تو بر من می‌گذاری که بنی‌اسرائیل را برده خود ساخته‌ای؟! (شعراء: ۲۲) این سخن در عین اینکه دفع استحقاق منت نهادن فرعون بود نیت پنهان فرعون را نیز آشکار می‌کرد و آن به بردگی کشیدن بنی‌اسرائیل بود.

۲.۴. موضع تهاجمی به جای دفاع

بر اساس قواعد منطق، در مقام مناظره آن که در موضع سائل است فرصت بیشتری برای تفوق و غلبه دارد تا کسی که در موضع مجیب است. (حلی، ۱۳۷۱: ۲۳۲)

دلیل این امر این است که در مناظره علمی ابتکار عمل در دست کسی است که پرسش‌ها را مطرح می‌کند و آنکه در مقام پاسخگویی است باید بر اساس آنچه سائل طرح می‌کند عکس‌العمل نشان دهد. احتمالاً می‌توان این قاعده را به قواعد نظامی هم تسری داد. مخصوصاً در جنگ شناختی که از سنخ کلام و منازعات کلامی است، لذا اقدام بعدی موسی (ع) این بود که موضع تهاجمی بگیرد و نسبت به محوری‌ترین مدعای فرعون ایجاد تردید و تزلزل کرد. فرعون با ادعای خدایی مردم را تحت سیطره خود کشیده بود (نازعات: ۲۴) و حضرت موسی خود را به عنوان فرستاده پروردگار جهانیان معرفی کرد.

در ابتدا این فرعون بود که از موسی (ع) سؤال می‌کرد، ولی حضرت با معرفی رسالت خود به صورت ایجابی به معرفی خداوند و مبدأ و معاد انسان پرداخت. (طه: ۵۱-۵۴)

در سوره شعراء نیز پس از آنکه فرعون پرسش‌هایی را طرح کرد حضرت موسی مطالبی را بیان می‌کند که فراتر از پرسش فرعون است و این به معنای گذار از موضع «مجبب» به موضع «سائل» است. حضرت در آیه ۳۹ رسماً فرعون را به پرسش گرفته است: «قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ». (شعراء: ۳۰) (موسی) گفت: «حتی اگر نشانه آشکاری برای تو بیاورم (باز ایمان نمی‌آوری)؟!»

۳.۴. علنی کردن دعوت

حضرت موسی می‌توانست در یک مجلس خصوصی به ملاقات فرعون رفته و او را از رسالت خود آگاه نماید، لیکن گزارش قرآن از این ماجرا نشان می‌دهد که حضرت موسی و فرعون در خفا صحبت نکرده‌اند، بلکه مناظره با حضور مردم انجام شده است. به تعبیر امروز این ملاقات علنی و رسانه‌ای صورت گرفته است و بدون تردید این تأثیر مثبتی در هدایت افکار عمومی به نفع حضرت موسی داشته است.

۴.۴. استفاده از اصل غافلگیری در تثبیت مدعا

موسی (ع) پس از آنکه در اجتماعی که ظاهراً از اشراف و توده مردم در آن حضور داشتند، پیام اصلی خود را بیان کرد و فرعون را در شرایطی قرار داد که گریزی از اذعان به درستی دعوت او نداشته باشد. برای موسی (ع) روشن بود که در مقابل معجزات الهی هیچ نیرویی مقاومت نمی‌کند و شکست فرعون حتمی است، لذا با استفاده از اصل غافلگیری به فرعون گفت: اگر می‌توانی مثل این معجزات را بیاور. هنگامی که ساحران شکست خوردند فرعون مذبحخانه حضرت را ساحر توانایی خواند که این اعمالش چیزی جز سحر نیست. این همانند استراتژی حضرت ابراهیم در مواجهه با مشرکان و بت‌پرستان بود؛ یعنی ایجاد تردید و روبه روی منطق قرار دادن و در نهایت تثبیت این جریان شناختی.

جهاد تبیین حضرت موسی در اینجا پایان نگرفت، بلکه بعد از نجات بنی‌اسرائیل نیز ادامه یافت. جهل بنی‌اسرائیل پدیده‌ای نبود که با دیدن چند معجزه درمان گردد، لذا بعد از آنکه حضرت موسی بنی‌اسرائیل را نجات می‌دهد و از رود نیل عبور کردند و فرعون و فرعونیان هلاک گردیدند، درخواست‌های نامعقول بنی‌اسرائیل آغاز شد. بررسی روش مواجهه حضرت موسی با این قوم بهانه‌جو مجالی دیگر می‌طلبد و مستلزم تحقیقی جداگانه است که توصیه می‌شود توسط پژوهشگران مورد اهتمام قرار گیرد. در چنین تحقیقی فضای خاص دوران رسالت حضرت موسی پس از نجات بنی‌اسرائیل باید مورد توجه باشد و مباحثی مانند موانع جهاد تبیین، تنزه‌طلبی، بی‌تفاوتی، محافظه‌کاری و ملاحظه‌کاری از مسائل آن خواهد بود.

۵. دلالت‌های گزارش قرآنی مواجهه موسی (ع) با فرعون در جنگ شناختی آمریکا علیه ایران

نگاهی گذرا به اقدامات دولت آمریکا علیه انقلاب اسلامی ایران، به روشنی نشان می‌دهد که راهبرد ایالات متحده نسبت به ایران چرخشی محسوس از اقدامات براندازنه فیزیکی به سوی جنگ تمام عیار شناختی داشته است. جنگ هشت ساله‌ای که آمریکا علیه ایران سازماندهی کرد اوج تلاش این کشور برای به زانو در آوردن ایران از طریق جنگ سخت و اقدام فیزیکی بود. لیکن با بی‌نتیجه ماندن این اقدامات، تمرکز



آمریکا در قبال ایران بر جنگ نرم و نوع خاص آن یعنی جنگ شناختی قرار گرفت. بدون تردید ایران یکی از اهداف، بلکه مهم‌ترین هدف آمریکا در جنگ شناختی است.

آمریکایی‌سازی، توسعه فرهنگ آمریکایی و در نهایت رهبری جهان از سیاست‌های آشکار در برنامه‌ریزی‌ها و استراتژی‌های ایالت متحده آمریکا است. بنا بر اعلام کمیسیون امنیت ملی آمریکا، حرکت رو به صعود آمریکا تا سال ۲۰۲۵ مبنای این برنامه‌ریزی‌ها و استراتژی‌هاست. (کمیسیون تدوین امنیت ملی آمریکا، ۱۳۸۳: ۲۲)

با این حال تغییر اوضاع جهانی و برهم خوردن موازنه قدرت، امری پیش‌بینی ناپذیر نیست و در این میان ایران یکی از دل‌نگرانی‌های اصلی برنامه‌ریزان و سیاست‌مداران آمریکایی است.

در آمریکا اتاق فکرها و مؤسسات متعدد پژوهشی در حال فعالیت در راستای شناخت ایران و برنامه‌ریزی سیاست‌های مخاصمه‌جویانه علیه ایران هستند. (ر.ک: پوستین‌چی، ۱۳۹۱ (الف): ۱۲۱)

از منظر بسیاری از پژوهشگران این مؤسسات، نظام سیاسی که با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ ظهور کرد، مشکل اصلی در مقابل سیاست‌های سلطه‌جویانه آمریکاست. مایکل لدین^۱ یکی از تحلیلگران مؤسسه امریکن اینترپرایز می‌نویسد:

تمامی مشکلات آمریکا از این رژیم (ایران) است. اگر ایران را تغییر بدهی، مشکل هسته‌ای قابل مدیریت می‌شود، اما اگر اجازه دهیم مالاها در جای خود باشند، آن‌گاه سلاح‌های هسته‌ای به طور مستقیم ما و دوستان و متحدانمان را تهدید خواهد کرد. بدین ترتیب مخاطرات جنگ تروریستی که در سال ۱۹۷۹ با آمریکا آغاز شده است افزایش خواهد یافت. (پوستین‌چی، ۱۳۹۳ (ب): ۵۱، به نقل از Ledeen, 2008: 13)

تحلیلگران سیاسی حسب تمایل و گرایش‌های سیاسی اسباب مختلفی را به عنوان خاستگاه دشمنی سیاسی ایران و آمریکا بر شمرده‌اند، لیکن بدون تردید تضاد ایدئولوژیکی انقلاب اسلامی با آرمان‌های لیبرال دموکراسی یکی از اسباب مهم دشمنی آمریکا با ایران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران است. (ر.ک: سعیدی فاضل، ۱۳۹۵: ۴۱۸)

جنگ روانی علیه کشورهای رقیب از سیاست‌های کهنه دولت‌های آمریکاست با این حال تمرکز بر این روش و حمله سنگین سال‌های اخیر در قالب جنگ شناختی علیه ایران ریشه در ناکامی وی در راهبردهای نظامی است. از برژینسکی (مشاور امنیت ملی کارتر) نقل شده است:

کشوری که سی و چند سال تحت شدیدترین فشارها و تحریم‌ها بوده است، اکنون با این همه مشکلات رتبه ۱۷ اقتصاد جهانی است، دانش هسته‌ای را نهاده‌ای کرده، در سلول‌های بنیادی جزو پیش‌قراولان جهان است و خاورمیانه کاملاً تحت نفوذ و سیطره آن‌هاست. و من اعتماد راسخ دارم این کشور با این ظرفیت‌ها و توان بومی در آینده‌ای نه چندان دور احیاگر تمدن بزرگ اسلامی، ایرانی مورد نظر آیت الله خمینی می‌شود. غرب اگر جرئت دارد ایرانی‌ها را

1. Michael Ledeen.

به حال خود وانهد! نه کمکشان کنند و نه مزاحمشان شوند! آن وقت من پیرمرد حتماً امپراطوری

پارس را به چشم خواهم دید. (نقاشیان، ۱۳۹۸: ۸)

تلاش کشورهای غربی و در رأس آن‌ها آمریکا در جنگ شناختی علیه جمهوری اسلامی ایران متمرکز بر ناکارآمد نشان دادن مدل حکومت دینی در انقلاب اسلامی ایران است. مقام معظم رهبری بارها نسبت به این مسئله تذکر داده‌اند:

من یک جمله‌ای را از یک مقام غربی نقل کنم. بنده دأبم نیست از قول این سیاستمدارها و معاریف غربی چیزی بگویم، اما این جمله‌ی جالبی است. او می‌گوید: دو چیز است که اگر در میان مسلمان‌ها دست به دست بگردد و ملت‌های مختلف مسلمان از این دو چیز آگاه شوند، دیگر همه تابوهای غرب، یعنی اصول جزمی غرب در هم خواهد شکست و باطل خواهد شد. این دو چیز چیست؟ این متفکر غربی می‌گوید: یکی قانون اساسی جمهوری اسلامی است؛ که این قانون اساسی، یک حکومت مردمی و پیشرفته امروزی و در عین حال دینی را در چشم مسلمانان جهان ممکن می‌سازد. این قانون اساسی نشان می‌دهد که می‌توان یک حکومتی داشت که هم متجدد باشد، امروزی باشد، پیشرفته باشد و هم کاملاً دینی باشد. قانون اساسی این را تصویر می‌کند، می‌گوید چنین چیزی ممکن است. این یک؛ دوم، کارنامه موفقیت‌های علمی و اقتصادی و سیاسی و نظامی جمهوری اسلامی است؛ که اگر این دست مسلمان‌ها برسد، می‌بینند که آن امر ممکن اتفاق افتاده است، واقع شده است. او می‌گوید اگر ملت‌های مسلمان از این امکان و وقوع نسبی که هم ممکن است، هم در ایران امروز اسلامی به طور نسبی واقع شده است، مطلع شوند، این نظام‌سازی را پیش چشم داشته باشند، دیگر جلوی سلسله انقلاب‌ها را نمی‌توان گرفت. (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران: ۱۳۸۹/۱۱/۱۵)

در مقابل جنگ شناختی غرب، رهبر انقلاب جهاد تبیین را به مثابه کارآمدترین راهبرد مورد تأکید قرار داده‌اند. در واقع مواضع و سیاست‌های جمهوری اسلامی در مقابله با شیوه تهاجمی آمریکا به عنوان رأس محور ضد ایرانی، مبتنی بر جهاد تبیین است؛ به گونه‌ای که حتی کارآمدی اقدامات میدانی و نظامی باید به پشتوانه جهاد تبیین و دفع جنگ شناختی دشمن در کارزار افکار عمومی صورت پذیرد. در ادامه به نمای کلی این تقابل دو جانبه از طرف آمریکا و ایران اشاره می‌گردد.

طبق گواهی تاریخ نخستین اقدامات آمریکا علیه جمهوری اسلامی ایران از نوع نظامی بود، ولی با شکست در این نوع اقدامات متمرکز بر جنگ نرم و مخصوصاً جنگ شناختی شد. در رفتار آمریکا در مقابل ایران در چهار دهه اخیر تمام شیوه‌های معهود در جنگ شناختی قابل مشاهده است. این موارد آنچنان آشکار است که نیازی به اثبات و ارائه مدرک ندارد. رسانه‌های غربی، صهیونیستی و سعودی سیلی از تهمت، افتراء و سخنان ناامید کننده را به میان مردم ایران روانه کرده‌اند. هدف این بمباران رسانه‌ای همان اموری است که در بخش نخست این نوشته به عنوان اقدامات مخاصمه‌آمیز قدرت‌های باطل گرد در مواجهه با جبهه حق صورت گرفته



است، لذا بهره‌گیری از راهبردهای مذکور سهم بسزایی در بصیرت‌افزایی و آگاهی سیاسی، افزایش امنیت ملی و در نهایت پیروزی جبهه حق و دفاع از نظام مقدس جمهوری اسلامی خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

بررسی صورت گرفته، نمای کلی مواجهه حضرت موسی با فرعون و فرعونیان را به دست می‌دهد. فرعون، علی‌رغم قدرت بر مواجهه نظامی و قهرآمیز با انقلاب هدایتگرانه موسی (ع) با توجه به اهمیت افکار عمومی برای استمرار حکومت خود، به یک‌سری اقدامات روی آورده است که در ادبیات سیاسی امروز به عنوان جنگ شناختی شناخته می‌شود. در این جنگ از انواع حرب‌ها مانند تخریب شخصیت، استهزاء و هوجبی‌گری تبلیغاتی، تهمت، اتهام و... استفاده شده است. در مقابل حضرت موسی با رفتاری هوشمندانه ضمن فراهم کردن تمهیدات لازم در کنار استعانت از ذات باری‌تعالی دست به اقداماتی زده است که می‌توان آن‌ها را مصداق جهاد تبیین دانست. اقدامات حضرت موسی را می‌توان تحت عناوین حرکت سازمانی و تشکیلاتی، موضع تهاجمی به‌جای دفاع صرف و بهره‌بری از اصل غافلگیری دسته‌بندی کرد. روشن است با توجه به مقام عصمت حضرت موسی و با در نظر داشت شرایط و محیط می‌توان دلالت‌های خوبی از گزارش قرآنی این حادثه برای دفاع از نظام جمهوری اسلامی ایران و مقابله با دشمنان مستکبر انقلاب اسلامی به سرکردگی آمریکا در عصر حاضر برگرفت.

منابع

- پوستین‌چی، زهره و ابراهیم متقی (۱۳۹۳) (الف)، ایران در نگرش اتاق‌های فکر آمریکایی، تهران: میزان.
- پوستین‌چی، زهره و ابراهیم متقی (۱۳۹۳) (ب)، ایران در نگرش نخبگان نهادهای اجتماعی و ساختار سیاسی آمریکا، تهران: نشر میزان.
- سعیدی فاضل، روح الله و مرتضی طاهری (۱۳۹۵)، خشونت بدون مرز بررسی تفصیلی مداخلات ایالت متحده آمریکا در جهان، قم: دفتر نشر معارف.
- سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸)، بیان السعادة فی مقامات العبادۃ، ۴ جلد، چ ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- صلح میرزایی، سعید (۱۴۰۰) جهاد تبیین در اندیشه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای، چ ۳، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، چ ۵، قم: انتشارات بیدار.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۸)، تفسیر نور، ۱۰ جلد، چ ۱، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کمیسون تدوین امنیت ملی آمریکا (۱۳۸۳)، استراتژی امنیت ملی آمریکا در قرن ۲۱، ترجمه جلال دهمشکی، بابک فرهنگی و ابولقاسم راه چمنی، چ ۴، تهران: موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین المللی ابرار معاصر تهران.
- نقاشیان، حمید رضا (۱۳۹۸)، سر مقاله صبح اقتصاد، ش ۱.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (بی‌تا)، تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن، جمعی از محققان، ۲۱ جلد، قم: بوستان کتاب.
- Bernard Claverie, François Du Cluzel. "Cognitive Warfare": The Advent of the Concept of "Cognitics" in the Field of Warfare, NATO Collaboration Support Office, 978-92-837-2392-9. fflal-03635889
- Bernard Claverie; Baptiste Prébot; Norbou Buchler; François du Cluzel, (2022) Cognitive Warfare: The Future of Cognitive Dominance, NATO Collaboration Support Office, 978-92-837-2392-9. fflal-03635889
- Ledeen, Michael (2008), Iran, Hezbollah, and threat to the U.S. Homeland, Washington Institute for Near Est policy.
- <https://farsi.khamenei.ir/>



The Use of Context in Quranic Vocabulary; a Case Study of "Dhahekat" (Laughed) in the Story of Prophet Ibrahim (AS)

Muhammad Javadi¹, and Muhammad Ghorbanzadeh²

1. *Corresponding Author*, PhD student of Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: mjawadi641@gmail.com
2. Assistant Professor of the Department of Quran and Sciences, Higher School of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: m_ghorbanzadeh@miu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT	
Article type: Research Article	One of the important issues in the interpretation of the Quran is to know the precise and correct meaning of the Quranic terms. Quranic vocabulary is the key words for understanding Quranic verses. Achieving the precise and comprehensive meaning of the Qur'anic verses depends on understanding its vocabulary. Exegetists have presented many different solutions to understand and correctly interpret the Qur'anic word “ <i>Dhahekat</i> ” (laughed) in the story of Prophet Abraham, but each of these solutions faces many problems. The present research, which was compiled with the aim of using the rule of context in understanding and interpreting the mentioned word, after collecting information from the available sources and using the analytical-descriptive method, came to the following conclusion: By juxtaposing verses and stories in different surahs of the Qur'an, a context emerges that, as one of the methods of correct interpretation of the Qur'an, plays a fundamental and main role in understanding this word in the story of Prophet Abraham, and according to this context, the word " <i>Dhahekat</i> " means laughing and its cause was giving the good news of a child.	
Article history: Received 12 July 2025 Received in revised form 16 August 2025 Accepted 15 September 2025 Available online 02 October 2025		
Keywords: context, exegesis, dhahekat, quranic vocabulary, Ibrahim's story		
Cite this article: Javadi, M., & Ghorbanzadeh, M. (2025). The Use of Context in Quranic Vocabulary; a Case Study of "Dhahekat" (Laughed) in the Story of Prophet Ibrahim (AS). <i>Literary Arrays of the Qur'an</i> , 1(3), 75-92. https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8592		
	© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University. DOI: https://doi.org/10.22034/es.2024.9727	



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرایه‌های ادبی قرآن

شاپا پرنخت: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



کاربرد سیاق در مفردات قرآن کریم؛ بررسی موردی «ضحکت» در داستان حضرت ابراهیم (ع)

محمد جوادی^۱، و محمد قربان زاده^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری جامعه المصطفی العالمية، مشهد، ایران. رایانامه: mjwadi641@gmail.com

۲. استادیار گروه قرآن و علوم مدرسه عالی قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمية خراسان. رایانامه: m_ghorbzanadeh@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ کلیدواژه‌ها: سیاق، تفسیر، ضحکت، مفردات قرآنی، داستان ابراهیم (ع)	یکی از مباحث مهم در تفسیر قرآن، شناخت معنای دقیق و صحیح مفردات قرآنی است. مفردات قرآنی کلید واژه‌های فهم آیات قرآن به شمار می‌رود. دستیابی به معنای دقیق و جامع آیات قرآن بستگی به فهم مفردات آن دارد. مفسران برای فهم و تفسیر صحیح مفرد قرآنی «ضحکت» در داستان حضرت ابراهیم، راهکارهای متعدد و مختلفی را ارائه کرده‌اند که هر یک از این راهکارها، با ایرادها و اشکال‌های زیادی مواجه است. تحقیق پیش رو که با هدف استفاده از قاعده سیاق در فهم و تفسیر مفرد مذکور تدوین شده است، پس از گردآوری اطلاعات از منابع موجود و با روش تحلیلی، توصیفی بدین نتیجه منتهی شده است که از کنارهم قرار دادن آیاتی هم داستان در سوره‌های مختلف قرآن، سیاقی پدیدار می‌شود که به عنوان یکی از شیوه‌های تفسیر صحیح قرآن، نقش بنیادی و اصلی در فهم این واژه در داستان حضرت ابراهیم دارد و برحسب این سیاق، واژه ضحکت به معنای خندیدن و سبب آن بشارت دادن به فرزند است.

استناد: جوادی، محمد؛ قربان زاده، محمد (۱۴۰۴). کاربرد سیاق در مفردات قرآن کریم؛ بررسی موردی «ضحکت» در داستان حضرت

ابراهیم (ع). *آرایه‌های ادبی قرآن*، ۱(۳)، ۷۵-۹۲. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8592>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمية.



مقدمه

قرآن مشتمل بر آیات محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین، احکام و فرائض، مواظ و حکم، عام و خاص و سنن و قصص است.

قصص و نقل سرگذشت پیشینیان، بخش مهمی از این کتاب انسان‌ساز و برنامه‌ریز زندگی را شکل داده است. قصه‌های قرآن با هدف عبرت‌آموزی و انسان‌سازی نقل شده و بهترین فایده‌ها و مهم‌ترین عبرت‌ها را در خود نهفته دارند. آگاهی اجتماع‌بشری از سنن الهی و تأثیر اعمال نیک و بد در سرنوشت انسان را می‌توان از پندها و عبرت‌های قصه‌ها و داستان‌های قرآن بر شمرد. با توجه به اینکه گروهی از علمای اهل کتاب، آیات و قصص قرآنی را پس از عصر رسالت، طبق مرتکرات ذهنی خود، تفسیر و تحلیل می‌کردند، تفسیرهای ناروا و اسرائیلیات وارد قصه‌های قرآنی شده و حق و باطل را با هم درآمیخته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۳: ۴/۱)، لذا جا دارد مفسران و محققان علوم قرآنی با کاربست راه‌های صحیح تفسیر قرآن، نسبت به پیراسته کردن قرآن از اسرائیلیات، بیشتر تحقیق نمایند، تا افق سازنده و آموزنده قصه‌های قرآن از فضای مه‌آلود و تاریک خرافات و اسرائیلیات زدوده و روشن گردد.

شناخت دقیق و صحیح مفردات قرآنی یکی از راه‌های فهم صحیح و تفسیر درست قرآن است. مفردات قرآنی کلید واژه‌های فهم و تفسیر قرآن به شمار می‌رود که از طریق قاعده سیاق میسر می‌گردد، زیرا ممکن است یک کلمه به تنهایی معنایی داشته باشد و زمانی همین کلمه ضمن کلمات، جملات و عبارات دیگر قرار گیرد و معنای آن با توجه به نقش و کاربرد سیاق، آشکار گردد؛ از این‌رو برای فهم درست و درک صحیح مفردات قرآنی می‌توان از سیاق به عنوان یکی از قاعده‌های فهم قرآن کریم و راه‌های درست تفسیر آن مدد گرفت.

این پژوهش که با هدف فهم واژه «ضَحِکْتُ» با تکیه بر سیاق در فرایند تفسیر قصه حضرت ابراهیم سامان یافته است، ضمن نقد و بررسی دیدگاه‌های مفسران و قرآن پژوهان پیرامون واژه مذکور، نقش و کارایی سیاق را در معنا و تفسیر این مفرد قرآنی بیان نموده است.

۱. نقش سیاق در تعیین معنای «ضحک»

توجه به سیاق و نقش آفرینی آن در تفسیر و فهم آیات قرآن و عرصه‌های نقش آفرینی سیاق در بحث‌های تفسیری، از جمله چگونگی فهم و درک صحیح مفردات قرآنی، همواره مورد عنایت مفسران و دانشمندان علوم قرآنی قرار دارد. یکی از مفردات و کلماتی که می‌تواند در پرتو سیاق فهم و تفسیر گردد، واژه «ضَحِکْتُ» در قصه و داستان حضرت ابراهیم است. در ادامه پس از بررسی و ارزیابی دیدگاه‌ها و نظریات مفسران پیرامون «ضحک»، نقش و کارکرد سیاق را در تبیین و تفسیر آن بیان می‌داریم.

۱.۱. آرای مفسران درباره معنای ضحک

در تفسیر و توضیح مفرد قرآنی «ضَحِکُ» دو نگاه تفسیری بین مفسران و قرآن پژوهان وجود دارد؛ دیدگاه نخست بر این باور است که کلمه «ضَحِکُ» در آیه ۷۱ سوره هود، از معنای معمول و متعارف خود منصرف

گردیده و در معنای کنایی و غیر معلوم، یعنی «حاض» استعمال شده است. (بغوی، ۱۴۲۰: ۲/ ۴۵۶) دیدگاه دوم واژه مذکور را در معنای ظاهری و متداولش که خندیدن است به کار برده است. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۸/ ۳۷۳-۳۷۴) در ادامه آراء مفسران و قرآن پژوهان درباره معنا و مفهوم کلمه «ضحک»، بررسی و ارزیابی می‌گردد.

۱.۱.۱. ضحکت به معنای حاض (حیض شدن)

تعداد از مفسران واژه «ضحک» در آیه ۷۱ سوره هود را از معنای متداول و معروفش منسلخ نموده و بر معنای کنایی «حاض» حمل نموده‌اند. (قمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۳۲۳) از جمله تفسیر صافی ضمن بیان روایتی از امام صادق (ع) مبنی بر اینکه «ضحک» به معنای «حاض» است، شعری را نیز در تأیید این معنا آورده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/ ۴۶۰) و این می‌رساند که تفسیر ضحکت به حاض، مستند بوده و مورد پذیرش و پسند ایشان نیز می‌باشد. علامه طباطبایی نیز براین باور است که واژه ضحکت از ماده «ضَحَک» به فتح ضاد، به معنای عادت زنانه است. از نگاه ایشان، مؤید این تفسیر هم این است که بشارت فرزند را با حرف «فاء» متفرع بر آن نموده است:

«بشیرناها باسحق...» یعنی به محض که ساره عادت شد، ما او را به فرزندار شدن بشارت دادیم و عادت شدن نشانه‌ای بود که باعث می‌شد همسر حضرت ابراهیم زودتر بشارت را باور کند و بپذیرد و دلش را آماده کند تا به راستی و درستی بشارت فرشتگان اذعان نماید. به عبارت دیگر، چون بشارت به فرزندار شدن ساره همسر حضرت ابراهیم متفرع بر ضحک گردیده، از این‌رو تناسب بین این دو مفهوم، ایجاب می‌کند که ضحک به معنای عادت زنانه باشد نه به معنای متعارف و معمول آن که خندیدن است. (فیض کاشانی، همان: ۳۲۴)

بغوی نیز ضحکت را به معنای عادت زنانه دانسته است. وی در این زمینه می‌گوید: همان‌گونه که عرب درباره خرگوش می‌گوید: «ضحک الأرنب، ای حاض»، ضحکت در آیه هم به معنای حاض به کار رفته است. (بغوی، ۱۴۲۰: ۲/ ۴۵۶)

برخی از واژه‌شناسان و لغت‌نگاران عرب نیز با استناد به ابیات شعرای عرب، از جمله این شعر ابو ذؤبیب: «تَضَحَّكَ الضَّبُعُ لِقَتْلَى هَذِيلٍ... وَتَرَى الذَّبَّ بِهَا يَسْتَهْلُ»،^۲ واژه «تضحک» را در این بیت -که درباره گفتار به کار رفته است- به معنای «حاض» دانسته‌اند.

این‌گونه استعمالات بیانگر این است که تفسیر «ضحک» به «حاض»، تفسیر صحیح و درست است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/ ۴۶۰)

از آنجایی که ابن فارس ضحک را به نشانه فرو افتادن پوشش و آشکار شدن «دلیل الانکشاف والبروز»، تفسیر نموده است، (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/ ۳۹۳) ملهم این مطلب است که این ریشه ظرفیت اطلاق بر حیض را - که دلیل بر توانایی و قدرت بارداری است - دارد.

۲. گفتاران برای کشتگان هذیل دندان نشان می‌دهند، درحالی که گرگان بر آنان زوزه می‌کشند.



تفسیر واژه ضحکت به حاض، از بین صحابی به ابن عباس (ابن ابی حاتم، بی تا، ۶/ ۲۰۵۵) و از میان تابعان به عکرمه (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۱۷۸؛ سمرقندی، بی تا: ۲/ ۱۶۲) و مجاهد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/ ۴۴)، دو تن از شاگردان مدرسه مکه ابن عباس نیز نسبت داده شده است؛ چنان که عکرمه تصریح دارد که تفسیر ضحکت به حاض از کاربرد در مورد خرگوش عاریه گرفته شده است. (ابن قتیبه، ۱۴۱۲)

از مطالب پیش گفته در تفسیر و معنای ضحکت، به این نتیجه می‌رسیم که استعمال واژه ضحکت در معنای حاض، در میان ادبا و شعرای عرب، لغت‌شناسان، صحابی، تابعان و مفسران کاربرد داشته و این کاربرد مشعر این است که استعمال ضحکت در معنای حاض خیلی بعید و دور از ذهن نیست. بررسی و ارزیابی:

تفسیر ضحکت به حاض، ریشه در حل مشکل عدم تطابق ترتیب جملات «فَضَحَكَ قَبَشَرَتَاهَا» با عرف و توالی مورد نظر، یعنی نخست بشارت دادن و سپس خندیدن دارد. هرچند گروهی از مفسران به جهت حل معضل مذکور، این تفسیر (ضحکت به معنای حاض) را بر دیگر تفاسیر ترجیح داده‌اند (ر.ک: قمی، پیشین؛ طباطبائی، پیشین؛ بغوی، پیشین)، اما این تفسیر دارای ایرادات و اشکالات جدی و متعددی است که مقبولیت آن را مخدوش می‌کند. از جمله:

۱. طبق نقل ابن جوزی و ابن عطیه، لغت‌شناسانی مانند فراء، ابوعبیده و زجاج، درستی و صحت تفسیر «ضحکت» به «حاض» را انکار نموده‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳/ ۱۸۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲/ ۳۸۶؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ۲/ ۴۹۳) و فراء بر این باور است که این معنا و تفسیر را از شخص مورد اعتمادی نشنیده است. (فراء، بی تا، ۲/ ۲۲)

بر اساس نقل ابن منظور، ابوالعباس بر این باور است که تفسیر واژه «ضحکت» به «حاض» فقط در منابع و کتاب‌های تفسیری آمده، اما در کلام عرب مستندی برای این گونه استعمال‌ها یافت نمی‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۰/ ۴۶۰)

در گزارش طبری، تفسیر «ضحکت» به «حاض» از مسائل مورد اختلاف بصری و کوفی است که بصریون به کاربرد «ضحکت» در معنای «حاض» باورمند هستند، اما کوفیون منکر چنین استعمالی شده‌اند و معتقدند که این کاربرد را از افراد معتمد و معتبری نشنیده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/ ۴۵)

۲. غیر از آیه ۷۱ سوره هود، واژه ضحک و مشتقات آن در آیات متعددی از سور قرآن کریم از جمله: «توبه: ۸۲؛ مؤمنون: ۱۱۰؛ نمل: ۱۹؛ زخرف: ۴۷؛ نجم: ۴۳ و ۶۰؛ عبس: ۳۹؛ مطففین: ۲۹ و ۳۴» نیز به کار رفته است، اما در هیچ‌یک از کاربست‌های مذکور تفسیر ضحکت به حاض ممکن و مقبول نبوده و آیات مورد نظر چنین تفسیری را بر نمی‌تابد.

به عنوان نمونه در آیه «فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا» (توبه: ۸۲) و آیه «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَابْكِي» (نجم: ۴۳) که ماده «ضحک» در کنار ماده «بکی» به کار رفته است، این گونه استعمال، قرینه و سیاقی را پدید آورده است که طبق آن اساساً تفسیر کلمه «ضحک» به «حاض» را ناممکن نموده است. بنابراین از کاربرد مشتقات این واژه در آیات دیگر قرآن کریم به این نتیجه می‌رسیم که تفسیر «ضحکت» به «حاض»، مورد

تأیید قرآن نبوده، بلکه استعمالات قرآنی واژه ضحک، مؤید تفسیر ضحک به خندیدن است. چنان که گذشت برخی از واژه‌نگاران عرب نیز حمل «ضحکت» بر «حاضت» را انکار نموده و کاربرد آن را در مورد انسان نپذیرفته‌اند.

۳. استشهد به قول شعرا و ادبا از جمله شعر ابوذؤئیب مبنی بر استعمال «ضحکت» در معنای «حاضت» هم نمی‌تواند مدعای مذکور اثبات کند، زیرا اولاً از کسی شنیده نشده است که گفتارها حائض شوند، بلکه مقصود شاعر از «تضحکت الضبع» چنگ و دندان نشان دادن آنان در هنگام خوردن گوشت شکار و بشارت دادن آنان نسبت به یکدیگر هنگام خوردن کشتگان است، چون گفتارها هنگام دیدن کشتگان خشنود می‌شوند، از این رو، شادی آنان خنده تلقی شده است.

ثانیاً بر فرض پذیرش اینکه ریشه «ضحکت» به معنای «حاضت» در کلام عرب درباره خرگوش یا گفتار به کار رفته باشد (ابن قتیبه، ۱۴۱۲)، اما این کار بست پیش از نزول آیه شریفه در مورد انسان به کار نرفته است و به همین دلیل طبرسی این نوع کاربرد را استعمال استعاری و غیر حقیقی شمرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۸)

به تعبیر دیگر، استعمال واژه «ضحکت» به معنای «حاضت» در مورد انسان، در معنای مآوضع‌له به کار نرفته است، بلکه یک نوع استعمال استعاری و کنایی است. از آنجایی که هدف در این گونه استعمالات، بیان تشبیه و تفهیم نکته ادبی می‌باشد، اما در اینجا هیچ گونه بیان نکته ادبی و یا تفهیم معنای خاصی ورای این استعاره و کنایه وجود ندارد، پس تفسیر «ضحکت» به «حاضت» بدون علت و دلیل بوده و از نگاه بلاغی و عقلایی این نوع تفسیر جواز ندارد.

۲.۱.۱. ضَحِکَ به معنای خندیدن

بیشتر مفسران واژه «ضَحِکَ» در آیه ۷۱ سوره هود را در معنای متعارف و متداول آن به کار برده‌اند. طبق این تفسیر، ضحک در آیه شریفه به معنای خندیدن، ضد گریستن است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲/ ۳۸۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق. ۱۸/ ۳۴۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/ ۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/ ۳۲۳؛ آلوسی، بی تا: ۱۲/ ۹۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۹/ ۱۷۱؛ رضا، ۱۴۱۴: ۹/ ۱۲۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۹/ ۶۶؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۲/ ۱۰۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۴۱۰)

وهبه زحیلی تفسیر ضحکت به حاضت را نپذیرفته و آن را مخالف نظر مشهور دانسته است. (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۰۸) همچنین راغب نیز تفسیر ضحکت به حاضت را صحیح ندانسته و صریحاً می‌گوید معنای ضحکت، حاضت نیست. (راغب، ۱۳۶۹: ۲/ ۴۳۹)

از آنجایی که خندیدن باید مسبوق به علت و سببی باشد، این مفسران با وجود اتفاق نظر در معنای واژه ضحکت، در علت و چرایی خندیدن ساره همسر حضرت ابراهیم اختلاف نموده (فخر رازی، ۱۴۲۰) و به دو دسته تقسیم شده‌اند؛ دسته‌ای از مفسران عامل خنده همسر حضرت ابراهیم را بشارت فرزنددار شدن ساره دانسته و در نتیجه بین دو جمله «فضحکت» و «فبشرناها» قائل به تقدیم و تأخیر شده‌اند. (ر.ک: طوسی، ۳۲/ ۶؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۷/ ۴۵۷؛ رضا، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۱۲۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۸/ ۳۷۴) و دسته دوم



سبب خنده ساره همسر حضرت ابراهیم را در حواث و گفت‌ووشنوده‌های بین ابراهیم و فرشتگان جسته و در نتیجه بین خنده ساره و ماجراهای پیش از آن، ارتباط و پیوند برقرار کرده‌اند (ر.ک: زمخسری، پیشین؛ آلوسی، پیشین؛ طوسی، پیشین؛ طباطبایی، پیشین)

این موضوع در بخش بعدی به صورت مفصل و مبسوط بررسی و ارز یابی خواهد شد.

۳.۱.۱. نظر منتخب با رویکرد سیاق

اگر چه در معنا و مفهوم واژه «ضحکت» اقوال و نظریات مختلفی بین مفسران و قرآن‌پژوهان دیده می‌شود، اما با توجه به جایگاه و نقش سیاق در تفسیر و تبیین مفردات قرآنی، می‌توان از طریق این قاعده به تفسیر صحیح و معنای درست این واژه دست‌یافت.

در آیه ۷۱ سوره هود قید «قائمه» و «فاء تفریع ضحکت» در جمله «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ» مجموعاً سیاقی را شکل می‌دهد که بر حسب این سیاق نمی‌تواند «ضحکت» در معنای «حاضت» کاربرد داشته باشد. طبق این سیاق، خندیدن ساره متفرع بر حضورش در مجلس حضرت ابراهیم با فرشتگان و اطلاع از این گفت‌ووشنود شده است، پس ضحک او به علت حضورش در مجلس و اطلاع از گفت‌ووشنوده‌های فرشتگان با حضرت ابراهیم، انجام پذیرفته است، از این جهت بعید است که واژه مذکور به معنای عادت زنانه باشد، چون بر حسب سیاق مذکور، عادت شدن ساره هیچ‌گونه ارتباطی با حضورش در مجلس ابراهیم با فرشتگان ندارد و نمی‌تواند مسبب از آن باشد. آنچه با حضور ساره در مجلس حضرت ابراهیم با فرشتگان مرتبط است و می‌تواند متفرع بر آن باشد، خندیدن ساره به خاطر شنیدن مطلب تعجب برانگیز در مجلس ابراهیم با فرشتگان است که ساره ناظر بر آن بوده است.

علاوه بر سیاق آیات مذکور، سیاق کل داستان و قصه حضرت ابراهیم نیز بیانگر این است که کلمه «ضحک» نمی‌تواند به معنای حاض باشد، چون سخنان همسر حضرت ابراهیم در آیات دیگر: «قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ» (هود: ۷۲) و «فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ» (ذاریات: ۲۹)، بر این امر اذعان دارد که وی در عین دریافت بشارت فرزند از سوی فرشتگان، همچنان خودش را به لحاظ جسمی ناتوان و عاجز از فرزندآوری می‌دیده است.

اعتراف ساره بر ناتوانی و عجز از فرزندآوری، خود قرینه و سیاقی است که نمی‌تواند ضحک به معنای حیض شدن باشد، چون عادت شدن زنان بیانگر قدرت و توانایی آنان بر حمل و فرزندآوری است، ولی وقتی ساره اذعان و اعتراف به عجز و ناتوانی از فرزندآوری نموده و بشارت به فرزند را امر شگفت و تعجب برانگیز می‌خواند، ملهم این مفهوم است که ضحکت نمی‌تواند به معنای حاض باشد.

به تعبیر دیگر، با توجه به ترتب و توالی پذیرفته شده، سبب و مسبب مبنی بر تقدم سبب از مسبب، علت خندیدن باید در جملات پیشین موجود باشد، از این‌رو نزدیک‌ترین جمله قبل از «ضَحِكَتْ» را باید معیار تعیین علت خندیدن ساره قرار داد.

طبق این معیار، جمله «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ» - که نزدیک‌ترین جمله است - می‌تواند سبب خنده ساره شده باشد، ولی جمله مذکور فقط از حضور ساره در مجلس خبر می‌دهد و صرف حضور نمی‌تواند

سبب خنده باشد، از این رو طبق قاعده «الاقرب فالاقرب» جمله «قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطٍ» نزدیکترین جمله‌ای است که صلاحیت تعیین سبب خنده را دارد. اگر این جمله معیار تعیین سبب خنده باشد، از کنار هم قرار دادن آیات مذکور، سیاقی شکل می‌گیرد که متشکل از دو فقره به صورت «قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطٍ وَأَمْرُهُ قَائِمَةٌ» و «وَأَمْرُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ» خواهد بود.

فراز اول بیانگر این مطلب است که ساره در جلسه حضرت ابراهیم با فرشتگان حضور داشته و در جریان گفتگوی فرشتگان با حضرت ابراهیم قرار گرفته است و فراز دوم می‌رساند که ساره در حینی که ایستاده و ناظر بر موضوع مجلس حضرت ابراهیم با فرشتگان بوده، خندیده است. این تفسیر که با رویکرد سیاق انجام پذیرفته است، تفسیر صحیح و درست در اتخاذ معنای مفرد قرآنی «ضحک» است، چون طبق این رویکرد، تفسیر – که از طریق کاربرست سیاق انجام پذیرفته است – از ارتکاب خلاف قاعده «تقدیم و تأخیر» و همچنین «استعمال لفظ در غیر ماضی» اجتناب شده است.

۲. نقش سیاق در تعیین سبب ضحک

از جمله موضوعاتی که آراء و دیدگاه‌های مختلف مفسران و قرآن پژوهان را در پی داشته است، علت و سبب خنده همسر حضرت ابراهیم در قصه حضرت ابراهیم است. تعدادی از مفسران از طریق ارتباط برقرار نمودن بین دو جمله «فَضَحِكَتْ» و «فَبَشَّرْنَاهَا» سبب خنده ساره را بشارت به فرزندار شدن وی دانسته و در نتیجه به علت رعایت ترتب و توالی قاعده سبب و مسبب، قائل به تقدیم و تأخیر این دو جمله شده‌اند.

تعداد دیگر علت خنده را در حوادث و ماجراهای پیشین یافته و در نتیجه بین خنده ساره و ماجراهای پیش از آن ارتباط و پیوند برقرار کرده‌اند. با توجه به گستردگی و وسعت کارایی و نقش آفرینی قاعده سیاق که عرصه‌ها و حوزه‌های وسیع تفسیری را شامل می‌شود، علت و سبب خندیدن ساره همسر حضرت ابراهیم را نیز می‌توان از طریق تطبیق این قاعده در این گونه موارد به دست آورد. در ادامه ضمن بررسی و ارزیابی آراء و دیدگاه‌های مفسران پیرامون سبب و علت خنده ساره، قول منتخب را با رویکرد سیاق بیان می‌داریم.

۲.۱. آراء مفسران پیرامون سبب ضحک

دشواری انتخاب صحیح علت ضحک، موجب شده است که بیشتر مفسران دیدگاه‌ها و تفاسیری مختلفی را در سبب آن بیان کنند، بی‌آنکه قول مختار را تعیین کرده باشند. در ادامه هریک از علل و اسباب خنده همسر حضرت ابراهیم را به صورت فشرده و گذرا بررسی و ارزیابی می‌کنیم و در آخر با توجه به کاربرد و کارایی قاعده سیاق قول مختار را با رویکرد سیاق بیان می‌داریم.

۲.۱.۱. شادی از نابودی قوم لوط

گروهی از مفسران از طریق ایجاد پیوند و ارتباط میان جمله «فَبَشَّرْنَاهَا» با جمله «إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطٍ» علت خندیدن ساره را خوشحالی و شادمانی از عذاب و نابودی قوم لوط دانسته‌اند؛ چون همسر حضرت ابراهیم از کفر و عمل شنیع قوم لوط متنفر و روگردان بوده و نسبت به عصیان و طغیان آنان کراهت شدید داشته و سیره و منش آنان را تقبیح می‌کرده است، وقتی از گفت‌و شنود فرشتگان با حضرت ابراهیم، فهمید



که فرشتگان برای عذاب و نابودسازی آنان آمده‌اند، از این بشارت و مژده فرشتگان مسرور و شادمان گردیده و بدین سبب خندیده است. (فخر رازی، پیشین؛ ابن کثیر، ۴/ ۲۸۸؛ رضا، پیشین)

نگارنده کتاب «پژوهی پیرامون تدبر در قرآن»، ضمن انتخاب این دلیل در توجیه آن گفته است:

از آنجایی که قوم لوط از زنان بریده و به همجنس‌گرایی مشغول بوده‌اند، عمق این فاجعه را زنان بهتر درک می‌کرده‌اند، چون شیوع چنین جنایتی قربانی و محرومیت زنان را به دنبال دارد. لذا کاملاً طبیعی است که ساره با شنیدن برنامه هلاکت و نابودی این قوم جنایت پیشه و طغیانگر، واکنش نشان داده باشد و از ته دل خندیده و خوشحال شده باشد، اما حضرت ابراهیم از سر دلسوزی و مهرورزی با فرشتگان جهت تأخیر عذاب قوم لوط جر و بحث و گفتگو کرده باشد. (تقی‌پورفر، ۱۳۸۱: ۲۸۶-۲۸۷)

بررسی و ارزیابی:

اگر چه طبق این تفسیر، علت خنده ساره همسر حضرت ابراهیم از جمله «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ استنباط شده است، چون ساره از طریق استماع گفت‌و شنود فرشتگان با حضرت ابراهیم، از عذاب قوم لوط خبردار شد و در نهایت از عذاب و نابودی آن‌ها شادمان گشته و خندیده است، اما پس از بررسی و ارزیابی به این نتیجه می‌رسیم که عذاب قوم لوط نمی‌تواند سبب خنده ساره شده باشد، زیرا اولاً فرارسیدن عذاب الهی بر طایفه‌ای و نابود شدن کودکان، زنان و مردان و برچیده شدن دودمان آن طایفه، نمی‌تواند موجب شادمانی و سرور انسان گردد؛ به خصوص در مانحن فیه که قوم لوط با همسر حضرت ابراهیم نسبت قرابت داشته و خبر نابودی آنان قطعاً برای ساره خوشایند و مسرت بخش نخواهد بود، بلکه در مقابل خبر هدایت و بازگشت آنان خوشایند و خوشحال کننده‌تر است.

ثانیاً نمی‌توان پذیرفت حادثه و رخدادی که موجب ناراحتی حضرت ابراهیم گردیده و حتی حضرت ابراهیم برای جلوگیری و تأخیر آن تلاش نموده و با فرشتگان وارد گفتگو و مجادله هم شده باشد، «... يَجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ...» یا اِبْرَاهِيمُ اَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ، سبب خوشحالی و خنده همسرش ساره گردیده باشد. به عبارت دیگر بسیار بعید و دور از ذهن به نظر می‌رسد حادثه و رخدادی که موجب ناراحتی حضرت ابراهیم شده باشد، سبب مسرت و شادی همسرش را فراهم کرده باشد.

۲.۱.۲. تعجب از غفلت قوم لوط

گروه دیگری از مفسران نیز سبب خندیدن همسر حضرت ابراهیم را در جمله: «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ» بسته و غفلت قوم لوط از عذاب الهی و نادیده گرفتن هشدار عذاب از سوی حضرت لوط پیامبر را علت خنده شمرده و این‌که نمی‌دانند چند صباح دیگر نابود می‌شوند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۱۸۸؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲/ ۴۵۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/ ۴۴؛ سمرقندی، بی‌تا: ۲/ ۱۶۱) در این تفسیر همسر حضرت ابراهیم نه از سر شادمانی و سرور، بلکه از روی تعجب و شگفتی برای قومی خندید که عذاب‌شان قطعی شده و فرشتگان الهی برای هلاکت و نابودی آنان رهسپار شده‌اند. (طبری، پیشین؛ فخر رازی، پیشین؛ ابن کثیر، پیشین)

البته طبری از میان اقوال متذکره، این قول را نزدیک به صواب دانسته و آن را صحیح‌ترین اقوال شمرده و برای اثبات صحت آن به توالی «لَا تَخَفْ» و «فَضَحَكَ» استناد نموده است. (طبری، پیشین، ۴۵) در مقابل، فخر رازی در عین یادآوری این نظریه، آن را نپذیرفته و این قول را زائد شمرده است. (فخر رازی، پیشین) بررسی و ارزیابی:

بر اساس این نظریه هم جمله «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ» سبب خنده ساره معرفی شده است. از آنجایی که خبر عذاب را خنده‌آور نمی‌دانسته، «غفلت قوم لوط» در هنگام رسیدن عذاب را عامل و سبب خنده همسر حضرت ابراهیم معرفی نموده است. این نظریه نیز مانند دیدگاه‌های پیشین دچار اشکال و ایراد بوده و نمی‌تواند سبب خنده ساره باشد، چون اولاً همان طور که سپری شد، تصور ندارد خبری که موجب پریشانی و نگرانی حضرت ابراهیم گردیده است، سبب تعجب و خنده ساره شده باشد.

ثانیاً عذاب و نابودی اقوام گنه‌کار و طغیان پیشه، پدیده نوظهور و تازه‌ی نبوده است که موجب تعجب و شگفتی و در نهایت سبب خنده بانوی بزرگ و محدثه چون ساره شده باشد، بلکه عذاب و نابودی اقوام گنه‌پیشه، یکی از سنت‌های قطعی و حتمی الهی بوده و مسبوق به سابقه است. مضافاً از خاصیت تمام اقوام گنه‌پیشه این است که هنگام فرارسیدن عذاب الهی، نه تنها از یاد خدا غافل هستند، بلکه فرود آمدن عذاب الهی را به سخریه گرفته و انکار می‌کردند و چه بسا با حالت استهزاء گونه و تمسخرآمیز به انبیاء و پیامبران می‌گفتند اگر راست می‌گویید آن عذابی را که با آن تهدید می‌کنید زودتر بیاورید. (عنکبوت: ۲۹)

ثالثاً به لحاظ اخلاقی و تربیتی، عکس‌العمل حضرت ابراهیم در برابر خبر عذاب قوم لوط که دلسوزانه برای رفع عذاب قوم مجرم لوط تلاش می‌کرد، درست و قابل تحسین و پذیرش است یا عمل همسرش که بر غفلت آنان می‌خندد؟ البته که عمل حضرت ابراهیم مطابق فطرت و آموزه‌های الهی و اخلاقی می‌باشد، از این رو نمی‌توان پذیرفت که غفلت قوم لوط سبب خنده بانو ساره همسر حضرت ابراهیم شده باشد.

۳.۱.۲. تعجب از بشارت یافتن فرزند

گروه دیگر مفسران، از طریق پیوند دادن بین جمله پیشین (فَضَحَكَ) و جمله پسین (فَبَشَّرْنَاهَا) بشارت فرزند را سبب خنده ساره همسر حضرت ابراهیم دانسته‌اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/۴۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲/۳۸۷) در این تفسیر، ساره پس از دریافت بشارت فرزنددار شدن خندیده است و خنده‌اش یا از سر تعجب و یا به علت سرور و شادمانی بوده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸/۳۷۴؛ طوسی، بی‌تا: ۳۲/۶)

از آنجایی که این تفسیر مخالف ظاهر آیه است، لازمه این قول پذیرش تقدیم خندیدن بر بشارت فرزنددار شدن است. به نقل قرطبی، فراء اولین شخصی است که مسئله تقدیم و تأخیر در این آیه را مطرح نموده است. (قرطبی، ۱۴۰۵: ۹/۶۷)

پس از او تعداد دیگری از مفسران و قرآن‌پژوهان نیز لازمه قبول این دیدگاه را پذیرش مسئله «تقدیم و تأخیر» در آیهی شریفه دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۳۲۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵/۱۷۹؛ طوسی، بی‌تا: ۶/۳۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲/۳۹۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۴/۴۱۵؛ ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶: ۱/۳۷۱؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ۲/۴۹۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۶/۲۹۵)



مفسران و قرآن‌پژوهانی که علت خندیدن همسر حضرت ابراهیم را بشارت فرزند دانسته‌اند، بر این باورند که «ضحکت» گرچه در لفظ مقدم بیان شده، اما در معنا مؤخر است؛ یعنی اول خبر بشارت داده شده و پس از آن خنده صورت گرفته است.

طبق این تفسیر ترتیب حقیقی ماجرای بشارت فرزندان شدن ساره این گونه خواهد بود: «وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَبَشَّرْنَاهَا فَضَحِكَتْ» (طبرسی، ۱۳۷۳: ۹۲/۱۲؛ طباطبائی، پیشین؛ ابن قتیبه، بی‌تا: ۱۳۱؛ سمرقندی، بی‌تا: ۱۶۱/۲؛ قرشی‌یمانی، ۱۴۲۵: ۶۶؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۳/۳۵۱)

سیوطی هم در بیان مصادیق قرآنی تقدیم و تأخیر پس از ذکر عبارت «فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا» می‌فرماید معنای آن «فَبَشَّرْنَاهَا فَضَحِكَتْ» است. (سیوطی، ۱۴۲۲: ۲/۳۴) بررسی و ارزیابی:

این نظریه بر پایه ارتباط و پیوند بین جمله «فَضَحِكَتْ» و جمله «فَبَشَّرْنَاهَا» استوار است. چون منطوق و عرف ایجاب می‌کند که در این‌گونه موارد نخست بشارت داده شود و پس از آن خنده فرا رسد، بین دو جمله مذکور تقدیم و تأخیر پیش‌بینی شده است؛ یعنی اول بشارت به فرزندان شدن آمده و پس از آن خنده رخ داده است. این دیدگاه نیز دارای اشکال و ایراد است، زیرا:

۱. تقدیم و تأخیر در کلام یکی از اصول بلاغی بوده و نشان از فصاحت و بلاغت آن کلام دارد (ابن جوزی، ۱۴۰۸: ۱۲۰؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۳/۳۰۳) و ایجاد هر نوع تقدیم و تأخیری در کلام، به جهت اثر گزاری در معنا و مفهوم صورت می‌گیرد. (جرجانی، ۱۴۲۲: ۷۶-۷۷)

در اینجا این سؤال پرسیده می‌شود که اگر خندیدن همسر ابراهیم از باب تقدیم و تأخیر است، این تقدیم و تأخیر چه پیامی دارد و چه تأثیری در معنا می‌گذارد؟ به عبارت دیگر، مقدم شدن خنده بر بشارت فرزند، چه فلسفه و حکمتی دارد و حامل چه پیام حکیمانه‌ای است؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که طرف داران این نظریه، برای تقدیم خندیدن بر بشارت یافتن فرزند هیچ‌گونه فلسفه و حکمتی را متذکر نشده‌اند، اما در مقابل گروه مخالفان تقدیم و تأخیر، معتقدند که چنین تقدیم و تأخیری در کلام بی‌حکمت و بی‌اثر است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۰/۳۳۱)، از این جهت نمی‌توان پذیرفت که بشارت فرزند سبب خنده باشد.

۲. از آنجایی که با آوردن حرف «فاء» بشارت را متفرع بر ضحک نموده، می‌رساند که بشارت سبب خنده ساره نبوده است، چون وجود فاء تفریع بر سر بشارت، بیانگر این توالی و ترتیب است که ضحک پیش از بشارت فرزندان شدن بوده است و بشارت سبب خنده نیست. خلاصه اینکه اسلوب بلاغی و ترتیب واژگانی در آیه شریفه، قول به تقدیم و تأخیر را بر نمی‌تابد و در نتیجه بشارت به فرزندان شدن، نمی‌تواند سبب خنده همسر حضرت ابراهیم بوده باشد، مگر اینکه پذیریم اول حضرت ابراهیم را از فرزندان شدن مطلع نموده باشد و سپس به ساره خبر داده باشد.

۴.۱.۲. شادی از امنیت در برابر مردان ناشناس

این نظریه مبتنی بر ارتباط و پیوند داشتن جمله «فَضَحِكَتْ» با جمله پیشین (قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ) است؛ یعنی بشارت ملائکه مبنی بر عدم ترس و خوف و برچیده شدن سفره ترس و وحشت از

خانواده حضرت ابراهیم، سبب خندیدن ساره گردیده است. طبق این تفسیر، خنده همسر حضرت ابراهیم به علت شادی و سرور از احساس امنیت در برابر مردان ناشناس بوده است (فراء، بی تا: ۱/ ۳۷۳)، چون حضرت ابراهیم از نخوردن طعام میهمانان وحشت زده شد و به تبع آن همسرش را نیز وحشت فراگرفت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۳۲۴)، اما پس از آنکه ملائکه به حضرت ابراهیم بشارت داد که خوف و ترس نداشته باش ما فرشتگان الهی هستیم، همسرش پس از این بشارت شاد و مسرور شد و خندید، البته در مواقع رخ نمودن شادی و سرور، خندیدن یک امر طبیعی شمرده می شود. (طبری، ۱۲/ ۴۴؛ فخر رازی، ۱۸/ ۳۷۴)

فخر رازی پس از آنکه این قول را بهترین اقوال در علت خنده ساره دانسته، در تحلیل آن می گوید: همسر حضرت ابراهیم حین گفتگوی آن جناب با مهمانان آنجا ایستاده و از غذا نخوردن میهمانان ترسیده بود؛ چون امتناع اکل طعام، خبر از شر و بدی می داد، وقتی برای وی اشکار شد که آنان فرشتگان الهی و فرستادگان گرامی هستند که به خانه‌ی ایشان فرود آمده‌اند و هیچ رخداد و پدیده شومی هم متوجه آنان نیست، خوشحال شد و خندید. فرشتگان هم وقتی او را این گونه شادمان دیدند او را به فرزندار شدن بشارت دادند. (فخر رازی، پیشین)

علامه طباطبایی هم ضمن پذیرش غیر مستقیم توجیه فخر رازی، توجیه دیگران را بی دلیل شمرده و توجیه فخر را بهترین توجیه در علت خندیدن همسر ابراهیم برشمرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۳۲۴)

بررسی و ارزیابی:

پس از تحلیل و بررسی این نظریه، آنچه قوی به نظر می رسد اینکه احساس امنیت و برچیده شدن سفره خوف هم نمی تواند سبب خنده ساره باشد، زیرا:

۱. در آیه پیشین، تعبیر «لَاتَخَفُ» دارد نه «لَاتَخَافُ» یا «لَاتَخَافُوا» این تعبیر بیانگر برچیده شدن ترس و وحشت از حضرت ابراهیم است نه ساره، چون طبیعی است که حضرت ابراهیم به عنوان بزرگ و سرپرست خانواده از رفتار نامتعارف میهمانان نگران و خوفناک شود، لیکن این مسئله دلیل نمی شود که در چنین موقعیتی ترس به ساره هم راه یافته باشد، به ویژه که در آیه بعد (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ) تنها سخن از برچیده شدن ترس حضرت ابراهیم به میان آمده نه از او و خانواده اش و این می رساند اگر واقعا سبب خنده همسر حضرت ابراهیم، برچیده شدن ترس و احساس امنیت ساره می بود، شایسته بود که به جای واژه «لَاتَخَفُ» از واژه های مانند «لَاتَخَافُ» یا «لَاتَخَافُوا» استفاده می کرد تا بین عامل (احساس امنیت) و معمول (ضحک) ارتباط و پیوند معقول و منطقی برقرار باشد؛

۲. جمله «لَاتَخَفُ» زمانی موجب آرامش و احساس امنیت می شود که با خبر ناگوار و بدی همراه نباشد، اما در این مورد جمله «لَاتَخَفُ» به دلیل ادامه آیه (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ) که خبر از عذاب قوم لوط می دهد، موجب نگرانی و ناخرسندی حضرت ابراهیم گردید، لذا مسرت بخش و امنیت زا ارزیابی نمی گردد و در نتیجه نمی تواند سبب خنده و شادمانی شده باشد.

خلاصه اینکه جمله «لَاتَخَفُ» نمی تواند علت خنده ساره شده باشد، به ویژه در خصوص قوم لوط که از خویشاوندان و نزدیکان ساره بودند، خبر عذاب شان نمی تواند خوشایند باشد. (مقاتل بن سلیمان بلخی، ۱۴۲۳:



۳/ ۲۹۰) به تعبیر دیگر شنیدن خبر عذاب خویشاوندان نمی‌تواند موجب سرور و خنده گردد. به هرحال، طبق این تحلیل، احساس امنیت و آرامش نمی‌تواند سبب خنده ساره همسر حضرت ابراهیم شده باشد.

۱.۲. ۵. تعجب از غذا نخوردن مهمان

برخی از مفسران و اندیشمندان قرآنی با توجه به جمله پیشین (فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً) بر این باورند که خنده همسر حضرت ابراهیم، به علت غذا نخوردن مهمانان بوده است، چون آنان از باب احترام و تکریم مهمانان، شخصاً اقدام به تهیه غذا نموده و مشغول پذیرایی از آنان شدند، اما در کمال ناباوری دیدند که مهمانان از خوردن غذا خودداری می‌ورزند و تمایلی به اکل آن ندارند، از این رو ساره از روی تعجب خندید و گفت این‌ها چه گونه مهمانانی هستند که ما از باب احترام شخصاً متکفل پذیرایی‌شان شدیم ولی از غذا نمی‌خورند. (یغوی، ۲/ ۴۵۶؛ آلوسی، بی‌تا: ۱۲/ ۹۷؛ طبری، پیشین؛ فخر رازی، پیشین)

اگر چه در آیه شریفه سخن از خدمت‌گزاری همسر حضرت ابراهیم به میان نیامده است، اما می‌توان قیام ساره را به عنوان خدمت‌گزاری از مهمانان قلمداد کرد؛ همان‌گونه که در برخی از تفاسیر، قیام همسر حضرت ابراهیم برای خدمت‌گزاری به عنوان یکی از احتمالات تفسیری ذیل آیه بیان شده است. (طوسی، بی‌تا: ۶/ ۳۱؛ محلی، ۲۳۲؛ طبری، ۱۲/ ۴۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۵/ ۹۴؛ رضا، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۱۲۸)

بررسی و ارزیابی:

این تفسیر که جمله «فَضَحِكَتْ» را با جمله «فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً» مرتبط دانسته و از این رهگذر به اثبات علت خنده ساره دست یازیده‌اند، نیز درست به نظر نمی‌رسد، زیرا غذا نخوردن مهمانان تنها موجب نگرانی آنان را فراهم نموده و بیشتر از این دلالتی ندارد؛ چنان که قبلاً گذشت ترس و نگرانی نمی‌تواند سبب خنده ساره شده باشد و در نتیجه نمی‌توانیم بپذیریم که خنده ساره معلول غذا نخوردن مهمانان است.

البته مفسران و قرآن پژوهان، علل و اسباب دیگری را نیز برای خنده ساره همسر حضرت ابراهیم بیان نموده‌اند که به جهت پرهیز از اطاله کلام از بررسی و ارزیابی آن‌ها اجتناب می‌شود.

۳. رأی منتخب با رویکرد سیاق

پس از بررسی نظرات و دیدگاه‌های مفسران پیرامون سبب خنده همسر حضرت ابراهیم، آنچه قوی و مطلوب به نظر می‌رسد اینکه علت خنده ساره، بشارت به فرزند می‌باشد نه علت و سبب دیگری. ایرادات پیشین نیز بر این نظریه وارد نیست، زیرا سیاق داستان حضرت ابراهیم - که در آیات متعدد قرآن کریم بیان شده است - مؤید این مدعاست.

این داستان در سوره‌های حجر: ۵۵-۵۱، ذاریات: ۳۰-۲۴ و هود: ۷۲-۶۹ بیان شده و دارای سه عنصر محوری و اساسی است که از کنارهم قرار دادن آن‌ها، سیاقی پدید می‌آید که از طریق آن به خوبی می‌توان علت و سبب خنده همسر حضرت ابراهیم را به دست آورد. عناصر اساسی و محوری که در تمام داستان حفظ و بیان شده، عبارت است از:

۱. ورود مهمانان به خانه حضرت ابراهیم؛

۲. پذیرایی از مهمانان از سوی حضرت ابراهیم؛

۳. بشارت مهمانان به حضرت ابراهیم.

این سه عنصر اساسی به عنوان عناصر مشترک قصه، در تمام سوره‌ها بدون استثنا بیان و حفظ شده است. تنها تفاوتی که وجود دارد در نحوه گزارش و نقل داستان است که طبق گزارش سوره حجر و ذاریات، پس از ورود مهمانان و گفت‌وگوها، نخست خبر بشارت به حضرت ابراهیم داده شده و سپس همسرش از این جریان اطلاع یافته و موجب تعجب و شگفتی وی شده است (حجر: ۵۴-۵۳؛ ذاریات: ۲۹-۲۸)، اما طبق ظاهر سوره هود، نخست بشارت به همسر حضرت ابراهیم داده شده است (هود: ۷۱-۷۰)، اما با توجه به دو سوره قبلی ممکن است در این سوره هم نخست بشارت به حضرت ابراهیم داده شده و سپس ساره از آن مطلع شده باشد.

همچنین در دو سوره قبلی، بشارت فرزند موجب تعجب و شگفتی ساره گردید، به گونه‌ای که منجر به انکار و ضربه زدن گردید و در سوره هود بشارت فرزند موجب خنده و سرور همسر حضرت ابراهیم گردید. از تجمیع و کنارهم قرار دادن آیاتی که متکفل بیان قصه حضرت ابراهیم است این سیاق به دست می‌آید که در دو سوره حجر و ذاریات بشارت فرزند موجب شگفتی و تعجب ساره گردیده و در سوره هود بشارت فرزند موجب سرور و خنده وی شده است که براینده هر سه سوره این گونه می‌شود:

آنچه موجب تعجب و سپس خنده ساره گردیده است، بشارت به فرزندار شدن است و نه عامل و خبر دیگری، زیرا اسباب و علل دیگری که از سوی مفسران و قرآن‌پژوهان به عنوان سبب خنده ساره بیان شده است، کاملاً طبیعی و مسبوق به سابقه بوده و نمی‌توانند موجب شگفتی و تعجب ساره گردیده باشد. به عنوان نمونه، هلاکت و غفلت قوم لوط یک امر طبیعی و همسان با حکمت و سنت الهی بوده است؛ همچنین ترس از نخوردن غذا هم یک پدیده و رخداد عادی است، ولی فرزنددار شدن در سن کهنسالی و نازا بودن همسر حضرت ابراهیم، کاملاً یک امر غیر طبیعی، خارق‌العاده و شگفت‌انگیز است و همین سبب و عامل نخست موجب تعجب همسر حضرت ابراهیم و سپس خنده به صورت توأمان گردیده است.

به عبارت دیگر چنان‌که گذشت بر حسب سیاق سوره‌های که داستان را انعکاس داده است، در دو سوره حجر و ذاریات، بشارت فرزند، موجب تعجب و شگفتی ساره گردیده و در سوره هود بشارت فرزند، موجب تعجب و خنده ساره شده است، تنها مشکلی که در اینجا وجود دارد مسئله تقدیم و تأخیر است که این مسئله هم قابل حل است، زیرا اولاً تقدیم و تأخیر مطابق با قواعد و قوانین زبان عربی بوده و هیچ‌گونه اشکال و ایرادی ندارد، چنان‌که سیوطی در بیان مصادیق قرآنی تقدیم و تأخیر پس از ذکر عبارت «فَضَحِكْتُ فَبَشَّرْنَاهَا» می‌فرماید معنای آن «فَبَشَّرْنَاهَا فَضَحِكْتُ» است. (سیوطی، ۱۴۲۲: ۲/ ۳۴)

ثانیاً بدون تقدیم و تأخیر هم می‌توان ثابت کرد که علت خنده ساره، بشارت به فرزندار شدن است. در این صورت جمله «فَبَشَّرْنَاهَا» عطف به جمله «فَضَحِكْتُ» نبوده، بلکه عطف به جمله: «وَأَمْرًا تَهُ قَائِمَةً» است.



طبق این تحلیل بازخوانی آیه به این صورت خواهد بود: «وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحَّكَتْ» و «وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَبَشَّرْنَاهَا» که سبب خنده همسر حضرت ابراهیم، بشارت به فرزندان شدن است. بدین سان آیه خبر از خندیدن همسر حضرت ابراهیم و بشارت یافتن به فرزند می‌دهد بدون اینکه تقدیم و تأخیری صورت گرفته باشد. همچنین اگر حرف «فاء» در جمله «فَبَشَّرْنَاهَا» در معنای «واو حالیه» اخذ شود، باز هم نیاز به تقدیم تأخیر جملات نیست و بدون آن می‌توان مدعای مذکور را به اثبات رسانید. خلاصه اینکه با توجه به سیاق آیات، می‌توان به اثبات رسانید که سبب و علت خنده همسر حضرت ابراهیم، بشارت به فرزندان شدن است و آیاتی که در سورهای «حجر» و «ذاریات» متضمن داستان حضرت ابراهیم هستند نیز این نظریه و دیدگاه را تأیید و اثبات می‌کنند.

نتیجه‌گیری

با توجه به قاعد سیاق، از بررسی و ارزیابی موضوع معنا و سبب ضحک در قصه حضرت ابراهیم، می‌توان به جای راهکارهای متعدد، راهکار واحدی را برای اثبات این موضوع در نظر گرفت. بر حسب قاعده سیاق، بازخوانی آیات هم داستان در دیگر سوره‌های قرآن و قرینه بودن‌شان، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که «ضحکت» در قصه حضرت ابراهیم به معنای متداول «خندیدن» و سبب آن هم بشارت به فرزندان شدن است، چون آیاتی که متضمن داستان حضرت ابراهیم است دارای سه عنصر اصلی ورود مهمان، پذیرایی مهمان و بشارت مهمان است که از کنارهم قراردادن آن‌ها سیاقی پدیدار می‌شود که طبق آن معنا و تفسیر «ضحکت» به «حاضت»، با سیاق و متن قصه همخوانی ندارد و همچنین سبب ضحک ساره تنها بشارت به فرزندان شدن وی می‌باشد. ممکن است ضحک ساره با تعجب و شگفتی وی همراه شده باشد. این پژوهش علاوه بر نتیجه مستقیم، نشان‌دهنده تکیه و اعتماد بر قاعده سیاق و استفاده از آن در برخورد با ابهامات و معضلات تفسیری، به عنوان راهکار دیگری برای مفسران و قران پژوهان نیز می‌باشد.

منابع

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض: مکتبه نزار المصطفی الباز.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن خزی غرطانی، محمد بن احمد (۱۴۱۶)، *التسهیل*، بیروت: شکرت دار الارقم بن ابی الارقم.
- ابن عطیه، عبدالرحمان (۱۴۲۲)، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، ابوالحسن احمد (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامیه.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۲)، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- بغدادی، علاء الدین بن علی (۱۴۱۵)، *کتاب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، *تفسیر بغوی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تقی پورفر، ولی الله (۱۳۸۱)، *پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن*، تهران: اسوه.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲)، *الکشف البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۲۲)، *دلائل الاعجاز فی العلم المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- رضا، رشید محمد (۱۴۱۴)، *تفسیر القرآن الحکیم (المنار)*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۱۸)، *التفسیر المنیر*، ج ۲، دمشق: دار الفکر المعاصر.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۲۲)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زمخشری، جارالله (۱۴۲۱)، *الکشاف فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، *بحر العلوم*، [بی جا]: [بی نا].
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۲)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۳)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن محمد زیاد (بی تا)، *معانی القرآن*، مصر: دار المصریه للتألیف و الترجمة.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵)، *تفسیر صافی*، ج ۱، تهران: الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۱۵)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار احیاء.
- قریشی یمانی، عبدالباقی (۱۴۱۵)، *الترجمان عن غریب القرآن*، بیروت: دارالکتب العمیه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *تفسیر قمی*، قم: دارالکتب.
- محلی، محمد بن احمد و سیوطی، عبدالرحمن (بی تا)، *تفسیر جلالین*، بیروت: مکتبه العصریه.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین (ع).



مقاتل بن سلیمان بلخی (۱۴۱۳)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۹)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
میبدی، محمد بن ابی سعید (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عده الابرار، تهران: امیرکبیر.



The Extent of the Influence of the Rule “Iltifat” on Sense Making of Interpretation of the Qur'an

Seyyed Mojtaba Rahmani

Department of Foundations of Islamic Thought, Qur'an and Hadith Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: smr5734@yahoo.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received
06 July 2025
Received in revised form
10 August 2025
Accepted
14 September 2025
Available online
02 October 2025

Keywords:

rules,
exegesis,
“iltifat”,
sense making

ABSTRACT

The rule of “*Iltifat*” (Tone-changing) is one of the most widely used rules in the Qur'an and it can be considered as one of the rules of exegesis of the Qur'an, because it plays a significant role in the interpretation and sense making of the verses of the Qur'an. The old scholars of rhetoric considered “*Iltifat*” to be specific to pronouns and considered its scope to be very small. In this article, we have studied and explained various examples of this rule and its functions in the Qur'an. According to the contemporary researchers, there are various types of “*Iltifat*”, all of which (eight) are used in the Holy Qur'an. These types are: “*Iltifat*” in pronouns, “*Iltifat*” in numbers, “*Iltifat*” in letters, “*Iltifat*” in address, “*Iltifat*” in the type and tense of verbs, syntactic “*Iltifat*” in words, “*Iltifat*” of words instead of each other and “*Iltifat*” of nouns instead of pronouns. Among the other cases of the rule of “*Iltifat*” that can be mentioned are: bowing and honoring, humiliating, warning and informing, exaggerating, dedicating, diligence, reprimanding, benefit and politeness. The influence of this art in semantic changes, or so-called sense making of this rule in the interpretation of the verses of the Holy Quran, which is discussed in this article, is very much.

Cite this article: Rahmani, S. M. (2025). The Extent of the Influence of the Rule “Iltifat” on Sense Making of Interpretation of the Qur'an. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(3), 93-111. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8593>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

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



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرایه‌های قرآنی

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



میزان تأثیر قاعده «التفات» در معناسازی تفسیر قرآن

سید مجتبی رحمانی

گروه مبانی اندیشه اسلامی، مجتمع قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: smr5734@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ کلیدواژه‌ها: قواعد، تفسیر، التفات، معناسازی	قاعده «التفات» از پرکاربردترین قواعد در قرآن است و می‌توان آن را جزو یکی از قواعد تفسیر قرآن نیز به شمار آورد، زیرا در تفسیر و معناسازی آیات قرآن نقش به سزایی دارد. متقدمین علمای بلاغت، التفات را مختص به ضمیر دانسته و محدوده آن را بسیار اندک می‌پنداشتند؛ اما در این مقاله به بررسی و بیان نمونه‌های مختلفی از قاعده التفات و کارکردهای قرآنی آن اشاره شده است. با توجه به نظر پژوهشگران معاصر، قاعده التفات اقسام گوناگونی دارد که همه اقسام هشت‌گانه آن در قرآن کریم به کار رفته است. این اقسام عبارت‌اند از: التفات در ضمیر، التفات در اعداد، التفات در حروف، التفات در خطاب، التفات در نوع و زمان افعال، التفات نحوی در کلمات، التفات کلمات به جای یکدیگر و التفات اسم به جای ضمیر. از دیگر موارد قاعده التفات که می‌توان به آن اشاره کرد، تعظیم و بزرگداشت، تحقیر، تنبیه و آگاهی دادن، مبالغه، اختصاص، اهتمام، توییح، فایده و ادب می‌باشد. تأثیر این صنعت در تغییرات معنایی یا به اصطلاح معناسازی این قاعده در تفسیر آیات قرآن کریم بسیار است، که در این مقاله به بیان آن پرداخته شده است.

استناد: رحمانی، سید مجتبی (۱۴۰۴). میزان تأثیر قاعده «التفات» در معناسازی تفسیر قرآن. *آرایه‌های ادبی قرآن*، ۱(۳)، ۱۱۱-۹۳.

<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8593>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

قاعده یا صنعت التفات از قواعدی است که غالباً در «علم‌معانی» و «علم‌بدیع» از آن بحث می‌شود، اما به علت اینکه این قاعده جزو پرکاربردترین قواعد در قرآن است، می‌توان آن را جزو یکی از قواعد تفسیر قرآن نیز به شمار آورد. این قاعده از قواعد پر کاربرد در قرآن است، که صدها بار در آیات گوناگونی با کارکردها و معناسازی‌های گوناگونی به‌کاررفته است. برخی از علمای علم بیان و مفسران قرآن از این قاعده با نام‌های دیگری از قبیل «الصرف»، «العدول»، «الانصراف»، «لون»، «التلون»، «مخالفة مقتضى الظاهر» و «شجاعة العربية» نام‌برده‌اند. با وجود این، اصطلاح «التفات» از مشهورترین و پرکاربردترین استعمالات این قاعده است. قاعده التفات، از محسنات و زیبایی‌های کلامی است، بدان جهت که اگر کلام یکنواخت باشد، باعث ملالت و خستگی شنونده خواهد شد، اما اگر از یک شیوه به شیوه دیگر تغییر داده شود، در شنونده نشاط ایجاد کرده و کلام حالت جدیدی پیدا خواهد کرد و این فایده عمومی التفات است.

۱. پیشینه قاعده «التفات» در قرآن

با تتبع در تفاسیر قرآن کریم می‌یابیم که یکی از قواعد پر کاربرد در تفسیر آیات، قاعده التفات بوده و این قاعده از جمله قواعدی است که از دیرباز مورد توجه علم بلاغت بوده و در زبان‌های عربی، فارسی، انگلیسی و زبان‌های دیگر در آثار علمای این فن مورد توجه قرار گرفته است. پرداختن به تاریخچه این قاعده در این مقاله امکان‌پذیر نبوده و بحث مفصلی را می‌طلبد. در میان کتاب‌های قدما، کتاب جداگانه‌ای در این مورد در دست نیست. اولین کسانی که از این قاعده نام‌برده و از آیات قرآن در استندهای خود استفاده نموده‌اند، ابو عبیده در «مجاز القرآن»، جرجانی در «دلائل الاعجاز»، سکاکی در «مفتاح العلوم»، ابن قتیبه در «تأویل مشکل القرآن»، فخر رازی در «نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز»، ابن ابی اصبح در «تحریر التحجیر»، ابن اثیر در «الجامع الکبیر» و خطیب قزوینی در «الایضاح فی علوم البلاغة» می‌باشند.

از قرآن پژوهان متأخر که به این حوزه ورود کرده‌اند می‌توان به عبدالحلیم نجارش،^۱ حسین عبدالرئوف،^۲ العوی و مستنصر میر^۳ اشاره کرد.

در میان مستشرقان نیز افرادی چون رابینسون، وانزبرو و نولدکه به تأثیر این قاعده در قرآن پرداخته‌اند، اما تنها کتاب مستقلی که در عصر حاضر در این حوزه به نگارش درآمده است، کتاب «اسلوب الالتفات فی البلاغة القرانیة» تألیف حسن طبل نویسنده مصری معاصر است.

۱. عبدالحلیم نجار، مدیر اسبق مرکز اسلامی واشنگتن؛ وی مترجمی مصری است که کتاب‌هایی را از زبان آلمانی به عربی ترجمه کرده است؛ «العربیه» نوشته یوهان فک، «العقیده و الشریعة فی الاسلام» و «مذاهب التفسیر الاسلامی» اثر گلدزیهر جزو کارهای ترجمه وی است. او همچنین شروع به ترجمه کتاب «تاریخ الادب العربی» بروکلین کرد که قبل از اتمام آن از دنیا رفت.

۲. قرآن پژوه مصری، صاحب تألیفاتی همچون «سبک‌شناسی قرآنی»، «ترجمه پژوهی قرآن»، «جنبه‌های فرهنگی در ترجمه قرآن» و... است.

۳. وی اهل پاکستان است و دکترای خود را از دانشگاه میشیگان آمریکا گرفت و در همان‌جا مشغول به تدریس شد. وی صاحب کتاب‌هایی همچون «نظم و انسجام در قرآن»، «فرهنگ اصطلاحات و مفاهیم قرآنی»، «تعابیر و اصطلاحات زبانی قرآن»، «مطالعه قرآن به منزله یک اثر ادبی» و... می‌باشد.

۲. مفهوم‌شناسی

«التفات» مصدر باب افتعال از ریشه فعل «لَفَت» به معانی وانگریستن، باز پس نگریستن، برگشته نگریستن و به گوشه چشم نگریستن، روی گردانیدن به سوی کسی یا چیزی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۴/۲)، یا برگرداندن چیزی از جهت اصلی خودش، مثل برگردان کردن انسان استعمال شده است. (فراهدی: ۱۴۱۰: ۸/۱۲۱)

از این منظر التفات به معنای تغییر کلام، به منظور صحبت درباره چیزی پیش از ادامه موضوع اصلی، است. عمده فرهنگ‌ها و دانشنامه‌های فارسی همین تعریف یا تعاریفی مشابه از التفات را ارائه داده‌اند. عبدالحلیم معتقد است در کتب بلاغی نویسندگانی همچون سکاکی، قزوینی و نویسندگان جدید، قاعده التفات را ذیل عنوان «علم‌المعانی» و برخی نویسندگان متقدم آن را زیر عنوان «علم‌البديع» بحث می‌کنند. سکاکی التفات را جزو علم بدیع و سیوطی آن را نوعی بدیع می‌داند. (عبدالحلیم، م.س، محمد، مجله زیبا شناخت، ش ۱۱، ص ۲۵)

از نظر علم بدیع، تغییر بلاغی، معنی مورد نظر را ژرف می‌کند، «میر» در این باره می‌نویسد:

قرآن نیز به‌سان گوینده‌ای که مخاطبی حی و حاضر را خطاب قرار می‌دهد، با گروهی از مخاطبان مثلاً مؤمنین سر صحبت را باز کرده و آنگاه به‌آرامی روی صحبت خود را متوجه گروهی دیگر مثلاً کافرین می‌کند. در این خصوص باید گفت گوینده (قرآن) که از موقعیت پویای شنیداری آگاهی دارد، پرسش عده‌ای از مؤمنین را پاسخ گفته، اعتراضات معترضین را جواب داده و درباره مسائلی که در ذهن مخاطب نقش می‌بندد، اما هرگز به کلام در نمی‌آید، اظهارنظر کرده و از همین طریق خود را بخش از موقعیت شنیداری در نظر می‌گیرد (حری، ۱۳۸۳)

در مجموع، التفات بیشتر ناظر است به گریز گوینده از حاضر به غایب و از غایب به حاضر و در همین تغییر مسیر است که بحث ساختار اطلاعات میزان همدلی گوینده، یعنی دوری یا نزدیکی او به خواننده به میان می‌آید.

معنای التفات در کتب بلاغی به چند صورت استعمال شده است، که هر کدام از این تعاریف به جنبه‌ای از کاربردهای التفات اشاره دارد. در این میان برخی از متقدمین مانند زمخشری، سکاکی و تابعین ایشان، معنای عامی برای التفات تعریف نموده، آن را یکی از این دو حالت نام برده‌اند.

ان الالتفات یتحقق بصورتین: اولاهما: تحول التعبير عن المعنى الواحد من نوع انواع الضمائر الثلاثة (التکلم، الخطاب، الغیبة) الی نوع آخر منها و الاخری: هی التعبير باحد هذه الانواع فی مقام یقتضی غیره.

اما رأی اکثر علمای بلاغت بر این است که التفات فقط در صورت اول یعنی (انتقال از ضمیری به ضمیر دیگر) صورت می‌گیرد. به همین خاطر خطیب قزوینی گفته است:

فکل التفات عندهم (جمهور البلاغیون) التفات عنده (السکاکی) من غیر عکس. (قزوینی، ۱۹۸۵م: ۷۵)

در بیان دیگری که به صورت دقیق تعریف شده است، می‌توان گفت:



التفات عبارت است از بیان یک معنی به یکی از راه‌های سه‌گانه تکلم، خطاب و غیبت پس از بیان آن معنی، به یکی دیگر از آن راه‌های سه‌گانه، به گونه‌ای که بیان دوم برخلاف مقتضای ظاهر و انتظار مخاطب باشد. (تفتازانی، بی‌تا: ۱/ ۱۱۶؛ جرجانی، ۱۰)

برخی از پژوهشگران با دید کلی و جامع به قاعده التفات نگریسته و در تعریف آن گفته‌اند: «نقل الکلام من حالة الى حالة اخرى مطلقاً». (سبکی، ۱۴۲۳: ۱/ ۴۶۴)

لذا می‌توان این تعریف را جامع دانسته و التفات را مختص به ضمیر و مفاهیمی محدود ندانیم، بلکه در هر چیزی که انتقال و تغییر در تعبیر صورت گیرد، التفات صورت گرفته است.

۳. اقسام التفات در قرآن

به نظر برخی علمای بلاغت، التفات در سوره‌های مکی از سوره‌های مدنی بیشتر است. علت این بینش تضییق دایره التفات در قرآن است. ایشان التفات را فقط مختصر در تغییر ضمائر دانسته‌اند، اما حقیقت آن است که این صنعت به صورت متعدد در سرتاسر کلام الهی مورد استفاده قرار گرفته است. لذا می‌توان التفات را یکی از مشخصه‌های بارز سبکی قرآن دانست که شناسایی دقیق هر نوع از انواع آن ما را در درک عمیق و ماهیت اصلی این صنعت بیشتر یاری کند.

التفات علی‌رغم انواع متنوع و بسیار، امروزه در کتب بدیعی مطرح و غالباً به گریز گوینده از حاضر به غایب و از غایب به حاضر اطلاق می‌شود، اما این نوع تنها یکی از انواع چندگانه این صنعت ادبی در قرآن است. اقسام گوناگون التفات در قرآن را می‌توان در هشت گروه مورد بررسی قرار داد:

۱. تغییر در ضمائر؛

۲. تغییر در عدد؛

۳. تغییر در حروف اضافه؛

۴. تغییر در مخاطب؛

۵. تغییر در زمان فعل؛

۶. تغییر در حالت دستوری؛

۷. کاربرد اسم به جای ضمیر؛

۸. کاربرد اسم هم معنا به جای یکدیگر.

هرچند این موارد تنها نمونه‌های موجود از التفات در قرآن نخواهد بود، زیرا با ارائه دیدگاه‌های جدید و وسعت بخشیدن به حوزه معنایی التفات، از سوی محققان معاصر، می‌توان دایره این اقسام را بیشتر گسترش داد.

۴. ۱. تغییر در ضمائر

این بخش از التفات که وسیع‌ترین کاربرد صنعت التفات در قرآن و به نظر علمای بلاغت تنها کاربرد آن است، بیش از صدها بار در آیات متعدد قرآن به گونه‌های مختلف از غایب به متکلم، از متکلم به غایب، از

غایب به مخاطب، از مخاطب به غایب، از متکلم به مخاطب و از مخاطب به متکلم استفاده شده است. (طبل، ۱۹۹۸م: ۱۹۰-۲۱۳)^۱

نمونه‌ای از این شکل التفات در سوره فاطر دیده می‌شود؛ «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ الْتُشْوَرُ؛ و خدا همان کسی است که بادها را روانه می‌کند پس [بادها] ابری را برمی‌انگیزند و [ما] آن را به سوی سرزمینی مرده رانديم و آن زمین را بدان [وسیله] پس از مرگش زندگی بخشیدیم رستاخیز [نیز] چنین است». (فاطر: ۹)

زمخشری، ذیل این آیه با تبیین دگرگونی ضمائر می‌گوید:

فرستادن ابرها و زنده کردن زمین از نشانه‌های بارز بر قدرت خداوندی است، از این‌رو دو فعل

«سُقْنَاهُ» و «أَحْيَيْنَا» که ویژه و مختص ذات الهی است به صورت ضمیر متکلم جمع آمده است.

(زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۴) بنابراین در این نوع از التفات، ضمیر مورد اشاره به خداوند نظر

دارد و پروردگار در این نوع همیشه به صیغه اول شخص جمع سخن می‌گوید.

در آیه ۱۵۸ سوره مبارکه اعراف: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يُوْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (اعراف: ۱۵۸)،^۲ در این آیه ابتدا با عبارت «أَنِّي» که مخاطب است کلام را شروع کرده، بعد هم با عبارت «أَمِنُوا» به غیبت التفات نموده است.

مفسران و علمای علم بلاغت برای مثال التفات از غیبت به خطاب، مثال مشهور یعنی سوره حمد را زده‌اند؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد: ۲-۵)

زمخشری معتقد است بنده زمانی که با خداوندی که سزاوار پرستش است حرف می‌زند، او را با صفات عظیمش ستوده و ثنای حقیقی پروردگار را با نهایت خضوع و خشوع به جا می‌آورد. سپس می‌گوید: «ای خداوند دارنده این صفات متعالی، عبادت و خشوع مخصوص توست و غیر تو را نمی‌پرستیم و یاری نمی‌خواهیم». این خطاب بر بندگی و عبادت بر خدا می‌کند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۳)

۲.۴. تغییر در اعداد

منظور از عدد در اینجا همان تعداد است. اسم در زبان عربی از جهت تعداد به سه قسم مفرد، مثنی و جمع تقسیم می‌شود. هر گونه تغییر و دگرگونی در این اشکال سه گانه را می‌توان نوعی از التفات به شمار آورد.

۱. برای اطلاعات تفصیلی، رک: «اسلوب الالتفات فی البلاغه القرآنیه».

۲. بگو: «ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم همان خدایی که حکومت آسمان‌ها و زمین از آن اوست. معبودی جز او نیست زنده می‌کند و می‌میراند پس ایمان بیاورید به خدا و فرستاده‌اش، آن پیامبر درس نخوانده‌ای که به خدا و کلماتش ایمان دارد و از او پیروی کنید تا هدایت یابید».



التفات در این قسم به چند صورت ممکن است. این تغییر التفاتی بین مفرد و جمع، بین مفرد و مثنی و بین مثنی و جمع صورت پذیرفته است.^۱

برخی از مفسران برای این نوع از التفات به آیاتی از قرآن اشاره کرده‌اند. به عنوان نمونه آیه «فَأَتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعرا: ۱۶) که ابتدا با دو فعل مثنی آمده، بعد واژه رسول مفرد ذکر شده است.

علامه طباطبایی درباره علت مفرد ذکر شدن «رسول» وجوه متعددی بیان کرده و می‌گوید: التعبير بالرسول بلفظ المفرد إما باعتبار كل واحد منهما أو باعتبار كون رسالتها واحدة، أو باعتبار أن الرسول مصدر في الأصل، فالأصل أن يستوى فيه الواحد والجمع. طباطبایی، ۱۴۱۰: ۱۵/ ۲۶۰) تعبیر کردن از واژه «رسول» با عبارت مفرد، یا به خاطر هر کدام از موسی و هارون است، یا به این اعتبار که موسی و هارون با هم برادرند و بر یک دین و شریعت هستند، لذا حکم آنها نیز یکسان خواهد بود، گویی که آن دو یک رسول هستند، یا به این اعتبار که چون «رسول» مصدر است، جمع و مفرد برای آن مساوی است.

برای التفات بین مثنی و جمع می‌توان به این آیه شریفه استناد کرد: «إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزَعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ» (ص: ۲۲)، که ابتدا خطاب فرشتگان با عبارات جمع «دَخَلُوا»، «مِنْهُمْ» و «قَالُوا» است، اما بعد با عبارت تنبیه «خَصْمَانِ» ذکر شده است. مفسران در باره توجیه این نوع از التفات به موارد متعددی اشاره نموده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۱۷/ ۱۹۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۸۲)

۳.۴. تغییر در حروف ۲

مفسران و علمای علم بلاغت برای این نوع از التفات نیز مثال‌های فراوانی از قرآن ذکر کرده‌اند، به عنوان نمونه برای تغییر در حروف می‌توان به آیه ۶۰ سوره توبه استناد کرد: «إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَرَمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». (توبه: ۶۰)^۳

در این آیه ابتدا با ضمیر «ل» که برای ملکیت است، بر روی فقراء و بعد به صورت عطف بر روی بقیه افراد وارد می‌شود، اما در کلمه «رقاب» و کلمات بعد آن با کلمه «فی» که برای ظرفیت است، تغییر صورت

۱. برای اطلاعات تفصیلی، ر.ک: «حسن طبل، ۱۹۹۸م: ۱۷۹-۱۸۹)

۲. این نوع از التفات در مواردی به شکل حروف اضافه در سیاق واحد کلامی و در برخی موارد به صورت تغییر و حذف حروف خودنمایی می‌کند. برای اطلاع تفصیلی ر.ک: حسن طبل، «اسلوب الالتفات فی البلاغة القرآنية»: ۲۱۴-۲۱۵.

۳. زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای (جمع آوری) آن زحمت می‌کشند، و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود، و برای (آزادی) بردگان، و (ادای دین) بدهکاران، و در راه (تقویت آیین) خدا، و واماندگان در راه این، یک فریضه (مهم) الهی است و خداوند دانا و حکیم است.

می‌گیرد. مفسران در باره علت تغییر این حروف وجوه متعددی بیان کرده‌اند. علامه طباطبایی با ذکر اقوال گوناگون در این باره، قول صاحب المنار را پسندیده و می‌گوید:

در میان این چند وجهی که برای علت تغییر سیاق آیه ذکر شده، این وجه از همه موجه‌تر و بهتر است، که چهار مورد اول (فقراء، مساکین، عاملین علیها، مؤلفه قلوبهم) اگر چیزی از زکات به دستشان برسد مالک می‌شوند، چون به کار بردن حرف «لام» در باره ایشان جا داشته، به خلاف چهار مورد دوم (ارقاب، الغارمین، سبیل‌الله، ابن السبیل) که آنچه را از زکات که به ایشان داده شود، مالک نمی‌شوند و در حقیقت به ایشان داده نمی‌شود و در راه آنان مصرف نمی‌گردد، بلکه در راه مصالحی مصرف می‌شود که ارتباطی هم با آنان دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۳۱۲)

برای مثال، حذف حروف می‌توان به آیات شریفه ۱۵ و ۱۶ سوره مؤمنون اشاره کرد: «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ». (مؤمنون: ۱۵-۱۶)^۱

در این آیات ابتدا حرف «لام» بر «میتون» وارد شده، اما در مورد دوم از «تبعثون» حذف شده است.

۴.۴. تغییر در خطاب

قرآن کریم در انتخاب خطابات خود گوناگون عمل کرده است، لذا زمانی مورد خطاب خود را بندگان قرار داده، بعداً نوع خطاب خود را مورد توجه کافران می‌داند و در برخی موارد نیز خطاب خود را مختص همه انسان‌ها و ذوی‌العقول قرار می‌دهد.

برخی از مفسران و علمای بلاغت این شیوه بیان را نیز نوعی التفات دانسته، آن را از شیوه‌های زیبایی در بیان دانسته‌اند.^۲

در قرآن کریم نمونه‌هایی از این نوع التفات وجود دارد، به عنوان مثال در آیه شریفه ۱۴۴ سوره مبارکه بقره خداوند می‌فرماید: «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» ترجمه: پس روی خود را به سوی مسجد الحرام کن! و هر جا باشید، روی خود را به سوی آن بگردانید!

در این آیه شریفه ابتدا خطاب به پیامبر اکرم (ص) است، که خداوند از ایشان می‌خواهد صورت خود را به جانب قبله بگرداند، اما بعد خطاب به سوی مردم تغییر کرده و از همه مسلمانان می‌خواهد، صورت خود را به سمت قبله بگردانند.

۴.۵. تغییر در نوع و زمان افعال

هرگاه فعلی از یک زمان به زمان دیگری تغییر یابد، یا نوعی از فعل در یک زمان خاص به زمان دیگر در همان نوع تبدیل گردد؛ این تغییر و تحول نیز نوعی از التفات محسوب می‌شود. (ابن اثیر، بی‌تا: ۲/۸) در مورد کاربرد این نوع از التفات می‌گوید:

۱. سپس در روز قیامت برانگیخته می‌شوید! ما بر بالای سر شما هفت راه [طبقات هفتگانه آسمان] قرار دادیم و ما (هرگز) از خلق (خود) غافل نبوده‌ایم.

۲. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: «طبل، ۱۹۹۸ م: ۲۱۵-۱۹۰)



همانا عدول از صیغه‌ای به صیغه دیگر، به خاطر وجود خصوصیتی است که در آن‌ها قرار دارد. البته پی بردن به این خصوصیت جز برای کسانی که به رمز و راز فصاحت و بلاغت آگاهی دارند، امکان‌پذیر نیست، لذا در کلماتی پیدا می‌شود، که منحصر به فرد بوده و از دقیق‌ترین کلمات و سخت‌ترین روش‌های بیان است.

این نوع از تغییرات التفاتی، گاهی در بین دو صیغه از یک فعل و گاهی بین باب‌های متعددی از افعالی که ارتباط معنایی با هم دارند، انجام می‌گیرد. به عنوان نمونه می‌توان به آیه سوم سوره مبارکه آل عمران اشاره کرد: «نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ». (آل عمران: ۳) (همان کسی که) کتاب را بحق بر تو نازل کرد، که با نشانه‌های کتب پیشین، منطبق است و «تورات» و «انجیل» را در این آیه شریفه التفات بین دو فعل «نزل» و «انزل» انجام گرفته است.

زمخشری درباره علت این تغییر می‌گوید: «لأن القرآن نزل منجماً، و نزل الكتابان جملة؛ برای اینکه قرآن تدریجی نازل شده، به خلاف تورات و انجیل که یک‌باره نازل شده‌اند». (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۳۳۶) علامه طباطبایی نیز برای اثبات اینکه تفاوت «نزل» و «انزل» بی‌دلیل نبوده و به خاطر تفاوت در نحوه نزول بوده است، بحث مفصلی مطرح کرده و در آخر قول زمخشری را قبول می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۳)

نمونه دیگری که می‌توان مثال زد، تفاوت بین دو فعل متفاوت از ابواب مختلف است؛ مانند آیه ۶۰ سوره مبارکه حج که می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَ يَمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَّحِيمٌ». (حج: ۶۰)^۱ چنانچه مشاهده می‌شود تفاوت بین ابواب «سخر» و «یمسک» و تفاوت بین افعال ماضی و مضارع در آیه فوق که نوعی از التفات را افاده می‌کند.^۲

۴.۶. تغییرات نحوی در کلمات

تغییرات نحوی این است که ساختمان کلمات و جملات تغییر کرده و سیاق جمله را عوض نماید، مثلاً با حذف برخی از گزاره‌های نحوی مثل حذف مفعول، تقدم یا تأخر فاعل و مفعول یا تغییر در جملات اسمیه و فعلیه و یا تغییر از فعل لازم به فعل متعدی و... در نحوه ترکیب جملات تغییراتی انجام گیرد. این نوع از التفات نیز از آرایه‌های زبان عربی است که در قرآن کریم در موارد لازم استفاده شده است. این نوع تغییرات دستوری در آیات قرآن کریم به چشم می‌خورد و تمامی آن‌ها حساب شده و با قصد و غرض خاصی صورت پذیرفته است، زیرا خداوند هیچ گاه فعل عبث و بیهوده‌ای را انجام نمی‌دهد و بی‌شک از آوردن هر جمله و گاه تغییرات حساب شده در آن هدف و غرضی داشته است.

۱. آیا ندیدی که خداوند آنچه را در زمین است مسخر شما کرد و (نیز) کشتی‌هایی را که به فرمان او بر صفحه اقیانوس‌ها حرکت می‌کنند و

آسمان [کرات و سنگ‌های آسمانی] را نگه می‌دارد، تا جز به فرمان او، بر زمین فرو نیفتند؟ خداوند نسبت به مردم رحیم و مهربان است!

۲. برای اطلاعات بیشتر و تفصیلی نسبت به التفات در نوع و زمان، ر.ک: طبل، ۱۹۹۸م: ۱۷۸-۱۷۱.

به عنوان نمونه می‌توان برای حذف مفعول به آیه شریفه ۴۴ سوره مبارکه اعراف اشاره کرد: «وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ». (اعراف: ۴۴)^۱

در این آیه با حذف مفعول از وعده‌ای که به اهل جهنم داده شده است، ایجاز کلام در نظر گرفته شده است. به نظر برخی دیگر از مفسران خداوند با حذف این مفعول در جهت تحقیر آنان بر آمده و التفات به خاطر آن صورت گرفته است. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/ ۲۴۶)

همچنین می‌توان به تغییر:

- از جمله فعلیه به اسمیه به آیه ۴۰ توبه؛

- از فعل تام به ناقص به آیه ۶۳ سوره حج؛

- از حالت اخباری به امری به آیه ۱۲۵ سوره بقره؛

- از حالت امری به اخباری به آیه ۸۳ بقره؛

- و تغییر از حالت فاعلی به مفعولی به آیه ۱۷۷ سوره مبارکه بقره اشاره کرد.^۲

۷.۴. جایگزینی اسم به جای ضمیر و بر عکس

یکی دیگر از اقسام التفات را می‌توان جایگزینی اسم به جای ضمیر یا بر عکس آن یعنی جایگزینی ضمیر به جای اسم دانست. به عنوان نمونه می‌توان به آیه‌ای در سوره مبارکه بقره اشاره کرد. «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». (بقره: ۱۱۵)^۳

در این آیه شریفه ۳ مرتبه اسم جلاله «الله» تکرار شده است تا توجه مخاطب را به سمت خداوند جلب نماید، تا وجود خداوند را بیشتر حس نماید.

۸.۴. جایگزینی کلمات جای یکدیگر

این نوع از التفات عبارت از این است که کلماتی هم معنا یا مشابه جایگزین یکدیگر شده و در جایگاه هم افاده معنایی خاصی داشته باشند. بلاغیون معاصر عرب نام‌های دیگری همچون «دلالة المركزية»، «دلالة اساسية» و «المعجمية» بر این نوع گذارده‌اند. التفات در این قسم به معنای جایگزینی یکی از واژه‌ها به جای واژه هم معنای خود است. (طبل، ۱۹۹۸م: ۲۱۰)

مانند جایگزین کردن واژه «عام» به جای «سنة» در آیه ۱۴ عنکبوت، یا تغییر فعل «اکملت» به «اتممت» در آیه شریفه ۳ مائده و موارد گوناگونی که در آیات شریفه قرآن وجود دارد.^۴

۱. و بهشتیان دوزخیان را صدا می‌زنند که: «آنچه را پروردگارمان به ما وعده داده بود، همه را حق یافتیم آیا شما هم آنچه را پروردگارتان به شما وعده داده بود حق یافتید؟! در این هنگام، نداده‌های در میان آن‌ها ندا می‌دهد که: «لعنت خدا بر ستمگران باد».

۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک: طبل، ۱۹۹۸م: ۲۱۹-۲۱۶.

۳. مشرق و مغرب، از آن خداست! و به هر سو رو کنید، خدا آنجاست! خداوند بی‌نیاز و داناست.

۴. برای دیدن موارد بیشتر ر.ک: طبل، ۱۹۹۸م: ۲۲۸-۲۲۰.

۵. شرایط التفات

نویسندگان در بحث التفات، کار را از انواع تغییر در ضمائر آغاز می‌کنند و مراد از شروط التفات دقیقاً همین تغییر در ضمائر است. در مورد شرایط التفات می‌توان به دو شرط عمده زیر در بحث التفات اشاره کرد.

۵. ۱. شرط اول

ضمیر شخص مورد استفاده باید به همان شخص یا شیئی اشاره کند، که تغییر از آن شروع شده است. بنابراین در جمله «انت صدیقی؛ تو دوست من هستی» هیچ التفاتی رخ نمی‌دهد، اما به عنوان مثال در سوره کوثر که می‌فرماید: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصِلْ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ»، این تغییر حادث می‌شود؛ در این آیه ارجاع به یک چیز است و آن خداست.

۵. ۲. شرط دوم

تغییر باید میان دو جمله غیروابسته صورت پذیرد؛ مانند آیه «وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ ۖ أَنْتُمْ أَوَّلُهُمْ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ» (فرقان: ۱۷) لذا در غیر این صورت التفات صورت نمی‌پذیرد. (محسن، ۱۴۱۸: ۱۰۷/۲)

۶. معناسازی قاعده التفات

مهم‌ترین بحث استفاده از التفات در بحث معناسازی و استفاده‌های معنایی این صنعت ادبی است. اکثر علمای علم معانی، نکات بلاغی التفات را در امور متعددی بیان نموده‌اند، که در کلام گوینده هویدا شده و نقش مکملی در جمله را ایفا می‌کند. ایشان برای هر یک از انواع التفات، وجوه خاصی ارائه کرده‌اند.

۶. ۱. تعظیم

قرآن کریم در موارد زیادی از خطاب‌های خود، شخص یا شیئی را مورد تعظیم قرار داده و به این وسیله جایگاه آن را در بینش و دیدگاه بیننده بالا می‌برد. به عنوان نمونه قرآن در سوره مبارکه حمد، که درصدد تعظیم مقام الهی است، با استفاده از صنعت التفات به این مهم دست زده و این گونه بیان می‌کند. عبد موقعی که سپاس مولای خود را با «الحمد لله رب العالمین» شروع می‌کند، به این مطلب اشاره دارد که حمد و سپاس مختص خداوند است، لذا در وجود خود گرایش حقیقی به خداوندی که پروردگار عالم است می‌یابد. بعد با صفت رحمت خداوند را وصف کرده، به مالکیت خداوند در روز قیامت اذعان می‌کند و پس از تمام این حمد و سپاس‌ها، به یک بار ضمیر از غیبت به خطاب تغییر کرده، خداوند را مخاطب قرار داده و استعانت و عبودیت به خداوند را مطرح می‌کند.

علت اینکه در حمد و سپاس از ضمیر خطاب استفاده کرد، اما در عبادت و استعانت به ضمیر خطاب التفات پیدا کرد، از باب تعظیم مقام عبودیت نسبت به مقام حمد است. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳/۳۹۲)

در قرآن کریم در ۲۷ آیه، لفظ حمد با ضمیر غیبی همراه است.^۱ به عنوان نمونه در آیات مبارکه:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا». (اسراء: ۱۱۱)؛

«لِحَمْدِ اللَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». (انعام: ۱)؛

«وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ». (سباء: ۱)

اقتضای ادب در محضر الهی این است که حمد با ضمیر غیبی بیان شود، نه ضمیر خطاب. همچنین زمخشری، ذیل آیه شریفه «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ». (نساء: ۶۴)، می‌گوید:

قرآن در این آیه فرمود «وَأَسْتَغْفِرْ لَهُمُ الرَّسُولُ» و نفرمود: «و استغفرت لهم»، چرا که خداوند در این غیبی، قصد تعظیم جایگاه رسول خدا را دارد و سرچشمه شفاعت را هم آن حضرت می‌داند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۵۲۸)

نمونه دیگری از «تعظیم» در ابتدای سوره مبارکه اسراء به وسیله صنعت التفات به کار رفته است: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ عِبَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». (اسراء: ۱)^۲

خداوند ابتدا از خودش به صورت اسم ظاهر «الَّذِي اسرَى» که در حکم صیغه غایب است یاد کرده، اما در کلمه «بارکنا» از خودش با ضمیر متکلم مع الغیر یاد کرده و در پایان آیه هم باز از ضمیر غایب «انه هو السميع» استفاده کرده است.

علامه طباطبایی در رمزگشایی از معنای این التفات می‌نویسد:

نکته این التفات اشاره به این معنا است که اسراء و آیه‌های بزرگ الهی که در شب معراج به پیامبر نشان داده شد، از ساحت عظمت و کبریای الهی و آستان عزت و جبروت الهی صادر شده است. بنابراین، چنین واقعه‌ای از کارکردهای سلطنت عظمای او و تجلیات خداوند با آیات کبرایش قلمداد می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۷)

آنچه در این آیه معنای عظمت و جبروت الهی را م‌رساند، همان جمع بودن ضمیر متکلم (بارکنا) است و در ابتدای امر به نظر می‌رسد التفات از آن جهت که التفات است نقشی در دلالت بر این معنا ندارد، اما علامه در ادامه تصریح می‌کند که اگر این التفات نبود چنین معنایی از متن آیه قابل برداشت نبود. (همان) توضیح این سخن علامه آن است که در اینجا خداوند اگر از همان آغاز همه فاعل‌ها را به صورت جمع به کار برده بود ممکن بود مخاطب معناداری این ضمیر جمع را یا اصلاً نبیند یا به اندازه کافی برجسته نبیند. در حقیقت خداوند با قرار دادن نوعی دگرگونی بین فاعل، فعل‌ها معناداری ضمیر جمع را در اینجا

۱. حمد: ۲؛ انعام: ۱ و ۴۵؛ اعراف: ۴۳؛ یونس: ۱۰؛ ابراهیم: ۳۹؛ نحل: ۷۵؛ اسراء: ۱۱۱؛ کهف: ۱؛ مؤمنون: ۲۸؛ نمل: ۱۵، ۵۹ و ۹۳؛ قصص: ۷۰؛

عنکبوت: ۶۳؛ روم: ۱۸؛ لقمان: ۱۸؛ سبأ: ۱؛ فاطر: ۱ و ۳۴؛ صافات: ۱۸۲؛ زمر: ۳۹ و ۷۴؛ غافر: ۵؛ جاثیه: ۳۶؛ تغابن: ۱

۲. پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را در یک شب، از مسجد الحرام به مسجد الاقصی - که گرداگردش را پربرکت ساخته‌ایم - برد، تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم چرا که او شنوا و بیناست.



برای مخاطب برجسته کرده و در او این انگیزه را ایجاد کرده است که به معنای ضمیر در کلمه «بارکنا» توجه بیشتری داشته باشد.

۲.۶. تحقیر

تحقیر مخاطب در کلام با شرایط مخصوص به خود و بنا بر موقعیت مخاطب و متکلم در بخش‌هایی از قرآن کریم مشهود است. استفاده از این نوع معناسازی در صنعت التفات نیز در برخی از آیات دیده می‌شود. به عنوان نمونه فخر رازی، تحقیر کافران توسط خداوند را علت حذف مفعول در کلمه «وعد» که برای اهل جهنم آمده است، دانسته و می‌گوید:

يدلّ على انه تعالى خاطبهم بهذا الوعد و كونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب مزيد التّشريف و مزيد التّشريف لائق بحال المؤمنين اما الكافر فهو ليس أهلا لان يخاطبه الله تعالى فلهمذا السبب لم يذكر الله تعالى انه خاطبهم بهذا الخطاب.

آمدن مفعول در وعده‌ای که خداوند به اهل بهشت داده است، نوعی مورد خطاب قرار گرفتن از جانب خداوند است، که این وعده برای بهشتیان نوعی زیادی جایگاه و شرافت اهل بهشت است که شامل حال مومنان بهشتی است، اما اینکه خداوند کافران را مورد خطاب قرار نداد، به این علت است که خواست آنان را تحقیر نماید، زیرا آنان اهلیت خطاب الهی را ندارند. (رازی، ۱۴۲۰: پیشین)

۳.۶. تنبیه و آگاهی دادن

یکی از شیوه‌های خطابات قرآنی تنبیه و آگاهی دادن مخاطب و سخن گفتن به گونه‌ای است که مخاطب را از خواب غفلت بیرون آورده و به مطلبی مهم آگاه سازد.

به عنوان مثال این نوع از آگاهی دادن در آیه شریفه «وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۲۲)، مورد استفاده قرار گرفته است. در حقیقت باید اصل کلام این گونه می‌بود: «وَمَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُونَ الَّذِي فَطَرَكُمْ» اما کلام در مقام نصیحت و تذکر دادن به نفس مخاطب قرار گرفته و نوعی تنبیه و آگاهی را به او می‌دهد. در این آیه نوعی التفات از متکلم به مخاطب انجام گرفته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۱۰)

۴.۶. تکمیل معنا

در بعضی از موارد متکلم قصد دارد با استفاده از عنصر التفات، مراد خود را کامل کرده و به اتمام برساند، لذا کلام خود را به گونه‌ای شروع می‌کند، که در انتهای کلام مقصود خود را تکمیل نماید.

به عنوان نمونه در آیات شریفه چهارم تا ششم سوره دخان آمده است: «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ * رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ».

اصل کلام باید این گونه می‌بود: «إِنَّا مُرْسِلِينَ رَحْمَةً مِّنَّا»، اما خداوند با جایگزین کردن اسم ظاهر «ربک» به جای ضمیر «نا» خواست معنای مراد خود را تکمیل نماید و این معنا را بفهماند که مقتضای ربوبیت الهی رحمت و بخشش بر بندگان است. (زرکشی، همان: ۳۹۴)

۶. ۵. مبالغه

مبالغه کردن عبارت است از اینکه شیئی دارای وصفی باشد، اما متکلم با زیاد یا کم نشان دادن آن، قصد مبالغه و بزرگ‌نمایی داشته باشد. این گونه از معناسازی در برخی از آیات قرآن در عنصر التفات مورد استفاده قرار گرفته است. به عنوان نمونه در آیه شریفه «حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ» (یونس: ۲۲) خداوند حال آنان را نقل می‌کند تا از آن متعجب شده و قصد مبالغه کردن دارد. (زمخشری، همان: ۲ / ۳۳۸)

در این آیه التفات عجیبی به کار رفته، و آن التفات از خطاب به غیبت می‌باشد. از جمله «و جَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ» تا جمله «بَغْيَرِ الْحَقِّ» در آیه بعد، مردم غایب فرض شده‌اند درحالی‌که قبلاً مورد خطاب قرار داشتند، می‌فرمود: «خدا آن کسی است که شما را در خشکی و در دریا سیر می‌دهد، تا آنکه سرنوشت شما را به درون کشتی بکشد». آن وقت ناگهان همین مردم مورد خطاب را غایب فرض کرده، می‌فرماید: «و به وسیله بادهای تند، کشتی آنان را به حرکت در آورد»؛ که در این قسمت خطاب را متوجه رسول خدا (ص) نموده و عجیب‌ترین قسمت داستانی را که برای آن جناب تعریف می‌کند خاطرنشان می‌سازد تا این قسمت را بشنود و تعجب کند. و این التفات علاوه بر این، روی گردانی از مردم نیز هست، یعنی خواسته است بفهماند مردم آن لیاقت و آن درکی را که خدای تعالی با آنان به طور مخاطب و رو در رو سخن بگوید ندارند. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۰ / ۵۰)

در آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيَكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ» (یونس: ۲۳) نیز التفاتی از غیبت به خطاب به کار رفته است؛ در آغاز در جمله «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» خطابی از خدای تعالی به مردم شده بدون اینکه کسی واسطه باشد، چون این جمله تتمه کلام رسول خدا (ص) که مامور بود مردم را به آن مخاطب قرار دهد نمی‌باشد، به دلیل اینکه به دنبالش فرموده: «ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ؛ سپس بازگشتشان به سوی ما است»، و معلوم است که این گفته نمی‌تواند گفته رسول خدا (ص) باشد.

و اما اینکه چه نکته‌ای این التفات را ایجاب کرده؟ در جمله «إِنَّ رَسُولَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ» خدای تعالی درحالی‌که روی سخنش با رسول گرامی‌اش بود به طور ناگهانی برای مردم تجلی کرد، در این جمله نیز نظیر آن نکته باعث این التفات شده، در آغاز جمله، رسول خدا مردم را مخاطب قرار داده، فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيَكُمْ...»، و مردم در این لحظه سرگرم گوش دادن به سخنان آن حضرت بودند، می‌پنداشتند که خدا غایب و از نیت آنان و مقاصدی که در اعمالشان دارند غافل است، ناگهان خدای سبحان بر آنان اشراف نموده می‌فرماید: «ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ»، و با این التفات این حقیقت را برای مردم مجسم می‌سازد که من در همه احوال شما با شمایم، و به شما احاطه دارم. و می‌فرماید: من از خود شما به شما نزدیک‌تر و به اعمال‌تان آگاه‌ترم، پس هر عملی که به عنوان طغیان و نیرنگ بر ما انجام دهید با تقدیر ما انجام می‌دهید، و آن عمل به دست و قدرت ما صورت می‌گیرد. پس با این حال چگونه می‌توانید بر ما طغیان کنید؟ بلکه



همین عمل، عیناً طغیان شما علیه خودتان است، برای اینکه شما را از ما دور می‌سازد، و آثار سوء آن در نامه اعمالتان نوشته می‌شود، و به همین دلیل بغی و ستم شما علیه خود شما است، و انگیزه شما بر این طغیانگری رسیدن به زندگی مادی دنیا و بهره‌وری چند روزی اندک است، که در آخر بازگشتان به سوی ما منتهی می‌شود، آن وقت به شما خبر می‌دهیم و در آنجا حقایق اعمالتان را برایتان روشن می‌سازیم. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۵۱)

۶.۶. اختصاص

اختصاص دادن به خاطر داشتن فضیلتی است که در صاحب اختصاص دیده شده است. این نوع از معناسازی نیز در صنعت التفات به کار رفته و به کمک این نکته ادبی در آیه شریفه «اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَثَبَّيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا» (فاطر: ۹) خداوند از لفظ غیبت به متکلم التفات داشته و می‌خواهد به قدرت بی‌پایان خداوند در زنده کردن همه چیز اشاره کند، چرا که این زنده کردن مختص خداوند بوده و غیر او کسی دیگر توانایی این کار را ندارد. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳/ ۳۹۵)

۶.۷. اهتمام

اهتمام و تلاش داشتن و کوشش کردن در تبیین مطلب، از اموری است که در صنعت التفات از آن استفاده شده است. این نوع از معناسازی در آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ* فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ حِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (فصلت: ۱۱-۱۲)، به کار رفته است.

خداوند با التفات از غیبت در کلمه «فضاهن» به متکلم در کلمه «زینا» خواست اهتمام و قصد و تلاش خود را در اطلاع رسانی و آگاهی دادن از خود را نشان دهد. چون خداوند ستاره‌ها را در آسمان‌ها قرار داده تا هم زینت آسمان‌ها باشند، هم مایه حفظ و سلامتی آسمان‌ها باشند. این خبر دادن به خاطر این است که عده‌ای خیال می‌کنند که این گونه نیست و این ستارگان برای امور دیگری خلق شده‌اند.

۶.۸. توبیخ

توبیخ در کلام و استفاده از عنصر التفات در این مورد نیز از موارد معناسازی آن است، که در برخی از آیات قرآن به کار رفته است. به عنوان نمونه این معنا در آیه شریفه «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا* لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا» (مریم: ۸۸-۸۹) آمده است.

التفات از غیبت به خطاب در این آیه بر توبیخ دلالت دارد، مثل اینکه می‌گوید کسی که چنین حرفی زده است [که خداوند برای خود فرزندی گرفته است] شایسته توبیخ و بازخواست است. چون با صیغه مخاطب توبیخ رستار و محکم تر انجام می‌گیرد، لذا صیغه را از غیبت به خطاب تغییر داد. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳/ ۳۹۶)

همچنین در آیات شریفه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُونِ* وَ تَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ (انبیاء: ۹۲-۹۳) از خطاب به غیبت التفات دارد. درحالی‌که جاداشت بگوید: «تَقَطَّعْتُمْ أَمْرَكُمْ بَيْنَكُمْ»، اما با تغییر خطاب آنان را به خاطر اختلافی که در دین انداختند، مورد توبیخ و بازخواست قرار داده است. (همان)

۶. ۹. ذکر فایده

در برخی موارد عنصر التفات برای تذکر دادن به فایده مهم و حیاتی به کار می‌رود. به عنوان نمونه در آیه شریفه آمده است «ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». (نحل: ۶۲)^۱

در این آیه التفات از خطاب به غیبت است، در صورتی که اگر کلام به حالت طبیعی گفته می‌شد، باید می‌فرمود: «من بطونک». این تغییر خطاب و التفات از خطاب به غیبت به خاطر توجه دادن به فواید غسل و ذکر اوصاف آن و خبر دادن از فواید زیاد این ماده غذایی است (درویش، ۱۴۱۵: ۵/ ۳۳۳)

۶. ۱۰. ادب

در آیه «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمُ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۳۱)، التفات از تکلم به غیبت به کار رفته است، برای اینکه در ابتدا فرمود: «و لقد اصطفیناه؛ ما او را برگزیدیم»، و بعد می‌فرماید: «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ؛ چون پروردگارش به او گفت»، با اینکه جا داشت بفرماید: «و چون به او گفتیم».

همچنین التفات دیگری از خطاب به غیبت به کار رفته است، برای اینکه کلام ابراهیم را این طور حکایت می‌کند، که گفت: «أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ، من اسلام آوردم برای رب العالمین»، با اینکه جا داشت بگوید: «پروردگارا من اسلام آوردم برای تو».

حال ببینیم چه نکته‌ای باعث این دو التفات شده؟ التفات اولی نکته‌اش این است که می‌خواهد اشاره کند به اینکه آنچه پروردگار به او فرموده، سری بوده که پروردگارش با او در میان نهاده و در مقامی نهاده که مقام خلوت بوده است، چون همیشه میان شنونده و گوینده یک اتصالی هست، که وقتی گوینده غایب می‌شود آن اتصال به هم می‌خورد و مخاطب از آن مقامی که داشت در حقیقت بریده می‌شود و یا به عبارتی در حقیقت میان او و گوینده و سخنی که با وی در میان داشت، پرده‌ای می‌افتد؛ به همین جهت خدای تعالی وقتی قصه را برای پیامبر اسلام (ص) حکایت می‌کند می‌فرماید: «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ؛ چون پروردگارش با او گفت چنین و چنان» تا برساند آنچه گفته از اسراری بوده که جای گفتگوش مقام انس خلوت است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۴۵۴)

و اما نکته التفات دومی، این است که همان جمله «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ؛ چون پروردگارش به او گفت»، هر چند از یک لطف خاصی حکایت می‌کند، که مقتضایش آزادی ابراهیم در گفتگو است، لیکن از آنجا که ابراهیم (ع) هر چه باشد بالاخره بنده است، و طبع بنده ذلت و تواضع است، لذا ایجاب می‌کند که خود را در این مقام آزاد و رها نبیند، بلکه در عوض ادب حضور را مراعات کند، چون در غیر این صورت در حقیقت خود را مختص به مقام قرب، و متشرف به

۱. سپس از تمام ثمرات (و شیره گل‌ها) بخور و راهایی را که پروردگارت برای تو تعیین کرده است، براحتی پیما! از درون شکم آن‌ها، نوشیدنی با رنگ‌های مختلف خارج می‌شود که در آن، شفا برای مردم است، به یقین در این امر، نشانه روشنی است برای جمعیتی که می‌اندیشند.



حظیره انس حساب کرده، درحالی‌که ادب بندگی اقتضا می‌کند او در همان حال هم خود را یکی از بندگان ذلیل و مربوط ببیند و در برابر کسی اظهار ذلت کند، که تمامی عالمیان در برابرش تسلیم هستند. (همان)

نتیجه‌گیری

قاعده التفات از پرکاربردترین قواعد در قرآن است، این قاعده با اینکه بیشتر در علم بلاغت بحث می‌شود، اما می‌توان آن را جزو یکی از قواعد تفسیر قرآن نیز به شمار آورد، زیرا در تفسیر و معناسازی آیات قرآن نقش به سزایی دارد.

این قاعده اقسام گوناگونی دارد، که همه آن اقسام در قرآن کریم به کار رفته است. این اقسام عبارت‌اند از: التفات در ضمائر، التفات در اعداد، التفات در حروف، التفات در خطاب، التفات در نوع و زمان افعال، التفات نحوی در کلمات و التفات اسم به جای ضمیر. یکی از مهم‌ترین مباحث التفات، تأثیر این صنعت در تغییرات معنایی، یا به اصطلاح معناسازی این قاعده در تفسیر آیات قرآن کریم است. مفسران و علمای علم بلاغت در این باره به موارد اندکی از جمله تعظیم و بزرگداشت، تحقیر، تنبیه و آگاهی دادن، مبالغه، اختصاص، اهتمام، توبیخ، فایده و ادب اشاره کرده‌اند.

منابع

- قرآن کریم
- ابن اثیر، ضیاء الدین (بی تا)، *مثل السائر*، تحقیق: محی الدین عبدالحمید، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- محمد بن مکرم، ابن منظور (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، چ ۳، بیروت: دار صادر.
- سبکی، احمد (۱۴۲۳) *عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح*، بیروت: المكتبة العصرية.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵)، *إعراب القرآن و بیانه*، چ ۴، سوریه: دارالارشاد.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (بی تا)، *مختصر المعانی*، بیروت: دار الفکر.
- جرجانی، عبدالقاهر (بی تا)، *دلائل الإعجاز*، بیروت: دار المعرفة.
- طل، حسن (۱۹۹۸م)، *اسلوب الالتفات فی البلاغة القرآنية*، قاهره: دار الفكر العربی.
- خطیب القزوينی (۱۹۸۵م)، *الایضاح فی علوم البلاغیه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، *کتاب العین*، چ ۲، قم: انتشارات هجرت.
- زرکشی، بدر الدین (۱۴۱۰)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عبدالحمید، م.س، محمد (۱۳۸۷)، «*خاستگاه‌های هنر در دین: صنعت التفات در قرآن*»، ترجمه ابوالفضل حری، مجله زیبا شناخت، ش ۱۱.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغتنامه*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محیسن، محمد (۱۴۱۸)، *سالم القراءات و أثرها فی علوم العربیة*، بیروت: دار الجیل.

Table of Contents

Elements of Beauty in Quranic Phrases / 3

Muhammadjavad Eskandarlu

Discovering the Conceptual Relationships of "Ghabirin" in the Qur'an (With the Approach of Examining Its Companions Within Verses and Within Surahs) / 19

Mahdi Ebadi, Mohammad Mokhtari, and Hamed Mustafavifard

Application of Metaphorical Meanings of Letters in the Context of the Holy Quran / 41

Mehrdad Aghai, and Hussein Hadidi

Studying the Cognitive Warfare and Explanation Jihad in the Qur'anic Report of the Story of Prophet Moses (AS) and Its Implications in the Present Era / 59

Javad Raghavi

The Use of Context in Quranic Vocabulary; a Case Study of "Dhahekat" (Laughed) in the Story of Prophet Ibrahim (AS) / 75

Muhammad Javadi, and Muhammad Ghorbanzadeh

The Extent of the Influence of the Rule "Itlifat" on Sense Making of Interpretation of the Qur'an / 93

Seyyed Mojtaba Rahmani



Literary Arrays of the Qur'an

Vol. 1, No. 3, Fall 2025

Executive Manager
Mohammad
Ghorbanzadeh

Translator
Sayed Abdulbasir
Hosseini

Language Editor
Sayed Sadegh Heidari

Page Designer
Pirayesh 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*)