



دوره ۱، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

مدیر اجرایی

محمد قربانزاده

مترجم

سید عبدالبصیر حسینی

ویرایش

سید صادق حیدری

صفحه آرایی

پیرایش قلم

نشانی وبگاه

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

تیراژ: ۱۰۰ نسخه

قیمت: ۱۰,۰۰۰,۰۰۰ ریال

نشر: چاپخانه دیجیتال المصطفی

نشانی

مشهد، بولوار شهید مدرس،
نیش مدرس ۱، طبقه هفتم،
جامعة المصطفی العالمیة،
معاونت پژوهشی

راههای ارتباطی

تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۱۱۸۲۱ (+۹۸)

نمابر: ۰۵۱-۳۲۲۱۷۱۶۷ (+۹۸)

کد پستی: ۹۱۳۳۹۳۶۳۱۶

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة

محل انتشار: نمایندگی جامعة المصطفی العالمیة در خراسان

مدیر مسئول: روح الله سعیدی فاضل

سرمدیر: محمد فاکر میبدی

هیئت تحریریه

محمدعلی رضایی اصفهانی (استاد جامعة المصطفی العالمیة)

محمدفاکر میبدی (استاد جامعة المصطفی العالمیة)

حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)

محمدجواد 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 درصدد 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 استنادی 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

۵..... بررسی حروف جواب «نعم» و «بلی» در قرآن کریم با رویکرد زبانشناسی

عیسی متقی‌زاده، و کوروش فریدون‌پور

۲۳..... نقش علم صرف در تفسیر آیات قرآن کریم

حمید الهی‌دوست

۴۱..... تحلیل کفتمان امّادی «علامه بلاغی» در اتکاء به فرهنگ‌های لغت جهت کشف معانی مفردات قرآن

علی نجاتی‌فرد

۵۹..... معنانشناسی واژه «مُخْضَوْد» در قرآن

حمیده مروتی شریف‌آباد، و سید محمد ایلیا اسعدی فیروزآبادی

۷۳..... بررسی واژگان قرآنی مرتبط با «تربیت سیاسی» با تأکید بر روابط خارجی

روح‌الله پورعابدین، و منور سادات شایسته‌خو

۹۳..... معنانشناسی تفسیر واژه «کَا» با تکیه بر هندسه آیات دارای آن

فاطمه زند اقطاعی، و محمد قربان‌زاده



Studying the Answer Words "نَعَمْ" and "بَلَى" in the Holy Quran with an Aesthetic Approach

Isa Mottaghizadeh¹, and Koresh Faridunpour²

1. Professor of Arabic language and literature at Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Email: mottaghizadeh@modares.ac.ir
2. Corresponding Author, Master's degree in Arabic language education, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: kwrsh033@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received
05 October 2025
Received in revised form
09 November 2025
Accepted
15 December 2025
Available online
31 December 2025

Keywords:

semantics,
"نَعَمْ",
"بَلَى",
aesthetics

ABSTRACT

Letters are one of the main elements of the Qur'anic verses, and without understanding their meaning, the main meaning of the verses cannot be understood. Answer letters are letters that are used for various aesthetic purposes in the Qur'an. Among these, there are two letters "نَعَمْ" and "بَلَى" (yes) that have a special place, because "نَعَمْ" is used when the addressee confirms the previous sentence, whether that sentence is negative or positive. But "بَلَى" always comes after negation and its task is to negate and then prove the previous sentence. The present research tries to examine these words in the verses of the Qur'an with a descriptive-analytical method and with an aesthetic approach. What was found after the investigation was that the number of verses in which there was "نَعَمْ" was less than "بَلَى" and the reason for that was the position of negation and proof of the word "بَلَى" with regard to the main subject of these verses which is the resurrection. Also, "بَلَى" is divided into two categories: "direct answer" and "conclusion"; the first one is used in a specified conversation, which is mostly in the negation of the non-question previous phrase, the aesthetic purpose of which is repeating and confession, but the second one is related to the statement of the end of the matter, the main purpose of which is caution and guidance and emphasis on the attributes of God. Also, the verses that were used with "نَعَمْ" before them are devoid of negation and denial and have two purposes of rebuke and greed. It was also found that the displacement of each of them causes the loss of meaning and the loss of the main purpose of the text.

Cite this article: Mottaghizadeh, I., & Faridunpour, K. (2025). Studying the Answer Words "نَعَمْ" and "بَلَى" in the Holy Quran with an Aesthetic Approach. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(4), 3-20. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8588>





شاپا چاپی: ۲۹۸۶-۲۹۸۱

آرشیو مجله

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۹۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



بررسی حروف جواب «نعم» و «بلی» در قرآن کریم با رویکرد زیباشناسی

عیسی متقی زاده^۱، و کوروش فریدون پور^۲

۱. استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: motaghizadeh@modares.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، کارشناسی ارشد آموزش زبان عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: kwrrsh033@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ کلیدواژه‌ها: معناشناسی، «نعم»، «بلی»، زیبایی‌شناسی	حروف از ارکان اصلی آیات قرآن است و بدون فهم معنای آن‌ها نمی‌توان معنای اصلی آیات را متوجه شد. حروف جواب، حروفی هستند که در اغراض مختلف زیباشناسی در قرآن به کار رفته‌اند. در این میان دو حرف «نعم» و «بلی» هستند که از جایگاه خاصی دارند، زیرا «نعم» هنگامی به کار می‌رود که مخاطب تصدیق کننده جمله قبل باشد؛ خواه آن جمله منفی باشد یا مثبت، اما «بلی» همیشه پس از نفی می‌آید و وظیفه آن ابطال و سپس اثبات جمله قبل است. پژوهش حاضر با روشی توصیفی، تحلیلی و با رویکرد زیباشناسی، سعی در بررسی این حروف در آیات قرآن دارد. آنچه پس از بررسی مشخص شد آن بود که تعداد آیاتی که «نعم» در آن‌ها وجود داشت کمتر از «بلی» بود و علت آن موضع نفی و اثبات حرف «بلی» با توجه به موضوع اصلی این آیات که همان قیامت است، بود. همچنین «بلی» به دو دسته «جواب مستقیم» و «نتیجه‌گویی» تقسیم می‌شود که در اولی در گفتگویی مشخص شده است، که بیشتر در نفی ماقبل مجرد از استفهام است و غرض زیبایی‌شناسی آن تقریر و اعتراف است و دومی مربوط به بیان عاقبت امر است که اغراض اصلی آن تنبیه و ارشاد و تأکید بر اوصاف خداوند است. همچنین آیاتی که با «نعم» به کار رفته بود ماقبلشان مجرد از نفی و انکار است و در دو غرض توبیخ و طمع است. همچنین مشخص شد جابه‌جایی هر کدام از آن‌ها باعث زایل شدن معنا و از بین رفتن غرض اصلی متن می‌شود.

استناد: متقی‌زاده، عیسی؛ فریدون پور، کوروش (۱۴۰۴). بررسی حروف جواب «نعم» و «بلی» در قرآن کریم با رویکرد زیباشناسی.

<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8588>. ۲۰-۳، (۴)۱، آرایه‌های ادبی قرآن،



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

بی‌تردید تک‌تک واژگان و حروف در قرآن کریم طبق اصول و بر نظم خاصی استوار هستند. راه صحیح درک آیات قرآن و به دنبال آن فهم معنای اصلی و کاربردی آن نیازمند فهم دقیق و صحیح واژگان و ساختارهای این کتاب مقدس است. قرآن خود بر آسانی این کتاب تأکید می‌کند و در آیه ۱۷ از سوره قمر می‌فرماید: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ». (قمر: ۱۷) بر این اساس، شناخت دقیق واژگان و حروف از اصول اساسی فهم آیات است.

حروف در زبان عربی به دسته‌های گوناگونی تقسیم می‌شود، که یکی از آن‌ها حروف جواب است. این حروف در جواب استفهام می‌آید که برای اغراض مختلفی پرسیده می‌شوند. برخی از این حروف نفی ماقبل را دارند و برخی حروف ایجابی هستند. از میان حروف ایجابی در قرآن کریم دو حرف «نَعَمْ» و «بَلَى» از جایگاه خاصی برخوردار هستند. این دو حرف هر دو، حرف ایجاب و اثبات هستند، اما «نَعَمْ» فقط تصدیق کننده ماقبل است و نگاهی به مضمون ندارد و در هر صورت، سؤال ماقبل خود را تصدیق می‌کند، اما «بَلَى» حرف ابطال کننده و سپس اثبات کننده نفی ماقبل است.

جایگاه هر کدام از آن‌ها در قرآن کریم متفاوت است و هر کدام از آن‌ها برای اغراض مشخصی آمده‌اند و نیز حرف «بَلَى» به نسبت «نَعَمْ» از اوصاف خاصی برخوردار است، زیرا تعداد آن بیشتر و اغراض مختلفی دارد، لذا پژوهش حاضر با روشی توصیفی، تحلیلی و با رویکردی زیبایی‌شناسانه سعی در بررسی این حروف در قرآن کریم و تحلیل اغراض هر کدام با توجه به جایگاه و سیاق آیه دارد. پس از بررسی اجمالی آیاتی که حروف جواب «نَعَمْ» و «بَلَى» در آن‌ها قرار دارند با سؤالات زیر مواجه می‌شویم:

۱. حروف «نَعَمْ» و «بَلَى» در چه تعداد از آیات قرآن آمده است؟
 ۲. اغراض زیبایی‌شناسانه‌ای که پیرامون حروف «نَعَمْ» و «بَلَى» قرار دارند کدام است؟
 ۳. تشابه و تفاوت دو حروف «نَعَمْ» و «بَلَى» در قرآن با توجه به سیاق آیه و معنای حروف کدام است؟
- پیرامون حروف در قرآن کریم پژوهش‌های بسیاری انجام شده است و هر کدام به نحوی حروف در قرآن کریم را بررسی کرده‌اند از میان این پژوهش‌ها، پژوهش زیر با مقاله پیش رو ارتباط دارد:
- مقاله «جایگاه «بَلَى» و معنای آن در قرآن کریم»، نوشته محمد رضا انصاری (۱۳۸۸)؛ نویسنده در این مقاله فقط حرف «بَلَى» را با رویکر ترجمه مورد بررسی قرار داده است. او در این مقاله پس از بررسی معنا و جایگاه اصلی «بَلَى» میان اهل لغت و ادب، ترجمه دقیق این واژه را با توجه به معادل صحیح فارسی آن بیان کرده است سپس آیات را براساس ماقبل حرف جواب «بَلَى»، به دو دسته تقسیم کرده است: دسته اول آیات مسبوق به نفی مجرد از استفهام و دیگر آیات مسبوق به نفی استفهامی، سپس گزیده‌ای از این آیات را به همراه ترجمه برخی از مترجمان معاصر قرآن مورد نقد و بررسی قرار داده است و در آخر ترجمه‌ای پیشنهادی ذیل هر کدام از آن‌ها ذکر کرده است.

پژوهش حاضر اما، جایگاه دو حرف جواب «نعم» و «بلی» را مورد بررسی قرار داده و از سوی دیگر نگاهی ژرف‌تر و عمیق‌تر نسبت به این دو واژه دارد؛ همچنین این پژوهش در حوزه زیبایی‌شناسی ورود کرده و علت انتخاب هر کدام از این دو واژه را در آیه مربوط به خود بیان کرده است.

۱. ادبیات نظری

۱.۱. جواب

هنگامی که کلمه «جواب» به گوش انسان می‌رسد، بلافاصله کلمه سؤال نیز در ذهن او متبادر می‌شود. در نتیجه سؤال و جواب، گفتگو روی می‌دهد. منظور از گفتگو مبادله‌ای خاص به صورت کلامی میان دو یا چند نفر در یک موقعیت مشخص است (میر و عبدالرئوف، ۱۳۹۰: ۱۴۵) به عبارت دیگر جواب وقتی ظاهر می‌شود که سؤال وجود داشته باشد و این دو با یکدیگر رابطه علی دارند.

در قرآن کریم این سؤال و جواب‌ها انواع بسیاری دارند و البته علت وجود گفتگوها به این خاطر است که اسلام تفکرها و اندیشه‌ها را عمیقاً در ذهن انسان وارد می‌کند و بدین ترتیب افکار بشر را رشد می‌دهد، از این‌رو اسلام از انسان و گفتگوی شخصی او با خودش تا بُعد گفتگو با اجتماعش را در قرآن مطرح ساخته است. (فضل‌الله، ۱۳۸۹: ۱۵) در نتیجه گفتگو باعث تثبیت افکار و اندیشه‌ها می‌شود، یعنی جملاتی که در قالب گفتگو و استفهام هستند به مراتب تأثیر عمیق‌تری نسبت به جملات خبری با همان بار معنایی دارند. البته رابطه میان انسان و خداوند به صورت کلامی مقدور نیست، بلکه این عدم مقدور بودن به سبب حفظ یکپارچگی الهیت خداوند صورت می‌گیرد. (میر و عبدالرئوف، ۱۳۹۰: ۱۴۷) یعنی سؤال‌ها و جواب‌هایی که در قرآن میان خداوند و بندگان است^۱ به صورت گفتگوهای عادی نیست. آنچه در بحث سؤال و جواب مهم است هدف است.

گفتمان رخداد کلامی است که از چند عنصر تشکیل شده است؛ فرستنده، گیرنده، پیام یا موضوع و هدف. هدف، تأثیر بسزایی در استراتژی فرستنده دارد و گزینه مشخصی از میان گزینه‌هایی که نظام زبانی برای او فراهم می‌کند بر او تحمیل می‌کند و در شکل گفتار و شیوه ساخت آن تأثیر می‌گذارد. (العموش، ۱۳۸۸: ۲۷)

این به این معنا است که گوینده هدف مشخصی را نسبت به مخاطب دارد و هنگامی که از او جوابی می‌خواهد باید آن جواب متناسب هدف سؤال گوینده باشد.

در کتب مختلف نحوی بحثی پیرامون حروف جواب وجود دارد. پرواضح است که جواب می‌تواند هر نوعی باشد؛ خواه یک کلمه یا یک جمله باشد و گاه نیز بدون کلام است، اما آنچه در کتب نحوی با عنوان «أحرف الجواب» از آن یاد می‌شود، متغیر است.

غلابینی حروف جواب را هشت مورد می‌داند که عبارت‌اند از: «نعم»، «بلی»، «ای»، «أجل»، «جیر»، «این»، «لا»، «کَلَّا». (غلابینی، ۲۰۱۶: ۵۵۸) تمامی این‌ها حروف هستند و به تنهایی معنا ندارند و حروف در جمله

۱. طبق آیات قرآن حضرت موسی با خداوند بی‌واسطه سخن گفته است. (نساء: ۱۶۴)



معنا می‌گیرند، زیرا طبق علم معناشناسی اصل ارتباط میان واژه و معنای آن است (مختاری، ۱۳۹۷: ۱۷)، پس هر کدام از این حروف جواب در جایگاه مخصوص خود معنا پیدا می‌کنند.

از میان حروف جواب برخی از آن‌ها اختصاص به نفی و برخی اختصاص به اثبات دارند. حروف «نعم»، «بلی»، «ای»، «أجل»، «جیر» و «إن» مخصوص ایجاب و اثبات، و حروف «لا» و «كَلَامٌ مخصوص نفی جواب هستند. در میان حروف اثبات جواب دو حرف «نعم» و «بلی» ویژگی خاصی دارند. «نعم» برای تصدیق سخن کسی به کار می‌رود و «بلی» حرف جوابی است که در جواب منفی می‌آید و آن را باطل کرده و مثبت می‌گرداند. (معجم الوسیط، ریشه: ن ع م، بل و) در نتیجه کاربرد هریک از آن‌ها متفاوت است و برای اهداف مشخصی به کار می‌رود.

۱.۱.۱. حرف جواب «بلی»

این منظور در این باره می‌گوید: «بلی» در پاسخ به سؤالی گفته می‌شود که مشتمل بر حرف نفی باشد مانند: أَلَمْ تَفْعَلْ كَذَا؟ که مخاطب در پاسخ می‌گوید: «بلی»؛ همچنین «بلی» در پاسخ به سؤالی است که با انکار گره خورده است و برخی نیز گفته‌اند که «بلی» در پاسخ به سؤالی است که در آن انکار وجود دارد. (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۱/ ۵۰۰)

علت آنکه برخی وجوب «بلی» را پس از انکار می‌دانستند به این دلیل است که آن را همانند «بل» می‌دانستند؛ بصریون بر این باور بودند که «بلی» حرف بسیط است، اما کوفیان اصل آن را «بل» می‌دانستند که معنای اضراب دارد و یاء برای حسن وقف بر آن داخل شده است. (حلی، بی‌تا: ۱/ ۴۵۶) به هر روی قبل از حرف «بلی» باید نفی یا انکار باشد.

صاحب «التحقیق» پیرامون «بلی» می‌نویسد: «وَأَمَّا كَلِمَةُ «بَلَى» فَهِيَ تَدُلُّ عَلَى التَّصْدِيقِ وَالتَّحْوِيلِ النَّفْيِ إِلَى الْإِثْبَاتِ وَ ذَلِكَ بِمُنَاسَبَةِ الْفَتْحَةِ وَالْأَلِفِ» (مصطفوی، ۱۳۹۳: ۱/ ۲۶۵) و اصفهانی نیز درباره این کلمه می‌گوید: «بلی» حرف جواب است برای رد نفی و گاهی نیز جواب استفهام مقرون به نفی است، اما «نعم» در جواب استفهام مجرد می‌آید. (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۶۳)

دسوقی معتقد است هر دو بر نفی ماقبل و اثبات مابعد تأکید دارند، اما به نظر می‌رسد کلمه «التصديق» در تعریف علامه مصطفوی جای بحث دارد، زیرا تصدیق در این رابطه به معنای قبول ماقبل است در صورتی که «بلی» هرگز نمی‌تواند در جمله مثبت واقع شود، زیرا اصل در آن اثبات ماقبل است، نه تصدیق آنچه در قبل آمده است. (دسوقی، ۲۰۰۹م: ۱/ ۲۹۶) پس در نتیجه «بلی» فقط زمانی می‌آید که نفی یا انکاری در ماقبل وجود داشته باشد.

البته ذکر این نکته ضروری است که در متون حدیث گاهی «بلی» در جایگاهی آمده است که ماقبل آن مثبت است، که این نوع بسیار نادر است، اما به هر حال وجود دارد مانند حدیثی از پیامبر (ص) که به اصحاب خود فرمودند: «أَتَرْضَوْنَ نَكُونُوا رُبْعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالُوا: بَلَى» (ابن ماجه، بی‌تا: ۵/ ۶۶۲) که البته در متن قرآن این موارد وجود ندارد. برخی نیز حوزه کاربرد «بلی» را گسترش دادند و ماقبل نهی را نیز بدان افزودند.

ابوالعز همدانی بر این باور است که «بلی» حرف است و در دو مورد به کار می‌رود؛ نخست پس از حرف نهی خواه به صورت صریح یا مؤول باشد و دوم در پاسخ به استفهامی که بر سر نفی آمده است (همدانی، ۱۹۹۱م: ۱/ ۳۲۱ و ۳۲۲) پس در صورت کلی قبل از حرف جواب «بلی» باید یک جمله باشد که یا به صورت صریح یا در مضمون معنای نفی، انکار و نفی از آن اراده شود.

۲.۱.۱. حرف جواب «نعم»

«نعم» تصدیق‌کننده ماقبل خود است و بر همان حالی که ماقبل آن وجود دارد عیناً آن را تصدیق می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۹۳: ۱۲/ ۲۰۲) «نعم» برای تقریر و صحه گذاشتن بر کلام سابق می‌آید خواه آن کلام مثبت باشد یا منفی، یعنی اگر پرسیده شود: «أقامَ زید؟» و در جواب گفته شود: «نعم» یعنی «نعمَ زیدُ قامَ» (شیرافکن، ۱۳۹۵: ۵۶۸)؛ یعنی حتی اگر کلام ماقبل «نعم» نیز منفی باشد آن تأیید کننده آن نفی است.

«نعم» چند کاربرد دارد، اگر پس از خبر بیاید «تصدیق» است و اگر پس از امر و نهی بیاید «وعد» است و اگر پس از استفهام بیاید «إعلام» است (سامرائی، ۱۴۳۴: ۴/ ۲۳۵) پس در این صورت معنای اصلی «نعم» باتوجه به قراین موجود در جمله مشخص می‌شود. از سوی دیگر برخی براین باور هستند که تأکیدی بودن حرف «نعم» نیز در همان حالت استفهامی آن قرار دارد و گویی جوابی برای سؤال مقدر است (دسوقی، ۲۰۰۹م: ۲/ ۳۰۵) در هر حال «نعم» چهار معنای اصلی دارد که از قرائن و شواهد جمله دارای تشخیص است.

تغیر و جابه‌جایی دو واژه «بلی» و «نعم» در قرآن کریم باعث ابتذال معنا می‌شود به عنوان مثال در آیه ۱۷۲ سوره اعراف: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ». (اعراف: ۱۷۲) اگر به جای کلمه «بلی» حرف جواب «نعم» گذاشته شود باعث نابودی معنا و کفر می‌شود. (طهرانی، ۱۳۹۹: ۳/ ۱۹۲) در نتیجه هر کدام از این دو حرف با دقت و نظم خاصی در قرآن جای گرفته‌اند.

به‌طور کلی «نعم» و «بلی» چند فرق اساسی با یکدیگر دارند:

۱. اصل در «نعم» تصدیق ماقبل است اما «بلی» رد ماقبل است؛
۲. «نعم» و «بلی» کاملاً متضاد هم هستند، اگر «بلی» رد ماقبل باشد؛
۳. اراده متکلم نیز در معنا نقش دارد، زیرا اصل بر آن است که «نعم» در جواب جحد نمی‌آید، مگر آنکه متکلم بخواهد به عنوان مثال می‌گویند: «ما دخلت الدار»؛ اگر بگویی «نعم» یعنی: «نعم ما دخلت الدار» و اگر بگویی «بلی» یعنی: «بلی دخلت الدار». (بنایی، بی‌تا: ۱۶ و ۱۷)

۲.۱. زیباشناسی واژگان

انتخاب واژگان در قرآن بسیار زیبا و دقیق انجام شده است و این واژگان به صورتی زیبا بیان شده است، به گونه‌ای که پس از خواندن یک واژه گمان می‌کنیم به معنای آن رسیده‌ایم، ولی اگر بار دیگر مراجعه کنیم میفهمیم دوباره معنایی ژرف‌تر در انتظار است. (مطعنی، ۱۳۸۸: ۲۸۲)

قرآن اهتمام ویژه‌ای به خصوصیات واژگان دارد و به حدی در گزینش و تفاوت‌ها احاطه دارد که فراتر از قدرت محدود انسان است، یعنی کلمات مترادف در نگاه نخست هم معنا، اما با نگاه موشکافانه بسیار وضع برای هر کدام متغیر است. (معرفت، ۱۳۹۶: ۵/ ۳۷)



به عبارت دیگر زیبایی یک واژه آنجایی مشخص می‌شود که در عین هم معنایی، تفاوت زیبایی دارند. حروف «نعم» و «بلی» نیز به همین شکل است که معانی اصلی و فرعی آن گذشت.

۲. بررسی حروف «نعم» و «بلی» در قرآن و تحلیل آن

۲.۱. جایگاه حرف «بلی» در قرآن

از دیدگاه لفظی حرف جواب «بلی» را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد؛ دسته اول آن‌هایی که در آن‌ها نفی مسبوق مجرد از استفهام است، مانند آیات: ۸۱ و ۱۱۲ سوره بقره، ۷۶ آل عمران، ۲۸ و ۳۸ نحل، ۳ سبأ، ۵۹ زمر، ۷ تغابن، ۱۵ انشقاق.

دسته دوم آیاتی هستند که نفی مسبوق آن‌ها همراه با استفهام است مانند آیات: ۲۶۰ بقره، ۱۲۵ آل عمران، ۳۰ انعام، ۱۷۲ اعراف، ۸ یس، ۱۷ زمر، ۵۰ غافر، ۸۰ زخرف، ۳۳ و ۳۴ احقاف، ۱۴ حدید، ۹ ملک و ۴ قیامت. (انصاری، ۱۳۸۸: ۱۶)

اما از آنجا که پژوهش حاضر نگاهی معنایی و زیبایی‌شناسانه به این حروف دارد، لذا واژه «بلی» را در دو حوزه «جواب مستقیم» و «نتیجه‌گویی» تقسیم کرده است.

اگر به آیاتی که حرف «بلی» در آن‌ها وجود دارد، نگاه کنیم، خواهیم دید که هر کدام از آن‌ها به دو دسته مشخص تقسیم می‌شوند؛ نخست آیاتی هستند که مستقیم در جوابی آمده‌اند و دیگر آیاتی که نوعی نتیجه‌گیری برای اثبات را در پی دارد. به عنوان نمونه آیه ۳ سوره سبأ می‌فرماید: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ» (سبأ: ۳) که در قالب گفتگویی میان پیامبر و کفار است اما در آیه ۷۶ از سوره آل عمران آمده است: «بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۷۶) که نتیجه و سرانجام امتداری را بیان می‌کند، به‌طوری که در ترجمه آیه می‌توان گفت: آری این‌چنین است (نتیجه)؛ هرکسی به پیمان خود وفا کند و پروا کند پس همانا خداوند پرهیزکاران را دوست می‌دارد. در صورتی که در آیه قبلی باید گفت: چرا / آری (قطعا می‌آید).

۲.۱.۱. حرف «بلی» با هدف «جواب مستقیم»

جدول (۱) و (۲) گستردگی آیاتی را که حروف «بلی» در آن‌ها به کار رفته شده است، با توجه به کارکرد معنایی آن نشان می‌دهد.

جدول (۱): گستردگی آیات با حرف جواب «بلی» با هدف «جواب مستقیم»

آیه	
۱	«وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي» (بقره: ۲۶۰)
۲	«وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَفَّوْا عَلَىٰ رِبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبَّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (انعام: ۳۰)
۳	«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲)

۴	«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ». (سبا: ۳)
۵	«وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَىٰ الْكَافِرِينَ». (زمر: ۷۱)
۶	«قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمُ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَىٰ قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دَعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ». (غافر: ۵۰)
۷	«يَنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ». (حديد: ۱۴)
۸	«قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ». (ملک: ۹)
۹	«وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبَّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ». (احقاف: ۳۴)

جدول (۲): گستردگی آیات با حرف جواب «بلی» با هدف «نتیجه‌گویی»

آیه	
۱	«بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». (بقره: ۸۱)
۲	«بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (بقره: ۱۱۲)
۳	«بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ». (آل عمران: ۷۶)
۴	«بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فُورِهِمْ هَٰذَا يَمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ». (آل عمران: ۱۲۵)
۵	«الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». (نحل: ۲۸)
۶	«وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعُثُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ بَلَىٰ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». (نحل: ۳۸)
۷	«أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ». (یس: ۸۱)
۸	«بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَ كُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ». (زمر: ۵۹)
۹	«أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتَئِبُونَ». (زخرف: ۸۰)
۱۰	«أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (احقاف: ۳۳)
۱۱	«رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبِّئُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ». (تغابن: ۷)
۱۲	«بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ». (قیامت: ۴)
۱۳	«بَلَىٰ إِنْ رَبُّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا». (انشقاق: ۱۵)



در آیه ۲۶۰ از سوره بقره حضرت ابراهیم (ع) از خداوند می‌خواهد که چگونگی زنده کردن مردگان را پس از مرگ به او نشان دهد و خداوند در پاسخ این درخواست می‌گوید: آیا ایمان نداری و حضرت ابراهیم (ع) در جواب می‌گوید: «بَلَى» اما می‌خواهم که اطمینان قلبم افزوده شود.

در این آیه استفهام خداوند از حضرت ابراهیم استفهام تقریر محسوب می‌شود، زیرا شک در زنده کردن مردگان توسط خداوند از دیدگاه انبیاء محال است، زیرا در چنین صورتی نمی‌توانستند به مقام نبوت برسند. در نتیجه حضرت ابراهیم (ع) ایمان به زنده کردن مردگان داشت و خداوند نیز عالم بر ایمان او بود. (طوسی، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۶۴) بدین ترتیب غرض زیبایی حرف جواب «بَلَى» در جایگاهی برای تقریر آمده است که نفی سؤال خداوند را اثبات کند، یعنی اگر می‌فرمود: قطعاً خداوند تواناست. هرگز به اندازه این نوع سؤال تقریری نمی‌توانست اصل ایمان را برساند.

مناسب‌ترین واژه برای معادل فارسی این کلمه «آری» یا «چرا» هست و بسیاری از مترجمان از این واژگان استفاده کردند، منتهی نکته قابل تأمل آن است که شناخت معنای دقیق آیه و جایگاه مناسب «بَلَى» می‌تواند معنای صحیح این حرف را مشخص کند، به‌طوری که اگر در همین آیه بگوییم: «آری این چنین است» (در حالت نتیجه‌گویی) معنا دچار شبهه می‌شود.

در آیات ۳۰ سوره انعام، ۱۷۲ سوره اعراف و ۳۴ از سوره احقاف نیز حروف جواب «بَلَى» به کار رفته است. در آیات سوره احقاف و انعام استفهام به صورت تقریری در مورد حقانیت است. استفهام در این دو آیه به گونه‌ای سخن بازگشت دارد، یعنی هنگامی که در برابر خداوند بازداشته می‌شوند، پروردگارشان به آن‌ها چه گفت؟ گفت: آیا این حق نیست (زمخشری، ۱۳۹۱: ۲/ ۲۵) در نتیجه هر دو استفهام در این آیات به صورت منفی و در قالب تقریر است، زیرا باید بر حقانیت خداوند و آخرت اقرار کرد و به آن ایمان داشت. اما آیه ۱۷۲ از سوره اعراف در تقریری بودن و استفهامی بودن با دو آیه قبل یکسان است، اما استفهام در این آیه در مورد ربانیت خداوند است، اما دو آیه قبل در مورد حقانیت روز رستاخیز بود. این آیه استشهدا بسیاری از علماء نحو برای بحث «بَلَى» می‌باشد. ابن عاشور ذیل این آیه می‌گوید:

گفتن حرف جواب «بَلَى» برای اعتراف به ربوبیت خداوند است و نیز استفهام جنبه تقریری دارد؛ همچنین اضافه می‌کند که استفهام اگر بخواهد جنبه تقریری یا اعترافی داشته باشد باید سؤال در قالب نفی بیان شود تا با نفی موجود در قلب مخاطب همسان شود و جوابی که با «بَلَى» پس از آن می‌آید باعث اقرار بر ابطال نفی ماقبل است. (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ۷/ ۱۶۷ و ۱۶۸)

در این آیه می‌توان اوج شیوایی کلام و زیباشناسی را در مورد حقانیت و ربوبیت خداوند فهمید، زیرا اگر می‌گفت: من پروردگار شما هستم، هرگز زیبایی این را نداشت که این اقرار توسط فرد گفته شود. آنچه در این سه آیه اشتراک دارد وجود حرف نفی «لیس» ماقبل «بَلَى» و نیز آنکه مخاطب در هر سه آیه جمع است و این نشان دهنده آن است که برای اقرار ربوبیت و حقانیت رستاخیز ایمان جمعی لازم است.

در آیات ۷۱ زمر، ۵۰ غافر و ۹ ملک نیز «بلی» در جواب تقریر برای بعثت پیامبران به کار رفته است؛ در تمامی این سه آیه سخن پیرامون اقرار اهل جهنم مبنی بر بعثت وجود پیامبران است. مخاطبین این سه آیه کسانی هستند که نسبت به پیامبران کافر بودند و آمدن واژه «بلی» در جواب نگهبانان دوزخ خود اعترافی بر این مدعاست (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۷/ ۵۳۵)، پس در نتیجه هر سه آیه که همراه با «بلی» آمده است مربوط به اقرار انسان‌های کافر است.

موضوع آیه ۳ سوره سبأ قیامت است، اما آنچه مشخص است این است که هدف زیبایی شناسی آن ریشخند و سخره گرفتن قیامت توسط کافران است که این سخره گرفتن با واژه «بلی» نفی شده و تأکید می‌کند که حقیقت جز وقوع قیامت نخواهد بود (زمخشری، ۱۳۹۱: ۳/ ۷۷۰) یعنی واژه «بلی» به تنهایی موضوع اصلی این آیه را مشخص کرده است و به خلاف آیات قبل، هدف سؤال آن به سخره گرفتن است. در آیه ۱۴ سوره حدید نیز اقرار صورت گرفته و تنها تفاوت این آیه این است که این بار اقرار توسط مؤمنان است که ابطال نظر منافقان را در پی داشت، اما غرض آیه همچنان تقریر است.

جدول (۳) تعداد آیات «بلی» با هدف «جواب مستقیم» با رویکر بلاغی

غرض بلاغی	تعداد
تقریر و اعتراف	۸ آیه
سخره و نیشخند	۱ آیه

جدول (۴) تعداد آیات «بلی» با هدف «جواب مستقیم» با رویکر موضوعی

موضوع	تعداد
قیامت و رستاخیز	۴ آیه
بعثت و نبوت	۳ آیه
ربوبیت	۱ آیه
حصول اطمینان	۱ آیه

جدول (۳) نشان دهنده آن است که بیشتر استفهام‌ها که جواب آن‌ها با «بلی» و با هدف «جواب مستقیم» ذکر شده، غرضشان تقریر و اعتراف است و تنها یک مورد از این‌ها برای سخره گرفتن بود و تمامی آن‌ها برای اثبات ماقبل بیان شدند و نیز جدول (۴) پیرامون موضوعات آن است که نشان می‌دهد آنچه در این تقریرها بر آن تکیه شده، بحث قیامت و رستاخیز است و نیز اقرار زمانی اتفاق می‌افتد که کاری انجام شده باشد؛ خواه به وسیله مخاطب و خواه به وسیله غیر؛ یعنی تکیه تقریر بر قیامت بیش از ربوبیت خداوند است، زیرا انذار پیامبران در دنیا انجام شده است و آنچه در قیامت با آن روبه‌رو می‌شوند اعتراف به حقانیت آن است و همچنین است بعثت پیامبران و انبیاء الهی که در قیامت کافران باید بر وجود آن‌ها اعتراف کنند، زیرا آن‌ها یقیناً وجود داشتند و مردم را آگاه می‌کردند.

۲.۲.۱. حرف «بلی» با هدف «نتیجه‌گویی»

آن دسته از آیاتی که حرف جواب «بلی» در آن‌ها با هدف «نتیجه‌گویی» قرار دارد، به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند؛ برخی از آن‌ها غرض «تنبيه و ارشاد» دارند و برخی «تأكيد اوصاف» خداوند را دارند. هنگامی که این آیات را می‌خوانیم و تأمل می‌کنیم متوجه می‌شویم که بعد از حرف جواب «بلی» نوعی بیان عاقبت در آن‌ها وجود دارد که هدف خاصی را دنبال می‌کند. جدول (۵) نشان‌دهنده آیاتی است که در آن‌ها حرف جواب «بلی» با هدف نتیجه‌گویی قرار دارد و نیز به تفکیک غرض هر کدام را بیان می‌کند.

جدول (۵) گستردگی حرف جواب «بلی» با هدف «نتیجه‌گویی» به تفکیک اغراض

آیه	غرض
«بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». (بقره: ۸۱)	تنبيه و ارشاد
«بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (بقره: ۱۱۲)	تنبيه و ارشاد
بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ». (آل عمران: ۷۶)	تنبيه و ارشاد
بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يَمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ». (آل عمران: ۱۲۵)	تنبيه و ارشاد
بَلَىٰ قَدْ جَاءَ تَكْذِيبَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ». (زمر: ۵۹)	تنبيه و ارشاد
الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». (نحل: ۲۸)	تأكيد اوصاف خدا
وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». (نحل: ۳۸)	تأكيد اوصاف خدا
أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ». (يس: ۸۱)	تأكيد اوصاف خدا
أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ». (زخرف: ۸۰)	تأكيد اوصاف خدا
أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (احقاف: ۳۳)	تأكيد اوصاف خدا
زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ». (تغابن: ۷)	تأكيد اوصاف خدا
بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوءَ بَنَاتِهِ». (قيامت: ۴)	تأكيد اوصاف خدا
بَلَىٰ إِنْ رَبُّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا». (انشقاق: ۱۵)	تأكيد اوصاف خدا

آیات ۸۱ بقره، ۱۱۲ بقره، ۷۶ آل عمران، ۱۲۵ آل عمران، ۴ قیامت و ۱۵ انشقاق آیاتی هستند که حرف جواب «بلی» در ابتدای این آیات آمده است.

آیاتی که حرف «بلی» در ابتدای آن‌ها بیان شده است همگی نتیجه ماقبل خود را بیان می‌کند؛ خواه این آیات در ماقبل خود استفهام داشته باشد، خواه نداشته باشد.

آیه ۸۱ سوره بقره معنایی استدراکی دارد، زیرا آیه قبل از آن پیرامون کسانی بود که بارور داشتند آتش خداوند در ایام معدودی به آن‌ها می‌رسد، بنابراین، این آیه در واقع نوعی نتیجه و عاقبت را بیان می‌کند زیرا در جواب استفهامی آمده است که بر سیل جحد است برای فراز «لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ». (بقره: ۸۰) (رازی، ۱۳۹۶: ۲/ ۳۰) در نتیجه، معنایی که از این آیه برداشت می‌شود نوعی نتیجه است.

آیه ۱۱۲ سوره بقره در واقع تکذیب ادعای یهودیان و نصرانیان مبنی بر انحصاری بودن بهشت و نیز سرانجام و عاقبت انسان‌هایی است که کارها را خالصانه و از روی ایمان انجام می‌دهند.

معنای این آیه این است که هر کس به خدا ایمان بیاورد و در اعمال خود طوری اخلاص ورزد که شرک و ریا با آن مخلوط نشود، از آبرومندان درگاه خداوند خواهد بود. (مغنیه، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۴۱)

این آیه با آوردن حرف «بلی» ابتدا نظر یهود و نصارا را ابطال و سپس عاقبت اخلاص و ایمان در عمل را بیان کرد.

در آیه ۷۶ سوره آل عمران «بلی» دو وجه دارد؛ یکی اضراب بر وجه انکار برای آیه قبل ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِينِ سَبِيلٌ﴾ (آل عمران: ۷۵) و دوم اضراب بر وجه اول با اعتماد بر بیان دوم (طوسی، ۱۴۱۷: ۴/ ۱۳۳) یعنی انکار قبل را باطل می‌کند و عبارت «أَوْفَى بِعَهْدِهِ» جمله‌ای را تقریر می‌کند که «بلی» آن را بسته است. در نتیجه این آیه برای ابطال ماقبل و نتیجه‌ای برای وفای عهد و پرهیزکاری است.

آیه ۱۲۵ سوره آل عمران پس از حرف جواب «بلی» جمله شرطی آورده است. درویش ذیل این آیه می‌گوید:

«بلی» حرف جواب برای ایجاب نفی است، یعنی قطعاً امداد و کمک فرشتگان خواهد آمد، اما

این قضیه مرهون به شرط است و آن صبر و تقوا است. (درویش، ۱۳۹۳: ۱/ ۵۲۵) در این آیه نتیجه صبر و تقوا آن است که امداد خداوند نسبت به مؤمنان خواهد آمد.

در آیه ۵۹ سوره زمر نیز ماقبل آن به صورت صریح نفی ندارد، بلکه مضمون نفی دارد، طوری که می‌گوید کاش مرا بازگشتی به دنیا باشد یعنی مرا بازگشتی نیست. این آیه به عنوان ابطال نظر آنان مبنی بر بازگشت به دنیا و عاقبت تکبر و تکذیب آمده است.

در آیه چهارم سوره قیامت و آیه ۱۵ سوره انشقاق، گمانی از سوی افراد مبنی بر عدم توانایی خداوند وجود دارد. بسیار واضح است که در این دو آیه سؤالی پرسیده نشده است، بلکه هر دو نفی ماقبل خود را باطل و سرانجام قدرت خدا را بیان می‌کنند. در سوره قیامت گمان بر جمع کردن استخوان‌ها پس از مرگ است که با واژه «بلی» ابطال و به صورت کنایی قدرت خداوند را بیان می‌کند و در سوره انشقاق نیز گمان بر معاد است که «بلی» آن را ابطال و بر بصیرت خداوند تأکید می‌کند.



در دیگر آیات باقی مانده نیز یعنی ۲۸ و ۳۸ سوره نحل، ۸۱ یس، ۸۰ زخرف، ۳۳ احقاف، ۷ تغابن، تأکید بر اوصاف خداوند وجود دارد و ماقبل خود را باطل و اثبات می‌کند و نوعی عاقبت در آن وجود دارد. این آیات به ترتیب در جایگاه «بَلَى» عبارت‌اند از:

- «بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»؛

- «بَلَىٰ وَعَدَّا عَلَيْهِ حَقًّا»؛

- «بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»؛

- «بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ»؛

- «بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛

- «بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَنَّ».

در آیات سوره نحل ما قبل «بَلَى» همگی سخنان مکذبان و کافران است. در آیه ۲۸ این سوره هنگامی که فرشتگان جانشان را می‌گیرند به قاطع می‌گویند ما کار بدی نکردیم و حرف «بَلَى» نه تنها این سخن را ابطال بلکه بر آگاهی خداوند تأکید کرده و بیان می‌کند که عاقبت الامر خدا بر همه چیز داناست و نیز در آیه ۳۸ با قاطعیت تمام گفتند خداوند پس از مرگ بر نمی‌انگیزد، که «بَلَى» این نظر را در کرده و بر وفای عهد خداوند تأکید می‌کند.

در آیه ۸۱ سوره یس استفهام موجود، منفی نیست، بلکه نفی در قالب انکار است؛ یعنی حقیقت برگشت آیه بدین صورت می‌شود که چگونه ممکن است کسی این جرئت را به خود بدهد که بگوید: «خدایی که عوالم را با آن وسعت خلق کرده نمی‌تواند مثل همین مردم را دوباره خلق کند». (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۷ / ۱۷۷) در نتیجه «بَلَى» این انکار را نیز باطل می‌کند و تأکید می‌کند که آری این چنین است که او خدایی خلاق و داناست.

آیه ۸۰ سوره زخرف نیز گمان اشتباه را بیان می‌کند مبنی بر عدم شنیدن، که «بَلَى» در قالب اثبات سمع خداوند موضع را از شنیدن به سمت نوشتن تغییر می‌دهد؛ یعنی نه تنها می‌شنویم، بلکه فرستادگان ما نیز آن را یادداشت می‌کنند. واژه «بَلَى» به‌تنهایی بیانگر اثبات شنیدن خداوند و نوشتن به وسیله فرشتگان است و این بدان معناست که قطعاً تمامی افعال و اقوال ما توسط خداوند شنیده و توسط فرشتگان ثبت می‌شود و هیچ گریزی نیست.

آیات ۳۳ سوره احقاف و ۷ سوره تغابن نیز به برانگیخته شدن و بعثت انسان در آخرت اشاره دارند. در سوره احقاف استفهام در قالب امر است و پس از نفی آمده است مبنی بر عدم زندگانی پس از مرگ که حرف «بَلَى» این نظر را رد و قدرت خداوند را تأکید می‌کند و در سوره تغابن نیز پنداشتی از اهل کفر است از عدم برانگیخته شدن که «بَلَى» آن را رد می‌کند، اما نکته قابل تأمل آن است که «بَلَى» در این آیه ماقبلش جمله خبری منفی است، در حالی که «بَلَى» در جواب مستقیم آمده است؛ این به‌خاطر آن است که خداوند از درون اهل کفر آگاه است و بدون آنکه آن‌ها سؤالی مطرح کنند به پیامبر (ص) فرمود: «قُلْ» یعنی بگو باوری که در قلبتان وجود دارد اشتباه است.

۲.۲. تحلیل حرف «نعم»

حرف «نعم» در قرآن در چهار آیه وجود دارد؛ ۴۴ اعراف، ۱۱۴ اعراف، ۴۲ شعراء و ۱۸ صافات، که همگی تصدیق کننده ماقبل است که در دومورد گفتگو یک جانبه و دو مورد دیگر دوجانبه است.

جدول (۶) گستردگی حرف جواب «نعم» باتوجه به کلام

آیه	کلام
«وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ». (اعراف: ۴۴)	گوینده: اهل بهشت / مخاطب: اهل جهنم
«قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ». (اعراف: ۱۱۴)	گوینده: جادوگران فرعون / مخاطب: فرعون
«قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ». (شعراء: ۴۲)	گوینده: جادوگران فرعون / مخاطب: فرعون
«قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ». (صافات: ۱۸)	گوینده: کافران / مخاطب: پیامبر (ص)

در آیه ۱۱۴ سوره اعراف اهل بهشت به اهل آتش می‌گویند ما که وعده پروردگار را حق یافتیم آیا شما نیز حق یافتید؟ که پاسخ اهل آتش با حرف «نعم» آغاز می‌شود. علت استفاده این واژه آن است که «بلی» باید ابطال کننده و سپس اثبات کننده باشد و اگر در این آیه مستعمل بود یقیناً معنا به سمت کفر می‌رفت. یعنی نیافتیم آن را حق! دیگر آنکه چون این وعده قطعاً حق است و اهل بهشت و جهنم به آن یقین دارند، پس این سؤال جنبه توییح و سرزنش دارد، گویی گفته‌اند: شما چطور (یافتید)؟ که جواب آن‌ها تصدیق عینیت این حقانیت است.

در دو آیه ۱۱۴ اعراف و ۴۲ شعراء سؤال جادوگران فرعون است که در قبال انجام سحر و جادو در مقابل حضرت موسی (ع) و معجزه خداوند از فرعون انتظار داشتند؛ در هر دو این سؤال در قالب اصلی و با غرض طمع است. گویی گفته‌اند: اگر ما این سحر موسی را باطل کنیم باید پاداش بزرگی داشته باشیم، اما چون مخاطب فرعون (از لحاظ مرتبه بالاتر از جادوگران) این سؤال در قالب جهل گوینده آمده است. جواب فرعون با «نعم» است، اما سؤالی مطرح می‌شود که چرا این استفهام در قالب نفی و همراه با «بلی» نیامده است، مگر نه اینکه این قالب قوی‌تر است؟ پاسخ آن است که جادوگران نسبت به فرعون با آن عظمت (دروغین) از جایگاه پایین‌تری برخوردارند. در ثانی اگر این اسلوب به صورت منفی بود غرض امری داشت، حال آنکه چون گوینده پایین‌تر است باید در قالب جهل گوینده باشد.

در آیه ۱۸ سوره صافات کافران سؤال در مورد بعثت می‌پرسند. غرض از این سؤال را می‌توان در دو جنبه بررسی کرد؛ نخست آنکه برخی معتقدند استفهام در این آیه با تعجب و انکار همراه است (درویش، ۱۳۹۳: ۳۷۴/۶؛ زمخشری، ۱۳۹۱: ۳۷/۴) و برخی نیز بر این باور هستند که این استفهام جنبه سخریه دارد. (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱۱۹) اما آنچه از سیاق ابتدایی این سوره مشخص است، غرض از این استفهام سخره و نیشخند نسبت به بعثت پس از مرگ است/ نخست آنکه در آیات ۱۲ و ۱۴ همین سوره آمده است: «بَلْ عَجَبْتَ وَيَسْخَرُونَ» و «وَإِذَا رَأَوْا آيَةَ يَسْتَسْخِرُونَ» و نکته دوم آن است که وجود حرف «نعم» بر این



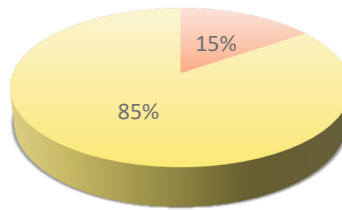
غرض تأکید می‌کند، زیرا اگر این استفهام در موضع انکار قرار داشت، طبق آیات قرآن باید با حرف «بَلَى» به آن پاسخ داده می‌شد، حال آنکه چنین نیست، بلکه خداوند به پیامبر (ص) دستور داده است که به آن‌ها بگو: «آری، این سخره گرفتن شما جدی است»، یعنی آنچه ماقبل «نَعَمْ» آمده است صادق است.

۳.۲. تطبیق حروف

با توجه به نمودار (۱)، مشاهده می‌شود که تعداد حرف «بَلَى» بیشتر از «نَعَمْ» است و این نشان دهنده آن است که بیشتر استفهامات در قرآن پیرامون این قالب در نفی و انکار است و غرض تقریر و تنبیه در آن‌ها وجود دارد. همچنین موضوع اصلی استفهام با «بَلَى» و «نَعَمْ» در قرآن بیشتر در حوزه بعثت و قیامت است، زیرا بیشترین انکار و نفی توسط انسان‌ها و کافران پیرامون معاد و آخرت و به دنبال آن سؤال‌ها در اغراض مختلف انکاری، سخره، تعجب و نفی درباره قیامت است، یعنی بیش از آنکه توحید را انکار کنند، قیامت را انکار می‌کردند و قبول نداشتند.

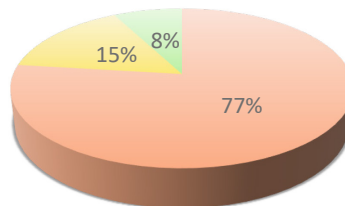
نمودار (۱): تعداد و موضوع آیات با حروف «نَعَمْ» و «بَلَى»

تعداد حرف جواب نَعَمْ و بَلَى



حرف «بَلَى» حرف «نَعَمْ»

موضوعات حروف «نَعَمْ» و «بَلَى»



پاسخ فرعون ارشاد و اخلاق بعثت و قیامت

نتیجه‌گیری

تعداد حروف جواب «نعم» در قرآن ۴ عدد و به عبارتی ۱۵٪ این حروف را تشکیل می‌دهد و حرف «بلی» نیز به تعداد ۲۲ عدد و به عبارتی ۸۵٪ آیات با این حروف را تشکیل می‌دهد. علت کثرت واژه «بلی» به نسبت «نعم» آن است که استفهام در قرآن در این آیات بیشتر توسط منکرین، مکذبین و کافرین است و به دنبال آن انکار و نفی نیز بسیار است، زیرا این واژه برای ابطال ماقبل است؛ پس در نتیجه باید هرگونه نفی و انکار توسط این گونه افراد را رد کند و سپس آن نفی و انکار را اثبات کند. بنابراین واژه «بلی» که کاربرد اصلی آن در این حوزه است بیشتر از «نعم» مورد استفاده قرار گرفته است. همچنین علت وجود آیات همراه با «نعم» آن است که در صورت جابه‌جایی این حروف معنا به کلی باطل می‌شود.

از دید زیبایی‌شناسی حرف «بلی» به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود:

۱. آیاتی که این حرف در آن‌ها جواب مستقیم است؛
۲. آیاتی که در آن‌ها این حرف در واقع بیان عاقبت امر و نتیجه است. تعداد ۹ آیه مربوط به جواب مستقیم و تعداد ۱۳ آیه مربوط به نتیجه‌گویی است.

در آیاتی که «بلی» در جواب مستقیم است، بیشتر نفی‌ها در آن مجرد از استفهام است، با این تفاسیر غرض اصلی زیبایی‌شناسی آن‌ها «تقریر» است، زیرا آن افراد در موضع انکار هستند. از این تعداد ۴ آیه مربوط به قیامت، ۳ آیه مربوط به بعثت، یک آیه مربوط به ربوبیت و یک آیه مربوط به حصول اطمینان بود. در آیاتی که «بلی» در آن‌ها نتیجه و عاقبت را بیان می‌کند، نفی بیشتر آن‌ها همراه با استفهام و بیان گمان است. این به آن خاطر است که قبل آن‌ها نوعی پنداشت غلط بود و این حرف باعث ابطال تمام آن‌ها می‌شد. همچنین از حیث موضوع ۵ آیه مربوط به تنبیه و ارشاد و ۸ آیه مربوط به تأکید اوصاف خداوند است، زیرا این گمان‌ها همگی برپایه مخالفت است و این تأکید برای نفوذ روح ایمان است.

به طور کلی تعداد ۲۰ آیه از آیاتی که این دو حرف در آن‌ها وجود دارد به عبارتی ۷۷٪ از آن‌ها از لحاظ معنایی مربوط به بعثت و قیامت و ۴ آیه و به عبارتی ۱۵٪ مربوط به ارشاد و اخلاق و در نهایت ۲ آیه و به عبارتی ۸٪ مربوط به پاسخ جادوگران فرعون است. باتوجه به سیاق آیات به نظر می‌رسد از آنجا که ابطال و انکار و تقریر موضوعات و معانی اصلی این دو حرف است، پس معنای اصلی آیات نیز مربوط به دنیای آخرت و بعثت انسان است. علت استفاده از واژه «نعم» در چهار آیه آن است که ما قبل هیچ کدام از آن‌ها نفی یا انکاری وجود ندارد، همچنین اگر به جای آن «بلی» استفاده می‌شد، معنا کاملاً برعکس و مهمل می‌شد، زیرا در تمامی این مواضع نیاز به تصدیق بی‌چون و چرای ما قبل است نه ابطال و اثبات آن.

دو حرف جواب «بلی» و «نعم» از آنجا که هردو جواب اثباتی و تصدیقی دارند و نیز در اعظم موارد پس از استفهام هستند، با یکدیگر تشابه دارند، اما «نعم» برای تصدیق ماقبل و «بلی» برای ابطال و اثبات ماقبل می‌آید و جابه‌جایی هرکدام از آن‌ها باعث ازبین رفتن معنا و گاهی منجر به کفر می‌شود.



منابع

- ابن منظور (۱۹۸۸)، لسان العرب، ج ۱، بیروت: دارإحياء التراث العربی.
- ابن ماجه (بی‌تا)، سنن ابن ماجه، ج ۵، تحقیق: دکتر بشار عواد، بیروت: دارالجليل.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۹۸۴م)، تفسیر التحرير و التنوير، ج ۷، تونس: دار التونسية للنشر.
- انصاری، محمدرضا (۱۳۸۸)، «جایگاه «بَلَى» و معنای آن در قرآن کریم»، فصلنامه ترجمان وحی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ش ۱، ص ۶-۲۳-۱۰.
- أنیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۹۲)، المعجم الوسيط، ترجمه محمد بندریگی، ج ۴، تهران: نشر اسلامی.
- بنایی، علی محمود (بی‌تا)، حروف الجواب و استعمالاتها مستقصاة فی القرآن الکریم، قاهرة: دارالکتب الحديث.
- الحلبی، سمین (بی‌تا)، الدرر المصون فی علوم الكتاب المکنون، ج ۱، دمشق: نشر دارالقلم.
- درویش، محی‌الدین (۱۳۹۳)، اعراب القرآن الکریم و بیانه، ج ۲، قم: نشر ذوی القربی.
- دسوقی، محمدرعفة (۲۰۰۹م)، حاشية الدسوقی علی مغنی اللیب عن کتب الأعراب، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- راغب اصفهانی (۱۳۹۶)، مفردات قرآن، ترجمه: مصطفی رحیمی‌نیا، ج ۳، تهران: نشر سبحان.
- رازی، شیخ ابوالفتوح (۱۳۹۶)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، ج ۵، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۱)، الکشاف عن حقائق التنزیل، ترجمه: مسعود انصاری، ج ۲، تهران: نشر ققنوس.
- سامرائی، فاضل صالح (۱۴۳۴)، معانی النحو، ج ۴، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- شیرافکن، حسین و حامد دلوری (۱۳۹۵)، ترجمه و شرح الهدایة فی النحو، ج ۳، قم: نشر نصاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همرانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طهرانی، محمدحسین (۱۳۹۹)، علوم العربیة، ج ۱، قم: دار زین العابدین.
- طوسی، محمد بن حسین (۱۴۱۷)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- العموش، خلود (۱۳۸۸)، گفتمان قرآن، ترجمه سیدحسین سیدی، ج ۱، تهران: نشر سخن.
- غلابینی، شیخ مصطفی (۲۰۱۶م)، جامع الدروس العربیة، ج ۱، بیروت: دارإحياء التراث العربی.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۳۸۹)، گفتگو و تفاهم در قرآن کریم، ترجمه حسین میردامادی، ج ۲، تهران: نشر هرمس.
- مختاری، محمدحسین (۱۳۹۷)، هرمنوتیک معنا و زبان، ج ۱، تهران: نشر سمت.
- مصطفوی، حسن (۱۳۹۳)، التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم، ج ۱ و ۱۲، ج ۱، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطعنی، ابراهیم محمد (۱۳۸۸)، ویژگی‌های بلاغی بیان قرآنی، ترجمه سید حسین سیدی، ج ۱، تهران: سخن.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۶)، التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، ترجمه علی نصیری و حامد معرفت، ج ۱، قم: تمهید.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۹۷)، تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، ج ۵، قم: نشر بوستان کتاب.
- میر، مستنصر و حسین عبدالرئوف (۱۳۹۰)، مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی، ج ۲، تهران: نشر نیلوفر.
- همدانی، حسین بن ابی‌العز (۱۹۹۱م)، الفرید فی اعراب القرآن المجید، ج ۱،



The Role of “Sarf” (Arabic Morphology) in Exegesis of the Verses of the Holy Quran

Hamid Elahidoost

Assistant Professor at the Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Isfahan, Iran. Email: hamidelahidoost@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The present article examines the role of the knowledge of “Sarf” (Arabic morphology) in the interpretation of the verses of the Holy Quran, in such a way that after explaining the background and benefits of this knowledge, it reveals the necessity of learning it in the interpretation of the Holy Quran and examines some aspects of the influence of this knowledge in discovering the meanings of some verses so that the audience is encouraged to learn it and learn how to use it. In this article, we have tried to provide attractive examples from the Holy Quran in each issue so that the reader can find the effect of <i>Sarf</i> in exegesis in a practical way. Some of the issues studied in this article are: the infinitive and its functions, morphological ambiguity, similarity of structure of some derivatives the meanings of <i>Thalathi Mazidon Fih</i> verbs (three-letter verbs having additional letters), along with the expression of some influential points in the interpretation of the verses of the Holy Quran.
Article history: Received 08 October 2025 Received in revised form 12 November 2025 Accepted 17 December 2025 Available online 31 December 2025	
Keywords: sarf (arabic morphology), exegesis, verses, quran, arabic literature	

Cite this article: Elahidoost, H. (2025). The Role of “Sarf” (Arabic Morphology) in Exegesis of the Verses of the Holy Quran. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(4), 21-38.
<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8590>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

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



شایا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرایه های قرآن

شایا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



نقش علم صرف در تفسیر آیات قرآن کریم

حمید الهی دوست

استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعه المصطفی العالمیه، اصفهان، ایران. رایانامه: hamidelahidoost@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	نوشتار حاضر به بررسی نقش علم صرف در تفسیر آیات قرآن کریم می پردازد، به گونه ای که پس از بیان پیشینه و فواید این علم، از ضرورت یادگیری آن در تفسیر قرآن کریم پرده برداشته و برخی از بزنگاه های تأثیر این علم در کشف معانی برخی آیات را مورد بررسی قرار می دهد تا مخاطب به یادگیری این علم ترغیب شده و نحوه به کار گیری آن را آموزش ببیند. در این مقاله سعی شده در هر مبحث، نمونه ها و شاهد مثال های جذابی از قرآن کریم در هر مسئله ارائه شود تا خواننده به صورت عملی تأثیر علم صرف را در تفسیر بیابد. برخی مواردی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته، عبارت اند از: مصدر و کارکردهای آن، وجوه ابهام صرفی، یکسان بودن وزن برخی از مشتقات و معانی افعال ثلاثی مزید به همراه بیان نکات ناب تأثیرگذار در تفسیر آیات قرآن کریم.
کلیدواژه ها: صرف، تفسیر، آیات، قرآن، ادبیات عرب	

استناد: الهی دوست، حمید (۱۴۰۴). نقش علم صرف در تفسیر آیات قرآن کریم. *آرایه های ادبی قرآن*، ۱(۴)، ۳۸-۲۱.

<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8590>



© نویسنده (گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



۱. مفهوم‌شناسی

«صرف» در لغت به معنای باز گرداندن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/۱۰۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۹/۹) و تغییر دادن شیء از صورتی به صورت دیگر است. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۷/۱)

در اصطلاح نیز عبارت است از تغییر کلمه از یک ساختار به ساختار دیگر، به خاطر دگرگونی معنی، آسان شدن اداء، تناسب حرفی با حرف دیگر، بسیار شدن کلماتی که دارای یک معنی باشند، که در این صورت بناء اول «اصل»، و بناء دوم «فرع» گفته می‌شود. این علم را «صرف» گویند، زیرا در این علم، اصل و فرع کلمات، و چگونگی تغییر آن‌ها از اصل به فرع دانسته می‌شود. (همان)

در تعریف دیگری می‌توان گفت: «علم صرف در اصطلاح، بخشی از دستور زبان عربی است که به استناد قالب‌ها و قیاس‌های کلی درباره ویژگی‌ها و دگرگونی‌هایی مانند حروف اصلی و زائد، ابدال، اعلال و ادغام در فعل‌ها و اسم‌های متمکن خارج از ساختار جمله گفتگو می‌کند». (فرزانه، ۱۳۸۱: ۱)

هنگامی که دانشمندان درصدد گردآوری واژه‌ها برآمدند، قوانینی عمومی و کلی را که قابل انطباق با جزئیات است وضع کردند تا به وسیله آن‌ها، ساختار کلمات را مورد بررسی و تحلیل قرار دهند و بدین‌سان دانش تصریف یا صرف به‌وجود آمد و همان‌گونه که نحویان در گردآوری قوانین ساختاری زبان عربی، تأثیری بر اهمیت داشتند، کار دانشمندان علم صرف در خصوص وضع قوانینی که مربوط به ساختار واژه‌ها بود و به وسیله آن‌ها چگونگی اشتقاق اسم فاعل، اسم مفعول، مصدر میمی و مانند آن شناخته می‌شد، نیز سخت در خور توجه است، زیرا بدون تردید عرب‌های نخستین، همه مشتقات یک ماده را به‌کار نمی‌بردند و این دانشمندان علم صرف بودند که قوانین اشتقاق و قیاس را که معیارهای واژه‌سازی نیز بودند در اختیار آنان قرار می‌دهند و این ملاک‌ها و معیارها سبب اصلی گسترش لغوی زبان عربی گردید. (همان: ۲)

بنابراین از ویژگی‌های زبان عربی، صرف‌پذیری مشتقات آن است که موجب توانمندی بیشتر متکلم در ادا کردن بهتر مقصود او می‌باشد.

باید گفت زبان عربی زبان اشتقاق است که بر پایه باب‌های فعل ثلاثی بنا نهاده شده است و هیچ اثری از چنین خصوصیت در زبان‌های دیگر یافت نمی‌شود. در مقایسه با انگلیسی و فرانسه تعداد کلمات فرانسه ۲۵۰۰۰ و انگلیسی ۱۰۰۰۰۰ کلمه است، در حالی که تنها مواد (ریشه) واژه‌های زبان عربی (فارغ از تعداد کلمات) ۴۰۰۰۰۰ ماده است که هریک به کلمات فراوانی منشعب می‌شود. (انور الجندی، ۲۰۱۰: ۹ و ۸)

در اهمیت این علم از برخی بزرگان ادبیات عرب نقل شده که علم صرف، مادر علوم و نحو، پدر علوم می‌باشد، به‌گونه‌ای که هر کس بدان تسلط نداشته باشد در فهم روایات دچار خطا می‌شود. (ابن مسعود، ۱۴۳۰: ۵)

ابن‌عصفور در مقدمه کتاب خود، دانش تصریف را سخت با اهمیت دانسته، آن را میزان زبان عربی معرفی می‌کند و اعتقاد دارد که این علم بر دیگر دانش‌های زبان عربی مقدم است، زیرا پیش از ورود به بحث ترکیب، شناخت کلمات مورد بررسی قرار می‌گیرد و چون بخش گسترده‌ای از کلمات زبان با قیاس و اشتقاق به‌دست می‌آید از رهگذر تصریف می‌توان به آن‌ها دست یافت. (ابن‌عصفور، بی‌تا: ۱۳)

گاهی ممکن است یک فعل، مصادر متعددی داشته باشد مانند فعل «لقی» که لقی، لقاء، لقیان و لقی از مصادر آن می‌باشد که برخی تعداد مصادر این فعل را ده عدد دانسته‌اند. (سامرای، ۱۳۲۸: ۱۸)

این تعدد مصادر دو سبب اصل خواهد داشت:



ا) اختلاف لغات قبایل عرب (اختلاف لهجه):

گاهی قبیله‌ای واژه‌ای را به عنوان مصدر برای یک فعل استعمال می‌کرد که قبیله‌های دیگر غیر این واژه را به عنوان مصدر برای همان فعل برگزیده بودند. مانند فعل «کَتَبَ» که مصدر آن «کتاب» است، ولی برخی از قبیله‌ها واژه‌ی «کَتَبَ» را به عنوان مصدر استعمال می‌کنند. (سامرای، ۱۴۲۸: ۱۸)^۱

نکته:

شاید تعدّد مصدر در این فعل (کتاب، کَتَبَ) برای این است که کتاب، می‌تواند مصدر باب مفاعله (کاتب، یکاتب، کتاباً) باشد اما «کَتَبَ» و «کتابت» مصدر اختصاصی است، پس جعل مصادر دیگر برای پرهیز از مشابهت مصدر ثلاثی مجرد این فعل با مصدر ثلاثی مزید (باب مفاعله) می‌تواند باشد.

ب) اختلاف معنا:

این قسم در اختلاف مصادر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. گاهی ممکن است یک فعل چند مصدر را دارا باشد و هر کدام از این مصدرها معنای مختص به خودش را ارائه دهد. مانند «صغر» و «صغارة»، که گفته شده «صَغَرَ» در جرم و «صِغَارَة» در اندازه کاربرد دارد. (سامرای، ۱۴۲۸: ۲۰) و مانند «ضَرَّ» و «ضُرَّ» که «ضُرَّ»، ضرر در جسم (بیماری) را می‌گویند مانند (وَإِيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أُنِّىْ مَسْنَى الضَّرِّ وَ أُنْتِ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ). (انبیاء/۸۳) و «ضَرَّ»، برای ضرر در هر چیزی (ضرر در مقابل نفع) استعمال می‌شود مانند: (لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا). (رعد/۱۶)

از مثال‌های دیگر آن می‌توان به کُفَّرَ، کُفِّرَان و کُفُّور در قرآن کریم اشاره کرد. کُفِّرَان معمولاً در انکار نعمت،^۲ کُفَّر در مقابل ایمان^۳ و کُفُّور در هر دو استعمال شده است.^۴

مصادر «هدایة» و «هدی» نیز با هم تفاوت معنایی دارند. مصدر «هدی» برای هدایت در دین و مصدر «هدایت» در غیر دین کاربرد دارد. (رک: سامرای، ۱۴۲۸: ۲۰) ناگفته نماند که برخی از مفسران «هدی» را اسم مصدر دانسته‌اند.^۵

فعل «قَرَّبَ» نیز دارای مصادر گوناگونی است که هر کدام بار معنایی خاصی را یدک می‌کشند. قُرْب: که معنای آن عام است و البته معنای کنایی نزدیکی را نیز شامل می‌شود.

۱. ناگفته نماند که این اختلاف منحصر در مصدر نیست و بقیه واژه‌های عربی را نیز شامل می‌شود.

۲. این واژه فقط در یک آیه استعمال شده است: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ)؛ پس کسی که برخی از کارهای شایسته را انجام دهد، درحالی‌که مؤمن باشد، نسبت به تلاشش ناسپاسی نخواهد شد و ما یقیناً [تلاشش را] برای او می‌نویسیم. (انبیاء: ۹۴)

۳. در ۲۷ مورد استعمال شده است.

۴. در سه آیه بیان شده است:

– (فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُّورًا)؛ ولی بیشتر مردم جز به ناسپاسی و کفران رضایت ندادند. اسراء/۸۹،

– (فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُّورًا)؛ ولی بیشتر مردم جز به ناسپاسی و کفران رضایت ندادند فرقان/۵۰؛

– (فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُّورًا)؛ ولی [این] ستمکاران جز انکار [قیامت و تکذیب محشور شدن در آن] را نخواستند. اسراء/۹۹

۵. «الهدی» اسم مصدر الهدی لیس له نظیر فی لغة العرب إلا سری و تقی و بکی و لنی مصدر لنی فی لغة قليلة. و فعله هدی هدیا يتعدى إلى

المفعول الثانى بالی و ربما تعدى إليه بنفسه على طريقة الحذف المتوسع. ابن عاشور، بی‌تا؛ ۲۲۲/۱



مقرّبه: مصدر میمی است. ← (يَتِمُّوا ذَا مَقْرَبَةٍ). (بلد/۱۵)
 قرّبه: که برای تقرّب معنوی قابل استفاده است. ← (أَلَا أَنهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ). (توبه/۹۹)
 قرّبی و قرابت: نزدیک بودن پیوند خویشاوندی. ← (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ). (توبه: ۱۱۳)

قربان: وسیله‌ی تقرّب معنوی ← (وَآتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا). (مائده: ۲۷)
 فعل «وقی» نیز دارای مصادر متعددی می‌باشد. «وقایه» و «وقاء»، «تقوی»، «تقیه» و «تقاة».
 «وقایه» و «وقاء» همان معنای لغوی حفظ شیء است. تقوا در اصطلاح دین، به معنای خود نگهداری از آنچه به گناه می‌انجامد، است.

«تقیه» و «تقاة» نیز حفظ ظاهر با ظالمان است. (قرشی، ۱۳۷۱: ذیل وقایه و تقیه، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ذیل تقوی) همان‌طور که ملاحظه شد «وقایه»، «وقاء»، «تقیه» و «تقاة» همه مصدر می‌باشند، اما کاربرد هر یک، متفاوت از دیگری است.

۲.۴. کارکردهای مصدر

مصدر می‌تواند به معنای اسم فاعل و یا اسم مفعول نیز بیان شود. مصدر به معنای اسم فاعل مانند: (وَكَمُ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ). (اعراف/۴) که در این آیه «بَیَاتًا» مصدری است که معنای اسم فاعل (بائتین) دارد. (درویش، ۱۴۱۵: ۲۹۶/۳، آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۲۱/۴، ابن عاشور، بی‌تا: ۱۸/۸) و مصدر به معنای اسم مفعول مانند: (تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ). (یس/۵) در اینجا «تَنْزِيلَ» مصدری است که معنای اسم مفعول «مَنْزِلَ» را افاده می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۳/۱۷، عکبری، بی‌تا: ۳۲۰/۱)

نکته:

دو علت اصلی یاد شده در مورد مصادر متعدد در دیگر اوزان، مثل جمع نیز جاری می‌باشد. مانند جمع مکان که برخی جمع آن را «أَمْكَنَة» و برخی دیگر «أَمْكُن» دانسته‌اند. (سامرای، ۱۴۲۸: ۱۲۵)
 گاه اختلاف معنا باعث اختلاف صیغه جمع می‌شود. در قرآن نیز این نمونه وجود دارد مانند واژه «مِیّت» که جمع آن در قرآن کریم «موتی، اموات و مِیْتِینَ یا مِیْتُونَ» می‌باشد. واژه «موتی» در مورد کسانی که در واقع فوت کرده‌اند و حیات ندارند؛ (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى). (بقره: ۲۶۰)
 واژه «اموات» در مرگ حقیقی و معنوی استعمال شده است: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ) (بقره: ۱۵۴) و جمع مذكر سالم در مورد کسانی که هنوز نمرده‌اند: (ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمِیْتُونَ). (مؤمنون/۱۵)
 واژه «قاعدون» و «قعود» نیز که جمع «قاعد» هستند هر کدام در قرآن کریم برای معنایی خاص استعمال شده‌اند.

«قعود» در مورد نشستن حقیقی: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَىٰ جُنُوبِهِمْ) (آل عمران/۱۹۱) و «قاعدون» برای نشستن و نرفتن به جنگ: (فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ) (مائده/۲۴) استعمال شده است.



مخفی نماند در گفتار روزمره، کاربرد واژه‌گان به صورت مفرد و جمع، معیاری جز شمارش معدود ندارد، اما در قرآن کریم ممکن است یک واژه مفرد با جمع آن تفاوت معنایی داشته باشد. مانند واژه «ریح» که جمع آن معمولاً در مورد رحمت الهی کاربرد دارد: (وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ) (فرقان/۴۸) و مفرد آن در عذاب الهی: (بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ) (احقاف/۲۴) استعمال شده است.

۳.۴. اسم مصدر

اسمی که بر حاصل و نتیجه مصدر دلالت می‌کند؛ با این توضیح که اگر نظر به انتساب فعل به فاعل باشد به آن مصدر می‌گویند و اگر نظر به خود فعل باشد بدون در نظر گرفتن انتساب به فاعل آن را اسم مصدر گویند. مصدر (محبه؛ دوست داشتن)، اسم مصدر (حب؛ دوستی) (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۲/۲۹۳) در توضیح کلام فوق می‌توان گفت اسم معنی^۱ را گاه می‌توان مستقل و گاه می‌توان با لحاظ انتساب به غیر در نظر گرفت. وقتی گوینده‌ای واژه «پرسیدن» را به کار ببرد، در ذهن انسان، پرسیدن شخصی از چیزی ترسیم می‌شود، یعنی هم جنبه فاعلی و هم جنبه مفعولی در آن لحاظ شده است، اما هر گاه گوینده بخواهد تمام ذهن مخاطب را متوجه «حدث» کند، بدون انتساب آن به غیر از اسم مصدر (پرسش) استفاده می‌کند. برخی بر این عقیده‌اند که اسم مصدر همان معنای مصدر را دارد و فقط تفاوت ظاهری با هم دارند. عده‌ای دیگر حاصل معنای مصدر و نتیجه آن را در تعریف اسم مصدر بیان نموده‌اند. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۱۹۵) واضح‌ترین اسماء مصدر مواردی است که بر معنای مجرد دلالت داشته باشد، لیکن فعلی از لفظ خود ندارد مانند «قهقری» به معنای نوعی از رجوع که فعلی از لفظ خود ندارد. (عباس حسن، ۱۳۶۷: ۳/۲۱۰)

۴.۴. مصدر و اسم مصدر در زبان فارسی

علامت مصدر در زبان فارسی «تن» و «دن» می‌باشد و علامت اسم مصدر در کلماتی مانند دانش، خواهش و آموزش حرف «شین» و در کلماتی مانند خوانندگی و سازندگی حروف «گی» و در رفتار، کردار و گفتار حروف «ار» علامت اسم مصدر هستند. (رک: دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل اسم مصدر)

۵.۴. وجوه ابهام صرفی (اوزان مشترک)

گاهی در زبان عربی یک هیئت و ساختار، وجوه مختلفی را در بر می‌گیرد، مانند وزن «مفعَل» که مشترک بین اسم مکان، اسم زمان (شرتونی، ۱۳۸۷: ۳۴۴) و مصدر میمی (غلابینی، بی‌تا: ۱۵۰) می‌باشد که این خود باعث مشتبه شدن معنای وزن مذکور می‌گردد، مانند: (يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ). (قیامت/۱۰) برای نمونه ترجمه آقای خسروانی معنای مصدر میمی و معنای اسم مکان را لحاظ کرده است: انسانی (که) تکذیب قیامت را می‌کرد) گوید امروز فرار یا فرارگاه کجاست؟ (یعنی به کجا می‌توان امروز فرار کرد). (فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ). (واقعه/۷۵)

۱. اسم معنی در مقابل اسم ذات دارای دو حیثیت است؛ یک حیثیت مانند اسم ذات که در آن‌ها نسبت به غیر وجود ندارد و یکی انتساب و ارتباط به غیر خودشان.

در ترجمه استاد مشکینی هر سه مورد اسم مکان، زمان و مصدر میمی لحاظ شده است: پس سوگند به جایگاه ستارگان (در جوّ وسیع) و به زمان غروب و سقوط آن‌ها، و به اوقات نزول اجزای قرآن. هیئت و ساختار مفعول در افعالی که بیش از سه حرف اصلی داشته باشند نیز از وزن‌های مشترک بین اسم مکان، اسم زمان، مصدر میمی و اسم مفعول است. (غلائینی، بی‌تا: ۱۵۰)

(وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا). (هود/۴۱)

واژه «مرساها» در این آیه از اوزان مشترک می‌باشد. (ر.ک: درویش، ۱۴۱۵: ۳۵۶/۴، ابن عاشور، بی‌تا: ۲۶۱/۱۱ و اشرفی، ۱۳۸۰ (اسم زمان)، مجتبوی، ۱۳۷۱ (مصدر میمی) بیضاوی در تفسیر خود دلالت این دو واژه را بر مکان و زمان و مصدر می‌داند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۵/۳)

وزن فاعلة نیز می‌تواند مصدر و یا اسم فاعل مؤنث باشد مانند: (يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ). (غافر/۱۹) در واژه «خائنة» هر دو وجه جایز است. (ر.ک: ابن عاشور، بی‌تا: ۱۷۳/۲۴، اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۴۷/۹، مشکینی، ۱۳۸۱: ذیل آیه)

۴.۶. فعیل (وزن مشترک بین فاعل و مفعول)

گاهی وزن «فعیل» به معنای مفعول مانند «قتیل» به معنای مقتول و نیز گاهی به معنای فاعل می‌آید، مانند علیم به معنای عالم (امیل، ۱۳۶۷: ۵۱۲) و در غیر ثلاثی مجرد بر وزن «مُفَعِّل» برای اسم مفعول و بر وزن مُفَعِّل برای اسم فاعل مانند «أَلِیم» به معنای مؤلم» به کار می‌رود. (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۷۸/۱)

ناگفته نماند که این وزن در مبالغه نیز کاربرد دارد (سامرای، ۱۴۲۸: ۱۱۳)، مانند واژه «حکیم» در آیات متعددی از قرآن که مبالغه در حکمت را می‌رساند. (اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۶۹)

در برخی کتب ادبی، ذیل آیه (فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ) (یونس: ۲۴) واژه «حصیداً» را فعیل به معنای مفعول دانسته است؛ و علت انتخاب وزن فعیل به جای وزن مفعول را بلیغ‌تر بودن وزن فعیل نسبت به مفعول در وصفیت می‌داند. (ابن‌هشام، ۱۳۸۴: ۱۲۷)

برخی نیز در آیه (وَ أَيْبَضْتُ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ). (یوسف: ۸۴) واژه «كَظِيمٌ» را فعیل به معنای فاعل دانسته‌اند تا شدت اندوه و حزن را برساند؛ (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۶۶/۲) بنابراین «كَظِيمٌ» به معنای غصه‌دار نیست، بلکه به معنای پر غصه است.

۴.۷. مساوی بودن وزن جمع و مفرد

گاهی برخی از واژه‌ها در عربی برای مفرد و جمع به یک وزن و ساختار استعمال می‌شوند، مانند واژه «فلک» (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۲۹/۱)، «طفل» (درویش، ۱۴۱۵: ۳۹۱/۳) و «ضیف». (مکارم، ۱۴۲۱: ۸۷/۸)

– (وَالْفُلُكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ). (بقره: ۱۶۴)

– (ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ طِفْلاً). (حج/۵)

– (وَوَبَّهَهُمْ عَنْ ضَيْفٍ إِبْرَاهِيمَ). (حجر/۵۱)

در این آیات با توجه به سیاق کلام، معنای جمع اراده شده است.



۴. ۸. ابهام در صیغه (صیغه‌های مشترک)

گاهی یک واژه ممکن است بین صیغه‌های مختلف مشترک باشد، مانند واژه‌های «لا تضارَّ» (بقره: ۲۳۳) و «لا یضارَّ» (بقره: ۲۸۲) که هر دو، صیغه مشترک بین معلوم و مجهول می‌باشد. (صافی، ۱۴۱۸: ۴۸۹/۲ و ۸۹/۳)

در آیه ذیل نیز واژه «تقاسموا» می‌تواند بین صیغه سوم ماضی و سوم امر حاضر مشترک باشد. (استرآبادی، بی‌تا: ۸۳/۱): (قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ). (نمل: ۴۹)

۴. ۹. یکسان بودن وزن برخی از مشتقات

گاه یک وزن در زبان عربی مشتقات مختلفی را در بر می‌گیرد که قرینه در کلام تعیین کننده آن می‌باشد. (وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ). (مؤمنون: ۲۹)

اختلاف است در بین مفسران، که واژه «مُنْزَلًا» از جهت صرفی و نحوی چیست و چه ترکیبی دارد؟ چهار احتمال در آن وجود دارد: اسم مفعول، مصدر میمی، اسم مکان (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۲/۱۸) و اسم زمان. برخی گفته‌اند: مُنْزَلٌ (به صیغه مفعول) مصدر میمی و اسم مفعول است: (وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا)؛ بگو پروردگارا مرا از کشتی فرود آور فرود آوردن مبارکی. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴۵/۷)

ابوحیان اندلسی در تفسیر خود مصدر و اسم مکان بودن را مناسب برای این آیه دانسته است. (اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۵۸/۷)

احتمال چهارمی نیز در آن وجود دارد و آن این است که واژه «مُنْزَلًا» اسم زمان باشد. نقد و بررسی: با توجه به این قسمت از فراز صلوات ماه شعبان «وَأَنْزَلْنَاهُ دَارَ الْقَرَارِ وَ مَحَلَّ الْأَخْيَارِ»، (طوسی، ۱۴۱۱: ۸۲۹/۲)، «ظرف مکان» و «مفعول فیه»، مورد تأیید قرار گرفته است، لیکن احتمالات دیگر نفی نشده است.

تذکر: اگر استعمال لفظ در اکثر از معنی جایز باشد، آیه شریفه می‌تواند هر چهار معنی را پوشش دهد.

۴. ۱۰. تفاوت موصول اسمی با موصول حرفی (مصدری) در واژه «ما»

هر گاه «ما»، موصول حرفی باشد با صله خود به تأویل مصدر می‌رود (انطاکی، بی‌تا: ۲۳۴) و نیازی به عائد ندارد مانند: (لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَمَّا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ). (ص/۲۶)

در این آیه حرف «ما» جمله بعد از خود را به تأویل مصدر می‌برد یعنی: بسبب نسیانهم... (درویش، ۱۴۱۵: ۳۵۴/۸)

نکته:

هر گاه واژه «ما»، موصول اسمی باشد نیاز به ضمیر عائد دارد مانند: (إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ) (احقاف/۹) که ضمیر «یُوحَى» به موصول اسمی عود می‌کند.

۵. قسمت فعل

۵. ۱. قاعده «زیادة المبنى تدلّ على زیادة المعنى»

اگر به کلمه‌ای حرف یا حروفی اضافه گردد همان گونه که در لفظ زیادت اتفاق افتاده در معنا نیز موجب زیادت می‌شود. (استرآبادی، بی‌تا: ۸۳/۱) مانند واژه «غافر» که به معنای بخشنده می‌باشد، ولی وقتی تبدیل به «غَفَّار» می‌شود یک حرف به آن اضافه می‌گردد و در معنی نیز تأکید ایجاد می‌شود یعنی بسیار بخشنده. می‌توان گفت اولین کسی که این مبحث را مطرح نموده است خلیل بن احمد فراهیدی می‌باشد. (ابن جنی، بی‌تا: ۱۸/۱) این مبحث در کلمات ابن جنی ادامه پیدا کرده و به اوج خود رسیده است.

نمونه‌های بیان شده در ذیل را می‌توان از مصادیق آن قلمداد نمود.

(أ) نون تأکید:

نون خفیفه برای بیان تأکید است و نون ثقیله همان طور که حرف بیشتری دارد از تأکید بیشتری نیز برخوردار است.

(ب) اسم اشاره:

اسم اشاره «ذا» برای اشاره به نزدیک، «ذاک» برای اشاره به متوسط و «ذلکم» مربوط به اشاره به دور می‌باشد (ج) فعل مجرد و مزید:

مانند فعل «غلق» و «غَلَّقَ»، (یوسف: ۲۳) که فعل مزید مبالغه بیشتری را می‌رساند.

حال این سؤال ممکن است مطرح شود که آیا هر زیادتی دلالت بر معنای بیشتری می‌کند؟

برخی از پژوهشگران دو شرط برای این قاعده مطرح نموده‌اند؛ این زیادت در لفظ باید از یک صیغه به صیغه‌ای بالاتر از خود باشد مانند نقل فعل قَتَلَ (ثلاثی مجرد) به قَتَلَ (ثلاثی مزید) که دلالت بر زیاد واقع شدن این فعل از فاعل دارد. بنابراین افعالی که از ثلاثی به رباعی منتقل نشده‌اند مانند «کَلِمَ» در (و کَلِمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (نساء/۱۶۴) دلالتی بر تکثیر معنی ندارد، زیرا «کَلِمَ» به صورت ثلاثی مجرد استعمال نشده است.

دوم اینکه این زیادت و نقل به وزن بالاتر نیست مگر در فعل یا شبه فعل، بنابراین تغییر در اسماء و زیاد شدن حروف به آن‌ها مشمول این قاعده نمی‌شوند.

بر همین اساس زیادت‌های ناشی از تغییر صیغه ماضی به مضارع یا امر، یا تغییر فعل معلوم به مجهول و یا اسم فاعل به مفعول داخل در این قاعده نمی‌شوند، زیرا زیادت در چنین تغییرهایی از موارد فوق نیست و دلالتی بر تکثیر معنی ندارد.

از سخنان بالا مشخص می‌شود که زیاد شدن معنی در این قاعده فقط شامل تکثیر و مبالغه می‌باشد.

۵. ۲. باب افعال

باب افعال در میان دیگر ابواب مزید بیشترین کاربرد را در قرآن کریم دارد به گونه‌ای که طبق آمار برخی از پژوهشگران قرآنی ۳۴۴۳ صیغه از ۲۵۸ ماده از این باب در قرآن کریم به کار رفته است. (مجیدی، بی‌تا: ۳)



معروف‌ترین معنای باب افعال، «تعدیه» فعل لازم است و این باب غالباً برای تعدیه استفاده می‌شود و در دیگر معانی به صورت کمتر استعمال می‌گردد. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۴۷)

فعل ثلاثی مجرد لازم اگر به باب افعال رود متعدی می‌گردد و اگر در ثلاثی مجرد یک مفعولی باشد باب افعال آن را دارای دو مفعول می‌کند و اگر خود دو مفعولی باشد باب افعال آن را به فعل سه مفعولی تبدیل می‌کند.

مانند فعل «عاد» که لازم است اما وقتی به باب افعال رود متعدی می‌گردد مانند: (إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ). (کهف: ۲۰)

(وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ)؛ (حشر: ۱۹) فعل «نَسُوا» یک‌بار در این آیه به صورت ثلاثی مجرد به کار رفته و یک مفعول «اللَّهُ» گرفته است و یک‌بار نیز به صورت مزید «باب افعال» استعمال شده است و دو مفعول «هُمْ» و «أَنْفُسَهُمْ» را اتخاذ کرده است. در آیه دیگر نیز این فعل به صورت مزید استعمال شده و دو مفعول گرفته است: (اسْتَخَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ). (مجادله: ۱۹)

پرسش و پاسخ:

سؤال دیگری که به ذهن می‌رسد این است که آیا این اضافه شدن‌ها امری قیاسی است و مثلاً آیا می‌توان هر فعل لازمی را با اضافه نمودن همزه به اول آن و بردن به باب افعال متعدی نمود؟ (حیدری نیا، ۱۳۹۵: ۵)

رضی الدین استرآبادی معتقد است:

هیچ‌یک از این افعالی که به باب رفته‌اند قیاسی نیستند و تمام آن‌ها مربوط به سماع از عرب است و شخص نمی‌تواند فعلی را بدون اینکه از عرب شنیده باشد به باب‌های ثلاثی مزید ببرد برای نمونه شما نمی‌توانید «ظُرِفَ» را به «أُظِرِفَ» و یا «نَصَرَ» را به «أُنْصَرَ» تبدیل کنید چون از عرب شنیده نشده است.

برخی از آیاتی که این قاعده در آن جریان دارد:

(وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ). (یوسف: ۲۳)

برخی مفسران در تفسیر خود ذیل آیه می‌نویسند: مشدد شدن عین الفعل در «غَلَّقَتِ» دلالت بر کثرت وقوع این فعل دارد یعنی تک تک درب‌ها را بست. (استرآبادی، بی‌تا: ۸۴/۱)

ناگفته نماند که آلوسی ذیل واژه «راوَدَتْهُ» یکی از احتمالاتی را که چرا فعل «رود» به این باب رفته است، مبالغه دانسته است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶/ ۴۰۱)

۵. ۳. تفاوت «قادر» و «مقتدر»

(فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ). (قمر/ ۴۲)

برخی گفته‌اند مقتدر از قادر بلیغ‌تر و دلالت بر تفخیم و شدت امر دارد یعنی: الأخذ الذی لا یصدر إلّا عن قوّة الغضب؛ (هیثم، بی‌تا: ۵) گرفتنی که فقط از قوه غضب ناشی می‌شود.

۵. ۴. تفاوت «استعاعوا» و «استطاعوا»

(فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا). (کهف: ۹۱)

علت اینکه در ابتدای آیه از واژه «اسْطَاعُوا» استفاده نموده و در آخر آیه از واژه «اسْتَطَاعُوا» که از حروف بیشتری برخوردار است استفاده نموده شاید این باشد که صعود و بالا رفتن از سدّ به مراتب آسان‌تر از سوراخ و رخنه کردن در آن است، بنابراین در واژه دوم از حرف بیشتری استفاده نمود تا شدت و سخت‌تر بودن کار را برساند. (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۳۶/۱۵، خطیب، بی‌تا: ۷۱۲/۸)

البته تفنّن در عبارت را نیز برخی احتمال داده‌اند. (ابن عاشور، همان) گویا مرادشان پرهیز از تکرار است.

۵. (سَائِبُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا). (کَهِف: ۷۸)

در این آیه شریفه از واژه «تَسْتَطِعْ» استفاده شده است و در ادامه آیات (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا، کَهِف: ۸۲) واژه «تَسْتَطِعْ» را به کار برده است.

برخی علت تخفیف در واژه «تَسْتَطِعْ» را چنین بیان کرده‌اند: چون جناب خضر، حضرت موسی را از علت کارها با خبر ساخت، امر بر آن حضرت آسان شد از این‌رو، واژه با تخفیف بیان شده است. (الوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۷/۸)

واژه «تَوَائِبِ» در آیه (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ) (بقره: ۲۲۲) نسبت به واژه «تَائِب» و واژه «مُقرَّنین» نسبت به ثلاثی مجرد آن در آیه (وَرَأَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقرَّنينَ فِي الْأَصْفَادِ) (ابراهیم/۴۹) نیز بیانگر شدت و مبالغه می‌باشد.

استاد مصطفوی ذیل واژه‌های «جلباب»، «حصحص»، «خرطوم»، «سبحان» و «فرقان» از این قاعده استمداد گرفته است.

ناگفته نماند که در مورد قاعده ذکر شده اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی کلیت این قاعده را نپذیرفته و آن را غالبی دانسته‌اند، (الوسی، ۱۴۱۵: ۶۴/۱) عده‌ای به کلی منکر این قاعده شده (خویی، بی‌تا: ۴۴۰) و برخی نیز کلیت این قاعده را ملتزم شده‌اند. (معرفت، ۱۴۱۵: ۴۵/۵)

بیشترین گفتگو در این قاعده پیرامون تفاوت «الرحمن» با واژه «الرحیم» ذیل «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (حمد: ۱) واقع شده است. (رک: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۷/۱، ابن عجیبه، ۱۴۱۹: ۵۵/۱)

۶. معانی افعال ثلاثی مزید

هر فعل ثلاثی مجرد که به ابواب ثلاثی مزید ورود پیدا می‌کند همان‌گونه که لفظ آن دستخوش تغییر می‌شود، معنای آن نیز تغییر می‌یابد و یا دگرگون می‌شود. این تغییر و دگرگونی نیز مطابق قاعده «زیاده المبنی تدلّ علی زیاده المعنی» می‌باشد و گر نه اگر معنی تغییر نکند چه انگیزه‌ای وجود دارد که فعل از ثلاثی مجرد به ثلاثی مزید تبدیل شود. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۴۴)

این یکی از امتیازات و ویژگی‌های زبان عربی است و این ضابطه در قرآن کریم نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به خاطر اینکه افعال مزید تقریباً یک دهم از مجموعه افعال قرآن کریم را به خود اختصاص داده است. (اوسط خانجانی، ۱۳۹۷: ۲)



این نکته نیز قابل ذکر است که طبق پژوهش‌های انجام شده افعال مزید موجود در قرآن کریم تنها در ابواب مشهور به کار رفته است و دو باب «افعال» و «تفعیل» در میان افعال مزید بیشترین استعمال را در قرآن دارند. (اوسط خانجانی، همان)

ورود افعال ثلاثی مجرد به باب‌های ثلاثی مزید سماعی بوده و طبق قاعده و قیاس نیست، برای نمونه نمی‌توان فعل «دَخَلَ» را به باب تفعیل برده و تبدیل به «دَخَّلَ» کرد و همچنین استعمال فعل در معنای معین نیز سماعی بوده و نمی‌توان از فعل «أَذْهَبَهُ» معنای «أَزَالَ عَنْهُ الذَّهَابَ» را برداشت کرد، (جیدری نیا، ۱۳۹۵: ۱) زیرا چنین مواردی استعمال نشده است.

۶. ۱. وجدان صفت^۱

– (فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ). (یوسف: ۳۱)

در این آیه شریفه واژه «کبر» به باب افعال رفته و صیغه ششم فعل ماضی از این باب می‌باشد. راغب اصفهانی این واژه را به صورتی ترجمه کرده است که معنای «وجدان صفت» را افاده می‌کند؛ «اکبرت الشيء»: رأیته کبیراً. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۸) بدین ترتیب معنای آیه چنین می‌شود: چون او را دیدند بزرگش یافتند. (گرمارودی، ۱۳۸۴)

– (وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ). (کهف: ۲۸)

در این آیه نیز نیشابوری در تفسیر خود معنای «وجدان صفت» را برای واژه «أَغْفَلْنَا» برگزیده است؛ یعنی تبعیت نکن از کسی که دلش را غافل یافتیم. (نیشابوری، ۱۴۱۵: ۵۱۸/۲، رک: اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۷، شبّر، ۱۴۱۲: ۲۹۲)

۶. ۲. داخل شدن در وقت

ذکر این نکته لازم است که فعل در این معنی متعدی نیست و فاعل داخل در وقت می‌شود. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۴۹، طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۶۹) از مثال‌های قرآنی آن می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد: – (فَسَبِّحْ لِلَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ)؛ پس خدا را هنگامی که وارد شب می‌شوید و هنگامی که به صبح در می‌آیید، تسبیح گوید. (روم: ۱۷۸)

– (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ)؛ پس هنگامی که به صبح درآمدند، صدایی [مرگبار و وحشتناک و غرشی سهمگین] آنان را فرا گرفت. (حجر: ۸۳)

از دیگر آیات می‌توان به آل عمران: ۱۰۳، هود: ۶۷، عنکبوت: ۳۷، روم: ۱۸، صافات: ۱۳۷، فصلت: ۲۳ و احقاف: ۲۵ اشاره کرد.

۱. وجدان به معنی یافتن است؛ و یافتن دو گونه است: یافتن چیزی یا یافتن چیزی بر فعلی یا صفتی، چنانچه می‌گوییم: سعید را دانشمند یافتیم، مسعود را مظلوم یافتیم، تو را ترسو یافتیم، و در اینجا مقصود معنی دوم است. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۵۰/۱)

۳.۶. واجدیت

این معنی نیز در باب افعال مانند مورد قبل متعدی نیست و واجدیت یعنی دارا شدن فاعل چیزی را مانند آیه (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ؛ از میوه و محصول آن‌ها هنگامی که به ثمر نشست بخورید). (انعام: ۱۴۱) (مشکینی، ۱۳۸۱) که «أَثْمَرَ» یعنی دارای میوه شدن و این معنای واجدیت می‌باشد.

نکته: تفاوت واجدیت با وجدان صفت این است که واجدیت، وجدان چیزی غیر از صفت است مثل ثمره که صفت (اسم فاعل ومانند آن) نیست.

۴.۶. سلب

یکی دیگر از معانی باب افعال، «سلب» است که مقصود از آن در اینجا برطرف کردن چیزی است از شخصی. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۵۶) مانند واژه «عجم» که به معنای نادانی می‌باشد، ولی هنگامی که به باب افعال رود «أعجم» معنای ازاله نادانی را افاده می‌کند.

۵.۶. معنای خلاف ثلاثی مجرد

ماده‌ای در ثلاثی مجرد بر معنایی دلالت دارد و هنگامی که به باب افعال برده می‌شود ضد آن معنی را به خود می‌گیرد. مانند فعل «قرض» که معنای قرض گرفتن را افاده می‌کند، اما زمانی که به باب افعال برده می‌شود، مفید معنای قرض دادن می‌باشد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۰۶/۵)

این معنی در آیه (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ) (بقره: ۲۴۵ و حدید/۱۱) قابل مشاهده است.

تذکر: برخی پژوهشگران قرآنی افعال مزید سوره کهف را مورد بررسی قرار داده‌اند که سهم باب افعال ۲۹ فعل است که از این تعداد ۲۰ مورد در معنای تعدیه به کار رفته است. (بن معتوق، بی‌تا: ۸۰)

۶.۶. باب تفعیل

همان‌گونه که ذکر شد باب تفعیل نیز از موارد پر کاربرد در قرآن کریم می‌باشد، به طوری که ۱۳۳۳ صیغه از ۱۶۲ ماده از این باب در قرآن استعمال شده است. (اوسط خانبانی، ۱۳۹۷: ۴۸)

معنای غالبی این باب نیز مانند باب افعال تعدیه می‌باشد مانند: (مَكْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ). (انعام/۶) که واژه «مکن» لازم است (فیومی، ۱۴۱۴: ۵۷۷) چون به این باب رفته متعدی شده و در مفعول عمل کرده است،^۱ لیکن معانی تکثیر، تدریج، مبالغه، ضد معنای افعال، سلب و مانند آن را نیز افاده می‌کند. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۶۶)

برای نمونه در سوره کهف، ۱۴ مورد از باب تفعیل استفاده شده که در همه موارد به‌گونه‌ای معنای مبالغه در نظر گرفته شده است. (بن معتوق، بی‌تا: ۸۸)

۱. مثال دیگر فعل لازم «سار» می‌باشد که در آیه (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ؛ او کسی است که شما را در خشکی و دریا گردش می‌دهد). (یونس: ۲۲) متعدی استعمال شده است. رک: اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۲/۶



(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ).
(نساء: ۱۳۶)

پرسش و پاسخ:

در این آیه شریفه ممکن است این سؤال مطرح شود که چرا درباره قرآن از واژه «نَزَّلَ» و کتب آسمانی دیگر را از واژه «أَنْزَلَ» استفاده کرده است؟

در جواب باید گفت: یکی از معانی باب تفعیل «تدریج» است و واژه «نَزَّلَ» نیز همین معنی را افاده می‌کند، بنابراین معنای مذکور، نشان دهنده این است که نزول قرآن به تدریج صورت گرفته است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۸۱/۴)

- (وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ). (یوسف: ۲۳)

واژه «علق» در این آیه به باب تفعیل رفته تا مفید معنای تکثیر (اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۵۶/۶، حسینی طهرانی، ۱۳۶۴: ۶۱، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۲) یا مبالغه (ابن عاشور، بی‌تا: ۴۶/۱۲، کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۵۵/۳) باشد.

باب تفعیل در آیات ذیل نیز مفید معنای تکثیر یا مبالغه می‌باشد.

(فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ)؛ (یوسف: ۳۱) چون او را دیدند بزرگش شمردند و (والله جمالش شدند به حدی که) دست‌هایشان را سخت بریدند. (مشکینی، ۱۳۸۱)

(قَالَ سَنَقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ)؛ (اعراف/۱۲۷) گفت: به زودی پسرانشان را به سختی می‌کشیم. (رک: ابن عاشور، بی‌تا: ۲۴۴/۸، رک: مشکینی، ۱۳۸۱، مجتبوی، ۱۳۷۱)

(الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ)؛ (همزه/۲) همان که ثروتی فراهم آورده و [پی در پی] آن را شمرد [و ذخیره کرد]. (مشکینی، ۱۳۸۱، رک: ابن عاشور، بی‌تا: ۴۷۳/۳۰)

نتیجه‌گیری

علم صرف به عنوان مادر ادبیات عرب تأثیر مهمی در تبیین و تفسیر آیات قرآن کریم دارد و مقاله حاضر با واکاوی مباحثی مانند: مصدر و اسم مصدر، اوزان مشترک، قاعده زایده المبنی تدلّ علی زیادة المعنی و بررسی برخی افعال ثلاثی مزید و بیان برخی نکات مهم صرفی این مطلب را به خوبی برای خواننده مشخص می‌کند. بنابراین نتیجه می‌گیریم که آشنایی با علم صرف، ما را در فهم و تفسیر آیات قرآن مدد می‌دهد.



منابع

- آلوسی، محمود (م ۱۲۷۰ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جنی، عثمان (بی تا)، الخصائص، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جوزی ابو الفرج، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علن التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، [بی جا]، [بی نا].
- ابن عجیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق)، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره.
- ابن عصفور، علی بن مؤمن (بی تا)، الممتع فی التصریف، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن مسعود، احمد بن علی (بی تا)، مراح الأرواح، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
- احمد زکی، محمد (۲۰۱۵م)، مقاله آبنیه الفعل بین التعدی و اللزوم الفعل اللازم أنموذجاً، علوم تربیتی، کلیه التربية الأساسية، العدد ۲۲.
- اشرفی تبریزی، محمود (۱۳۸۰)، ترجمه اشرفی، چاپ اول ۴، تهران: انتشارات جاویدان.
- امیل، یعقوب (۱۳۶۷)، موسوعة النحو و الصرف و الاعراب، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.
- انور الجندی (بی تا)، الفصحی لغة القرآن، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
- اوسط خانجانی، علی (۱۳۹۷)، مقاله بررسی معانی کاربردی افعال مزید در قرآن مجید، زبان و ادبیات عربی، ش ۱۸.
- بابایی، علی اکبر و همکاران (۱۳۹۲)، روش شناسی تفسیر قرآن، چاپ پنجم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التاویل، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۶۶م)، کشف اصطلاحات العلوم و الفنون، چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حسن، عباس (۱۳۶۷)، النحو الوافی، چاپ دوم، تهران: ناصر خسرو.
- حسینی طهرانی، هاشم (۱۳۶۴)، علوم العربیه، چاپ دوم، تهران: مفید.
- حیدری نیا، هادی و همکاران (۱۳۹۵)، «معانی ثانویه باب‌های افعال و تفعلیل و تأثیر آن بر ترجمه قرآن»، فصلنامه مطالعات قرآن، ش ۲۷.
- خطیب، عبد الکریم (بی تا)، التفسیر القرآنی للقرآن، [بی جا]، [بی نا].
- خویی، سید ابوالقاسم (بی تا)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق)، اعراب القرآن و بیانه، چاپ چهارم، سوریه: دار الارشاد.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
- ذاکری، مصطفی (۱۳۸۵)، «تاریخچه علوم بلاغی»، آینه میراث، دوره جدید، ش ۳۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم.
- رضی الدین استر آبادی، محمد بن حسن (بی تا)، شرح شافیه ابن حاجب، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.



- سامرای، فاضل صالح (۱۴۲۸ق)، معانی الأبنية في العربية، چاپ دوم، اردن: دار عمار للنشر و التوزيع.
- سیوطی عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت: دار الكتاب العربی.
- سیوطی عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۲۷۴ ق)، معترك الأقران فی اعجاز القرآن، بیروت: دار الفكر العربی.
- شبر، سید عبد الله (۱۴۱۲ق)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ اول، بیروت: دار البلاغة للطباعة و النشر.
- شرتونی، رشید (۱۳۷۸)، مبادئ العربية فی الصرف و النحو، چاپ دوم، قم: دار العلم.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۲)، تفسیر شریف لاهیجی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر دار.
- صافی، محمود (۱۴۱۸ق)، الجدول فی اعراب القرآن، چاپ چهارم، بیروت: مؤسسة الایمان.
- صبان، محمد بن علی (۱۲۰۶ ق)، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية بن مالك، بیروت: المكتبة العصرية.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمد رضا (۱۳۹۹)، صرف ساده، چاپ ۹۸، قم: دار العلم.
- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۴۱۱ق)، مصباح المجتهد و سلاح المتعبد، چاپ اول، بیروت: مؤسس فقه الشیعة.
- عبداللیم، احمد (۲۰۰۲م)، معجم الأبنية العربية الأسماء و الأفعال و المصادر، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- عکبری، عبد الله بن حسین (بی تا)، التبیان فی إعراب القرآن، عمان: بیت الأفكار الدولية.
- عکبری، عبد الله بن حسین (بی تا)، اللباب فی علل الاعراب و البناء، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- غلائینی، مصطفی (بی تا)، جامع الدروس العربية، بیروت: دار الکوخ.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ دوم، قم: درا الهجرة.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، چاپ ۶، تهران: درا الكتب الاسلامیة.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ق)، زبدة التفاسیر، قم: بنیاد معرفت اسلامی.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۶۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
- مجتبوی، سید جلال الدین (۱۳۷۱)، ترجمه قرآن، تهران: انتشارات حکمت.
- محمد حسنی، یوسف (۲۰۰۶م)، الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم و السنة النبویة، قاهره: دار الكتاب العربی.
- محمدی، حمید (بی تا)، صرف متوسطه زبان قرآن، قم: دار العلم.
- مرتضی زبیدی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
- مشکینی، علی (۱۳۸۱)، ترجمه قرآن، قم: الهادی.
- معرفت، هادی (۱۴۱۵ق)، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق)، الأمثل فی تفسیر الكتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، نمونه، تهران: درا الكتب الاسلامیة.
- مهاجرانی، حمید رضا (۱۳۷۴)، «تاریخ صرف و نحو»، فصلنامه مشکوة، ش ۴۸.
- نیشابوری، محمود بن ابو الحسن (۱۴۱۵ق)، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت: دار الغرب الاسلامی.



Analyzing Balaghi's Critical Discourse Upon Relying on Dictionaries to Discover the Meanings of the Words of the Qur'an

Ali Nejatifard

PhD student and student of higher degree of seminary. Email: mr.ali.nejati@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received
03 October 2025
Received in revised form
06 November 2025
Accepted
13 December 2025
Available online
31 December 2025

Keywords:

quran,
Balaghi,
lexicography,
dictionaries

ABSTRACT

The understanding of any text is based on the correct lexical analysis of that text. This fact reaches its peak in the study of religious texts and the interpretation of the sacred text, because the expansion and narrowing of the meaning of the words of the religious text and the detailed meaning of the words have a direct effect on the rulings that are extracted from it. Balaghi is a well-known and well-founded scholar who has new and leading opinions in the field of Arabic language and literature. By delving into his rhetorical works, it becomes clear that he is one of the scholars that emphasize on the emergent meaning. He attaches great importance to the process of emergence and detailed analysis of vocabulary which is the basis of this process. The present article tries to analyze Balaghi's rhetorical critical discourse about dictionaries with the library based and analytical-descriptive method. Among the results obtained, we can mention the following: He does not consider dictionaries to be reliable and does not allow trusting the authors of dictionaries due to their distance from the era of authentic Arabs, the mixing of Arabs and non-Arabs, the involvement of personal *Ijtihads*, the existence of errors, lack of attention to obtaining detailed meanings and not distinguishing real from figurative meanings, and has adopted a special methodology in discovering meanings.

Cite this article: Nejatifard, A. (2025). Analyzing Balaghi's Critical Discourse Upon Relying on Dictionaries to Discover the Meanings of the Words of the Qur'an. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(4), 39-56. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8586>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

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



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آریابه‌های ادبی قرآن

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



جامعة
المصطفی
العالمیة

تحلیل گفتمان انتقادی «علامه بلاغی» در اتکاء به فرهنگ‌های لغت جهت کشف معانی مفردات قرآن

علی نجاتی‌فرد

محصل درس خارج و دانشجوی دکتری. رایانامه: mr.ali.nejati@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ کلیدواژه‌ها: قرآن، بلاغی، لغت‌پژوهی، فرهنگ‌های لغت	برداشت از هر متنی بر پایه تحلیل صحیح واژگانی آن متن استوار است. این مسئله در بررسی متون دینی و تفسیر متن مقدس به اوج ظرافت خود می‌رسد، چون توسعه و ضیق معنای مفردات نص دینی و معنای تفصیلی لغات، در احکامی که از آن استخراج می‌شود، تأثیر مستقیم دارد. محمد جواد بلاغی نجفی، عالمی ذوفنون و صاحب مبنا است که در عرصه زبان و ادبیات عرب دارای آرا و نظراتی نو و پیش‌برنده می‌باشد. با کنکاش در آثار بلاغی این مهم آشکار می‌شود که ایشان از جمله علمای استظهار محور می‌باشد. وی به فرایند ظهورگیری، و تحلیل دقیق واژگان که اساس این فرایند است، اهمیتی بسزا می‌دهد. مقاله حاضر سعی بر آن دارد تا با روش کتابخانه‌ای و شیوه تحلیلی، توصیفی به تحلیل گفتمان انتقادی بلاغی در قبال فرهنگ‌های لغت بپردازد. از جمله نتایج به دست آمده می‌توان به این موارد اشاره نمود: وی فرهنگ‌های لغت را قابل اتکا نمی‌داند و اعتماد به ارباب معاجم را به دلیل دوری از عصر اعراب اصیل، ممزوج شدن عرب و غیرعرب، دخیل نمودن اجتهادات شخصی، وجود اغلاط، عدم اهتمام به دستیابی معنای تفصیلی و عدم تمیز معانی حقیقی از مجازی، جایز نمی‌داند و روش‌شناسی خاصی در کشف معانی اتخاذ نموده است.

استناد: نجاتی‌فرد، علی (۱۴۰۴). تحلیل گفتمان انتقادی «علامه بلاغی» در اتکاء به فرهنگ‌های لغت جهت کشف معانی مفردات

قرآن. آریابه‌های ادبی قرآن، ۱(۴)، ۵۶-۳۹. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8586>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

تحلیل لغوی از بن‌مایه‌های دریافت پیام هر متنی است که باید به صورت دقیق انجام پذیرد، به خصوص درباره متن مقدس قرآن، زیرا آیات قرآن چراغ راه سعادت بشری و تضمین کننده حیات حقیقی انسانی است. از آنجا که توسعه و ضیق معنای واژگان آن، رابطه مستقیم با بیان شریعت دارد و بسا سوء برداشت موجب انحراف از صراط مستقیم گردد، این مسئله به اوج حساسیت خود می‌رسد.

از این رو قرآن اصلی‌ترین عامل لغت‌پژوهی در زبان عربی گردید، زیرا نخستین سطح در معناشناسی متن، شناخت مفهوم مفردات و واژگان آن متن است. ادیبان آن عصر برای دریافت معانی مفردات قرآنی و انتقال بی‌کم و کاست آن به آیندگان شروع به کتابت فرهنگ‌های لغت نمودند، اما فاصله عصر نزول قرآن، و شروع معجم‌نویسی بیش از صد سال می‌باشد که توسط «خلیل بن احمد فراهیدی» صورت پذیرفت. این فاصله از طرفی و از طرف دیگر دگرگونی سریع لغات و استعمالات، ایجاد شبهه می‌نماید که آیا معاجم یارای تفسیر متن مقدس را دارند که در اوج لطافت و ظرافت و رموز بیان شده است؟ از عالمان دین و مراجع ادیب و مفسری که در مسائل فوق دارای مبنا می‌باشند و به این مهم پرداخته اند شیخ محمد جواد بلاغی نجفی است.

بلاغی در تفسیر «آلاء الرحمن»، با پرداختن به دقایق تفسیری، لطایف ادبی و علوم بلاغی جامعیت خود را در معقول و منقول به رخ هر پژوهشگری می‌کشد. این تفسیر دارای مقدمه‌ای بسیار پرمغز است که دیدگاه‌های بی‌بدیل، در سراسر آن به چشم می‌خورد و هر محقق را دعوت به خواندن و فهم عمیق خود می‌کند. وی در آن مقدمه تفسیر آلاء الرحمن به مباحث مختلف علوم قرآنی پرداخته است و در قسمتی از آن به بحث درباره ادبیات عرب می‌پردازد و این مسئله را مطرح می‌نماید، که آیا می‌توان به فرهنگ‌های لغت اتکا نمود و بدون هیچ بحث و تحلیل و بررسی، معانی ذکر شده در آن را مبنای تفسیر خویش قرار داد؟ آیا آنان کارشناس و اهل فن بوده‌اند و با دقت و فحص کافی به جمع‌آوری لغات و معانی آن اقدام نموده‌اند؟ آیا آنان توانسته‌اند استعمال حقیقی را از مجازی تفکیک نمایند؟ آیا ارباب معاجم اجتهادات شخصی را در فهم معانی واژگان قرآنی دخیل نموده‌اند؟

در این نوشتار نویسنده بر آن است تا با بررسی نظام واره فکری، انتقادی بلاغی در قبال فرهنگ‌های لغت و حجیت قول لغوی به روش‌شناسی وی در کشف معانی مفردات قرآنی بپردازد.

۱. فرهنگ‌نویسی و سیر تطور آن

با نزول قرآن دغدغه عالمان به فهم قرآن و قرآن‌شناسی معطوف گردید؛ نخستین سطح از قرآن‌شناسی، بررسی مفردات قرآنی بود. این دو علم به گونه‌ای با هم پیوند داشت که هر لغت‌شناسی، قرآن‌شناس بود و هر قرآن‌شناسی، لغت‌شناسی زبردست. از همان زمان بود که لغت پژوهی آغاز گردید و نمونه آشکار بر آغاز لغت پژوهی، سؤالات نافع بن أَرْزَق از ابن عباس است. ابن عباس با شواهدی از اشعار عرب سؤالات او را که در باب فهم واژگان قرآنی بود، پاسخ می‌دهد. (ر.ک: سیوطی، ۲۰۱۰: ۱۸۴)

مهم‌ترین هدف از تألیف کتاب‌های لغت، مصونیت از خطاهایی است که ممکن بود در بیان و فهم مفردات قرآنی پدید آید. علاوه بر آن، تألیف لغت‌نامه در حفاظت از زبان عربی، نسبت به لغات دخیل و نگهداری این ثروت از خلل در هنگام حوادثی چون مرگ عالمان تأثیرگذار بوده است و همچنان که عالمان از صحابی برای صیانت از آیات وحی الهی اقدام به کتابت قرآن نمودند به تألیف معاجم لغت نیز پرداختند (ر.ک: عطار، ۱۳۷۷: ۳۷)

استاد احمد امین، سیر جمع‌آوری لغات را در سه مرحله تبیین می‌نماید و آن را سیری طبیعی برای جمع‌آوری لغات می‌داند. وی مرحله اول را مربوط به عالمانی می‌داند که به بادیه سفر می‌کردند و کلمات مختلف را که در شرایط گوناگون می‌شنیدند، ضبط می‌نمودند؛ تدوین آنان هیچ گونه ترتیبی مگر ترتیب سماع از اعراب بادیه نداشت. مرحله دوم، جمع‌آوری لغات طبق موضوعی خاص بود که توسط عالمانی همچون ابو زید، أصمعی و... تدوین یافت. ابوزید انصاری کتاب «مطر و لبن»، را تدوین نمود و أصمعی کتاب‌های کوچک بسیاری در موضوعات مختلف جمع‌آوری نمود. مرحله سوم ایجاد معاجم لغتی بود که شامل تمام کلمات عربی می‌شد و طبق روشی خاص جمع‌آوری شده بود تا مراجعه کنندگان معنای کلمه را به راحتی پیدا نمایند (ر.ک: امین، ۲۰۱۰: ۲/ ۲۰۲)

۲. دلایل علامه بلاغی بر عدم مرجعیت کامل معاجم لغت

بلاغی همچون مشهور اصولیان متأخر، حجیت قول لغوی را رد می‌نماید (انصاری، ۱۴۱۶: ۱/ ۷۶؛ خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۸۶؛ امام خمینی، ۱۴۲۳: ۲/ ۴۲۰)، و به همه لوازم این دیدگاه پایبند است. عجیب این است که بسیاری از اعظم متأخر، در علم اصول حجیت قول لغوی را رد می‌نمایند، اما در علم فقه این رفتار را فراموش نموده و به قول لغوی استناد می‌کنند! (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴: ۳/ ۱۸۱) بلاغی در فرایند ظهورگیری کلمات، مراجعه به فرهنگ‌های لغت پیشین و نقل قول از لغویان را به این دلایل نمی‌پذیرد:

۱. ۲. دوری از عصر نزول و اعراب فصیح و تحولات واژگانی

قرآن که منشأ پیدایش لغت‌پژوهی در زبان عربی است، بر مبنای فصیح‌ترین لهجه نازل شد که نوع عرب، بیش‌ترین استعمال و انس را با آن داشتند، به طوری که معانی کلمات قرآن بر عرب پوشیده نبود، مگر مواردی نادر؛ ولی زمانی که از سراسر جهان از سرزمین‌های غیر عربی اسلام آوردند و زبان عربی دچار تطور و پیشرفت شد، مرور زمان باعث شد عبارتهایی که متداول و مأثوس، و معانی آن در عصر نزول واضح بود، دیگر دور از ذهن به نظر آید و عموم مردم آن را نفهمند، تا آنجا که این مسئله به عالمان هم سرایت نمود، به طوری که دیگر نمی‌توان فقط به نظرات آنان اکتفا و از کلامشان پیروی نمود. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۱/ ۷۹)

یکی از بارزترین کاستی‌هایی که در همه فرهنگ‌های لغت مشاهده می‌شود، عدم توجه به سیر تطور معنای لغات می‌باشد. این امر بدان جهت بوده که لغویان تمام سعی خود را در جمع‌آوری لغت و دسته‌بندی آن نموده‌اند و هیچ اهمیتی نسبت به تطور و تحول معنای کلمات تا عصر خود نداشته‌اند. مثلاً ابن فارس



در قرن چهارم، معنای لغت را ذکر می‌کند، اما اشاره‌ای به این مسئله ندارد که آیا این معنا در دوره جاهلی استعمال داشته یا مربوط به عصر نزول می‌باشد و یا در قرن دوم استعمال می‌شده است. (ر.ک: طیب حسینی، ۱۳۹۰: ۸۸)

این ادعا در مورد غریب‌نگاران که به بررسی واژگان غریب در قرآن و روایات می‌پردازند، و اهتمام ویژه به استعمالات آن دوره دارند، بعید به نظر می‌رسد، ولی از آنجا که تصریحی به پیگیری صرف استعمالات آن دوره ننموده‌اند و از سوی دیگر اتکای تردید برانگیزی هم بر نقل قول لغویان و کتب متأخر از عصر نزول داشته‌اند به راحتی نمی‌توان این اهتمام را تأیید نمود. در هر حال کتب غریب را نمی‌توان فرهنگ و معجم به شمار آورد.

شهید صدر به مسئله دگرگونی زبانی این طور اشاره می‌نماید:

بی‌تردید ظواهر لغت و کلام با گذشت زمان و در نتیجه عوامل تأثیرگذار لغوی، فکری و اجتماعی، تطور و دگرگونی می‌یابد؛ گاه معنای ظاهر در عصر صدور حدیث متفاوت با معنای ظاهر در عصر شنیدن حدیث است، یعنی عصری که به آن حدیث می‌خواهد عمل شود. (صدر، ۱۴۰۵: ۳/۱۶۶)

به طور مثال وی کلمه اجتهاد را در جای دیگر مورد بررسی قرار می‌دهد که در عصر امامان در معنای بیان تفکرات شخصی و استدلالات فردی در مقابل نص، کاربرد داشته، اما بعدها در اصطلاح فقیهان در معنای تلاش و کوشش برای استخراج احکام شرعی، استعمال شده است. در روایات امامان معصوم (ع) می‌بینیم که اجتهاد مورد ذم و نکوهش واقع شده است که معنای اول مراد می‌باشد و اگر کسی به تطور معنایی توجه ننماید دچار خطا می‌گردد. (ر.ک: صدر، ۱۴۰۵: ۵۰/۱)

تطور معنایی لغات آن قدر مهم است که امروزه با عنوان زبان‌شناسی تاریخی،^{۱۰} علمی در حال تبدیل شدن به شاخه مهمی از دانش زبان‌شناسی است. زبان‌شناسی تاریخی شامل تمام عرصه‌های زبانی می‌شود و یکی از این موارد، تحول در عرصه معناست. زبان‌شناسان تاریخی بر این باورند که دگرگونی زبانی به صورت اتفاقی و تصادفی رخ نمی‌دهد، بلکه تابع الگوهایی هستند که در تمام زبان‌ها مشترک می‌باشند. (ر.ک: آرتور، ۱۳۸۴: ۶)

این الگوها بسیار کمک می‌کنند تا بتوانیم سیر تحولی واژگان را در دوره‌های زمانی مختلف مورد بررسی قرار دهیم. تحول و دگرگونی، مسئله‌ای است که شامل اکثر لغات شده است، اما مواردی اندک، مورد بررسی دقیق قرار گرفته و در بسیاری از موارد بنا بر عادت و رجوع به متفاهم عرفی، موجب تبیینی غیر متخصصانه شده است.

استاد محمدرضا حکیمی درباره استفاده از فرهنگ‌های لغت به این نکته ظریف اشاره می‌نماید:

زبان چون درختان کهنسال است که پیوسته از آن برگ می‌ریزد و بر آن برگ می‌روید، یا چون رودخانه است که به هر فرسنگ که می‌گذرد مقداری از آب خود را از دست می‌دهد و

باز از چشمه‌ساران سر راه خویش مقداری آب می‌گیرد و تقریباً آنچه باقی است خواص نوع است نه عوارض شخص. (حکیمی، ۱۳۵۸: ۶۳)

۲.۲. امتزاج عرب و غیرعرب

بلاغی در مقدمه تفسیر خود به این مطلب اشاره می‌کند که پس از عصر نزول، در پی جنگ‌ها و لشکرکشی‌هایی که صورت پذیرفت، ممالک اسلامی گسترش یافت و مردمانی از سراسر جهان به اسلام روی آوردند و این اختلاط عرب زبانان و عجمان باعث دگرگونی زبانی آنان گردید. (بلاغی، ۱۳۲۰: ۱/ ۷۹)

در عصر عباسی شرایط این طور بود که در بازارها و خانه‌ها، و در مساجد و در مناسک عجمان حضور داشتند؛ عجمان با سلیقه خود به زبان عربی سخن می‌گفتند و اهتمامی به رعایت قواعد نحوی و لغوی زبان معیار نداشتند و همین امر باعث ایجاد لحن و اشتباهات گوناگون شده بود. (ر.ک: امین، ۲۰۱۰: ۲/ ۱۹۵)

۳.۲. امتزاج نقل قول و اجتهادات شخصی

اجتهادات و برداشت‌های شخصی و قابل نقد، از دیگر عواملی است که بی‌اعتمادی نگاه‌های نقاد نسبت به فرهنگ‌های لغت را بر می‌انگیزد؛ اشتباهات مختلفی را که در فرهنگ‌های لغت وجود دارد، می‌توان شاهد بر آن دانست. بلاغی در ابتدای تعلیقه خود بر کتاب البیع مکاسب شیخ اعظم انصاری، درباره معنای «بیع» این طور می‌نویسد که لغویان معانی کلمات را با اجتهادات شخصی که در موارد استعمال داشته‌اند، تحلیل نموده و نسبت به حقیقت معنایی، که مرتکز در اذهان مردم آن زمان بوده، غفلت و تساهل نموده‌اند. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۸: ۷/ ۲۹۱) افزون بر آن در مقدمه تفسیر آلاء الرحمن نیز به این نکته اشاره می‌کند که در بسیاری موارد آنچه لغویان بدان استناد می‌نمایند، صرفاً برداشت‌های شخصی خودشان می‌باشد که با توهّم و خطا همراه است. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۱/ ۸۰)

برخی پژوهشگران معاصر هم این مسئله را مورد تحقیق قرار داده‌اند؛ این مسئله که لغویان در بسیاری موارد به دنبال دریافت معنای حقیقی نرفته و مباحث را با اجتهادات شخصی خودشان می‌آمیختند، معهود و مورد قبول است (ر.ک: امجد ریاض و نزار یوسف، ۲۰/ ۱)

۴.۲. اشتباهات گوناگون در بیان معنا

زبان عربی از نظر لغات و مفردات، زبانی گسترده و با ظرفیتی بسیار بالا می‌باشد که کسی توان احاطه بر آن را ندارد و اگر کسی چنین ادعایی نماید سخنی گزافه رانده است، و لغت‌شناسان تمام لغات و اشعار دوران اسلام را به جهت وسعت آن نتوانسته‌اند به ما برسانند، و این ادعا هم که هر عرب فصیحی که به کلام او احتجاج می‌شود میرا از اشتباه و خطا بوده و تمامی معانی الفاظ را می‌دانسته، امری نادرست است (ر.ک: عطار، ۱۳۲۷: ۱۳ و ۲۲؛ صاحبی، ۱۳۶۸: ۶۳) بلاغی می‌گوید ما چقدر شاهدیم لغویان به یکدیگر نسبت اشتباه می‌دهند و یکدیگر را به خراب نمودن زبان عربی متهم می‌نمایند. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۱/ ۸۰)



ابن جنی در «الخصائص»، کتاب «العین» را شامل اشکالات متعددی می‌داند که کمترین شاگرد خلیل هم اشکالاتی این طور مبتدیانه مرتکب نمی‌شود؛ وی معتقد است این اشتباهات از طرف کسانی به «العین» الحاق گردیده است. (ر.ک: ابن جنی، ۱۴۲۹: ۲/ ۴۸۴)

ابن فارس در کتاب «الصاحبی» کتاب «العین» را نوشته خلیل نمی‌داند، بلکه معتقد است منسوب به خلیل کرده‌اند و آن را دارای نارسایی‌هایی می‌داند که بر علمای لغت پوشیده نمی‌باشد (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۲۵: ۳۶)

سیوطی در «المزهر» از فخر رازی نقل می‌کند که جمهور علمای لغت بر عیب و طعن «العین» سخن گفته‌اند. برخی بر این باورند که کتاب «العین» را لیث بن المظفر، شاگرد خلیل نوشته است. (ر.ک: سیوطی، ۲۰۰۹: ۱/ ۶۲)

ازهری که هم عصر با ابن دُرید بوده و در بغداد به دیدار ابن دُرید هم می‌رفته است، درباره «جمهرة» این طور می‌گوید که ابن دُرید عربیت را خراب کرد و الفاظی ساخته است که اصل و ریشه‌ای برای آن نیست و در زبان عربی الفاظ غیرعرب را وارد نموده است. ازهری، ابن دُرید را مورد وثوق در نقل لغت نمی‌دانست. (ر.ک: ازهری، ۱۳۸۲: ۱/ ۳۱)

ابوحیان توحیدی در کتاب «البصائر و الذخائر» می‌گوید که از ابوسعید سیرافی (شاگرد ابن دُرید در لغت) سؤال کردم که ابن دُرید درباره «مزاح» این طور گفته که «المزاح مزاحاً لآئه ازاح عن الحق»؛ ابو سعید گفت که ابوبکر (ابن دُرید) در تصریف و نحو، ضعیف بود و در «الجمهرة» اشکالات فراوان است؛ به او گفتیم ای کاش آن اشکالات را برای ما بیان می‌کردی! سیرافی گفت که ما بیشتر محتاج پوشاندن لغزش علما هستیم تا آن را آشکار کنیم. (ر.ک: توحیدی، ۱۴۳۵: ۲/ ۴۸۶)

کتاب شیبانی بسیار مختصر می‌باشد و صرفاً به لغات غریب پرداخته است، وی مشروب‌خوار بود، به همین جهت اهل علم از او دوری می‌گزیدند و شعرا در هجای او می‌سرودند. موارد مختلف از تصحیف و اشتباهات وی موجود است. (ر.ک: شیبانی، ۱۳۹۴: ۱/ ۲۰ و ۲۲؛ العسکری، ۱۳۸۳: ۹۴، ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۱۶، ۲۶۳ و ۲۸۱) یاقوت حموی معتقد است آنچه در فضل و علم او گفته‌اند اغراقی بیش نیست، و مواردی از عدم علم و فضل شیبانی ذکر می‌کند. (ر.ک: حموی، ۱۴۱۱: ۲/ ۱۶۹)

یاقوت حموی در «معجم الأدياء» از شخصی نقل می‌کند که گفت: ۲۰۰ اشتباه در «المصنّف» موجود است. ابوعبید در جواب وی گفت: «در چندین هزار که مورد بررسی قرار گرفته، ۲۰۰ اشتباه بسیار کم است». (ر.ک: حموی، ۱۴۱۱: ۴/ ۵۹۴)

برای نمونه علی بن حمزه بصری از بزرگان و عالمان اهل لغت که مهارت خاصی در تحلیل صحت و سقم لغات داشته و در بغداد نزد فحول علما تلمذ نموده است، در قرن چهارم می‌زیسته است. وی کتب مختلفی همچون «التنبيهات علی ما فی کتاب الغریب المصنّف لأبی عبید القاسم بن سلام»، «التنبيهات علی أغلاط کتاب إختیار فصیح الکلام» (احمد بن یحیی الثعلب) و «التنبيهات علی أغلاط أبی یوسف یعقوب بن السکّیت فی کتاب إصلاح المنطق» بر ردّ آئمه لغت دارد. (ر.ک: طه، ۱۴۱۹: ۱۵)

این حمزه با تتبع بسیار کاملی که در کتاب «جمهرة» نمود، حدود ۱۸۰ غلط را می‌شمارد، که در ناحیه ضبط، تصحیف و تحریف، ابنیه، نحو، دلالت، لغات و لهجات و اشتقاق صورت گرفته است. (ر.ک: طه، ۱۴۱۹: ۲۵) همچنین علامه عسکری از لغویان قرن چهارم، موارد متعددی از تصحیفات و تحریفات در کتب مختلف لغت می‌آورد و آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد. (ر.ک: عسکری، ۱۳۸۳: ۱) ازهری در مقدمه «تهذیب اللغة» به ذکر اشکالات مختلف در کتب لغت می‌پردازد. (ر.ک: ازهری، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۸-۴۱) فیروزآبادی در مقدمه «قاموس»، «صاح» را دارای اوهام و اغلاط می‌داند. (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۳۴: ۵۷)

علامه سید علی خان مدنی در مقدمه معجم لغوی خود «الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول»، «قاموس» فیروزآبادی را شامل اغلاط، تصحیفات و تحریفات، و اشتباهات در مسائل نحوی، صرفی و لغوی می‌داند. (ر.ک: مدنی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷)

بلاغی برای مثال موردی از اشتباهات ابن عباس به عنوان لغوی بزرگ را مطرح می‌کند؛ یکی از آن موارد این است که ابن ازرق درباره «تنوء» در آیه «ما إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ» (قصص: ۷۶) می‌پرسد و ابن عباس به این شعر استشهد می‌نماید:

تَمْشِي فَتَثْقِلُهَا عَجِيزُهَا مَسَى الضَّعِيفِ يَنْوُ بِالْوَسْقِ

درحالی‌که لغویان اتفاق دارند بر اینکه، ناء بالحمل: نهض به علی تفاعل؛ و ناء الحمل به: أثقله و أجهده (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۱/ ۸۰ و ۸۷؛ همان: ۱/ ۶۸۷)

۲.۵. عدم فحص و تتبع کافی برای دستیابی به معنای تفصیلی

معنای تفصیلی که در مقابل معنای اجمالی کاربرد دارد، منظور از آن دستیابی به مفهوم لفظ با تمام قیود و ظرایف آن می‌باشد، و این مهم حاصل نمی‌شود مگر با تتبع کافی در منابع و توجه وافی به اصول مفردشناسی.

مدلول لغات معمولاً نسبت به برخی عناصر معنایی لا بشرط، نسبت به برخی دیگر بشرط لا و نسبت به دسته سوم از عناصر ممکن است به شرط شیء باشد. برای مثال کلمه «ولد» نسبت به مذکر و مونث بودن لا بشرط است. کلمه «سَرَى» به معنای رفتن است، ولی نسبت به شب، بشرط شیء است، چون فقط رفتن شبانه را شامل می‌شود. (ر.ک: زمخشری: ۲/ ۶۴۶)

لغویان معمولاً به همه این قیود اشاره نمی‌کنند، درحالی‌که غالباً مسئله اصلی مفسر، متکلم و فقیه این است که قیود معنایی یک واژه را کشف کنند و گرنه نسبت به اصل المعنی که غالباً مفسر و متکلم به وسیله ارتکازاتشان، آگاهی کافی دارند.

بلاغی با ذکر مثالی به این مسئله می‌پردازد که لغوی کمتر به معنای تفصیلی دست پیدا کرده است. بلاغی معنای واژه «لَمَسَ» و «مَسَّ» را از کتب مختلف لغت می‌آورد و شروع به مقایسه می‌کند؛ معانی این دو واژه را در «جمهرة اللغة» ابن درید، «دیوان الأدب» فارابی، «تهذیب اللغة» ازهری، «الصاح» جوهری، «القاموس» فیروزآبادی، «مصباح المنیر» فیومی و «النهاية» ابن‌اثیر ذکر می‌کند و پس از مقایسه، این نتیجه



را عنوان می‌کند که لغویان نتوانسته‌اند به معنای تفصیلی دست یابند،^{۱۱} اما وقتی به «استعمالات عرب» و «عرف» مراجعه می‌کنیم، در می‌یابیم که آنچه «متبادر» است، بعد از جزم به «عدم نقل» از معنای اصلی آن، «لمس» برای زمانی است که به وسیله عضوی از بدن برای حس کردن ملموس، برخورد صورت می‌گیرد، نه فقط خصوص لمس با دست، ولی «مس» برای مطلق برخورد می‌باشد، حتی اگر به قصد حس کردن هم نباشد. در نتیجه «لمس» نسبت به احساس کردن ملموس، بشرط شیء می‌باشد، به خلاف «مس» که نسبت بدان لا بشرط است.

بلاغی قلم به ستایش فقیهان برمی‌گیرد و از دقت و ژرف‌نگری آنان تقدیر می‌کند که چطور وقتی به شرح واژگان آیات و روایات اقدام می‌کنند، آن طور محققانه و مدققانه به موضوع‌له آن پی می‌برند. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۸۱/۱)

۳. روش‌شناسی کشف معانی

اکثر عالمان و مفسران با نگرشی تقلیدی در پی ظهورگیری الفاظ می‌باشند و با مراجعه مستقیم به معاجم و بدون اجتهاد، معانی را کشف و در فرایند تفسیر به کار می‌برند. فقط برخی از ایشان با تلاش و دقت در قرائن مختلف و عدم اتکا به معاجم، به کنکاش و کشف معانی لغات پرداخته و تقلید را که راهی هموار و آسان است کنار نهاده و اجتهاد در لغت را که امری دشوار است، مبنای لغت‌پژوهی خویش قرار می‌دهند. اندیشمندی که در بحث لغت شناسی، اجتهاد تحلیلی را مبنای کار خویش قرار می‌دهد شایسته است به دو حوزه «منابع مفرد شناسی» و «اصول مفرد شناسی» اهتمامی ویژه داشته باشد.

۳.۱. منابع مفرد شناسی

منبع‌شناسی یکی از پایه‌های اساسی و محوری بحث در میدان لغت می‌باشد. قبل از ورود به عرصه مفردشناسی باید منابع اصلی را از غیر اصلی بازشناخت و میزان اعتبار منابع را مورد بررسی قرار داد. علامه بلاغی نیز از جمله لغت‌پژوهانی است که به این امر اهتمام داشته و در لغت پژوهی خویش به منابع اصلی و معتبر، یعنی قرآن، سماع از اعراب بادیه، اشعار عرب جاهلی، فحوص در استعمالات عصر نزول، عرف و روایت پرداخته است.

۱۱. در «النهاية» آمده است: «مسست الشيء إذا لمسته بيدك».

در «القاموس» آمده است: «لمسه مسَّه بيده و مسسته أي لمسته».

در «المصباح» این طور آمده است: «مسسته: أفضيت إليه يبدى من دون حائل»

ابن‌دُرید می‌گوید: «اصل اللمس باليد ليعرف مس الشيء و قال لمست مسست و كل ماس لأمس».

فرازی این‌طور گفته است: «اللمس المس».

ازهری در «التهذيب» از ابن‌الاعرابی نقل کرده است: «اللمس يكون مس الشيء».

جوهری این‌طور می‌گوید: «اللمس المس».

فیومی در «المصباح» می‌گوید: «اگر لمس همان مس باشد، پس چگونه فقیهان بین این دو معنا تفاوت قائل شده‌اند!».

۲.۳. اصول مفرد شناسی

در فرایند مفرد شناسی، ضوابطی مرتبط با مفرد شناسی، نظام یافته است که از آن با «اصول مفرد شناسی» یاد می‌شود؛ این ضوابط نقشی اساسی در دستیابی به معانی واژگان ایفا می‌کنند و عدم توجه بدان، لغوی را از تنظیم فرایندی دقیق و منضبط دور می‌سازد.

ترادف و عدم ترادف، حقیقت و مجاز، اضداد، سیاق، اشتقاق، اشتراک لفظی و معنوی، گویش‌ها و...، از «اصول مفرد شناسی» به شمار می‌آیند. با بررسی موارد مختلف مفردشناسی در آثار علامه بلاغی، این مهم آشکار می‌شود که «اصول مفرد شناسی» مورد اهتمام ایشان بوده است. در ادامه به مهم‌ترین این اصول پرداخته می‌شود:

۱.۲.۳. ترادف و عدم ترادف

در میان زبان‌شناسان عرب پیرامون «ترادف تام» در زبان عربی اختلاف نظر شدیدی وجود دارد. عده‌ای از لغت‌شناسان کتاب‌های مستقلی درباره واژگان «مترادف» گردآوری نموده‌اند، که از جمله آن‌ها می‌توان «الألفاظ المترادفة» نوشته علی بن عیسی رمانی و «ما اختلفت ألفاظه و إتفقت معانيه» نوشته اصمعی را نام برد. برخی دانشمندان راه افراط را پیش گرفتند و واژگان بسیاری را که کمترین ارتباطی با «مترادف حقیقی» نداشتند به عنوان مترادفات بیان کردند. در آن زمان یکی از اسباب مباهات و فخر فروشی دانشمندان نسبت به یکدیگر حفظ و دانستن چندین نام برای یک شیء بوده است؛ مثلاً ابن فارس روایت می‌کند که هارون الرشید از اصمعی درباره معنای شعری سؤال کرد، پس از بیان معنا، هارون الرشید گفت: «ای اصمعی حتی کلمات بیگانه نزد تو آشنایند». وی پاسخ داد: «ای امیر! آیا نباید چنین باشد در صورتی که برای حجر (سنگ) هفتاد نام می‌دانم».

افراط و زیاده‌روی این گروه از دانشمندان و دیگران باعث شد که جبهه‌ای مخالف، در برابر این نظریه به وجود آید و ترادف را در زبان عربی به کلی انکار کنند، از جمله عالمانی که «ترادف» را انکار کرده‌اند ابن اعرابی، ثعلب، ابن درستی، ابوعلی فارسی و ابن فارس را می‌توان نام برد.

بلاغی برای تبیین معنای واژگان، دقت خاصی برای پیدا نمودن وجوه تمایز و افتراق واژگان به ظاهر مترادف دارد، چنان که در تفسیرآیه «الحمد لله رب العالمین» بیان می‌دارد که در میان مفسران و لغویان مشاهده می‌کنیم که برخی «حمد» را مرادف با «مدح» و برخی مرادف با «شکر» معنا کرده‌اند.

بلاغی بیان می‌کند که با تدبیر در موارد مختلف استعمال (اطراد) و به حکم «تبادر»، «حمد» به معنای «الثناء باللفظ بالخیر علی فعل الجمیل الاختیاری إذا كان للجمیل نحو مَسَاس بالحمد»؛ اگر ارتباطی آن فعل با حامد نداشته باشد آن را «مدح» می‌دانند. زمخشری در «کشاف»، «حمد» و «مدح» را از الفاظ «مترادف» به شمار آورده است.

برخی با استناد به «الحمد لله شکرًا» قائل به ترادف «حمد» و «شکر» گردیده‌اند، زیرا «شکرًا» را مفعول مطلق ترکیب کرده‌اند.



علامه معتقد است «شکر» مترادف با «حمد» نمی‌باشد، بلکه به معنای آن است که «در مقابل احسان دیگران نوعی از احسان که اعتراف به احسان طرف مقابل را در بر دارد، حال چه فعلی باشد یا قولی، انجام دهیم»، اما اگر صرف اعتراف به آن فعل باشد بدون اعتراف به احسان و تفضل، دیگر شکر نمی‌باشد. در مورد استعمال «الحمد لله شکرًا»، «شکرًا» مفعول لأجله می‌باشد نه مفعول مطلق تا «مترادف» با «حمد» گردد، مانند «سَبَّحْتُهُ تَعْظِيمًا».

۳.۲.۲.۳. اضداد

«تضاد» نوعی رابطه میان معانی است که شاید از هر نوع رابطه‌ای دیگر به ذهن نزدیک‌تر باشد، زیرا به مجرد ذکر یک معنا معنای ضد آن نیز به ذهن می‌آید. «اضداد» به کلماتی اطلاق می‌شود که علاوه بر معنای خود، بر معنای ضد آن نیز دلالت می‌نماید. از جمله مباحثی که در معناشناسی کلمات باید مورد توجه قرار گیرد بحث «اضداد» است. برخی منکر وجود «اضداد» در زبان عربی شده‌اند، ولی در مقابل کتاب‌هایی مستقل درباره «اضداد» تدوین شده است.

بلاغی در معناشناسی واژه «وراء» به بحث «اضداد» توجه کافی دارد. علامه بیان می‌کند که مفسران «وراء» را از جمله «اضداد» به معنای «پشت سر و پیش رو» به شمار آورده‌اند و برای اثبات آن اشعاری را شاهد می‌آورد؛ از جمله شعر لبید بن ربیع (از شعرای جاهلی) که گفته است:

أليس ورائي إن ترأخت مُنيئتي لزومُ العصا تحنّي عليها الأصابعُ

بلاغی بیان می‌کند که علاوه بر معنای معروف (پشت سر) برای واژه «وراء»، این اشعار دلالت دارند بر معنای پیش رو (معنای غیر معروف)، چون «وراء» در این اشعار ظرف برای زمان آینده است نه ماضی.

۳.۲.۳. عدم تمیز حقیقت از مجاز و صرف بیان معنای استعمالی

با توجه به اینکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، اگر لغویان به صرف بیان معنای استعمالی بسنده کرده باشند، خود می‌تواند در مواردی حساس منشأ برداشت و نتایج اشتباه گردد. اصولیان به این اشکال اشاره نموده، و آن را از دلایل عدم اعتماد به قول لغوی ذکر کرده‌اند. (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۸۷)

در میان فرهنگ‌های لغت فقط «اساس البلاغة» به تمایز معنای حقیقی از مجازی پرداخته است، و دیگر معاجم به این موضوع نپرداخته‌اند، ولی این معجم نیز از سویی محدود به الفاظ قرآنی می‌باشد و از سوی دیگر اتکای فراوانی بر کتب پیشین و نقل قول لغویان دیگر دارد؛ مشکل نخست موجب کم کاربردی «اساس البلاغة» و مشکل دوم موجب کم‌اعتمادی به آن می‌شود.

برای نمونه کاوش ایشان در واژه «کبت» را مرور می‌کنیم:

این واژه یک مرتبه و در آیه ۱۲۷ سوره «آل عمران» استعمال شده است. مفسران و لغویان معانی مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند، لیکن علامه بلاغی معتقد است معنای اصلی این واژه، غیر آن چیزی است که آنان ذکر کرده‌اند و آنان به لوازم معنای اصلی پرداخته‌اند نه حقیقت معنای آن.

بلاغی در آیه «لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبُهُمْ فَعْتَلٌ خَائِبِينَ» (آل عمران: ۱۲۷) ابتدا اقوال

لغویان و مفسران را مطرح می‌نماید:

در «المصباح» آمده است: «كَبَّتْ أَهَانَهُ وَ أَذَلَّتْهُ وَ كَبَّتْهُ لَوَجْهَهُ صَرَعَهُ». در «النهاية» آمده است: «أَذَلَّتْهُ وَ صَرَفَتْهُ وَ صَرَعَتْهُ وَ خَيَّبَتْهُ». فیروزآبادی در «القاموس» گفته است: «صَرَعَهُ وَ أَخْزَاهُ وَ صَرَفَهُ وَ كَسَّرَهُ وَ رَدَّ الْعَدُوَّ بَغِيْظُهُ وَ أَذَلَّتْهُ». خلیل در «العين» گفته است: «الْكَبْتُ صَرَعُ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِهِ». شیخ طوسی در تفسیر «تبیان» آورده است: «الْكَبْتُ الْخِزْيُ». صاحب «کشاف» گفته است: «يَخْزِيهِمْ وَ يَغِيْظُهُمْ بِالْهَزِيْمَةِ».

بلاغی بیان می‌کند که لغویان و مفسران در این معانی که ذکر نموده‌اند به موارد استعمال اشاره کرده‌اند و از آنجا که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است این موارد احتمالاً معنای مجازی می‌باشد، لیکن حقیقت معنایی «کبت»، شدت ضعف و سستی است که در قلب واقع می‌شود. شاید اینکه لغویان «با صورت به زمین خوردن» را در معانی «کبت» ذکر کرده‌اند بدان جهت باشد که انسان وقتی ضعف مفروطی پیدا نماید سبب زمین خوردنش می‌شود. ابن عاشور نیز معنایی نظیر معنای علامه ارائه می‌دهد:

معنی يَكْبِتُهُمْ يَصْبِيْهُمُ بَغْمٌ، وَ اَصْلُ كَبَتٍ كَبَدٌ بِالْاِدَالِ اِذَا اَصَابَهُ فِى كِبَدِهِ. فَأَبْدَلَتْ الدَّالَ تَاءً وَ قَدْ تَبَدَّلَ التَّاءُ دَالًا كَقَوْلِهِمْ: سَبَدَ رَأْسَهُ وَ سَبَتَهُ اَي حَلَقَهُ؛ وَ الْعَرَبُ تَتَخَيَّلُ الْغَمَّ وَ الْحُزْنَ مَقَرَّةَ الْكِبَدِ، وَ الْعَصَبُ مَقَرَّةُ الصَّدْرِ وَ اَعْضَاءُ التَّنَفُّسِ.

۴.۲.۳. سیاق

بلاغی بر اساس قاعده سیاق در موارد بسیاری به تبیین و توضیح مفردات آیات پرداخته است، چنان که در تبیین واژه «استعانت» در آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» بیان می‌دارد که استعانت به معنای یاری از قدرت ذاتیه مطلقه الهیه است، یعنی استعانت اله بما هو اله، نه استعانت از خداوند با وسائل. وی سیاق آیه را که در توحید الهی و تمجید مجد اوست، حجت و دلالتی بر این منظور می‌داند. (بلاغی، همان: ۶۰ / ۱)

۵.۲.۳. گویش‌های عربی

در زبان عربی شاهد گویش‌های متنوعی (قریش، هذیل، تمیم، ربیع، هوازن و...) هستیم که هر کدام آن مربوط به قبیله‌ای از قبایل عرب می‌باشد. عدم التفات به گویش‌های مختلف از اعتبار لغت‌پژوهی کاسته و عدم دستیابی به الفاظ مختلف و معانی متعدد را در پی دارد. برای نمونه واژه «کنود» در آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (نساء: ۴) دارای سه معنا می‌باشد؛ در گویش «کنده» به معنای «عاصی» و در گویش «بنی مالک» به معنای «بخیل» و در گویش «ربیع» به معنای «ناسپاس و کفور» آمده است.

بلاغی در بحث لغت‌پژوهی واژه «الحزن» ذیل آیه: «وَلَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...» (آل عمران: ۱۷۶) به مسئله گویش اشاره می‌نماید. «لَا يَحْزُنُ» در این آیه و دیگر آیات به «ضَمَّ يَاء» و «كَسْرَ زَاء» نیز قرائت شده است، زیرا برخی قائل‌اند که برای متعدی شدن «الحزن» این واژه باید به باب برود و آلاً لازم می‌باشد. علامه بیان می‌کند که در گویش قریش «يَحْزَنُ» به «فَتْحَ زَاء» لازم است اما به «ضَمَّ زَاء» متعدی می‌باشد و قرآن هم به افسح لغات عرب (لغت قریش) نازل گردیده است، در نتیجه «يَحْزَنُ» به «فَتْحَ يَاء» و «ضَمَّ زَاء» قرائتی صحیح می‌باشد.



۶.۲.۳. اشتقاق

از مباحث مهم فقه اللغة بحث اشتقاق یا ریشه‌شناسی است. «اشتقاق» عبارت است از تولید برخی الفاظ از الفاظ دیگر و ارجاع آن‌ها به یک اصل که مشخص‌کننده منشأ و ریشه آن‌هاست. این اصل، هم نشانگر معنای مشترک و اصلی الفاظ، و هم گویای معنای اختصاصی و جدید آن‌ها می‌باشد.

اشتقاق از نظر زبان‌شناسان به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱. اشتقاق صغیر (صرفی)؛
۲. اشتقاق کبیر (تقلیب)؛
۳. اشتقاق اکبر (ابدال)؛
۴. اشتقاق کبار (نحت).

صاحب تفسیر «آلاء الرحمن» برای بیان دقیق مفهوم «توفی» و «استیفاء»، به بررسی اشتقاقی، سیاق و استعمال‌ات اشتراک لفظی و معنوی این واژگان می‌پردازد و برای اثبات ادعای خود به استعمال‌ات قرآنی و اشعار فصحای عرب استناد می‌کند.

واژه «توفی» و مشتقات آن بالغ بر ۶۰ مرتبه در قرآن به کار رفته است:

– «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتْوَفِيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ...». (آل عمران/۵۵)

– «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». (انعام: ۶۰)

– «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا». (زمر: ۴۲)

– «... فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». (مائده: ۱۱۷)

جمع کثیری از مفسران همچون ابن عباس، صاحب «کشاف» و...، «متوفیک» را به معنای «ممیتک» دانسته‌اند.

بلاغی با بیان آیات مختلف به این مسئله می‌پردازد که «توفی» به معنای «إماته» نمی‌آید؛ وی برای مثال آیه‌ای از سوره «نساء» و آیه‌ای از سوره «انعام» را بیان می‌کند که صحیح نیست «توفی» در آن به معنای «إماته» باشد:

– «وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا». (نساء: ۱۵)

– «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». (انعام: ۶۰)

بلاغی سپس سیاق کلمات و جملات در آیه ۴۲ از سوره «زمر» را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». (زمر: ۴۲)

وی می‌گوید «توفی» در این آیه به معنای «اماته» (میراندن) نمی‌باشد، زیرا «سیاق» بر آن دلالت ندارد و معنای آیه صحیح نمی‌باشد: «خداوند نفس‌ها را زمان مُردنشان می‌میراند»!

بلاغی با دقت در استعمالات و محاورات مختلف قرآنی (اطّراد) و نیز بررسی مادّه و مشتقات (اشتقاق) واژه «توفی»، به قدر جامعی (مشترک معنوی) در بین مصادیق آن (میراندن، گرفتن به وسیله خواب و اخذ از زمین به سوی آسمان) پی می‌برد؛ آن قدر جامع، دریافت یک شیء به صورت کامل است.

بعضی از مفسران در توجیه برخی مصادیق معنای «توفی» این طور می‌گویند که «توفی» در خواب، «اماته مجازی» است.

علامه ابن بحث (حقیقت و مجاز) را با توجه به «سیاق» موجود در آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (زمر: ۴۲) مورد تحلیل قرار می‌دهد.

در این آیه بنا بر نظر برخی مفسران «یتوفی» به معنای «اماته» می‌باشد و «الَّتِي» عطف بر «الْأَنْفُس» می‌باشد. علامه معتقد است که لفظ واحد (یتوفی) در سیاقی واحد، محال است در دو معنای حقیقی و مجازی به کار رود، زیرا لفظ واحد در شرایط واحد، نمی‌تواند مرآت برای دو معنا باشد. اگر کسی در توجیه بگوید که «الَّتِي» مفعول برای «یتوفی» مقدر است که در «اماته» مجازی به کار رفته است و «یتوفی» ظاهر، بر آن دلالت دارد، علامه پاسخ می‌دهد: «کسی که به محاورات زبان آشنایی داشته باشد می‌داند لفظ موجود که دلالت بر محذوف دارد، لفظ موجود و آن محذوف باید به یک معنا باشند».

در اهمیت بحث لغت پژوهی اجتهادی همین بس که آن دسته از مفسرانی که «توفی» را به معنای «اماته» گرفته‌اند در تفسیر این آیات دچار تکلفاتی بی‌مورد شده‌اند که سیاق و روند کلام الهی را برهم زده، و کژتابی و انحراف در پی داشته است؛ «وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلَهِينِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدَاكَ وَ إِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»، (مائده: ۱۱۶-۱۱۸)

به اجماع مسلمانان، حضرت عیسی نمرده و کشته هم نشده، بلکه به آسمان عروج کرده است. به همین جهت مفسران «توفیتی» موجود در آیه را به زمان بعد از نزول حضرت عیسی به زمین، تفسیر نموده‌اند. این تفسیر با «سیاق» کلمات و آیات مورد بحث ناسازگار است چون بحث در این آیات، مربوط به زمان رسالت حضرت عیسی و دورانی که در بین امت خود جهت هدایت آنان بوده است، دلالت دارد، اما چرا باید یک مرتبه از زمان رسالت وی پرش و جهشی به دوران آخرالزمان نماییم و از عصر وزارت وی سخن به میان آوریم که با «سیاق» کلمات و آیات مورد بحث در تنافی آشکار است؟ علامه معتقد است که این تفسیر مفسران گزافه‌گویی و تحریف کلام الهی است. در نتیجه در این آیه نیز «توفی» به معنای «دریافت تمام و کامل» می‌باشد.



از دیگر منابعی که علامه در لغت پژوهی از آن بهره می‌برد، «اشعار عرب» می‌باشد. وی برای معنای «توقی» از اشعار، شاهد می‌آورد:

ان بنی الادر لیسوا لأحد و لا توقاهم فُریشُ فی العدد

بلاغی «توقاهم» در این بیت شعر را به معنای «تأخذهم تماماً» می‌داند.

برخی در معاجم خود «توقی» و «استیفاء» را به یک معنا (مترادف) آورده‌اند، لیکن فرق بین «استیفاء» و «توقی» واضح است و آن به جهت «اشتقاق» می‌باشد. «استیفاء» به جهت رفتن به «باب استفعال» به معنای طلب و استدعای آخذ به کار می‌رود، اما «توقی» فقط به قدرت آخذ بر دریافت اشاره دارد.

در نهایت بلاغی به استعمالات عرب اشاره می‌نماید که با توجه به تتبع در موارد مختلف استعمالات (اطراد) به این نتیجه می‌رسیم که توقی به معنای الأخذ تماماً می‌باشد. وی برای مثال درهم واف را از استعمالات بیان می‌کند.

نتایج و پیشنهادها

آنچه از عبارات بلاغی استظهار می‌شود آن است که ایشان از جمله مفسرانی است که اجتهاد تحلیلی در لغت را از مقدمات اصلی تفسیر خود می‌داند، زیرا فرهنگ‌های لغت را قابل اتکا نمی‌داند و برای پی بردن به معانی لغات، لغت‌پژوهی شخصی، مبتنی بر فحص و جستجو در زبان معیار را بر می‌گزیند. ایشان از جمله معدود مفسرانی است که با اثبات عدم حجیت قول لغوی به لوازم این نظر نیز پایبند بوده و در عرصه تفسیری در جایی که علم و حجت نسبت به مفهوم واژگان پیدا نمی‌کند خود به اجتهاد در لغت می‌پردازد.

با تأمل در روش‌شناسی بلاغی در کشف معانی واژگان دیگر نباید دانش لغت را از جمله علوم فرعی برای دانشمندان عرصه علوم اسلامی دانست و به صرف اتکا به یک یا چند فرهنگ لغت، به لغت‌پژوهی پرداخت و خود را بی‌نیاز از این دانش دانست، بلکه باید در کنار علومی چون اصول فقه، رجال، صرف و نحو و...، دانش لغت را از علوم اصلی و مورد نیاز به شمار آورد و چون قدیم تحصیل و تدریس علم لغت را در میان دانش‌پژوهان رونق بخشید.

منابع

قرآن کریم

- ابن جنی (۱۴۲۹)، خصائص، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن دُرید الأزدی (۱۴۲۶)، *جمهرة اللغة*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن السَّکِیت (بی‌تا)، *إصلاح المنطق*، ج ۴، قاهره: دارالمعارف.
- ابن سیده (۲۰۰۵م)، *المختص*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن فارس (۲۰۰۸م)، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمية.
- _____ (۱۴۲۵)، *الصاحبی*، قاهره: مؤسسة مختار.
- أزهري، أبي منصور (۱۳۸۲)، *تهذيب اللغة*، تهران: مؤسسة الصادق (ع).
- امین، احمد (۲۰۱۰م)، *ضحی الاسلام*، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمية.
- امین، محسن (۱۴۰۳)، *أعيان الشيعة*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶)، *فرائد الاصول*، ج ۵، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- أوسی، علی رمضان (۱۴۲۹)، *البلاغی مفسر*، قم: مرکز العلوم و الثقافة الاسلامية.
- آذرتاش، آذرنوش (۱۳۸۱)، *تاریخ زبان و فرهنگ عربی*، ج ۳، تهران: سمت.
- آرتور، آنتونی (۱۳۸۴)، *درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی*، ترجمه یحیی مدرسی، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۳۹۵)، *طبقات أعلام الشيعة نقباء البشر فی القرن الرابع عشر*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامية.
- بلاغی، محمد جواد (۱۴۲۰)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: البعثة.
- _____ (بی‌تا)، *الهدی الی دین المصطفی*، ترجمه سید احمد صفایی، تهران: آفاق.
- _____ (بی‌تا)، *الرحلة المدرسية*، ترجمه ع.و، ج ۳، قم: موسسه نصر.
- _____ (۱۴۲۸)، *موسوعة العلامة البلاغی*، قم: العلوم و الثقافة الاسلامية.
- توحیدی، ابوحیان (۱۴۳۵)، *البصائر و الذخائر*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- ثعالبی، ابومنصور (۱۴۱۶)، *فقه اللغة و سرّ العربية*، ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۹)، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية*، بیروت: دار احیاء التراث العربية.
- حرزالدین، محمد (۱۳۸۳ق)، *معارف الرجال فی تراجم العلماء و الأدباء*، نجف: الآداب.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۴۸)، *ادبیات و تعهد در اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۴۱۱)، *معجم الادباء*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹)، *کفایة الأصول*، قم: آل البيت (ع).



خمینی، سید روح الله (۱۴۲۳)، تهذیب الاصول، تقریرات جعفر سبحانی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲)، مصباح الاصول، تقریرات سید محمد سرور واعظ حسینی، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی (ره).

_____ (بی تا)، موسوعة الامام الخوئی، ج ۳۵، قم: احیاء آثار الامام الخوئی (ره).
زمخشری، محمود بن عمر (بی تا)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتب العربی.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۴)، المحصول فی علم الاصول، تقریرات محمود جلالی مازندرانی، قم: موسسه امام صادق (ع).

سیوطی، جلال الدین (۲۰۱۰م)، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، لبنان: دارالکتب العلمیه.
_____ (۱۹۸۶م)، المنهر، قاهره.

_____ (۱۴۲۶)، بغیة الوعاة، قاهره: مکتبة الخانجی.

شیبانی، اسحاق بن مرار (۱۳۹۴ق)، کتاب الجیم، قاهره: الهیئة العامة لشئون المطابع الامیریة.

صاحب بن عباد (۲۰۱۰م)، المحيط فی اللغة، بیروت: دارالکتب العلمیه.

صاحبی، محمد جواد (۱۳۸۶)، «جایگاه علامه بلاغی در نهضت احیای فکر دینی»، مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی علامه بلاغی.

صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۵)، دروس فی علم الاصول، بیروت: دارالمنتظر.

طه، احمد (۱۴۱۹)، تنبیهاً علی بن حمزه علی ما فی الغریب المصنّف من أغلاط، قاهره: دارالبشری.

طیب حسینی، محمود (۱۳۹۰)، درآمدی بر دانش مفردات قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

عبدالتّواب، رمضان (۱۳۶۷ق)، فصول فی فقه اللغة، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی.

عسکری، ابواحمد (۱۳۸۳ق)، شرح ما یقع فیہ التصحیف و التحریف، مصر: مصطفی البابی.

عطار، احمد عبدالغفور (۱۳۷۷)، مقدمه صحاح جوهری، ترجمه غلامرضا فدایی عراقی، تهران: مجلس شورای اسلامی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵)، العین، قم: دار الهجرة.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۴)، القاموس المحيط، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه.

قمی، عباس (۱۳۹۷ق)، الکنی و الالقاب، ج ۴، تهران: الصدر.

مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۸۴)، الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول، مشهد: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.

مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۴ق)، روش فهم حدیث، تهران: سمت.

ملکی نهاوندی، محمد (۱۳۹۲)، آموزش مفردات، قم: وثوق.

واعظ خراسانی، ملاعلی (۱۳۶۶ق)، علماء معاصرین، تهران: کتابفروشی اسلامیه.



Semantics of the Word "Makhdhoud" in the Holy Quran

Hamideh Morowati Sharifabad¹, and Seyyed Muhammad Ilya Asaadi Firouzabadi²

1. *Corresponding Author*, PhD of Arabic language and literature from Yazd University, third-level student of Islamic Theology at Al-Zahra University, Teacher at university and seminary. Email: hm.morowati@gmail.com
2. Student of Haqqani seminary, Qom, Iran. Email: s.m.i.a.f.1382@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received
11 October 2025
Received in revised form
15 November 2025
Accepted
19 December 2025
Available online
31 December 2025

Keywords:

semantics,
words of the quran,
the word makhdhoud,
soft and humble,
without thorns

ABSTRACT

Semantics is one of the branches of linguistics that studies the meaning by examining things such as the phonetic aspect of the word, morphological structure, syntactic function of each word in the sentence and the singular or dictionary meanings of the word. One of the ways to understand Quranic teachings is to know the exact meaning of its words. "*Makhdhoud*" is one of the words that appears in the Holy Qur'an only once in the Surah *Al-Waqe'ah* and next to the word "*Sedr*". The exegetists have given several meanings for this word, including: removing thorns, without thorns, soft and lowered head, fruitful and harmless. Many lexicographers have also mentioned the same meanings for the root of *Makhdhoud* and of course added other meanings to it. Now this issue is raised, what does the word "*Makhdhoud*" mean in the Qur'an? Therefore, with the aim of answering this question, the present article has analyzed the word "*Makhdhoud*" at the level of phonetics, morphology, syntax and dictionaries in a descriptive-analytical way. It has also examined the views of exegetists about this word. The results of this research show that the word "*Makhdhoud*" is a verbal common word that has a figurative relationship and similarity connection between its different meanings.

Cite this article: Morowati Sharifabad, H., & Asaadi Firouzabadi, S. M. I. (2025). Semantics of the Word "Makhdhoud" in the Holy Quran. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(4), 57-70. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8584>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

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



شایا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو مجله

شایا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



معناشناسی واژه «مخضود» در قرآن

حمیده مروتی شریف‌آباد^۱، و سید محمد ایلیا اسعدی فیروزآبادی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه یزد؛ طلبه سطح سه رشته کلام اسلامی جامعه الزهراء و مدرس حوزه و دانشگاه.

رایانامه: hm.morovati@gmail.com

۲. طلبه مدرسه علمیه حقانی، قم، ایران. رایانامه: s.m.i.a.f.1382@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ کلیدواژه‌ها: معناشناسی، واژگان قرآن، واژه مخضود، نرم و سرفروودآورده، بدون خار	«معناشناسی» یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی است که به مطالعه معنا با بررسی مواردی چون جنبه آوایی کلمه، ساختار صرفی، کارکرد نحوی هر واژه در جمله و معانی مفرد کلمه یا همان معنای قاموسی آن می‌پردازد. یکی از راه‌های درک و فهم معارف قرآنی، شناخت معنای واژگان آن به شکل دقیق است. «مخضود» از واژگانی است که در قرآن کریم تنها یک بار در سوره واقعه و در کنار کلمه «سدر» آمده است. مفسران برای این واژه معانی متعددی آورده‌اند از جمله زدودن خار، بدون خار، نرم و سرفروودآورده و پرمیوه و بی‌آزار. بسیاری از لغویان نیز همین معانی را برای ریشه «مخضود» ذکر کرده و البته معانی دیگری را هم بر آن افزوده‌اند. حال این مسئله مطرح است که واژه «مخضود» در قرآن بر چه معنایی دلالت دارد؟ لذا نوشتار حاضر با هدف پاسخ به این سؤال به شیوه توصیفی، تحلیلی واژه مخضود را در سطح آوایی، صرفی، نحوی و نیز لغت نامه‌ها مورد بررسی قرار داده است. همچنین دیدگاه‌های مفسران را در مورد این کلمه بررسی نموده است. دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که واژه مخضود مشترک لفظی است که رابطه مجازی و علاقه مشابهت میان معانی مختلف آن وجود دارد.

استناد: مروتی شریف‌آباد، حمیده؛ اسعدی فیروزآبادی، سیدمحمد ایلیا (۱۴۰۴). معناشناسی واژه «مخضود» در قرآن. *آراییه‌های ادبی*

قرآن، ۱(۴)، ۵۷-۷۰. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8584>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

یکی از راه‌های فهم قرآن کریم، بررسی معانی واژگان آن است، چرا که برخی کلمات مشترک لفظی هستند یعنی دو واژه هم‌شکل و هم‌آوا بر چندین معنی دلالت دارند که هرچند تمام معانی با کلمه و حتی جمله در بردارنده آن سازگار است، ولی با دقت در متنی که آن جمله و واژه را در بر گرفته است یکی از آن معانی اصلی و مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

از جمله این واژگان چندمعنایی، لفظ «مخضود» است که تنها یک بار در قرآن کریم آمده است. این واژه در توصیف نعمت‌های داده شده به اصحاب یمین در کنار کلمه «سدر» به کار رفته است. سدر از درختان بهشتی است که مشابه دنیایی آن درختی تنومند، سرسبز، دارای برگ‌هایی کوچک، پر از خار و سربه بالا کشیده است. نعمت‌های بهشتی نباید با آزار و اذیتی همراه باشند، لذا کلمه «سدر» در قرآن کریم همراه با صفت مخضود آمده است.

حال مسئله این است که واژه «مخضود» در قرآن بر چه معنایی دلالت دارد که صفت درختی بهشتی قرار گرفته است تا توهّم درخت آزاردهنده پیش نیاید؟

با این فرض که واژه مخضود از ریشه «خضد» دارای معانی متعددی است و این لفظ در قرآن کریم بر همه معانی دلالت دارد، در پی سؤال اصلی این نوشتار، این سؤال‌ها مطرح می‌شود که:

– واژه «مخضود» در سطح آوایی، صرفی، نحوی و لغوی چه معنایی دارد؟

– دیدگاه مفسران در زمینه معنای کلمه «مخضود» چیست؟

بر این اساس این پژوهش قصد دارد با بهره‌گیری از روش توصیفی، تحلیلی به بررسی معنای واژه «مخضود» بپردازد. برای رسیدن به معنای کلمه «مخضود»، سطح آوایی، ساختار صرفی، جایگاه نحوی و معنای قاموسی کلمه تبیین می‌شود و سپس دیدگاه مفسران در زمینه معنای واژه بررسی و نقد می‌گردد. در زمینه معنانشناسی و تحلیل معنایی، آثاری به رشته تحریر در آمده است که از نزدیک‌ترین آن‌ها به این بحث می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

مقاله «معنانشناسی قرآن (مطالعه موردی سوره جمعه)» نوشته محمد رضا پهلوان‌نژاد و علیرضا سزاوار (۱۳۸۷) اشاره کرد که به جمع‌بندی نظریه‌ها و تطبیق آن با اسلوب معنانشناسی می‌پردازد.

محمدعلی رضایی کرمانی و بی‌بی زینب حسینی در مقاله «معنانشناسی واژه «امشاج» واژه‌ای از واژگان تک کاربرد در قرآن کریم» (۱۳۹۰) به ریشه‌شناسی، تطورمعنایی، روابط مفهومی و در نهایت معنانشناسی واژه «امشاج» در قرآن کریم پرداخته‌اند.

مقاله «معنانشناسی واژه «ظن» در قرآن کریم» از سید محمود طیب حسینی (۱۳۹۰) با رجوع به کاربردهای واژه «ظن» در فرهنگ عربی، لغت‌نامه‌ها و کتاب‌های وجوه و نظایر، دیدگاه‌های مفسران را در تفسیر «ظن» بررسی کرده است.

محمد شریعتی در مقاله «معنانشناسی در زمانی واژه کتاب در قرآن» مفهوم «کتاب» را با روش تحلیل درزمانی تبیین کرده است.



مقاله «بررسی معنی اجتناء در قرآن» نوشته الهه عرب‌زاده (۱۳۹۰) به آرای قداماء در مورد واژه «اجتناء» و سپس تنزیه معنای واژه پرداخته است.

اصغر هادی در مقاله «معناشناسی عبودیت در قرآن» (۱۳۹۱) در چهار بخش معناشناسی واژگانی عبودیت، میدان‌های معناشناسی، مطالعات متنی و مطالعات فرامتنی عبودیت، به بررسی این واژه پرداخته است.

در مقاله «معناشناسی واژه ذکر در قرآن کریم» نوشته سهراب مروتی و سارا ساکی (۱۳۹۲) نویسندگان به تبیین لغوی، اصطلاحی، دیدگاه مفسران و ارتباط مفهومی ذکر با واژه‌های هم‌نشین و جانشین می‌پردازند.

سید محمود طیب حسینی و حامد شریفی نسب در مقاله «معناشناسی واژه «مجنون» در قرآن کریم» (۱۳۹۵) معنای ریشه‌ای واژه «مجنون» و کلام لغویان و مفسران را در مورد آن بررسی کرده‌اند.

این نوشتار به معناشناسی واژه «مخضود» در قرآن کریم می‌پردازد که هرچند آثار قابل توجهی در زمینه معناشناسی برخی واژگان قرآنی نگاشته شده است، ولی تاکنون معناشناسی این واژه، که تنها یک بار در قرآن کریم در وصف نعمت‌های اصحاب یمین از بهشتیان به کار رفته است، در پژوهشی مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است.

۱. مفاهیم

۱.۱. معناشناسی

معناشناسی اصطلاحی، فنی یا شاخه‌ای از دانش زبان‌شناسی است که به مطالعه معنا می‌پردازد (ر.پالمر، ۱۳۶۶: ۱۳؛ احمد مختار، ۱۳۸۵: ۱۹) و زبان نظامی است که در یک طرف آن پیام و در طرف دیگرش مجموعه‌ای از نشانه‌ها قرار دارد که این دو را دال (صورت) و مدلول (معنا) می‌نامند. (ر.پالمر، ۱۳۶۶: ۲۶) منظور از مطالعه معنا، بررسی معنای جمله است نه واژه‌ای مفرد (همان: ۲۶)، پس معناشناسی، تلاش برای دستیابی به جوهری به نام معنی نیست، بلکه تلاش برای فهم روش معنا دادن واژه‌ها و جملات است و شاید مهم‌تر از این، تلاش برای درک این مطلب که واژه‌ها و جملات چگونه می‌توانند معنا دار شوند. (همان: ۵۹)

برای تعیین معنای پدیده کلامی باید مواردی چون بررسی جنبه آوایی، ترکیب صرفی، کارکرد نحوی هر واژه در جمله، معانی مفرد واژه یا همان معنای قاموسی و... را مورد توجه قرار داد. (احمد مختار، ۱۳۸۵: ۲۰ و ۲۱) اعتقاد به اینکه لفظ بر معنای خود دلالت دارد از طریق بررسی ساختار آوایی واژه، ما را به معنای آن کلمه راهنمایی می‌کند، همان گونه که شکل صرفی و جایگاه نحوی و جمله‌ای کلمه معنای آن را آشکار می‌کند، چون کلام است که معنای مورد نظر متکلم را بیان می‌کند و گرنه کلمه به تنهایی هرچند در شناخت اولیه معنی یک واژه، مهم است، ولی نمی‌تواند ما را به قصد گوینده از آن واژه راهنمایی کند. بنابراین برای رسیدن به معنای حقیقی یک واژه لازم است تمام این موارد بررسی و تبیین گردد.



۲. بحث و بررسی

۱.۲. بررسی آوایی واژه «مخضود»

کلمه «مخضود» دارای پنج حرف است که از این میان، صامت‌های «خ، ض، د» مهموسه و متناسب نرمی و آرامی و حروف «م، و» مجهوره و متناسب بلندی و آشکاری هستند و صامت‌های «م، خ، ض، و» همگی از حروف سایشی و تنها صامت «د» از حروف انفجاری است. ویژگی حروف سایشی عدم حبس هوا در هنگام تلفظ واژه است که با نرمش و آرامش توأم است و چهار صامت از پنج حرف کلمه مخضود را این حروف سایشی تشکیل می‌دهد. همچنین با دقت در این صامت‌ها مشخص می‌شود که سه صامت «م، خ، و» از حروف ضعیف و «د» و «ض» از حروف قوی و قوی‌تر هستند. (ر.ک: حبیبی، ۱۳۸۸: ۸۱-۱۱۰) از آنجا که آهنگ لفظ بر معنای خود دلالت دارد سایشی، مهموسه و ضعیف بودن حروف این واژه می‌تواند دلیلی بر دلالت معنای آن بر نرمی و ملایمت باشد، همچنان که چینش صامت‌های مهموسه و مجهوره در کنار هم، چنان است که در تلفظ «م» بلندی و سپس با تلفظ «خ و ض» فرود آمدن و دوباره در «و» اوج گرفتن و در «د» خم شدن احساس می‌شود و این تداعی‌گر رو به بالا رفتن شاخه‌های درخت سدر و همزمان و در کنار آن سر فرودآوردن و خمیدن آن شاخه‌ها به سوی پایین است.

۲.۲. ساختار صرفی و کارکرد نحوی واژه «مخضود»

در ساختار صرفی، کلمه مخضود، اسم مفعول است که کاری بر روی آن انجام شده است و از لحاظ کارکرد نحوی این واژه صفت درخت «سدر» است و در توصیف نعمت‌های اعطاء شده به اصحاب یمین از اهل بهشت آمده است.

۳.۲. مفهوم لغوی واژه «مخضود»

از آنجا که شناخت معنی واژگان نقش مهمی در فهم متن دارد روش‌های زبانشناسی همواره در بررسی معنای بر معنای قاموسی یا بررسی معنای کلمه مفرد به منزله‌ی واحد اصلی نحو و معناشناسی، تأکید داشته‌اند. (احمد مختار، ۱۳۸۵: ۵۱) بنابراین بهترین راهنما به معنای کلمه «مخضود» بررسی فرهنگ‌های لغت است. کلمه «مخضود» از ریشه «خضد» است که لغویان معانی متعددی را برای آن آورده‌اند.

۱.۳.۲. خمیدگی و شکستگی و سر فرود آوردن

خضد به معنای چیزی است که خمیده و شکسته شده است. (ابن منظور ۱۴۰۸، ماده خ ض د؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ماده خ ض د) اصل این کلمه بر خمیدگی در چیزی نرم دلالت دارد و گاه در این اصل افزوده و واژه را برای شکستگی به کار برده‌اند، ولی اصل، همان معنی اول است چرا که «خضید» تازه و نرمی است که به خاطر نرمیش خمیده می‌شود. همچنین گفته شده که خضد به معنی چیزی است که از هر شاخه تازه‌ای بریده شود. (ابن فارس بن زکریا، ۱۴۲۹، ماده خ ض د)

و نیز گفته می‌شود «وَبِعِیرٍ خَضِدٌ وَمَخْضُودٌ وَإِبِلٌ خَضَادٍ: وهی التي یخْضِدُهَا الْجَمَلُ؛ شتری که بار، او را خم کرده باشد (صاحب، ۱۴۱۴: ۴/ ماده خ ض د) و «خَضَدَ البعیرُ عُنُقَ البعیرِ، إِذَا تَقَاتَلَا فَتَنَى أَحَدُهُمَا عُنُقَ

الآخر؛ شتری، گردن شتری را خم کرد و شکست اگر این دو با هم بچنگند و یکی گردن دیگری را کج و خمیده کند. (ابن فارس، ۱۴۲۹، ماده خ ض د؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۳، ماده خ ض د)

صاحب «لسان العرب» ضمن بیان معنی «خضد»، به معنی «شکستن» اشاره می‌کند، چه این شیء شکسته تازه باشد و چه خشک، و ادامه می‌دهد که خضد بر شکستگی دلالت دارد که باعث جدایی نشود، پس «خَضَدَ الْعُصْنُ وَغَيْرَهُ يَخْضِدُهُ خَضْدًا، فَهُوَ مَخْضُودٌ، وَخَضِيدٌ، وَقَدْ انْخَضَ وَتَخَضَّدَ» بر شکستگی شاخه بدون جدایی دلالت دارد. (ابن منظور ۱۴۰۸، ماده خ ض د؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ماده خ ض د) این معنی شکستن برای خضد از جهت استعاره آمده است، چرا که در این معنای شکستگی در حقیقت همان سر فرود آوردن و خمیدگی است که با لفظ شکسته آمده است.

امیه بن ابی الصلت در وصف بهشت سروده است:

فيها الكواعب سدرها مخضود

ان الحقائق في الجنان جلیلة

باغ‌ها در بهشت باشکوه هستند و در آن‌ها زیباچسبان‌اند و درخت سدر آن از افزونی میوه سر فرود آورده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۰۷/۱۸) این معنی تقریباً مورد اتفاق همه لغویان است و در بسیاری از فرهنگ‌های لغت به کار رفته است.^{۱۲}

۲.۳.۲. زدودن و زایل کردن

در برخی فرهنگ‌های لغت برای واژه مخضود در کنار معنی قبلی، معنی زدودن و زایل کردن هم آمده است: «خَضَدَتِ الشَّجَرُ: قَطَعَتْ شَوْكَةً فَهُوَ خَضِيدٌ وَمَخْضُودٌ وَالْخَضْدُ؛ خار درخت را زدود یعنی آن را اصلاح می‌کند و «الْخَضْدُ، بَفَتْحِ الْخَاءِ وَالضَّادِ» هر چیزی است که از چوب تازه زایل گردد. (ابن منظور ۱۴۰۸، ماده خ ض د)

برخی قائل‌اند که خضد به معنی زدودن خار از درخت است (ازهری، ۱۴۲۱، ماده خ ض د؛ الراغب الاصفهانی، ۱۴۲۳، ماده خ ض د؛ طریحی، ۱۳۷۵، ماده خ ض د)، پس «خَضَدَ الشَّجَرُ وَخَضَدَهُ» به معنی خار را قطع کرد، است. (زمخشری، ۱۹۷۹م، ماده خ ض د؛ حمیری، ۱۴۲۰، ماده خ ض د) و نیز خضد را به معنی آنچه از درخت زدوده و زائل شده است، گرفته‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱، ماده خ ض د؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ماده خ ض د)

صاحب «الطراز الأول» شرط تازگی چوب و شاخه را آورده و می‌گوید: «خضد به معنی آن چیزی است که از چوب و شاخه‌های درخت درحالی که تازه است زدوده می‌شود». (مدنی، ۱۳۸۴، ماده خ ض د) در این بیان خضد معنی قطع کردن و از بین بردن می‌دهد چه آن چیزی که از بین می‌رود خار باشد یا چیز دیگری.

۱۲. برای نمونه مراجعه شود به فرهنگ‌های لغت: حمیری، نشان بن سعید (۱۴۲۰ق) شمس العلوم: ۳/ ۱۸۳۲؛ فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق) القاموس المحيط: ۴۰۳؛ زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق) تاج العروس: ۴/ ۴۳۵؛ موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق) الافصاح: ۲/ ۱۱۸۰؛ مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق) التحقيق فی کلمات القرآن الکریم: ۳/ ۸۲؛ قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱) قاموس قرآن: ۲/ ۲۵۶.



۳.۳.۲. تر و تازه

سومین معنایی که برای این واژه آورده‌اند نرمی و تر و تازگی است که لغویان برای شاهد این معنی، ابیاتی را ذکر می‌کنند: «فی خَضَدٍ مِنَ الْكَرَّاتِ وَ الْكِنَبِ». در تازگی از گیاهان کرات و کنب (ازهری، ۱۴۲۱، ماده خ ض د؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ماده خ ض د)

و نیز شاعر چنین سروده است:

أَوْجَرْتُ حُفْرَتَهُ خِرْصًا فَمَالَ بِهِ كَمَا ائْتَنَى خَضَدٌ مِنْ نَاعِمِ الصَّالِ

در حفرة آن، سرنیزه را داخل کردم پس به آن خمیده و متمایل شد همان‌گونه که خضد (چوب تر) از درخت سدر نرم و لطیف، خمیده می‌شود. (ابن منظور ۱۴۰۸، ماده خ ض د؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ماده خ ض د) این معنا لازم خمیدگی است در واقع برای اینکه سر فرود آورده شود بدون اینکه آن چیز بشکند لازم است که آن شیء نرم و تازه باشد.

۴.۳.۲. بی‌آزار

معنی دیگر برای واژه مخضود، بی‌آزار است که شاهد فرهنگ‌های لغت برای آن شعری از نابغه است:

حَتَّى غَدَا وَرَضَابُ الْمَاءِ يَتَّبِعُهُ طَيَّانٌ لَا سَامَ فِيهِ وَلَا خَضَدٌ

درحالی‌که آب دهان به دنبال آن می‌آمد؛ بنایی گردید که در او نه سختی بود و نه اذیت و آزار. (ابن منظور ۱۴۰۸، ماده خ ض د؛ ازهری، ۱۴۲۱، ماده خ ض د)

۵.۳.۲. ضعف و رنج و درد

برخی لغویان در کنار معانی ذکر شده، معنی دردمندی و ضعف را هم برای خضد آورده‌اند. «خَضَدَ الرَّجُلُ: بَرَدَ جَسَدُهُ»؛ مرد جسمش نحیف و لاغر شد. (صاحب، ۱۴۱۴، ماده خ ض د) و «خَضَدَ الْبَدَنُ: تَكَسَّرَهُ وَتَوَجَّعَهُ مَعَ كَسَلٍ»، خضد، شکستگی و دردمندی همراه با کسالت است. (ابن منظور ۱۴۰۸، ماده خ ض د؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ماده خ ض د)

همان‌گونه که «خَضَدَ الرَّجُلُ» یعنی از برخاستن ناتوان شد (زبیدی، ۱۴۱۴، ماده خ ض د)، اما خضد، درد و ناتوانی است که به حد شکستگی نمی‌رسد. (مدنی، ۱۳۸۴، ماده خ ض د)

«الْمَخْضُودُ» از ریشه خضد یعنی ضعیف و ناتوان و کسی که اندام بدنش درد می‌کند. (بستانی، ۱۳۷۵، ماده خ ض د) همچنین خَضَدَ به معنی درد مفاصل و اعضای بدن، سستی در میوه‌ها، لاغری و سستی و ناتوانی در بدن است؛ (همان، ماده خ ض د) که در همه این معانی ضعف، وجه مشترک است و «الْأَخْضَدُ، مرد خمیده پشت و ناتوان است». (همان، ماده خ ض د) که این معنی نیز بر ضعف دلالت دارد، چنان‌که خستگی و رنج و سختی حاصل از سفر را «خَضَدُ السَّفَرِ» می‌گویند. (زبیدی، ۱۴۱۴، ماده خ ض د) در این معنی نیز ضعف و نرمی است که باعث درد و رنج می‌شود.

۶.۳.۲. خوردن

در این معنی، خضد برای خوردنی به کار رفته است که غالباً همراه آن، قید چیز تر و تازه به کار می‌رود، «خَضَدَ يَخْضِدُ خَضْدًا: أَكَلَ شَيْئًا رَطْبًا مِثْلَ الْقِثَاءِ وَنَحْوِهَا»، چیز تر و تازه‌ای مثل خیار را خورد. (صاحب، ۱۴۱۴، ماده خ ض د)

د) پس «خَضَدَ الْإِنْسَانُ يَخْضِدُ خَضْدًا» زمانی کاربرد دارد که انسان چیز تروتازه‌ای مثل خیار یا شبیه آن را بخورد. (ازهری، ۱۴۲۱، ماده خ ض د؛ ابن سیده، بی تا، ماده خ ض د؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ماده خ ض د) اما گاه این خوردن با قید شدت همراه می‌شود؛ «هُوَ يَخْضِدُ خَضْدًا إِذَا اشْتَدَّ الْأَكْلُ» (زمخشری، ۱۹۷۹م، ماده خ ض د) «خَضَدَ الْفَرَسَ خَضْدًا: أَيْ أَكَلَ أَكْلًا شَدِيدًا» یعنی به شدت خورد. (حمیری، ۱۴۲۰، ماده خ ض د؛ ابن منظور ۱۴۰۸، ماده خ ض د) صاحب تاج العروس خضد را در معنی خوردن با شدت، از نوع مجاز گرفته است. (زبیدی، ۱۴۱۴، ماده خ ض د)

۲.۳.۷. کاهش نفوذ و قدرت

برخی لغویان معنی دیگری را برای خضد آورده‌اند، «يَخْضِدُ بِهِ شَوْكَتَهُم»، با آن از نفوذشان کاسته شد و شکست خوردند. (ابن منظور ۱۴۰۸، ماده خ ض د) و «خَضَدَ شَوْكَتَهُ» نفوذ و قدرت او کاسته شد. (بستانی، ۱۳۷۵، ماده خ ض د) یا «خَضَدَ اللَّهُ شَوْكَتَهُ: أَضْعَفَ قُوَّتَهُ»، خداوند قدرت او را کاهش دهد. (مدنی، ۱۳۸۴، ماده خ ض د) لازمه شکست و کاستی در قدرت هم ضعف و نرمی است.

با دقت در این معانی و نمونه‌هایی که توسط لغویان برای‌شان ذکر شده، مشخص می‌گردد که وجه مشترک تمامی این موارد نرمی و انعطاف‌پذیری است که این صفت با تازگی همراه است و تازگی می‌تواند خمیدگی، شکستگی و سر فروآوردن را در پی داشته باشد. از سوی دیگر شاخ و چوب تروتازه، از خار و هر چیز زاید و آزاردهنده‌ای برکنار است، پس نرم و بی‌آزار است و این نرمی اگر صفت خوراکی باشد آن خوراک، دلپذیر است، ولی همین نرمی باعث ضعف و سستی و شکست‌پذیری می‌گردد و سستی در انسان با درد و رنج همراه است و درد، کسالت و بی‌حالی را به دنبال دارد و نتیجه کسالت از بین رفتن قدرت و مقام است. هرچند بررسی آوایی، صرفی، نحوی و معنی لغوی و قاموسی یک واژه در فهم معنای آن، مهم است، اما از آنجا که واژه در کلام و جمله مفهوم پیدا می‌کند لازم است دیدگاه‌هایی که کلمه «مخضود» را در کلام مورد بررسی قرار داده‌اند تبیین شود و از آنجا که این واژه در قرآن کریم به کار رفته و تلاش این نوشتار رسیدن به معنای قرآنی آن است بهترین منبع برای رسیدن به معنای این کلمه، تفاسیر است.

۲.۴. دیدگاه مفسران

واژه مخضود در آیه «فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ» (واقع: ۲۸) در کنار کلمه «سدر» قرار گرفته است. لغویان سدر را درختی محکم با قابلیت عمری طولانی، توصیف کرده‌اند که سایه‌ای لطیف دارد و تنها عیب این درخت، خارهای آن است. در آیه شریفه، مخضود صفت این درخت آمده است. در بررسی تفاسیرها چند معنا و تفسیر برای این کلمه مشاهده می‌شود:

۴.۱.۲. قطع و زدودن خار

درخت سدر، درختی محبوب و پر از محاسن نزد عرب، بهترین و مناسب‌ترین درخت در دایره درختان دنیوی است که می‌توان درختان بهشتی را به آن توصیف کرد. تنها مورد منفی این درخت، خارهای آن است که آمدن صفت «مخضود» برای آن از ریشه (خضد) بر وزن (مجد) به معنی (زدودن خار)، محاسن این درخت را تکمیل کرده و این نقطه منفی را نیز از بین می‌برد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۷/ ۲۷۵) مخضود یعنی



خارهای آن قطع و زدوده شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/ ۱۲۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۱/ ۵۴۹) یا اینکه خارهای آن گرفته و بریده شده است. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴/ ۳۵۵)

برخی مفسران دلیل این معنا را روایتی از حضرت رسول (ص) با این مضمون آورده‌اند که روزی فردی اعرابی خدمت حضرت رسید و به حضرت عرض کرد که خداوند در قرآن نام درختی اذیت‌کننده را آورده است درحالی که گمان نمی‌کردم در بهشت درختی آزار دهنده باشد.

حضرت رسول (ص) از درخت مدنظر آن فرد سؤال فرمود و او درخت سدر را نام برد، پس حضرت (ص) فرمودند صفت مخضود که خداوند برای این درخت آورده دلیل بر این است که خداوند خارهای این درخت را زایل فرموده و به جای هر خار میوه‌ای رویانده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴/ ۱۳۹) بنابراین تفسیر مخضود از «خضد الشوک» به معنی خار را قطع کرد، گرفته شده است. (کاشانی، ۱۳۳۶: ۹/ ۱۴۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳/ ۲۸) در این تفسیر مخضود با معنای زایل کردن خار آمده است، یعنی خار داشته، ولی اکنون این خار از آن درخت زدوده شده است.

۲.۴.۲. بدون خار

زمانی که مسلمانان آرزوی داشتن درختان سدری همانند درختان سدر سرزمین طایف را کردند این آیه نازل شد که اهل بهشت صاحب سدر بی‌خار هستند. (ابن قتیبه، بی‌تا: ۳۸۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۹/ ۱۴۶) بنابراین یکی دیگر از معانی که مفسران برای این کلمه به کار برده‌اند معنای بدون خار است. آنان آیه را به این مضمون تفسیر کرده‌اند که اصحاب یمین در سایه درخت کُتار بدون خار هستند. (شبر، ۱۴۱۲: ۱/ ۵۰۰؛ طیب، ۱۳۸۷: ۳۹۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۳۵؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۲/ ۴۵۹)

بر اساس این تفسیر، خاری وجود ندارد؛ نه اینکه باشد و زدوده شود. برخی هم قائل شده‌اند که چون خضد در اصل به معنی خمیدگی چوب نرم است و از آنجا که چوب تازه نرم غالباً خاری ندارد، پس مخضود در آیه به معنای بدون خار است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/ ۳۲۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۵: ۲/ ۷۹۵) تعداد زیادی از مفسران این معنا و معنای قبلی را برای مخضود برگزیده‌اند.^{۱۳}

۳.۴.۲. نرم و سر فرود آورده

در کنار دو معنای پیشین برخی تفاسیر معنای سومی برای واژه مخضود آورده‌اند از جمله صدر المتألهین و نیز طبرسی در تفسیر آیه «فی سدر مخضود» بعد از بیان معنای بدون خار برای مخضود، با اشاره به اصل خضد که به معنی خم شدن چوب نرم است بیان می‌دارند که این درخت مخضود است چون نرم و تازه است و غالباً خاری ندارد. (صدر المتألهین، بی‌تا: ۷/ ۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/ ۳۲۹) یا مراد از مخضود، سر فرود آورده

۱۳. برای نمونه مراجعه شود به تفاسیر: قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی: ۲/ ۳۴۸؛ صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدرا): ۷/ ۴۶؛ مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف: ۷/ ۲۲۲؛ هویدی بغدادی، محمد، التفسیر المعین للواعظین و المتعظین: ۵۳۵؛ میرزا خسروانی، علی رضا، تفسیر خسروی: ۸/ ۱۷۱؛ سید کریمی حسینی، سید عباس، تفسیر علین: ۵۳۵؛ عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین: ۵/ ۲۱۶؛ طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن: ۱۹/ ۱۲۳؛ ابو عبیده معمر بن مثنی، مجاز القرآن: ۲/ ۲۵۰؛ بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان: ۴/ ۲۱۸؛ اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر: ۱۰/ ۷۴؛ ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز: ۵/ ۲۴۴؛ فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن: ۳/ ۱۲۵.

به سمت پایین است که شاخه‌های آن به سمت پایین تمایل دارند، نه شبیه درختان سدر این دنیا که به سوی بالا تمایل دارند. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴/۳۵۵)

برخی از مفسران هم چنین آورده‌اند که سدر بهشت، میوه‌دار و بی‌خار است، مثل اینکه خارهای آن را زدوده باشند و نیز گفته‌اند مخضود به معنی خمیدن شاخه است. (جرجانی، ۱۳۷۷: ۹/۳۴۹)

عاملی «مَخْضُود» را «شکسته که از یکدیگر جدا شده، دو لا کرده، خار درخت کنده شد» تفسیر کرده است که از آن می‌توان معانی، زدوده شدن خار و خم شدن را به دست آورد، اگر چه معنای شکسته‌ای که از همدیگر جدا شده‌اند را او بر دیگر معانی افزوده است. (عاملی، ۱۳۶۰: ۸/۱۵۳) در این معنا تازگی و طراوت شاخه‌ها سبب خمیدگی و سر فرود آوردن آن‌ها شده است.

۴.۴.۲. پر میوه

برخی از مفسران علاوه بر صفت بی‌خار بودن، صفت پر میوه را هم برای درخت سدر آورده‌اند. بروجردی در تفسیر «فی سدر مخضود» آن را «در سایه درختان سدر پر میوه و بی‌خار» (بروجردی، ۱۳۶۶: ۷/۴۲) بیان می‌کند. با دقت در مطلبی که طبرسی در تفسیر مخضود آورده است می‌توان دلیل این صفت را مشخص کرد. او ضمن اینکه مخضود را بی‌خار معنا می‌کند که گویی خار آن قطع شده است، از قول مجاهد آن را درخت پر بار و پر میوه‌ای معنا می‌کند که شاخه‌هایش از زیادی میوه‌هایش خم شده است و اشاره می‌کند که این واژه از کلمه خضد الغصن است به این معنا که از تازگی آن را خم کرد. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۴/۲۳۳)

قمی مشهدی نیز مضمونی شبیه همین دارد که شاخه‌هایش از زیادی میوه خم شده است و این مفهوم از خضد الغصن (آن را خم کرد در حالی که تازه بود) برداشت می‌شود. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳/۲۸) همان‌گونه که مجاهد نیز مخضود را مشتق از خضد الغصن به معنای شاخه‌های خمیده از فراوانی میوه می‌داند. (کاشانی، ۱۳۳۶: ۹/۱۴۶) این تفسیر با تفسیر قبلی که نرمی و سرفروود آوردن است تناسب دارد، چرا که پری میوه و نرمی شاخه‌ها سبب سر فرود آوردن و خم شدن درخت می‌گردد.

۵.۴.۲. بی‌آزار

ثعلبی نیشابوری آنجا که قول‌های گوناگون را در مورد واژه مخضود بیان می‌کند به این معانی از قول ابن کیسان، مفهوم بی‌آزار را هم می‌افزاید. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۹/۲۰۶) که این مفهوم در معانی لغوی کلمه هم کاربرد دارد.

۵.۲. جمع بین دیدگاه‌های مفسران

برخی واژه‌ها در ذات خود چند معنی دارند که این پدیده را اشتراک لفظی و این کلمات را الفاظ چند معنی می‌نامند. (ر. پالم، ۱۳۶۶: ۱۱۵) از اقسام اشتراک لفظی، دلالت یک لفظ بر بیش از یک معنی است که گاه رابطه مشابهت سبب این چندمعنایی در لفظ می‌گردد. «مخضود» نیز یکی از این واژگان دارای چند معنی است که برخی از مفسران هم به این چندمعنایی واژه توجه داشته‌اند و در تفسیر مخضود از آن بهره برده و اشاره کرده‌اند که این کلمه به معنای قطع خار یا بدون خار است که این معنا از خضد الشوک آمده



است یا این که به معنای خمیده شدن شاخه‌ها از زیادی میوه است که این معنا از خضد الغصن آمده است یعنی زمانی که در حال تر و تازگی خم شود.^{۱۴}

شاید بتوان جامع تمام معانی ذکر شده توسط مفسران را «نرمی و لطافت» قرار داد که در آن تمام معانی دیگر هم یافت می‌شود، چرا که میان نرمی و معانی دیگر از قبیل بدون خار بودن، بی‌آزاری و خمیدگی و سر فرود آوردن هماهنگی وجود دارد و تنها معنی پرمیوه بودن با نرمی تناسبی ندارد و از آنجا که این معنی غالباً برای سرفرو بردن شاخه تر و تازه درخت، لازم است می‌توان پری میوه را تفسیری از نرمی و خمیدگی دانست.

نتیجه‌گیری

معناشناسی زبان‌شناسی به مطالعه معنا می‌پردازد و برای رسیدن به معنای کلمه آن را از جنبه‌های مختلفی همچون جنبه آوایی، ساختار صرفی، کارکرد نحوی واژه در جمله و معانی مفرد واژه یا همان معنای قاموسی آن، بررسی و تحلیل می‌کند. برای درک و فهم معارف قرآنی لازم است معنای واژگان آن به شکل دقیق شناخته شود و هر واژه با توجه به جایگاه جمله‌ای آن مورد بررسی قرار گیرد.

«مخضود» از واژگانی است که در قرآن کریم تنها یک بار در سوره واقعه و در کنار کلمه «سدر» که از درختان بهشتی است، آمده است. سدر دنیوی، درختی تنومند با برگ‌های کوچک و شاخه‌هایی پر از خارهای آزاردهنده است که در کنار این خارها میوه‌ای شیرین و سایه‌ای دلنشین دارد. درخت سدر بهشتی در قرآن در ذکر نعمت‌های اصحاب یمین آمده است و از آنجا که نعمت بهشتی نباید با آزاری همراه باشد کلمه سدر در کنار مخضود آمده تا توهم موذی بودن آن ایجاد نشود.

مخضود در بررسی لغوی دارای معانی خمیدگی، شکستگی و سر فرودآوردن، زدودن و زایل کردن، نرم و تر و تازه، بی‌آزار، ضعف و درد و رنج، خوردن و کاهش نفوذ و قدرت است که وجه مشترک تمام این معانی نرمی و تازگی است که در همه معانی لغوی وجود دارد.

مفسران برای مخضود معانی زدودن و قطع خار، بدون خار، نرم و سر فرودآورده، پر میوه و بی‌آزار را به کار برده‌اند که جامع این معانی نیز لطافت و نرمی است؛ علاوه بر این موسیقی و آوای واژه مخضود هم بر همین معنای نرمی و لطافت دلالت دارد، هرچند می‌توان از آوای کلمه سرفرازی و هم‌زمان سرفروزی درخت سدر بهشتی را هم احساس کرد که تصویری زیبا از شاخه‌های سر فرودآورده همراه با سبزی و طراوت را مجسم می‌سازد.

۱۴. برای نمونه مراجعه شود به تفاسیر: زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل: ۴/ ۴۶۱؛ بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل: ۵/ ۱۷۹؛ نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶) تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان: ۶/ ۲۴۱؛ کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳) زبدة التفاسیر: ۶/ ۵۷۰؛ حائری تهرانی، میر سید علی (۱۳۷۷) مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر: ۱۱/ ۲۹.

منابع

قرآن کریم

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تصحیح: علی عبدالباری عطیه، ج ۱۴، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱)، *المحکم و المحيط الأعظم*، تصحیح عبدالحمید هندای، بیروت: دار الکتب العلمیه.

_____ (بی تا)، *المختص*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، ج ۲۷، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن فارس بن زکریا، أبی الحسین أحمد (۱۴۲۹)، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح محمد عوض مرعب و فاطمه محد أصلان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ابن منظور (۱۴۰۸)، *لسان العرب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

احمد مختار، عمر (۱۳۸۵)، *معنا شناسی*، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر جامع*، تهران: انتشارات صدر.

بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*، تهران: اسلامی.

ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

جرجانی ابو المحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷)، *جلاء الأذهان و جلاء الأحران*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، *الصحاح*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.

حیبی، علی (۱۳۸۸)، *آموزش تجوید قرآن کریم*، قم: نشر مصطفی.

حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنا عشری*، تهران: میقات.

حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰)، *شمس العلوم*، تصحیح مطهر بن علی اریانی، یوسف محمد عمری عبدالله و حسین بن عبدالله، دمشق: دار الفكر.

الراغب الاصفهانی (۱۴۲۳)، *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم: انتشارات ذوی القربی.

ر.پالمر، فرانک (۱۳۶۶)، *نگاهی تازه به معنی شناسی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: نشر مرکز.

زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴)، *تاج العروس*، تحقیق علی شیر، بیروت: دار الفكر

زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م)، *أساس البلاغة*، بیروت: دار صادر.

_____ (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.



- شبر، سید عبد الله (۱۴۱۲)، تفسیر القرآن الکریم (شبر)، بیروت: دار البلاغة للطباعة و النشر.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد.
- صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴)، *المحیط فی اللغة*، تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم (صدر)*، قم: انتشارات بیدار.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تصحیح حسینی اشکوری، احمد، تهران: مرتضوی.
- طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰)، *تفسیر عاملی*، تهران: انتشارات صدوق.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
- _____ (۱۴۲۳)، *زبدة التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۸۴)، *الطراز الأول*، مشهد مقدس: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.



Studying the Quranic Vocabulary Related to Political Training with Emphasis on Foreign Relations

Ruhollah Purabedin¹, and Munwarsadat shayestehkhoh²

1. PhD of lectureship of Islamic Teachings, University of Islamic Teachings, Qom, and Graduate of level 4 of the seminary of Khorasan. Email: pourabedin58@chmail.ir
2. *Corresponding Author*, Graduate of level 4 of specialized in educational interpretation of Narjes School, Mashhad, Iran. Email: mohmo66@yahoo.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received
12 October 2025
Received in revised form
14 November 2025
Accepted
17 December 2025
Available online
31 December 2025

Keywords:

method of political training,
foreign relations in the quran,
Surah al-Momtahenah,
principles of political training,
political jurisprudence

ABSTRACT

The government regulates the relations between nations and foreign policies, but it is not possible without communication with the people. Political training means that the members of the society are raised in such a way that firstly they strive to achieve and establish a government based on Islam, and secondly, after the achievement of such a government, they are the best political members of that society to achieve the ideals and legitimate goals of the government and are able to analyze the domestic and foreign political issues and deny tyrannical rule. This research has been done with a descriptive analytical method to investigate the Quranic words related to political training with an emphasis on foreign relations in verses 1 to 9 of Surah *al-Momtahenah*, considering the most important Shi'a and Sunni exegeses and the teachings of political jurisprudence. The results and findings of the research show that the verses of the Qur'an as well as the Prophet's manner in treaties, letters, etc., in the context of establishing relations with other and non-Muslim societies, indicate that Islam is a religion of communication, but it has set limits for these communications. The principles derived from the opening verses of Surah *al-Momtahenah* in the field of foreign relations are: the principle of model selection in relationships, avoiding friendship and trusting the enemies of God, not trusting the enemy with intelligent and careful planning, not preferring personal interests over the interests of the Islamic society, the companionship of spirituality and politics in foreign relations and the principle of attraction in foreign relations. The methods of implementing these principles are often cognitive methods, providing insight and strengthening rationalism, which are used along with behavioral methods such as learning lessons, tolerance and model selection.

Cite this article: Purabedin, R., & shayestehkhoh, M. (2025). Studying the Quranic Vocabulary Related to Political Training with Emphasis on Foreign Relations. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(4), 71-90. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8589>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

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



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو قرآن

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



بررسی واژگان قرآنی مرتبط با «تربیت سیاسی» با تأکید بر روابط خارجی

روح‌الله پورعابدین^۱، و منورسادات شایسته‌خو^۲

۱. دکتری تخصصی مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم؛ سطح چهار فقه و اصول، حوزه علمیه خراسان. رایانامه: pourabedin58@chmail.ir

۲. نویسنده مسئول، طلبه سطح چهار تخصصی تفسیر تربیتی مکتب نرجس (س)، مشهد، ایران. رایانامه: mohmo66@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ کلیدواژه‌ها: روش تربیت سیاسی، روابط خارجی در قرآن، سوره ممتحنه، اصول تربیت سیاسی، فقه سیاسی	حکومت، تنظیم کننده روابط بین ملت‌ها و سیاست‌های برون مرزی است، اما این کار بدون ارتباط با مردم میسر نیست. این پژوهش با روش توصیفی، تحلیلی به بررسی واژگان قرآنی مرتبط با «تربیت سیاسی» با تأکید بر روابط خارجی در آیات یکم تا نهم سوره ممتحنه با تکیه بر آرای مهم‌ترین تفاسیر شیعه و سنی و آموزه‌های فقه سیاسی پرداخته است. نتایج و یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد آیات قرآن و همچنین سیره نبوی در معاهدات، نامه‌ها و غیره در زمینه ایجاد رابطه با جوامع دیگر و غیر مسلمان، گویای این است که اسلام دین ارتباط است، اما برای این ارتباطات حدود گذاشته است و همچنین اصول برگرفته از آیات آغازین سوره «ممتحنه» در مبنای روابط خارجی عبارت‌اند از: اصل اسوه‌پذیری در روابط، پرهیز از دوستی و اعتماد به دشمنان خدا، عدم اعتماد به دشمن با تدبیر هوشمندانه و مدبرانه، عدم ترجیح منافع شخصی بر مصالح جامعه اسلامی، همراهی معنویت و سیاست در روابط خارجی و اصل جذب و جلب در روابط خارجی. روش‌های پیاده‌سازی این اصول غالباً روش‌های شناختی، اعطای بینش و تقویت خردگرایی است که در کنار روش‌های رفتاری مانند عبرت گرفتن، مدارا نمودن و اسوه‌گزینی به کار گرفته می‌شود.

استناد: پورعابدین، روح‌الله؛ شایسته‌خو، منورسادات (۱۴۰۴). بررسی واژگان قرآنی مرتبط با «تربیت سیاسی» با تأکید بر روابط

خارجی. *آرشیوهای ادبی قرآن*، ۱(۴)، ۷۱-۹۰. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8589>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

مقوله تربیت در علوم تربیتی به صورت مضاف نیز به کار رفته است؛ «تربیت دینی»، «تربیت سیاسی»، «تربیت اجتماعی» و...، که هر کدام با توجه به هدفی که در حوزه خود تعریف می‌کنند، سمت‌وسوی این تغییر مطلوب را در نظر می‌گیرند. از سوی دیگر، هر نظام تربیتی دارای مبانی، اهداف و اصول است. اصول برگرفته از مبانی و اهداف است و روش‌ها برای پیاده سازی اصول جهت دست یافتن به اهداف تربیتی است که می‌توان از متون دینی و تجربیات بشری و تفکر، کشف نمود. در جستجو و کاوش دقیق از کتاب و سنت، اصول و روش‌های بسیار مهم و جالبی به دست می‌آید که چه بسا تاکنون هیچ یک از مکاتب و دیدگاه‌های علمی بدان واقف نگشته‌اند. مع‌ذلک این به معنای انحصار اصول، روش‌ها و فنون تربیتی در متون مقدس نیست، بلکه تلفیقی از اصول و روش‌های علمی و دینی است. (ر. ک: حاجی ده آبادی، بی‌تا: ۷۴) البته چون مقصود تربیت دینی در بُعد سیاسی است باید اصول را از منابع چهارگانه معتبر دین (کتاب، سنت، اجماع و عقل) دریافت کرد. همچنین برای روش‌ها می‌توان از علوم و معارف وحیانی به همراه علوم بشری و تجربی بهره جست.

در اسلام «تربیت سیاسی» را نمی‌توان جدای از «تربیت دینی» در نظر گرفت، بلکه تربیت سیاسی مطلوب، مصداقی از تربیت دینی خواهد بود، زیرا جهان‌بینی و ایدئولوژی که دو رکن مهم در مبنای تربیت دینی بوده و از آموزه‌های اسلامی اخذ می‌شود، در تربیت سیاسی نیز پایه و اساس هستند.

آنچه در این پژوهش بدان پرداخته می‌شود اصول و روش‌های تربیت سیاسی بر مبنای روابط خارجی در آیات یکم تا نهم سوره ممتحنه است. در این سوره رویکردهای سیاسی قابل توجهی بر مبنای توحیدی دیده می‌شود که می‌توان اصول و روش‌های تربیت سیاسی را از آن استنباط نمود. ضرورت این پژوهش از آنجا آشکار می‌شود که کشورهای اسلامی در زمینه حقوق و قانونگذاری در حوزه روابط خارجی توجه و تحرک زیادی داشتند، اگرچه این فعالیت‌ها گاهی بر مبنای دینی هم نبوده است. این پژوهش به دنبال پاسخ این سؤال‌هاست:

– شهروندان مسلمان و همچنین دولت‌های اسلامی یا به تعبیر کلان‌تر امت اسلامی در روابط خارجی خود باید چگونه باشند؟

– اصول رشد و شکوفایی سیاسی در روابط خارجی چیست؟

– چه روش‌هایی برای رسیدن به تربیت سیاسی مطلوب باید مدنظر باشد؟

در مراجعه به منابع مرتبط، اکثر تفاسیر شیعه و سنی (حدود ۱۴) تفسیر شیعه و اهل سنت جدای از دو تفسیر «المیزان» و «فی ظلال القرآن»، رویکرد تربیت سیاسی نداشته‌اند.

آنچه در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود با تکیه بر یک مبنای پذیرفته شده در اسلام است، یعنی وجود روابط خارجی در ارتباطات اجتماعی جامعه اسلامی، که علاوه بر آن، اصول و روش‌های تربیتی با توجه به این مبنا از سوره ممتحنه استخراج خواهد شد. اگر چه دامنه این مبانی، اهداف، اصول و روش‌ها برای رسیدن به نظام تربیت سیاسی فراتر از این سوره است، اما به قدر نمی‌توان از دریا، می‌توان از نگاه این

سوره و آیات آغازین، به نکاتی دست یافت. این پژوهش در سه قسمت تدوین شده است؛ در ابتدا بیانی از تعریف تربیت سیاسی مطرح شده و با ذکر تعریف مختار به مبنای روابط خارجی در اسلام پرداخته است، سپس به مهم‌ترین اصول و روش‌های برخاسته از این مبنا اشاره می‌شود. این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای از منابع دینی به ویژه تفاسیر شیعه و سنی و با روش توصیفی، تحلیلی به استخراج اصول و روش‌های تربیت سیاسی از آیات آغازین سوره ممتحنه می‌پردازد.

۱. مفهوم تربیت سیاسی

«تربیت» از ریشه «ربو» در لغت به معنی زیادت و فزونی است: «رَبَّيْتُهٗ وَ تَرَبَّيْتُهٗ»، یعنی او را غذا دادم و تغذیه کردم. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸ / ۲۸۳)

راغب نیز در مفردات بیان می‌کند: «رَبَّيْتُ الْوَلَدَ قَرَّبًا»، فرزند را تربیت کردم و رشد کرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲ / ۴۰) در اصطلاح تعاریف متعددی از تربیت ارائه شده است: برخی «تربیت» را رشد دادن و پرورش دادن می‌دانند که این مبنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها در انسان است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۳ / ۴۵۲ و ۴۵۳) برخی نیز تربیت را مجموعه تدابیر و روش‌هایی برای ایجاد بقا و اكمال ادراکات، تمایلات، تصمیمات، اقدامات مطلوب در مرتب می‌دانند. (بهشتی و نیکویی، ۱۳۹۸: ۱۵۷) همچنین تربیت شامل فعلیت بخشیدن به هر نوع کمالی در انسان است که مطلوبیت و ارزش داشته باشد. این کمال گاهی جنبه شناختی دارد که به دانش شناخت و آگاهی مربوط می‌شود، گاهی جنبه گرایشی دارد که به نگرش، اعتقاد، علایق و احساسات انسان مربوط می‌شود و گاهی جنبه کششی دارد که رفتارها و اعمال عینی انسان که اغلب دارای مظاهر جسمانی هستند مرتبط است. (بیاتی و پورکیانی، ۱۳۹۸: ۳۷)

واژه «سیاست» نیز در لغت به معنی تدبیر، اصلاح و تربیت است. همچنین در معانی امر و نهی کردن مردم، ریاست کردن، حکم راندن، مصلحت اندیشیدن، کیفر دادن، تربیت و ادب کردن، به اصلاح چیزی همّت گماردن و نگاهداری و حراست، به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۳۳۶ و ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶ / ۱۰۸) تعریف اصطلاحی سیاست در منابع مربوطه بسیار متنوع و مختلف است که شاید دلیل آن پیوند خوردن موضوعات مختلف با سیاست باشد. فرهنگ لیتره (از فرهنگ‌های بسیار مهم در زبان فرانسه) سیاست را علم حکومت بر کشورها دانسته و دایرة المعارف بزرگ فرانسه آن را هنر حکومت دولت می‌داند. همچنین سیاست در یک جامعه معین به تجزیه و تحلیل شکلی و ماهوی روابط و مسائل مربوط به حکومت و مردم می‌پردازد. (هاشمی، ۱۳۹۵: ۲۷) نیز سیاست، فنّ حکومت بر جوامع انسانی است؛ اخذ تصمیم درباره مسائل ناهمگون و توزیع اقتدارآمیز ارزشهاست. مجموعه تدابیری است که حکومت به منظور اداره امور کشور اتخاذ می‌کند. (ر.ک: اسکندری، ۱۳۷۸)

با توجه به این تنوع در تعریف تربیت و سیاست، تربیت سیاسی از مفاهیمی است که دیدگاه‌ها و نظرگاه‌های متفاوتی را در تعریف خود تجربه نموده است که در این پژوهش با نگاه دینی به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. برخی بر اساس تعلیم‌پذیری انسان، تربیت سیاسی را تعریف نموده‌اند:



۱. اگر با نگرشی توحیدمحور که در آن هدف انسان پیمودن راه کمال است به موضوع بنگریم در این صورت، تربیت سیاسی جریانی هدفمند است که هدف آن هدایت جامعه جهت مصالح دنیوی و اخروی مردم است، به شرط آنکه این تربیت، توحید محور باشد و معیارهای هدایت به سوی کمال در زندگی انسان را از کلام خدا گرفته باشد (ر.ک: داودی و فاضلی دهگردی، ۱۳۹۳)

۲. تربیت سیاسی فرایندی مداوم تکاملی و رشد دهنده است که نتیجه آن رسیدن به کمال مطلوب و بلوغ سیاسی جامعه با توجه به فرهنگ سیاسی است. (خلوصی، ۱۳۹۸: ۱۱۰) در این تعریف، تربیت سیاسی سیر ادامه‌دار به سمت غایتی بر اساس فرهنگ جامعه تبیین می‌شود.

۳. فعالیتی منظم و مستمر برای شکوفاسازی استعدادهای مدیریتی و سیاسی فرد به منظور پذیرش مسئولیت و حضور در عرصه اداره جامعه و شیوه اندیشیدن و تحلیل مسائل برای پرورش انسان‌های آگاه، شایسته و متعهد برای هدایت و راهبری جامعه بشری و فراگردی است که از راه آن، افراد جامعه، نگرش‌ها و احساسات مربوط به نظام سیاسی و نقش خود در آن را کسب می‌کنند. (ر.ک: عابدینی، و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۲۶)

نمونه این امر را در فرموده‌های امام خمینی (ره) می‌توان یافت:

سیاست به معنای اینکه جامعه را راه ببرد و هدایت کند به آنجایی که صلاح جامعه و صلاح افراد است. این در روایات ما برای نبی اکرم (ص) با لفظ «سیاست» ثابت شده است. همانی که در قرآن صراط مستقیم گفته می‌شود و ما در نماز می‌گوییم: «اهدنا الصراط المستقیم» و از خدا می‌خواهیم که ملت و اجتماع و اشخاص را راه ببرد به یک صراط مستقیمی که از اینجا شروع می‌شود و به آخرت ختم می‌شود و الی الله است. این سیاست مختص به انبیاء و اولیاء است.... (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۳/۴۳۲)

بنابراین چنان که ملاحظه می‌شود تربیت سیاسی روند مستمری است که امور خرد و کلان جامعه را در بر می‌گیرد در واقع نگرش‌ها در تربیت سیاسی و روش‌های به کار گرفته در آن در بستر فرهنگ و جامعه شناختی و تاریخ آن شکل می‌گیرد. تعالی یافتن انسان در این نقطه طبق غایت اجتماعی شاخص‌گذاری می‌شود. همچنین ظهور و بروز آن در حاکمیت جامعه نیز متبلور می‌شود.

تربیت سیاسی در اسلام ابعادی چندگانه دارد؛ در برخی از آیات به این ابعاد اشاره شده است (ر.ک: بقره: ۱۵۱؛ حدید: ۲۵) از موضوعات مهم در سیاست، بحث روابط خارجی است. مثلاً در آیه‌ای حفظ استقلال امت اسلامی و عدم سلطه کفار بر مسلمین ذکر شده است: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱)؛ و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است. این آیه شریفه را می‌توان مبتنی بر مبنایی دانست که خداوند حدود آن را بیان می‌کند و آن اینکه اسلام دین ارتباط است، اما برای این ارتباطات حدود گذاشته است. در ادامه به گستره این مبنا پرداخته می‌شود.

۲. گستره مبنای روابط خارجی در اسلام

در اسلام از همان ابتدا بر ارتباط با دیگر ملل و ادیان تأکید شده است. اگر چه در صدر اسلام کشور به معنای امروزی مرسوم نبوده، اما وجود اقوام و قبایل با ادیان مختلف و امپراطوری‌های بزرگ آن زمان مانند ایران و روم نسبت به حکومت نوپای اسلام، خارجی محسوب می‌شدند. این ارتباط به شکل‌های مختلفی

در قرآن و سنت دیده می‌شود و مطرح شدن نوع ارتباطات نشان دهنده این است که دین اسلام برای رساندن پیام خدا به همه جهان با هر فرهنگ و قومیتی مرز نمی‌شناسد. از این رو در ادامه با ذکر ادله‌ای از قرآن و سنت مبنای روابط خارجی که در اسلام به رسمیت شناخته شده اشاره می‌شود.

۱.۲. ادله قرآنی مرتبط با مبنای روابط خارجی

۱.۱.۲. ارتباط با یادآوری نقاط مشترک

در آیه ۶۴ آل عمران قدم اولیه بر ارتباط، دست گذاشتن بر مشترکات بیان شده است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...» (آل عمران: ۶۴)
 بگو ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم، که جز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم، و برخی را به جای خدا به ربوبیت تعظیم نکنیم. پس اگر از حق روی گردانند بگویند: شما گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوندیم.
 برخی مفسران شأن نزول این آیه شریفه آن را درباره مسیحیان نجران نازل دانسته و برخی می‌گویند درباره یهودیان مدینه نازل شده است و برخی نیز اشاره می‌کنند درباره هر دو فرقه از اهل کتاب (یهود و نصاری) نازل شده است. (طبرسی، بی‌تا: ۲/ ۶۹۳)

۲.۱.۲. محکومیت جنگ با بیگانه برای کسب ثروت و قدرت

برای آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا...» (نساء: ۹۴)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون در راه خدا سفر می‌کنید [خوب] رسیدگی کنید و به کسی که نزد شما [اظهار] اسلام می‌کند، مگویید: «تو مؤمن نیستی» [تا بدین بهانه] متاع زندگی دنیا را بجویید، چرا که غنیمت‌های فراوان نزد خداست.

برای این آیه شأن نزول‌های مختلفی نقل شده است، از جمله ابن عباس می‌گوید:

مردی در میان قومی مسلمان شده بود؛ وقتی که اصحاب رسول خدا با آن قوم به جنگ پرداختند، آن‌ها فرار کردند و این مرد که مسلمان بود، توقف کرد و فرار نمود و به آنان به رسم مسلمانان تحیت و درود فرستاد که از وی صرف نظر کنند ولی بعضی از آن‌ها بر او شوریدند. (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳/ ۲۹۸)

مجموع شأن نزول‌ها، حکایتی نزدیک به هم دارد و آن اینکه تمیز دهید بین کافر و مسلمان حقیقی و ظاهری را و بدون تفتیش و تحقیق به مجرد گمان آنکه اسلام کسی حقیقی نیست او را نکشید و تکفیر نکنید و این اظهار او را بر آنکه برای ترس یا سایر اغراض دنیوی است، حمل نکنید. (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۲/ ۱۰۴)

چنان‌که در آیات مذکور ملاحظه می‌شود اصل بر قطع رابطه نیست، بلکه نه تنها شیوه ایجاد رابطه را اشاره می‌کند حد و حدود این روابط نیز برای مسلمانان بیان شده است.



۲.۲. سیره نبوی در مبنای روابط خارجی

پیمان‌نامه‌هایی که پیامبر (ص) با گروه‌ها، احزاب و پیروان ادیان بستند و نامه‌هایی که به بلاد دیگر می‌فرستادند، از دیگر ادله‌ای است که می‌تواند این مبنا را در اسلام تأیید نماید. بعد از ظهور اسلام در سال‌های اولیه بعثت، پیامبر اکرم (ص) جهت دعوت افراد و گروه‌ها به اسلام از عهد و پیمان استفاده می‌نمودند. مهم‌ترین نمونه آن را می‌توان پیمان عقبه اولی و عقبه ثانی نام برد. (ر.ک: ابن الجوزی، ۱۴۱۲: ۳/ ۳۳)

همچنین نخستین سالی که پیامبر گرامی اسلام وارد شهر مدینه شد، برای پایان دادن به تمام دسته‌بندی‌ها و اختلاف‌های داخلی، یک سند زنده و منشور محکمی برای مدینه و حومه آن تنظیم فرمود. اوسیان و خزرجیان عموماً و یهودیان این دو قبیله خصوصاً متعهد شدند که از منطقه مدینه دفاع کنند. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۶۳۴) از این رو پیمان با مسلمانان و یهودیان بر ایجاد وحدت سیاسی در قلمرو حکومت می‌افزود.

یکی دیگر از پیمان‌های عصر پیامبر (ص) صلح حدیبیه است که در سال ششم هجری رخ داد. این پیمان بین مسلمانان و مشرکان مکه به هدف تأمین امنیت و صلح در شبه جزیره عربستان منعقد گردید. (سلیمی، ۱۳۹۱: ۱۲۸) نیز می‌توان از قرارداد «مهادنه» نام برد که در اصطلاح فقه سیاسی اسلام، به قراردادی گفته می‌شود که بین «دار الاسلام» و «دار الکفر» برای مدت معینی جهت برقراری آتش بس و یا اجتناب از جنگ منعقد می‌گردد. مانند مهادنه‌ای که در غزوه «ذوالعشیره» رخ داد. (عمید زنجانی، ۱۴۲۱: ۳/ ۲۸۷؛ محدث قمی، ۱۳۷۹: ۱/ ۱۴۶)

از سوی دیگر فرستادن نامه‌ها به مناطق یا بلاد یا ممالک مختلف، همگی بیانگر عرفی فراتر از عرف منطقه خاص می‌باشد. از سوی دیگر پراکندگی جمعیت در سراسر جهان را در گذشته را می‌توان این گونه دریافت که هر جا آبادی بوده به حسب طبع اجتماعی انسان دارای تشکیلاتی اجتماعی بوده که ساده‌ترین آن‌ها قبیله و طایفه است. ارسال نامه‌ها از سوی پیامبر (ص) حتی به دورترین قبایل و به رؤسای آن‌ها به معنی پذیرش واحد سیاسی بوده است. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۷۵: ۴۲)

همان طور که از سیره رسول گرامی اسلام ۹ بر می‌آید ارتباطات جهان اسلام در قالب‌های مختلفی اعم از معاهده و مهادنه و حتی قرار داد با اهل ذمه، نامه‌ها و... شکل گرفت و محتوای غنی اسلام در اثر این تعامل سبب گرایش بسیاری به این آیین نجاتبخش بود. بنابراین با توجه به رویکرد آیات و سیره نبوی می‌توان گفت این ارتباطات هدفمند و حساب شده بوده و سیر تربیتی پیامبر اسلام بر مبنای ارتباط، عملاً اجرا می‌شده است.

۳. اصول و روش‌های تربیتی در آیات نخست سوره ممتحنه

سوره ممتحنه دارای ۱۳ آیه از سوره‌های مدنی و به معانی امتحان و مودت هم گفته شده است. (طبرسی، بی‌تا: ۳۵۲/ ۲۴) به طور کلی یادآوری رستاخیز، مقررات سیاست خارجی، مقررات جنگ و صلح، مقررات هجرت و بیعت، پیرامون زنان مهاجر و آزمایش و امتحان آن‌ها و احکام دیگری می‌پردازد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۲۰/ ۳۱۱)

در شأن نزول آیه ابتدای این سوره نقلی است که شیعه و سنی بر آن صحه می‌گذارند و مفسران زیادی آن را در تفاسیر خود ذکر نموده‌اند که بعضی از مؤمنین مهاجر در خفا با مشرکین مکه رابطه دوستی داشته‌اند، و انگیزه‌شان در این دوستی جلب حمایت آنان از ارحام و فرزندان خود بوده، که هنوز در مکه مانده بودند؛ این آیات نازل شد و ایشان را از این عمل نهی کرد. (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴/۳۹۸؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۱/۴۴۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۹/۲۹۱؛ طبرسی، بی‌تا: ۲۴/۳۵۷)

آنچه در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود اصول تربیت سیاسی است که از آیات یکم تا نهم این سوره دریافت می‌شود و تلاش بر این است که علاوه بر اصول، روش‌های تربیتی متناسب با آن اصل نیز مورد بررسی قرار گیرد.

۳.۱. اصل پرهیز از دوستی و اعتماد به دشمنان خدا

در ابتدای سوره ممتحنه خداوند هشدار می‌دهد که دشمن خدا و دشمن خودتان را دوست قرار ندهید: «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ...» (ممتحنه: ۱) مگر دشمن چه ویژگی دارد که این هشدار تند و صریح در قرآن کریم خطاب به مسلمانان وارد شده است؟ در شأن نزول آیه آمده است:

حاطب بن ابی بلتعه از مسلمانان معروف که در جنگ بدر و بیعت رضوان شرکت کرده بود. او نامه‌ای نوشت و برای مشرکین مکه فرستاد و در آن از اینکه رسول خدا (ص) تصمیم دارد مکه را فتح کند به ایشان گزارش داد، و منظورش این بود که متنی بر آنان گذاشته و بدین وسیله ارحام و اولاد را که در مکه داشت از خطر مشرکین حفظ کرده باشد. خدای تعالی این جریان را به پیامبر گرامی‌اش خبر داد و این آیات را فرستاد. (ر.ک: طبرسی، بی‌تا: ۲۴/۳۵۷) نگاه تربیتی به این پرهیز «لَا تَتَّخِذُوا...» در آیه شریفه نشان می‌دهد برای رسیدن به غایت و بودن در مسیر تربیت، باید از آنچه که مضر به غایت است، پرهیز کرد. قدم اول در مبانی دینی، توحید باوری و توحید پروری است و هرآنچه مخالف این جریان باشد امر ضد تربیتی به حساب می‌آید. آنچه از آیه اول سوره بر می‌آید به خاطر این است که کار دشمن، دشمنی کردن است، یعنی مخالف فرمان خدای متعال حرکت کردن.

وقتی جریان عمل و افکار و نیات، خلاف مقصد خدا باشد دیگر چه انگیزه‌ای بر تداوم ارتباط با دشمن وجود دارد جز انگیزه‌های نفسانی و شخصی؟! در این آیه حتی اشاره نموده که علاوه بر دشمن خدا دشمن خودتان را دوست نگیرید، زیرا مؤمنین به خدا ایمان آورده بودند و مال و جان خود را در راه خدا فدا می‌کردند و معلوم است کسانی که با خدا دشمنی دارند، با مؤمنین هم دشمن خواهند بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۳۸۸)

پس کسی که با خدا دشمنی دارد با مؤمن به خدا هم دشمن است. حال، این دشمن کیست؟ بنا به اذعان مفسران، کفار و مشرکینی هستند که برای خدا شریک قائل‌اند. (طباطبایی، همان؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۵۹/۲۴) اسلام با عقل و نقل، وحدانیت خدا را ثابت نموده و شرک را نفی می‌کند.



همچنین خدا برای اینکه دید روشنی به اهل ایمان در زمینه عدم دوستی با مشرکین دهد، عملکرد آن‌ها را به تصویر می‌کشد: «... يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ...» (ممتحنه: ۱) رسول خدا (ص) و شما مؤمنان را به جرم ایمان به خدا از وطن خود آواره می‌کنند. از نظر مشرکین، مسلمانان مجرم و جرم آن‌ها ایمان به پروردگار است. در واقع نه تنها به تفاوت در باورها هشدار می‌دهد، بلکه کارهایی برخاسته از این باورها را نیز یادآور می‌شود. این به متریبان امر سیاست، چه می‌آموزد جز دوری از دشمن خدا؟! حتی اگر فراتر از آن بنگریم در خود آیه علت عملکرد مشرکان بر نفی ربوبیت خدا است. ربوبیت نزدیک‌ترین صفات خدا به انسان است، زیرا عنایتی که خدای تعالی در تربیت او دارد، بیش از سایر مخلوقات است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۸۸/۲۰)

نبردها و درگیری‌های معمولی انبیا با طاغوت‌های زمان یا با امت‌هایشان، بر سر پذیرش ربوبیت خداوند بوده، و انبیا می‌کوشیدند که بشریت زیر بار نظام جهان شمول الهی رفته و زندگی خود را با فرامین همه‌جاگیر او تطبیق دهد. (عسکری، ۱۳۸۲: ۸۶/۱)

از این‌رو اصل پرهیز از دوستی با دشمن خدا برپاست و نمی‌توان به بهانه منافع شخصی با دشمن خدا طرح دوستی ریخت. پس اگر به راستی دم از دوستی خدا می‌زنید و به خاطر او از شهر و دیار خود هجرت کرده‌اید و طالب جهاد فی سبیل الله و جلب رضای او هستید این مطلب با دوستی دشمنان خدا سازگار نیست که مخفیانه با آن‌ها رابطه دوستی برقرار می‌سازید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲/۲۴)

در حالی که خداوند به نهان و آشکار انسان آگاه است، آیا او می‌تواند خارج از دایره حاکمیت خداوند قدم بگذارد؟ بنابراین این اصل نشان‌دهنده تعیین موضع مسلمانان در مقابل دشمن است که در خفا و آشکار بر این امر ثابت قدم باشند.

۱.۱.۳. روش پیاده‌سازی اصل

روش‌های تربیتی برای پیاده‌سازی اصول تربیتی دو گونه عام و خاص هستند. روش‌های عام مانند پرسش و استفهام، قصه و داستان، ارائه علامت و نشانه، مقایسه اعمال، تلقین نفس، تشبیه و تمثیل، روش‌های تمهیدی (محبت، همنشینی و...)، موعظه و نصیحت. روش‌های خاص دو گونه اصلی هستند روش‌های ایجاد (مانند تربیت الگویی، تبشیر، تشویق) و اصلاحی (مانند انذار). (ر. ک: حاجی ده‌آبادی، بی‌تا: ۸۹-۸۱) با توجه به روش‌های پیاده‌سازی اصول تربیتی در کتاب‌های تألیفی در موضوع نظام تعلیم و تربیت اسلامی مانند آثار علیرضا اعرافی، مهم‌ترین روش‌های تربیتی در این زمینه عبارت است از:

۱. روش شناختی که دشمن و اهداف و عملکرد او را بشناسد، این معرفت‌یابی می‌تواند نقش

مهمی در بصیرت سیاسی افراد داشته باشد؛

۲. روش تقویت مهارت‌های ارتباط جمعی با رویکرد خردگرایی به کار گرفته شود؛

۳. روش انذار در دوستی با دشمن و تبیین پیامد رفتار افراد جامعه در این نوع ارتباط.

۳.۲. اصل عدم اعتماد به دشمن با تدبیر هوشمندانه و مدبرانه

یکی دیگر از کارهای دشمن این است اگر بر مسلمانان مسلط شوند دست و زبان خود را به بدی بر آنان می‌کشایند و دوست دارند آنان به کفر بازگردند، همان‌طور که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنْ يَتَّقَوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَالسَّيِّئَةُ بِالسُّوءِ وَادُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» (ممتحنه: ۲).

اگر آن‌ها بر شما مسلط شوند دست‌و‌زبان خود را به بدی بر شما می‌کشایند و دوست دارند شما به کفر بازگردید. «تقف» به معنای تیز هوشی و زیرکی در ادراک و فهم است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/۳۵۷) همچنین به معنی پیدا کردن و مصادف شدن نیز می‌باشد. (قریشی، ۱۳۷۱: ۱/۳۰۷) در آیه به معنی این است که اگر کفار دست یابند و مسلط شوند دشمنی خود را آشکار می‌کنند اعم از قتل، ضرب، شتمات، ملامت و... بدون اینکه دوستی‌های مؤمنین تغییری در دشمنی آن‌ها داده باشد. (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۶/۲۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۳۹۱)

این نیز یکی از پیامدهای دوستی با دشمن است. خدا نمی‌خواهد مسلمانان با کارهایشان زمینه تسلط دشمن را بر جامعه اسلامی فراهم آورند. از این‌رو در اینجا اصل بر عدم ارتباط نیست، بلکه منع دوستی و اعتماد به دشمن و فراهم نکردن زمینه سلطه دشمن است. علاوه بر این آیه، آیات دیگری نیز بر عدم اعتماد به دشمن اشاره نموده‌اند. (ر.ک: نساء: ۱۴۱؛ هود: ۱۱۳) در واقع توجه دادن قرآن به پیامدهای حاصل از ارتباط با دشمن می‌تواند که در روابط خارجی بسیار هوشمندانه وارد شد که بستر نفوذ دشمن را فراهم نکند، همان‌طور که در آیه هم اشاره شد که با دست و زبان ضرر می‌زنند، یعنی دشمن سلطه فیزیکی و فرهنگی را دنبال می‌کند تا به هدف خود برسد.

در جریان‌ات سیاسی روز جهان گاهی با عملیات رسانه‌ای و تبلیغات علیه کشوری تلاش می‌کنند حاکمیت کشوری را برای خود به خضوع درآورده و سکان دست‌اندازی به کشور را در دست گیرد. این حکایتی است که استعمارگران سال‌ها در کشورهای ضعیف دنبال می‌کنند. نمونه آن را مقام معظم رهبری در بیان‌ات‌شان هشدار می‌دهند:

هر فردی و هر جریانی که برای اسلام و به نام اسلام کار می‌کند، اگر به آمریکا اعتماد کرد، خطای بزرگی مرتکب شده و سیلی‌اش را خواهد خورد، کما اینکه خوردند. در همین چند سال اخیر جریان‌های اسلامی، به خاطر مصلحت‌اندیشی، به خاطر عقل سیاسی، اسمش را می‌گذارند عقل، به خاطر تاکتیک که می‌گفتند این حرکت تاکتیکی است، با آمریکایی‌ها رفیق شدند، به آن‌ها اعتماد کردند، چوبش را خوردند، سیلی‌اش را خوردند و حالا دارند مصیبت‌هایش را تحمل می‌کنند. هرکسی با نام اسلام در جهت اسلام حرکت می‌کند، اگر به آمریکا اعتماد بکند، خطای بزرگی مرتکب شده است. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۳/۱۴)

از این‌رو بصیرت‌زایی آیه دوم سوره ممتحنه، بر شناخت درست از پیامد اعتماد به دشمن ما را به این اصل رهنمون می‌کند که از شر دشمن ایمن نباشیم و هوشیاری و درایت لازم به کار گرفته شود. امام علی (ع) می‌فرماید: «از دشمن، حتی اگر زبان به ستایش گشود، مطمئن و در امان مباش. دشمن مانند آب



است که اگرچه با حرارت گرم می‌شود، ولی سرانجام سرد می‌شود». (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۷۴۵) از این رو هر جا نقطه ضعف جامعه اسلامی مبرهن شد، دشمن ضربه زد. لذا عنصر هوشمندی در این ناعتماد سازی، آنجا به کار می‌آید که ضربه‌گیر دشمن در چالش‌های ارتباطی با بیگانه است.

۱.۲.۳. روش پیاده سازی اصل

با توجه به روش‌های پیاده سازی اصول تربیتی در کتاب‌های تألیفی در موضوع نظام تعلیم و تربیت اسلامی مانند آثار علیرضا اعرافی، مهم‌ترین راهبرد و روش‌های تربیتی عبارت است از:

۱. تذکر الگوی استقلال و یادآوری لذت روی پای خود بودن به جای تکیه و اعتماد به دشمن؛
۲. عبرت گرفتن از تجربه اعتماد به دشمن چه این عبرت حاصل تجربه عملکرد معاصر در ارتباط با دشمن است و چه حاصل تجربه تاریخی است که برای هر عصر و نسلی به یادگار مانده است؛
۳. تقویت ظرفیت داخلی جامعه اسلامی و اتکا به داخل در زمینه نظامی و فرهنگی، اقتصادی و... که به عنوان ضد حمله در جنگ‌های سخت و نرم و عملیات‌های روانی باشد.

۳.۳. اصل عدم ترجیح منافع شخصی بر مصالح جامعه اسلامی

در ادامه مذمت کار حاطب بن ابی بلتعنه آیه سوم سوره ممتحنه اشاره دارد به اینکه هرگز بستگان و فرزندانان روز قیامت سودی به حالتان نخواهند داشت؛ میان شما جدایی می‌افکند و خداوند به آنچه انجام می‌دهید بیناست: «لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ». (ممتحنه: ۳)

«حاطب» با ارسال نامه به مشرکان مکه می‌خواست زن و فرزند خود را حفظ کند، غافل از اینکه با این عملش به پیامبر خدا و مؤمنین خیانت می‌کرد و جامعه اسلامی را در معرض خطری بزرگ قرار می‌داد. (ر.ک: طبرسی، بی‌تا: ۲۴/ ۳۶۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵/ ۷۰)

نشان دادن اثر اعمال در قیامت شاهد دیگری است بر اینکه ارتباط با دشمن دامنه‌اش بس سهمگین و پرمخاطره است. اگر در این دنیا به خاطر مصالح شخصی که حمایت از خویشان است قدمی برداشتید در حقیقت مسیر تسلط دشمن را هموار کردید و خشم خدا را در دنیا و آخرت بر خود خریدید. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۹/ ۳۹۴)

نکته دیگر اینکه در اسلام منافع اجتماعی و منافع فردی هردو مورد توجه بوده، به طوری که گاهی تفکیک هر کدام از دیگری مشکل است، اما هنگام تراحم و تعارض این دو منفعت کدامیک مقدم است؟ در واقع قاعده تراحم می‌گوید باید اهم و مهم را رعایت نمود. از آنجا که اسلام، توجه و اهتمام خاصی به اجتماع دارد و هنگام تراحم مصلحت جمع با مصلحت فرد، مصلحت جمع را ترجیح می‌دهد. (ر.ک: دانش پژوه، ۱۳۹۰: ۱۲۶؛ گلستانی، ۱۳۸۳)

همچنین وجود نظام جبران در اسلام تعبیه شده، زیرا فردی که منافع فردی خود را قربانی منافع جامعه کند، چندین برابر آن را در عالم آخرت از خدا دریافت می‌کند و آیات مربوط به ایثار و انفاق و مال و جان به خوبی از آن حکایت می‌کند. (همان) از سوی دیگر در نگاه دنیوی نیز اگر منافع جامعه اسلامی تأمین

شود، منافع افراد آن نیز در ضمن آن تأمین و مدیریت می‌شود. بنابراین عدم تدبیر حبّ ذات آدمی در منفعت طلبی، جلوه‌ای نامطلوب در تربیت سیاسی او دارد؛ چه بسا به بهانه منفعت‌های شخصی نه صرفاً همکاری با دشمن، آب به آسیاب دشمن بریزد و در پیشروی دشمن کمک دهنده باشد.

نمونه این عملکرد را در بیانات امام خمینی (ره) در نقد عملکرد مجاهدین خلق می‌توان دید: این اشخاص منحرفی که در داخل و خارج شیطنتهایی می‌خواهند بکنند بسیار ابله هستند! این‌ها عقلشان را از دست داده اند. حبّ مقام و جاه این‌ها را اصلاً نابینا کرده، بصیرتشان را از آن‌ها گرفته. این‌ها نمی‌دانند که در یک کشوری که وضعیتش این‌طوری است، در یک کشوری که همه مردمش فریاد می‌زنند و جنگ می‌روند و عشق به فداکاری دارند، در یک همچو کشوری نمی‌شود از این کارها کرد، نمی‌شود با این کشور معارضه کرد، نمی‌شود در این کشور کودتا کرد.... این‌ها اشتباهشان همه‌اش این است که نه قدرت اسلام را این‌ها می‌توانند بفهمند، و نه ملت خودشان را شناخته‌اند. از این جهت، خارج و داخل توطئه‌های بچه گانه، توطئه‌های ابلهانه، به خیال خودشان درست می‌کنند. در هر رشته‌ای که بخواهند توطئه بکنند، نمی‌دانند که چشم‌های بینای این کشور به همه کارهای آن‌ها از صبح تا شبشان نظارت دارد. نمی‌فهمند این مسائل را این‌ها. از این جهت، خودشان را به مهلکه می‌اندازند؛ بچه‌های عزیز ما را می‌خواهند گول بزنند. (امام خمینی، ۲۱ / ۱ / ۶۱)

۳.۱.۳. روش پیاده سازی اصل

با توجه به روش‌های پیاده سازی اصول تربیتی در کتاب‌های تألیفی در موضوع نظام تعلیم و تربیت اسلامی مانند آثار علیرضا اعرافی، مهم‌ترین روش‌های تربیتی این اصل عبارت است از:

۱. شناخت اولویتهای اجتماعی و درک میزان اهمیت آن بر منافع فردی؛
۲. مقایسه منفعت گرایی شخصی با اجتماعی از نظر سود دهی در دنیا و آخرت؛
۳. به کاربردن قاعده راجح بر مرجوح در رفتار که در اینجا به خاطر منافع شخصی اقدامی علیه جامعه اسلامی نکنند و اولویت اجتماعی جامعه را بر نفع شخصی به خطر نیندازند.

۳.۴. اصل اسوه‌پذیری در روابط خارجی

«اسوه» حالتی است که انسان به هنگام پیروی از غیر خود پیدا می‌کند و مربی باید حالات مطلوب متربی را که عملاً در وجود کسی آشکار شده، نشان دهد. البته نخست سزاوار است در وجود خود مربی اسوه نیکو برای متربی باشد. (ر.ک: باقری، ۱۳۹۹: ۱۴۴)

انبیا و معصومین (ع) و شخصیت‌های تاریخی، همگی می‌توانند الگوهای عملی در این زمینه به حساب آیند. در آیه سوم سوره ممتحنه هم به این اصل اشاره شده و هم مصداق عملی آن ذکر شده است. «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ الَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَّاءُ مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ...».



برای شما سرمشق خوبی در زندگی ابراهیم و کسانی که با او بودند وجود داشت، در آن هنگامی که به قوم (مشرک) خود گفتند: «ما از شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید بیزاریم؛ ما نسبت به شما کافریم...».

جهاد حضرت ابراهیم در اثبات و تثبیت توحید در ربوبیت به معنای تنها قانونگذار نظام هستی برای جامعه نمرودی، خورشیدپرست، ستاره‌پرست و... نقطه عطفی در حرکت فکری و تربیت سیاسی به حساب می‌آید. حضرت ابراهیم ۷ از گمراهان و کافران زمان خود کناره نگرفت به این هدف که آن‌ها را در زندگی خود حذف کند، بلکه در تعامل با آن‌ها مسیر درست را به آن‌ها شناساند و خطاهای فکری را با استدلال و منطق حکیمانه به آن‌ها یادآور شد. (ر.ک: انعام: ۷۸-۷۵)

همچنین طاغوت آن زمان نمرود، ادعای خدایی داشت و اندیشه‌ها و نظام اجتماعی را با این فکر غلط پیش می‌برد و می‌خواست آن را با پوششی گمراه‌کننده، مستور کند، خطاب به حضرت ابراهیم گفت: اگر ربوبیت از آن کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند، من نیز زنده می‌کنم و می‌میرانم! دستور داد زندانی محکوم به اعدامی را آوردند و آزادش کرد، و انسان بی‌گناهی را که می‌گذشت گرفته و اعدامش نمود، و با این کار اطرافیان مترف خود را به شبهه انداخت.

ابراهیم (ع) به جای جدال در معنای میراندن و زنده کردن، به احتجاج درباره موضوعی محسوس و دلیلی آشکار پرداخت تا ادعای این طاغوت را از ریشه برکند و گفت: پروردگار من خورشید را از مشرق می‌آورد، تو هم اگر پروردگار هستی، این نظام را تغییر ده، و خورشید را از مغرب بیاور؛ که آن مرد کافر مبهوت و وامانده شد. شرک طاغوت زمان ابراهیم (ع) از نوع شرک طاغوت عصر موسی (ع) بود؛ هر دو ادعای ربوبیت کردند، یعنی هر دو می‌گفتند حق قانونگذاری در نظام زندگی بشر را دارند. (عسکری، ۱۳۷۸: ۱/۳۱۴)

این حق در ربوبیت تشریعی الهی نهفته شده است، پایه و اساس هر نظام سیاسی در بن بشر است که حق حاکمیت و قانونگذاری از آن خداست، لذا ذکر قصه‌های قرآن برای ثبت تاریخ نیست، بلکه جریان هدایتگری اجتماعی و فردی را در خود دارد. علاوه بر آن، حضرت ابراهیم، خلیل الله است یعنی با دوستان خدا، دوست و با دشمنان خدا دشمن است. (طبرسی، بی‌تا: ۶/۶۸)

سیاق آیه سوم سوره ممتحنه بر همین نکته تأکید دارد، یعنی دوستی با خدا و ترک موالات و دوستی با کفار و تبری از آن‌هاست. (طبرسی، همان: ۳۶۲/۲۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸/۵۶؛ رازی، ۱۴۰۸: ۱۵۶) نه تنها حضرت ابراهیم بلکه خاتم پیامبران نیز اسوه حسنه برای خلق معرفی شدند، همان‌گونه که خدا در آیه «قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) آن‌ها را الگوهای عینی و همه‌جانبه در زندگی معرفی می‌کند.

۱.۴.۳. روش پیاده‌سازی اصل

با توجه به روش‌های پیاده‌سازی اصول تربیتی در کتاب‌های تألیفی در موضوع نظام تعلیم و تربیت اسلامی مانند آثار علیرضا اعرافی، مهم‌ترین راهبرد و روش‌های تربیتی که می‌توان بیان کرد، عبارت‌اند از:

۱. الگوهای نیک در تربیت سیاسی شناخته و معرفی شوند؛
۲. رفتار و کردار خود را مطابق با اسوه جهت دهد؛
۳. تأمل و تدبّر در سیره و منش سیاسی اولیاء خدا به جای تقلیدپذیری صرف لازم است.

۵.۳. اصل همراهی معنویت و سیاست در روابط خارجی

چنان که اشاره شد سیاست در اسلام امری جدا نشدنی از دین است و آیات فراوانی از قرآن و سیره معصومین (ع) بر این مسئله دلالت دارد. از این رو، تربیت سیاسی جدای از تربیت دینی نیست. نگاه معنوی نیز که بیشتر به اخلاق مداری و عرفان تعبیر می‌شود نیز با سیاست در ارتباط است. پیامبر گرامی اسلام (ص) در عین اینکه رهبر معنوی جامعه بودند رهبر سیاسی و حاکم اسلامی به شمار می‌رفتند. از این رو دعوت به توحید و خداپرستی جزء اولین حرکت‌های سیاسی انبیا بوده است.

در سوره ممتحنه این اصل در سیاق‌های آیات به گونه‌های مختلفی بیان شده است؛ آنجا که خدا را بصیر معرفی می‌کند که بر احوال همه در خفا و آشکار آگاه است؛ یعنی در آنجایی که اقدام و رابطه فرد با دشمن، سبب تسلط بر مسلمین شود: «... وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (ممتحنه: ۳) همچنین توکل به خدا و توبه و بازگشت به سوی او مطرح شده است: «رَبَّنَا عَلَیْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَیْكَ أَنْتَبَا وَإِلَیْكَ الْمَصِيرُ» (ممتحنه: ۴)

بعد از آنکه اعلام بیزاری حضرت ابراهیم (ع) از مشرکین و کفار به صراحت و قاطعیت بیان شد، مخصوصاً در زمانی که آن‌ها از قدرت ظاهری برخوردارند. از این رو توکل بر ذات او، و دیگر توبه و بازگشت به سوی او و سپس توجه به این حقیقت که رجوع نهایی همه چیز به سوی اوست که علت و معلول یکدیگرند، ایمان به معاد و بازگشت نهایی سبب توبه می‌گردد و توبه روح توکل را در انسان زنده می‌کند. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۴ و ۲۱)

دعا کردن و درخواست از خداوند نیز از امور معنوی است که با سیاست پیوند می‌خورد. آیه پنجم سوره ممتحنه را می‌توان از دعا‌های سیاسی قرآن دانست: «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَآغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

این دعای حضرت ابراهیم و مؤمنین است که از خدا می‌خواهند از آثار سوء تبریشان از کفار پناهشان دهد و ایشان را بیامرزد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹ / ۳۹۸) در معنای این دعا تعابیر مختلفی در نگاه مفسران بیان شده است:

- ما را گرفتار کفار نفرا که ما را اذیت کنند.
- ما را به بلاهای آن‌ها مبتلا نفرا تا نگویند اگر این‌ها بر حق بودند مبتلا نمی‌شدند.
- آن‌ها را مسلط بر ما مفرما که بخواهند دین ما را از ما سلب کنند.
- توفیق صبر بما عنایت فرما که بر اذیت و آزار آن‌ها صبر کنیم و تحمل نمائیم.
- اینکه ما را حفظ فرما که با آن‌ها دوستی و مودت پیدا نکنیم.
- در محاربه و معارضه با آن‌ها ما را مخدول و منکوب مفرما. (طیب، ۱۳۶۹: ۱۲ / ۴۹۴)

۳.۵.۱. روش پیاده سازی اصل

با توجه به روش‌های پیاده سازی اصول تربیتی در کتاب‌های تألیفی در موضوع نظام تعلیم و تربیت اسلامی مانند آثار علیرضا اعرافی، مهم‌ترین راهبردها و روش‌های تربیتی عبارت‌اند از:



۱. دعا کردن و توکل به خدا در عین حرکت به سوی فعل است؛
۲. تقویت بینش در توحید و معاد بر نوع و هدف رابطه نیز اثرگذار است؛
۳. اقناع عقلی نیز روشی است که در آن قوه فکری متربی برای انتخاب مسیر درست و در نظر گرفتن جنبه‌های آن به کار می‌آید، زیرا متربی در این صورت نسبت به واقعیت‌ها و چالش‌های ارتباط خارجی به تأمل و تدبّر وادار می‌شود.

۳. ۶. اصل جذب و جلب در روابط خارجی

در اسلام همیشه روابط خارجی جنبه سلبی نداشته، بلکه ابعاد ایجابی آن نیز فراوان است. یکی از این ابعاد در قالب اصل جذب و جلب مطرح شده است، بدین معنا که در جایی که روابط خصمانه و دشمنی در کار نباشد رأفت اسلامی و مودّت و دوستی فراگیر است. نمونه آن را در آیه هشتم و نهم سوره ممتحنه می‌توان دید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ». (ممتحنه: ۸)

خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد. در این آیه شریفه که حدود این ارتباطات را مشخص می‌کند، ابتدا تعامل مشروط را که باید با کسانی باشد که با شما سرچنگ و نزاع ندارند، مطرح نموده که همان گزینه ایجابی است. بعضی از مفسران در مورد آیه هشتم روایت کرده‌اند که همسر مطلقه ابوبکر مشرک بود. برای دخترش اسماء هدایایی از مکه آورد. اسماء از پذیرش آن امتناع کرد و حتی اجازه ورود به مادرش نداد، آیه فوق نازل شد و پیامبر (ص) به او دستور داد مادرش را بپذیرد و هدیه‌اش را قبول کند و او را مورد اکرام و احسان قرار دهد. (رسعی، ۱۴۲۹: ۸/ ۸۸؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ۵/ ۱۶۴) برخی دیگر بیان می‌کنند این آیه مربوط به کسانی است که با پیامبر پیمان بسته بودند که با او کارزار نکنند و کسی را علیه پیامبر (ص) یاری نکنند. (ر.ک: رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/ ۱۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۹/ ۳۹۹)

نکته دیگر که اصل جذب و جلب را تقویت می‌کند رفتاری است که خداوند از مسلمانان می‌خواهد با غیر مسلمانان داشته باشند:

۱. أَن تَبَرُّوهُمْ: به ایشان نیکی کنید؛ جنبه نیکی کردن بسیار گسترده است، لذا سویه‌های مختلف فرهنگی اقتصادی و... را در بر می‌گیرد.

۲. وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ: عدالت ورزید و به ایشان ظلم نکنید. به تعبیر تفسیر «منهج الصادقین» این عمل موجب تألیف قلوب ایشان شود و سبب تشویق ایشان به ایمان می‌گردد. (فیض کاشانی، بی‌تا: ۹/ ۲۴۹)

به هر صورت ظاهر آیه نشان می‌دهد حکم آن عام است (همان) گروه خاصی را در بر نمی‌گیرد مگر مواردی که در آیه نهم هشدار داده ترک شود؛ «إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَ مَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ». (ممتحنه: ۹)

فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در [کار] دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون‌راندنتان با یکدیگر هم‌پشتی کرده‌اند. و هر کس آنان را به دوستی گیرد، آنان همان ستمگران‌اند. این اصل در سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی نیز در نظر گرفته شده است: تقویت روابط سازنده با کشورهای غیر متخاصم، پرهیز از تشنج در روابط با کشورها، حمایت از مسلمانان و ملت‌های مظلوم و مستضعف به‌ویژه ملت فلسطین، بهره‌گیری از روابط برای افزایش توان ملی، تلاش برای همگرایی بیشتر میان کشورهای اسلامی و... (سیاست‌های کلی نظام، تصویب ۵/ ۹/ ۱۳۸۵)

۳.۱.۶. روش پیاده‌سازی اصل

با توجه به روش‌های پیاده‌سازی اصول تربیتی در کتاب‌های تألیفی در موضوع نظام تعلیم و تربیت اسلامی مانند آثار علیرضا اعرافی، مهم‌ترین راهبرد و روش‌های تربیتی این اصل عبارت‌اند از:

۱. شناخت مخاطب و شناخت شیوه‌های ارتباطات اجتماعی؛
۲. ظاهرسازی پسندیده با گفتار خوب و رفتار نیک قدم اول در ارتباط و تدوام رابطه است؛
۳. مدارا نمودن در گفتار و رفتار که کمک می‌کند مخالف، رفتار و منش مسلمان را ببیند و از پیش داوری پرهیز نموده و حتی با تعلیم اسلام آشنا شده و زمینه گرایش او را فراهم آورد.

نتیجه‌گیری

«تربیت سیاسی»، تربیتی برای رساندن جامعه به رشد و تعالی است که همه ارزش‌های انسانی و اجتماعی به ظهور و بروز برسد و حکومت الهی به معنای واقعی در بین مردم جاری و ساری گردد. در این پژوهش در ابتدا با ذکر ادله آیات و روایات مبنای روابط خارجی در اسلام اثبات شد، سپس با تدبیر و تأمل در آیات اول تا نهم سوره ممتحنه تلاش شد مهم‌ترین اصول در روابط خارجی جامعه اسلامی بیان شود که به هر یک از این اصول و روش‌های تربیتی آن اشاره می‌شود:

	اصل	برخی روش‌ها و راهبردها
۱	اصل پرهیز از از دوستی و اعتماد به دشمنان خدا	۱. شناخت دشمن و اهداف و عملکرد او ۲. تقویت مهارت‌های ارتباط جمعی با رویکرد خردگرایی
۲	اصل عدم اعتماد به دشمن با تدبیر هوشمندانه و مدبرانه	۱. تذکر الگوی استقلال و یادآوری لذت روی پای خود بودن به جای تکیه و اعتماد به دشمن ۲. عبرت‌گرفتن از تجربه اعتماد به دشمن



۳	اصل عدم ترجیح منافع شخصی بر مصالح جامعه اسلامی	۱. شناخت اولویتهای اجتماعی و میزان اهمیت آن بر منافع فردی ۲. به کاربردن قاعده راجح بر مرجوح یا اهم بر مهم ۳. مقایسه منفعت‌گرایی شخصی با اجتماعی از نظر سوددهی در دنیا و آخرت
۴	اصل اسوه‌پذیری در روابط خارجی	۱. الگوهای نیک در تربیت سیاسی شناخته و معرفی شوند. ۲. رفتار و کردار خود را مطابق با اسوه جهت دهد. ۳. تأمل و تدبیر در سیره و منش سیاسی اولیاء خدا به جای تقلیدپذیری صرف لازم است.
۵	اصل همراهی معنویت و سیاست در روابط خارجی	۱. دعا کردن و توکل به خدا در عین حرکت ۲. تقویت بینش در توحید و معاد بر نوع و هدف رابطه نیز اثرگذار است. ۳. اقناع عقلی نیز روشی است که در آن قوه فکری متربی برای انتخاب مسیر درست و در نظر گرفتن جنبه‌های آن به کار می‌آید
۶	اصل جذب و جلب در روابط خارجی	۱. شناخت مخاطب و شناخت شیوه‌های ارتباطات اجتماعی ۲. ظاهرسازی پسندیده با گفتار خوب و رفتار نیک قدم اول در ارتباط و تداوم رابطه است. ۳. مدارا نمودن در گفتار و رفتار که کمک می‌کند مخالف، رفتار و منش مسلمان را ببیند و از پیش‌داوری پرهیز نموده و حتی با تعالیم اسلام آشنا شده و زمینه گرایش او را فراهم آورد.

آنچه از این اصول و روش‌ها بر می‌آید این است که داشتن تعامل صحیح با جهان مستلزم شناخت آیین اسلام در ارتباطات بین‌المللی است و کاوش در منابع دین از جمله قرآن برای استنباط اصول و شاخص‌های این ارتباطات است، زیرا کشورهای اسلامی و شهروندان مسلمان جهت معرفی اسلام و نشان دادن، فرهنگ و احکام اسلام، مبارزه با ظلم و بیداد، نیازمند عمل به دستورات دین هستند تا بتوانند رشد سیاسی خود را افزایش داده و به هدف و غایت از تربیت سیاسی نایل آیند.

پیشنهاد و راهکار

- ۱) تدریس «فقه التربية» در سطح چهار حوزه رونق بیشتری گیرد و دفتر پژوهش‌های تربیتی تأسیس گردد.
- ۲) اصول تربیت سیاسی در روابط خارجی در قالب نظام روابط خارجی اسلام از قرآن و سنت استنباط شده و روش‌های تربیتی متناسب با آن برای کشورهای اسلامی ارائه شود و خط مشی آنها را در تداوم روابط با جهان مشخص نماید.

منابع

- قرآن کریم
- ابن الجوزی، أبو الفرج عبد الرحمن (۱۴۱۲)، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة
- باقری، خسرو (۱۳۹۹)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: انتشارات مدرسه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، *تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲)، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حاجی ده آبادی، محمدعلی (بی تا)، *درآمدی بر نظام تربیتی اسلام*، قم: جامعة المصطفی (ص) العالمیة.
- حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۵)، *سیاست‌های کلی نظام (ابلاغی از سوی مقام معظم رهبری)*.
- حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۵)، *بیانات در مراسم بیست و هفتمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)*.
- حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۰)، *بیانات در دیدار با دولت دوازدهم*.
- خلوصی، محمد حسین (۱۳۹۸)، «*فرایند تربیت سیاسی در نظام سیاسی*»، مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، ج ۴، تهران: آفتاب توسعه.
- دانش پژوه، مصطفی (۱۳۹۰)، *مقدمه علم حقوق*، ج ۴، تهران: سمت.
- داودی، محمد و مهدی فاضلی دهکردی (۱۳۹۳)، «*بررسی اهداف تربیت سیاسی در قرآن با تأکید بر مبانی و اصول تربیتی*»، دو فصلنامه آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث ش ۲.
- رازی، حسین بن علی (ابوالفتوح) (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن* (راغب اصفهانی)، تهران: انتشارات مرتضوی.
- رسعی، عبدالرزاق بن رزق الله (۱۴۲۹)، *رموز الكنوز فی تفسیر الکتاب العزیز*، مکه مکرمه: مکتبة الأسدی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، با همکاری جمعی از پژوهشگران قرآنی (۱۳۸۸)، *تفسیر قرآن مهر*، ج ۲۰، قم: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵)، *فروع ابدیت تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم (ص)*، ج ۲۰، قم: بوستان کتاب.
- سلیمی، عبدالحکیم (۱۳۹۱)، *حقوق بین الملل اسلامی*، قم: نشر المصطفی.
- ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۷۵)، *اسلام و حقوق بین الملل*، تهران: گنج دانش.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم* (الطبرانی)، اردن: دارالکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، ۲۷ جلد، تهران: فراهانی.



- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: [بی نا].
- عابدینی، روح الله و همکاران (۱۳۹۹)، «تربیت سیاسی از منظر قرآن کریم با رویکرد تدبیر سورهای روح الله»، دو فصلنامه علمی علوم اسلام از دیدگاه تربیتی، ش ۱۴.
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۷۸)، *عقاید اسلام در قرآن کریم*، ترجمه محمد جواد کرمی، تهران: [بی نا].
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۲)، *نقش ائمه (ع) در احیای دین*، ج ۱، تهران: [بی نا].
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱)، *فقه سیاسی*، ج ۴، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- فیض کاشانی، محمد (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، ج ۶، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *تفسیر القمی*، ج ۳، قم: دار الکتاب.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله (بی تا)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، ۱۰ جلد، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰)، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
- گلستانی (۱۳۸۳)، «منفعت طلبی ویژگی ذاتی انسان»، حدیث زندگی، ش ۱۶.
- محدّث قمی، شیخ عباس (۱۳۷۹)، *منتهی الآمال فی تواریخ النبی و الآل*، قم: دلیل.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۹۱)، *شرحی بر دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲)، *صحیفه نور*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).



Semantics of the Interpretation of Kama "كما" Based on the Geometry of Verses with Kama

Fatimah Zanda Aghtai¹, and Muhammad Ghorbanzadeh²

1. PhD of Al-Mustafa International University, Khorasan, Mashhad, Iran. Email: zand1382f@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: Review Article	<i>Kama</i> "كما" (Such as) is a compound word and has been discussed by the literati in the meanings of simile, causation, transcendence and description. However, this research has analyzed the verses with <i>Kama</i> with a descriptive approach and based on the literary exegeses of the Qur'an, because the placement of <i>Kama</i> in the verses shows that it is often between two independent statements and the sentences after it are indicative sentences that convey the realization of something in the past or its continuation from the past to the present. This structure has an important role of communication between the expressions of the word, which in understanding is not limited to the next, but completes the semantic connection with the previous. The special function of the meaning of this word, taking into account the subjectivity of the incident after <i>Kama</i> , shows that sometimes it has a warning approach. Sometimes it is to compare the statements to find similarities and differences. Sometimes by referring to the past, for protesting, explaining, inferring and choosing, it shows the balance the audience, which is in the direction of learning lessons, knowing the historical course, repeating the experience of the past, remembering the enunciations and warnings, continuing the intellectual background, distinguishing the future choices, similarities of belief, behavioral balance, etc. effective.
Article history: Received 04 October 2025 Received in revised form 11 November 2025 Accepted 20 December 2025 Available online 31 December 2025	
Keywords: <i>Kama</i> "كما", balance and similarity, comparison, attention, semantic connection	

Cite this article: Zanda Aghtai, F., & Ghorbanzadeh, M. (2025). S Semantics of the Interpretation of Kama "كما" Based on the Geometry of Verses with Kama. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(4), 91-109. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8595>





شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو مجله‌ها

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



معناشناسی تفسیر واژه «کما» با تکیه بر هندسه آیات دارای آن

فاطمه زند اقطاعی^۱، و محمد قربانزاده^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری جامعه المصطفی العالمية خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: zand1382f@gmail.com

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

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ کلیدواژه‌ها: «کما»، توازن و تشابه، مقایسه، توجه، ارتباط بخشی معنایی	«کما» واژه‌ای مرکب و در معانی تشبیه، تعلیل، استعلا و وصف مورد بحث اهل ادب است، اما این پژوهش با رویکرد توصیفی و بر مبنای تفاسیر ادبی قرآن به تحلیل آیات دارای «کما» پرداخته است، زیرا قرار گرفتن «کما» در آیات نشان می‌دهد که اغلب بین دو گزاره مستقل بوده و جملات بعد از آن، جملاتی خبری است که تحقق و ثبوت امری در گذشته یا استمرار آن از گذشته به حال را می‌رساند. این ساختار نقش ارتباط بخشی مهمی بین عبارات کلام دارد که در فهم به بعد اکتفا ننموده، بلکه با قبل اتصال معنایی را تکمیل می‌کند. کارکرد خاص معنای این واژه با در نظر گرفتن فاعلیت حدث بعد کما نشان می‌دهد که گاه رویکرد تنبیه دادن دارد، گاه در مقایسه گزاره‌های طرفین برای رسیدن به شباهت‌ها و تفاوت‌هاست و گاه با استناد به گذشته، برای احتجاج، تعلیل، استنتاج و گزینش، توازن را به مخاطب نشان می‌دهد که در جهت هدایتی عبرت گرفتن، شناخت سیر تاریخی، تکرار تجربه گذشتگان، یادآوری بشارت و اندازها، امتداد عقبه فکری، تمییز درگزینه‌های پیش‌رو، شباهت‌های اعتقادی و موازنه رفتاری کارایی دارد.

استناد: زند اقطاعی، فاطمه؛ قربانزاده، محمد (۱۴۰۴). معناشناسی تفسیر واژه «کما» با تکیه بر هندسه آیات دارای آن. *آرایه‌های*

ادبی قرآن، ۱(۴)، ۱۰۹-۹۱. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.8595>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمية.



مقدمه

مفهوم شناسی مفردات قرآن سابقه‌ای دیرین در ادبیات عرب دارد اما نگاهی نو به مفردات واژگان مرکبی که کمتر بدان‌ها پرداخته شده زمینه پژوهش‌های بیشتر در حوزه زبان شناسی را فراهم می‌آورد. در این پژوهش با هدف شناخت هندسه «کما» در قرآن، تلاش دارد مفهوم این پدیده را در آیات با رویکرد معناشناسی تفسیری بررسی کند، زیرا این واژه مرکب در عین معنایی که دارد گذشته و حال، حال و آینده، گذشته و آینده را در اتصال معنایی قرار می‌دهد و سبب تأثیر بر ارزیابی فکر شود. از این‌رو تلاش شده که با رویکرد تفسیری این واژه در هندسه ظاهری بررسی نموده و چگونگی واقعیت و هست این واژه را توصیف و تحلیل نماید.

ضرورت موضوع از آن روست که قرآن کتاب هدایت بشر است و زبان قرآن به گونه‌ای است که عالی‌ترین مفاهیم در دل واژه‌های عربی جای گرفته است. یکی از این واژه که کارکرد اسمی و حرفی دارد واژه «کما» است؛ واژه‌ای مرکب که «ک» آن حرف تشبیه و «ما» گاهی اسم موصول یا نکره موصوفه یا ما کافه یا زائده می‌باشد و حدود ۵۸ بار در قرآن به کار رفته است.

عمده کاربرد این واژه بین دو جمله است که تأثیر عمیقی در فهم کلام دارد. از این‌رو نیاز است که این واژه در ساختار قرآنی بررسی شود و معناشناسی آن ورای معنای مفردات رایج ادبیات عرب تحلیل گردد. در ترجمه این کلمه که در زبان‌های دیگر نیز معادل آن وجود دارد کارکرد مشابهی دیده می‌شود. مثلاً در فارسی از آن به «همان‌طور»، «چنان‌که»، «همان‌گونه» و... یاد می‌شود. همین جریان ذهنی و فکری را ایجاد می‌کند که این «همان‌طور» و «همان‌گونه» چه اثری بر اندیشه می‌گذارد و سنجش فکر را باتوجه به کارکرد آن تا چه حدی توسعه می‌دهد و به ارزیابی وادار می‌کند.

در موضوع «کما» مقاله و منبع مستقلی یافت نشد، بلکه هر آنچه در این موضوع است در منابعی مانند «معنی اللیب» (ابن هشام) و «شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد» (محمد بن یوسف ناظر الجیش) «نحو الوافی» (حسن عباس) «معنی الفقیه» (مصطفی جمالی) و... اشاره کرد که به نوع ترکیب این واژه و ذکر معانی متعدد آن با توجه به شواهد زبانی پرداخته است و از کارکردهای آن و توصیف و اثرگذاری آن سخنی به میان نیامده است.

در منابع تفسیری نیز که تلاش شده رویکرد تفاسیر ادبی مدنظر باشد تا بتوان از توصیف و شناخت این واژه در آیات بهره گرفت، از منابع شیعی عمدتاً به تفسیر جوامع الجامع (طبرسی)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین (کاشانی)؛ الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی) و... مراجعه شده و از منابع اهل سنت نیز به الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (زمخشری) البحر المحیط فی التفسیر (ابوحیان) و... مراجعه شده است. در تفاسیر ادبی و مانند آن نیز این واژه یا تحلیل نحوی شده و به صورت گذرا از آن رد شده یا به ذکر معنا ساده خلاصه شده و کمتر پیش آمده که مفسر بخواهد تمرکز معنایی روی این واژه داشته باشد و آن را در سیاق آیه و ساختار کلام در نظر بگیرد.

در منابع پدیدارشناسی نیز به دلیل نو بودن این روش کارهای اولیه‌ای صورت گرفته و نسبت به آیات قرآن نیز مقالات کمتری در این زمینه وجود دارد، مثل مقاله «کاربست رویکرد تعلیق پدیدارشناختی در فهم قرآن؛ نگره‌ای نو به مفهوم «امامت» بر اساس آیه ۷۹ سوره حجر»، نوشته احمدی آشتیانی و خوش‌منش. یا مقاله «بررسی رویکرد پدیدارشناختی کجروی بر اساس قرآن و روایات»، تألیف هژبری و عباس‌پور. این مقالات بیشتر به موضوعات انسانی پرداخته و واژه های قرآنی را به عنوان پدیده‌ای که نیازمند شناخت در مجموعه آیات است، بررسی نکرده است.

به دلیل اینکه وجود واژگانی که در ارتباطدهی عبارات زبانی اثر گذارند خود پدیده‌ای مستقل در بررسی معنایی می‌طلبد که نیازمند توجه شاخه‌های زبان شناسی است، در این مقاله ابتدا به ساختار و معناشناسی «کما» پرداخته شده و سپس کارکرد عام این واژه در آیات دیده شده است.

در این مسیر، اتصال و ارتباط با گزاره‌های قرآن به طور کلی بررسی شده و در مرحله بعد، به کارکرد خاص «کما» در هندسه ظاهری آیات اشاره شده است. از طرفی جهت نظم‌دهی به داده‌های تفسیری آیات رویکرد فاعلیت بعد کما لحاظ شده تا بهتر بتوان کارکرد خاص معنایی آن را در وجه مشترک بازیافت.

۱. ساختار و معنای «کما»

۱.۱. ساختار کما

«کما» یا ضمیر مثنی مذکر و مونث مخاطب است که در حالت نصب و جر به کار می‌رود (خطیب، بی‌تا: ۳۵۶)، یا اگر لفظی مرکب باشد که مراد پژوهش حاضر همین واژه است، ترکیب یافته از «کاف و ما» است. این دو واژه که هرکدام جایگاه معنای و ساختاری خاصی در ادبیات دارند در ترکیب کما به صورت زیر به کار رفته‌اند:

«کاف» حرف جر است و «ما» ممکن است اسمیه یا حرفیه باشد. ما اسمیه نیز یا موصوله است یا نکره موصوفه و ما حرفیه یا مصدریه است یا کافه است یا زائده. مانند «ما عندی کما عندک» ای: «کالذی عندک» أو «کشیء عندک». در اینجا ما موصوله یا نکره موصوفه است. ما مصدریه مانند «جلست کما جلست» ای: کجلوسک. همچنین ما کافه مانند «و أعلم أننی و أبا حمید کما النّشوان و الرّجل الحلیم» در این بیت ما محلی از اعراب ندارد و مانع عمل کاف شده است.

نیز ما زائده مثل این بیت:

و نصر مولانا، و نعلم أنه کما الناس مجروم علیه و جارم.

در اینجا «ما» حرف زاید است، محلی از اعراب ندارد و الناس مجرور به کاف است. (عبدالغنی، بی‌تا:

۲۸۷؛ یعقوب، ۱۳۶۷: ۵۵۵؛ ابن هشام، ۱۴۰۴: ۱/ ۳۱۰)

نکته دیگر اینکه برای دانستن جایگاه اعرابی «کما» باید نوع «ما» را در جمله شناخت، زیرا کاف حرفی اصیل و عامل است، از این رو اگر بعد از آن، مای کافه باشد مانع عمل آن شده و اگر زائده باشد و مابعد آن را مجرور می‌کند. ولی اگر مصدریه باشد، «ما» با مابعد خود به تأویل مصدر رفته و یا اگر موصوله باشد صله



بعد آن قرار می‌گیرد. برخی نحویون اشاره کردند اگر ما زائده باشد اختصاصش به اسم زایل شده و بر جمله نیز داخل می‌شود مانند «الصحة خير النعم كما المرض شرّ المصائب». (حسن، ۱۳۶۷: ۲/ ۴۷۷)

۲.۱. «کما» در معنا

معنای «کما» بنا به ساختار و سیاق جمله تحلیل می‌شود. از جمله مهم‌ترین معانی برشمرده شده برای «کما» این موارد هستند:

۱. تشبیه که بیشترین اثرگذاری کاف در معنا است؛ یعنی جمله ماقبل به معنای جمله ما بعد باشد، مانند «اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ». (ابن هشام، ۱۴۰۴: ۱/ ۳۱۰)

۲. سیبویه «کما» را به معنای «لعل» آورده است: «انتظرنی کما آتیک»، و از قول «خلیل» نقل کرده گمان می‌رود کاف و ما به منزله حرف واحد تلقی شده‌اند و معنای فعلی گرفته‌اند مانند لعل. (ناظرالجیش، بی‌تا: ۳۰۰۸/ ۶)

۳. ابن هشام در مغنی اشاره کرده که آیه شریفه «وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ» ظاهر این است که کاف معنای تعلیل دارد و «ما» در اینجا مصدریه است. (ابن هشام، ۱۴۰۴: ۱/ ۳۱۰؛ مدنی، بی‌تا: ۹۲۵)

همچنین اخفش آیه شریفه «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا» را در معنای تعلیل ذکر می‌کند. (ناظرالجیش، بی‌تا: ۳۰۰۳/ ۶)

۴. «کما» مقتضای یکسان بودن و تساوی در حدث را می‌رساند اگر بین دو جمله در نظر گرفته شده باشد، مثلاً «زید جالس کما عمرو کذلک» دو جمله با کما به هم مرتبط شده و اولی شبیه مقتضای دومی است. (همان)

۵. «کما» معنای استعلا می‌دهد مانند «کن کما أنت»، که کاف دارای معنای استعلاء است یعنی «باش بر آن گونه که تو بر آن گونه‌ای» یا «باش بر آنچه که هستی»، یا «باش همانطور که هستی». اگر چه برای نحویین در این مثال پنج وجه ترکیب اعرابی است. (صفایی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۱۳)

۶. «کما» صفت در معنی یا حال باشد یعنی با وجود «کما» در جمله معنای وصفی و حالت سبب مفهوم بخشی به جمله شود. مانند آیه شریفه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِ لِلْكَتَبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ». (انبیاء: ۱۰۴)

اگر «کما» نعت برای مصدر محذوفی که مفعول مطلق بوده است قرار گیرد، در این فرض «کما» می‌تواند سه ترکیب داشته باشد:

أ) نعت برای «إعادة» محذوف که مفعول مطلق محذوف فعل «نَعِيدُهُ» است. یعنی «برمی‌گردانیم اوّل خلق را برگرداندنی که این چنین صفت دارد مثل آغاز کردنمان است آن اوّلین مخلوقات را».

ب) نعت برای «طوا» محذوف که مفعول مطلق محذوف برای «نطوی» است. یعنی «انجام می‌دهیم این فعل عظیم را، یعنی پیچاندن آسمان همانند پیچاندن طومار کتابها، پیچاندنی مثل انجام دادنمان این فعل اعاده مخلوقات را».

ج) اگر «کما» حال باشد در این صورت «کما» حال از ضمیر مفعولی در «نعیده» خواهد بود و معنای آیه بنا بر این ترکیب این گونه است: «برمی گردانیم آن اولین مخلوقات را در حالی که می بوده باشند مثل همان کسانی که در اول آنان را خلق کردیم». (صفایی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۱۶؛ جمالی، ۱۳۹۳: ۱۳۷ و ۱۳۸)

۷. جماعتی از نحویین مانند سیرافی و ابن خباز «کما» را به معنی مبادرت ذکر کرده اند. کاف دلالت می کند که فعل قبل به محض و به مجرد وقوع فعل بعد، بی درنگ صورت گرفته است و این معنا برای کاف در وقتی است که متصل به «ما» مصدریه شود، مانند «سَلِّمَ کَمَا تَدْخُلُ»، یعنی «سلام کن به محض داخل شدن». (صفایی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۱۶)

آنچه از معانی «کما» برشمرده شد در واقع اشاره ادیبان به کاربرد این واژه در ساختار و بیان مقصود جمله است. لذا اگر دامنه این مثال ها توسعه یابد، امکان دارد معانی دیگری نیز بتوان برای آن یافت. آنچه تا کنون گفته شد ممکن است برای هر حرف دیگری در جمله نیز رخ دهد به خصوص حروف پر کاربرد که دامنه ارتباطی و معنایی را در کلام وثیق نموده و به فهم نزدیک تر می شود.

این واژه که در لغت نامه های فارسی چنین معنا شده است:

همان طور، همان، همچنان، مساوی، معادل، یکسان، آن سان، آن گونه، چنان کس، به همان صورت، همان کار، همان چیز، همان جور، عینی، منطبق با و... ترجمه شده است و منظور، آن چیزی است که بوده است و متکلم و مخاطب می دانند؛ آنچه که قبلاً ذکر شده اشارت است؛ به چیزی که در خاطر ملحوظ است؛ آنچه در خاطر گوینده و شنونده معهود است. (ر.ک. دهخدا: ۱۳۷۷؛ معین: ۱۳۸۶؛ عمید: ۱۳۷۵)

ولی گاهی در تعدد و تکرار مثال ها وجه مشترکی می توان یافت که «کما» کارایی خود را بهتر نشان می دهد. در واقع مهم ترین نقش «کما» ارتباط بخشی است که در بین جملات ایجاد می شود. این ارتباط با گردش گذشته و حال یا گذشته و آینده تحقق می یابد و از تک معنایی بودن لفظ جلوگیری می شود و به توسعه مفهومی می افزاید، زیرا «کما» لفظی مرکب است نه کاف تشبیه را به تنهایی در خود دارد نه «ما» موصوله و موصوفه، مستقلاً مفهومی می رسانند. مناسب ترین وجه درک «کما» در آیات قرآن است که به صورت متعدد در سور مختلف ذکر شده است. از این رو در ادامه، مهم ترین کارکردهای «کما» بر اساس تفاسیر ادبی مورد بررسی قرار گرفته است، تا بتوان وجه معنایی روشنتری از این واژه ارائه داد.

۲. کارکرد عام «کما» در آیات

۲.۱. حضور «کما» در ساخت ظاهری اتصال عبارت قبل و بعد

آنچه از «کما» در آیات مورد نظر است؛ همان ترکیب یافته «کاف» و «مام است که حدود ۵۸ مرتبه در آیات قرآن ذکر شده است. ظاهر قرار گرفتن «کما» در آیات مختلف نشان می دهد که اغلب بین دو جمله قرار گرفته است. جملات بعد از «کما»، جملاتی خبری بوده که تحقق و ثبوت امری در گذشته یا استمرار آن از گذشته تا حال را می رساند که چند هدف اصلی را دنبال می کنند؛ آگاهی دادن، انتقال پیام به مخاطب و



فایده داشتن و لازم فایده داشتن خبر برای بیان ادامه عبارت یا آنچه قبل از «کما» است، زیرا همان طور که در ترجمه «کما» ذکر شد، نقش ارتباطی آن در ساخت‌دهی به جمله قبل و بعد، سبب ایجاد مقبولیت در پذیرش مفهوم جمله است. نقطه اتصال مانند عبارت «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ» یا «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا» که عبارت بعد از «کما» علاوه بر اینکه خبری است و هدف خبر را می‌رساند در ارتباط بخشی به قبل از «کما» و تفهیم به مخاطب در رساندن کلام اثرگذار است.

جملات قبل از «کما» نیز یا خبری بوده که تحقق وعده‌ای را در آینده می‌رساند یا طلب است یا به استمرار فعلی در حال اشاره دارد؛ مانند «وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ» و نیز «وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ». یا اینکه جملات انشایی بوده که خواسته‌ها و گرایش‌ها را بیان نموده به گونه‌ای مستند به قبل از وقوع خود هستند. مثلاً در عبارت «لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ» فعل نهی «لَا يَفْتِنَنَّكُمُ» آمده که به فریبکاری قبلی شیطان بر خروج از انسان از بهشت مستند شده است.

همچنین وقتی قبل از «کما» فعل امر یا نهی ذکر شود جمله بعد از «کما» الگوی رفتاری می‌رساند که نشان می‌دهد ناظر به وقوع رفتاری در آینده است، مانند «وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» خدایی که همیشه به انسان احسان می‌کند رفتارهای نیک از انسان می‌خواهد که او نیز در رفتار خود چنین باشد.

همچنین وجود جمله شرطیه قبل از «کما» نیز نشان می‌دهد که برخی امور تجربه‌پذیر بوده و در صورت تکرار جزای مشابه دارند: «وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (فتح: ۱۶) به این معنی که اگر همچنان که پیش‌تر پشت کردید [باز هم] روی بگردانید، شما را به عذابی پردرد معذب می‌دارد.

۲.۲. «کما» در اتصال معنایی با بعد و اثرگذاری در قبل

همان‌طور که در معنای «کما» اشاره شد این واژه نقش ارتباط بخشی بین عبارات و جملات کلام را دارد. اگر بتوان همه این ارتباط را در یک جمله خلاصه کرد: «کما با بعد خود اتصال می‌یابد و در قبل خود اثر می‌گذارد». منظور این است اگر به معادل ترجمه فارسی این واژه دقت شود که عبارت است از همان‌طور، همچنان‌که، چنان‌که و... معلوم می‌شود «همان‌طور» با بعد خود اتصال معنایی و هماهنگی در سیاق دارد، ولی در فهم به مابعد اکتفا نمی‌کند، بلکه با ماقبل اتصال معنایی را تکمیل می‌کند؛ مانند «...وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً» و همگی با مشرکان بجنگید، چنان‌که آنان همگی با شما می‌جنگند». (توبه: ۳۶) واژه «چنان‌که» با حرف ربط «که» ارتباط با مابعد دارد و متصل به فعل قتال است. یعنی اگر بگوییم چنان‌که همگی با شما می‌جنگند هنوز مخاطب منتظر است بشنود و کلام کامل تحقق نیافته، لذا با قبل خود، هدف گفتار محقق شده است.

در آیات دیگر نیز عیناً این قاعده جاری می‌شود:

«لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ هَمَانِ گُونه که اول بار شما را آفریدیم باز به سوی ما باز آمدید». (کهف: ۴۷) - «وَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ...» و همان گونه که مأموری استقامت کن». (شوری: ۱۵)

از این رو امر شدن وقتی کلام را یصح السکوت می‌کند که قبلش حدیثی باشد حتی اگر ناظر به آینده است.

۳.۲. کارکرد خاص معنای «کما» در هندسه ظاهر آیات

قرآن کتاب هدایت و به زبان عربی مبین است و برای یافتن جنبه های هدایتی آن ساخت زبان عرب باید دانسته شود که معنای آیه درک گردد. از این رو باید دید «کما» در چه موقعیت و موضوعاتی در قرآن وارد شده است، تا بتوان بر تکیه بر جنبه تفسیری آیه سیر هدایتی آن را یافت. عمده این سیر را در حرکت بین گذشته و حال و گذشته و آینده می توان یافت، به طوری که با این سیر معنای کلام کامل منتقل می شود، زیرا بشر با عبرت گرفتن، شناخت سیر تاریخی گذشته، تکرار تجربه گذشتگان خود را در معرفت، گرایش و رفتار ارزیابی می کند و جهت فکری برای آینده خود و گزینش های پیش رو می یابد. برای همین در یک زاویه نگاه به آیات با توجه به اتصال «کما» به بعد، باید دید فاعل این جملات با کدام حدث تحقق یافته و بر چه موضوعی دلالت دارد. با بررسی آیات دارای «کما» می توان موارد زیر را استحصا نمود:

۱.۳.۲. حضور «کما» در تنبیه و توجه به مبدأ هستی

آیاتی که بعد «کما»، خدا فاعل جمله است عبارت است از:

۱. «...فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَدْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۳۹)

خدا را یاد کنید همان گونه که خداوند، چیزهایی را که نمی دانستید، به شما تعلیم داد.

در این آیه شریفه مفسران «ما» را مصدریه یا موصوله در نظر گرفته اند. (ابن ابی جامع، ۱۴۱۲: ۱/ ۱۹۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲/ ۵۵۱) موضوع تعلیم الهی است و در محتوای این تعلیم، نقل مفسران متفاوت، ولی در یک راستاست؛ تعلیم کیفیت خواندن نماز در حالت خوف و امن، تعلیم ارکان و حدود و احکام نماز، تعلیم آداب شکر، تعلیم احکام شرایع، تعلیم شکری که موازیه با تعلیم است. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۱۰؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۰۳؛ ابن ابی جامع، ۱۴۱۲، ۱/ ۱۱۲؛ کاشفی، بی تا: ۸۰؛ کاشانی، بی تا: ۴۸/ ۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۸۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲/ ۵۵۱)

در اینجا از قبیل به کار بردن عام در مورد استعمال خاص است، تا دلالت کند بر منت های بسیاری که خدا از نعمت های بسیار و از تعلیم بر مردم دارد، بلکه تعلیم را عمومیت داد، و فرمود: خدا را همانطور که چیزهایی به شما تعلیم داد که نمی دانستید بیاد بیاورید و این تعبیر برای آن بود که امتنان بر همه نعمت ها و تعلیم ها دلالت کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۷۰)

۲. در آیه شریفه «وَأَذْكُرُوا كَمَا هَدَاكُمْ» (بقره: ۱۹۸) بعد «کما» بحث هدایت مطرح شده است؛ او را یاد کنید همان طور که شما را هدایت نمود. برخی اشاره کردند کاف برای تشبیه و در موضع نصب یا صفت برای مصدر محذوف یا حال است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲/ ۲۹۸)

«ما» نیز در اینجا مصدریه یا کافه ذکر شده است. خدا را به نیکی یاد کنید چنان که او شما را به نیکی هدایت کرد، یا معنایش این است که خدا را به یاد آورید، همان گونه که او به شما آموخت که چگونه به یاد او باشید. (طبرسی، بی تا: ۱/ ۲۵۸) در این دو آیه حضور «کما» بین دو جمله توجه دادن فکر به هوشمندانه



بودن یاد خداست و صرفاً یادآوری معمولی نیست، بلکه یاد خدا با یادآوری نعمتها، ذکر و توجه به تعلیم و هدایت بشر پیوند خورده است.

۳. در آیه شریفه «کَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ» (انفال: ۵)، «کما» در ابتدای کلام ذکر شده است. از این رو در تفسیر و تحلیل آیه از سوی مفسرین اختلافاتی به چشم می‌خورد. ابوحیان در البحر المحيط حدود ۱۵ قول نقل کرده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷۲ / ۵) غالب مفسرین شیعه و اهل سنت موارد زیر را برشمرده‌اند:

– اگر این آیه متصل به سابق باشد، یعنی بگو انفال از خداست و با اینکه کراهت دارید، به شما نمی‌دهد همچنان که با همه کراهتی که گروهی از مؤمنین داشتند، تو را از مدینه به وسیله وحی خارج کرد و رهسپار بدر گردانید.

– اگر متصل به بعد باشد، یعنی در باره حق از روی کراهتی که نسبت به آن دارند، با تو جدال می‌کنند، همان طوری که در باره خارج شدن تو از مدینه به سوی بدر نیز با تو جدال کردند. (طبرسی، بی‌تا: ۱۰ / ۱۶۵؛ قمی، ۱۳۶۸: ۵ / ۲۸۴؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۳ / ۳۱۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۹۷)

این دو معنای مذکور به این برمی‌گردد که «کاف» در «کما» خبر مبتدای محذوف و در محل رفع است یا در محل نصب باشد، بدین گونه که صفت مصدر فعل مقدر باشد. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۴۴۸؛ ابن‌ابی‌جامع، ۱۴۱۲: ۱ / ۵۰۸) حتی اگر اختلاف در آیه بر دو وجه مذکور پذیرفته شود باز هم «کما معنای» همانطور اتصالی را ایفا می‌کند و جریان فهم را به این سوق می‌دهد که در حق بودن امر پروردگار کراهت ناخشنودی معنا ندارد و امر تشریعی او ثابت است؛ خواه در موضوع انفال باشد یا خروج برای جنگ.

۴. آیه بعدی که خدا فاعل بعد «کما» است، آیه استخلاف است: «... لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ». (نور: ۵۵)

بحث از آینده بشر در زمین است که به دست چه کسانی خواهد بود؟ از این رو خداوند معیار مشخص کرده است که مؤمنان اهل صالح را جانشین خواهد کرد این وعده حتمی است، زیرا لام در «لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ» با تأکید زیاد ذکر شده است. (قمی، ۱۳۶۸: ۹ / ۳۳۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳ / ۲۵۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۸ / ۶۴) در احادیث اهل بیت (ع) ذیل تفسیر آیه به امامت و ظهور امام مهدی □ تفسیر شده است. (حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۶۲۰) اما بحث به این وعده و تأکید خلاصه نمی‌شود، بلکه خدا بشر را به مستندی ارجاع داده و او را فرامی‌خواند که مصداق آن را در تاریخ بیابد: «كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ». این جانشینان در گذشته چه کسانی بودند؟ یعنی همان طور که قبل از این‌ها را جانشین کرد که در تفاسیر آمده است بنی‌اسرائیل بعد سرنگونی فرعون، همچنین حاکمیت داود و سلیمان (ع)، ظهور اسلام در ایران و روم. (کاشانی، بی‌تا: ۱۶ / ۳۱۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۸ / ۶۵)

۵. در آیه شریفه «وَ أَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» (قصص: ۷۷) در تحلیل «کما» گفته شده است برخی آن را کاف تشبیه دانسته که این تشبیه در مطلق احسان است که نیکی عید مانند نیکی خدا باشد یا اینکه کاف تعلیل بوده یعنی نیکی کن به خاطر نیکی خدا به تو. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۸ / ۳۲۶) لذا امر به نیکی

پشتوانه دارد و آن نیکی خدا به بنده است؛ همان طوری که خداوند درباره تو تفضل کرده است، تو نیز درباره مردم تفضل کن و به وسیله اطاعت و انجام وظیفه نیکی کن.

ع آخرین آیه که بعد «کما»، خداوند فاعل آن است آیه ۱۳۳ انعام است: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخِرِينَ».

انشاء و آغاز خلقت و به وجود آوردن را می‌رساند. کاف در محل نصب است، یعنی مثل ما انشاکم. (طبرسی، بی‌تا: ۸ / ۲۸۱) بحث در اظهار قدرت خداست که خطاب به همه خلق است که اگر بخواهد شما را ببرد و هرکس را که بخواهد جایگزین شما می‌کند. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱ / ۶۵۱)

بررسی شش آیه نشان می‌دهد که انسان نیازمند به توجه دادن است؛ این توجه و تنبه برای انسان در ساختارمندی «کما» در آیات لحاظ شده است: توجه به قدرت، توجه به نعمت، توجه به هدایت، توجه به خلافت، توجه به خلقت و توجه به احسان.

این توجه در خود چپتی دارد که انسان را به مبدا اصلی سوق می‌دهد و بینش او را به خالق هستی رهنمون می‌سازد. لذا آنچه در این آیات، خدا فاعل آن قرار گرفته می‌تواند ناتوانی و محدودیت بشر در قدرت، علم، حیات را برساند و این از مقوله‌هایی است که فکر می‌طلبد تا او را از مجهول به سمت معلوم و حرکت در بین معلومات سوق دهد: «خدا را یاد کن، نیکی کن، خدا وعده داده...، همان‌طور که «خدا یاد داد، هدایت کرد، ایجاد کرد، جانشین کرد...»، این سیر فکری قدرت ارزیابی به انسان می‌دهد که بتواند بینش و گرایش درست را گزینش کند. به عبارت دیگر حرکت بین معلومات، معرفت او در شناخت خدا را بالا می‌برد و باور او را در خداگرایی تقویت می‌کند.

۲.۳.۲. مقایسه گزاره‌های طرفین «کما» برای رسیدن به شباهت‌ها و تفاوت‌ها

فاعل متکلم مع الغیر بعد از «کما» در هفت آیه مطرح شده است:

۱. در سه آیه اشاره به خلقت خداوند و برانگیختن انسان است؛ آیه شریفه «لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (کهف: ۴۸) اینجا «کما خَلَقْنَاكُمْ» صفت برای مصدر محذوف است، یعنی آمدنی مثل آمدن خلقت اول شما (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷ / ۱۸۷) اشاره دارد که شما را می‌آوریم همان‌طور که اول بار شما را خلق کردیم. در نگاه مفسرین به دو جنبه ذاتیت و وصفیت اشاره دارد؛ یعنی بحث برانگیختن انسان با اشاره به خلقت اول و موجودیت و به ذات آمدن اوست: شما را برانگیختیم همچنان که نخستین بار شما را به وجود آورده بودیم. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۵۳۲) در وصفیت یعنی شما را برهنه و دست خالی آوردیم، چیزی با شما نبود همان‌طور که در وقت ولادت چیزی با شما نبود. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲ / ۵۸۸؛ کاشانی، بی‌تا: ۵ / ۳۴۷)

همچنین آیه شریفه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» که در بحث ادبی توضیح آن گذشت که سه احتمال دارد، وصف برای مفعول مطلق محذوف نطوی و نعيد و حال می‌باشد.



همچنین در آیه تشبیهی به کاربرد شده که آفرینش دوباره را به آغاز در آن تشبیه کرده آن است؛ باز می‌گردانیم به اول آفرینش چنان که آن را آغاز کردیم. یعنی قدرت خدا در آفرینش و برانگیختن مساوی است و کم و زیاد نمی‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۴/۱۷۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷/۴۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۱۳۷) نیز آیه «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (انعام: ۹۴) که شبیه ساختار آیه اول است و علاوه بر آن «کَمَا خَلَقْنَاكُمْ» می‌تواند بدل از «فُرَادَى» باشد، یعنی آمدید به حسابگاه ما، بر هیئتی که شما را نخستین بار آفریده بودیم. (کاشانی، بی‌تا: ۳/۴۳۶)

برخی گفته‌اند این عبارت آیه، سخن خداوند است که هنگام مرگ یا زنده شدن در روز قیامت به آنها می‌گوید. برخی هم گفته‌اند سخن فرشتگان است که دم مرگ به آنها که قبض روحشان می‌کنند، می‌گویند. اینجا به دلیل وجود واژه فرادی اشاره دارد که چیزی از دنیا با شما نیست، همان طور که حین ولادت با شما چیزی نبود. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲/۲۲۰؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱/۵۷۹)

۲. آیه دیگری به موضوع آزمایش انسان پرداخته است؛ «أَنَا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ». (قلم: ۱۷) «ما»، مصدریه یا موصوله است و در موضع نصب معمول «بلونا» است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۰/۲۴۱) سخن از آزمایش است، دو آزمایش مطرح شده قبل «کما»، که به گفته مفسرین آزمایش اهل مکه بوده به گرسنگی و قحطی یا آزمایش قریش در جنگ بدر و آزمایش بعد «کما»، که امتحان صاحبان باغی بوده که می‌گفتند: ما خود به محصول این باغ سزاوارتریم و به این ترتیب تصمیم گرفتند تمام مستمندان را محروم سازند. (طبرسی، بی‌تا: ۲۵/۲۲۷؛ ماوردی، بی‌تا: ۶/۶۶)

از این رو حضور «کما» قرار گرفتن همه مردم در سنت آزمایش الهی نشان می‌دهد و ممتحن در هردو یکی است، ابتلاء الهی در هر عصری نیز وجود داشته است.

۳. آیه شریفه «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ...»، موضوع وحی است. ما به همان کیفیت به تو وحی می‌کنیم که به نوح و انبیای بعد از او وحی کردیم. این آیه در پاسخ به اهل کتاب است که از رسول خدا (ص) خواستند کتابی از آسمان بر ایشان نازل گرداند و نیز استدلالی بر رد آنهاست به اینکه مبعوث کردن پیامبر اسلام (ص) مانند پیامبرانی است که پیش از او مبعوث شده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲/۱۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۹۱)

۴. در آیه دیگری موضوع رسالت مطرح شده است: «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا». آیه اشاره دارد به ارسال رسولی که در آخرت به کفر و تکذیب شما گواهی خواهد داد همچنان که به سوی فرعون رسولی را فرستادیم. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۶/۴۷۱؛ کاشانی، بی‌تا: ۱۰/۵۱)

تشبیهی بین ارسال رسول به اهل مکه و ارسال رسول به سوی فرعون وجود دارد، چون هردو در قوم خود زیادروی نموده و پیامبر خود را تحقیر کردند. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۰/۳۱۷)

در واقع مقایسه‌ای بین زمان پیامبر اسلام (ص) و زمان حضرت موسی (ع) است که هردو از نعمت پیامبری برخوردار بودند و فرستادن رسولان همیشه از سوی خدا بوده است.

۵. در آیه آخر که بحث گمراهی مشرکین مطرح است، اعترافی به گمراهی خود و دیگران که با سوء اختیار خودشان انجام گرفته است: «... رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ...» (قصص: ۶۳) لفظ «هؤلاء» مبتداء، «الَّذِينَ أَغْوَيْنَا» صفت آن و «أغویناهم» خبر مبتدأست و حرف «کاف» در لفظ «کما» صفت مصدری است که حذف شده است و تقدیر عبارت چنین است: «أغویناهم فغووا غیا مثل ما غوینا» یعنی به اختیار و میل خود گمراه شدند مانند ما که به اختیار خود گمراه شدیم، زیرا ما آن‌ها را با زور و جبر گمراه نکردیم، بلکه این کار با خواهش و تمنا و وسوسه بوده است. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۴/ ۵۴۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/ ۴۲۶؛ ابن‌ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۲/ ۴۸۳) معنای دیگری هم دارد، و آن این است که مشرکین از ما نظیر همان وصفی را کسب کردند که در خود ما بود، چیزی که هست اگر ما از آنان بیزاری می‌جوییم برای این است که ما ایشان را مجبور به گمراهی نکردیم. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۹۲)

آنچه از بررسی آیات با فاعل متکلم مع‌الغیر بر می‌آید در شش آیه اول موضوع به خداوند و اسباب و علل او مرتبط است که اگر لفظ جمع را آورده هم به خاطر عظمت خداوند و عظمت کاری که انجام داده، مانند خلق و آفرینش، ارسال رسل، وحی و آزمایش است. همچنین بیانگر اینکه خدا برای هر کاری در دنیا اسبابی قرارداده است. به فرموده امام صادق (ع): «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ، فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا...؛ خداوند ابا دارد از این که چیزها (امور) را جز از طریق اسباب فراهم آورد». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۸۳) از این‌رو برای هر چیزی، سببی قرار داده است. در آیه آخر نیز کارکرد اختیار و سوء استفاده از آن را نشان می‌دهد که خدا کسی را اکراه و گمراه نکرده، بلکه خودشان این مسیر برگزیدند. آنچه در ارزیابی فکر در این آیات به دست می‌آید، مقایسه است بین روند گذشته و حال و گذشته و آینده در موضوعی واحد. این قیاس روش فکر را به اندیشه می‌دهد مثلاً در موضوع خلقت مقایسه است بین آفرینش اول و برانگیختگی آخر، بین وحی به پیامبر اسلام و انبیا گذشته، بین آمدن رسولان اولی و آخری از طرف خدا، بین آزمایش و ابتلا گذشتگان و حاضران و بین گمراهی متقدمان و متأخران، این روند قیاس در موضوعات قرآنی مطرح شده حوزه شناخت را بحث توحید و نبوت و انتخاب راه توسعه می‌دهد.

علاوه بر آن فکر مشابهت‌ها و تفاوت‌ها را در جریان حضور «کما» درمی‌یابد که آن نیز از نتیجه همان مقایسه است. در واقع می‌توان گفت در ارزیابی قیاسی، فکر از اطلاعاتی استفاده می‌کند که از نظر منطقی دقیق و درست هستند یعنی اگر بعد «کما» درست باشد نتیجه این است قبل از «کما» نیز صحیح بوده است. اگر خداوند حکیم بیان می‌کند: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ...»، ارتباط گزاره معنی دار «او حینا» این را می‌رساند که از پیامبران گذشته و زمان پیامبر اسلام (ص) وحی فقط از طریق خداوند ممکن است و علاوه بر آن موقعیت‌های آشنا و ناآشنا را به هم ارتباط داده و مفاهیم مرتبط را ادراک می‌کند.

۲.۳.۳. استناد به گذشته برای مخاطب جهت بیان یکسانی و توازن

در صورتی که بعد از «کما» فاعل مخاطب باشد، اعم از مخاطب مفرد یا مخاطب جمع، در شش آیه به اختصار بررسی می‌شود:



۱. در آیه شریفه «أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا...» (اسرا: ۹۲)

یا آسمان را بر سر ما بیفکنی آن گونه که گمان کرده‌ای [قدرت داری].

آیه در مقام بیان توقعات و انتظارات کفار از معجزات پیامبر اکرم (ص) است، زیرا این‌ها این سخن خداوند را شنیده بودند: «إِنْ نَشَأْ نُخَسِّفْ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطَ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ» (سبا: ۳۴) (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷/۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۸۰) از این رو با استناد به قبل، پیامبر (ص) را مخاطب خود قرار داده و تقاضای خود را مطرح نموده است، که این طلب نیز بی‌غرض نیست؛ یا در مقام کوچک شمردن قدرت خدا و یا نادیده گرفتن آیات الهی و تضعیف پیامبر (ص) بودند و این حاکی از عدم شناخت نبوت است.

۲. آیه شریفه «...قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ». (قصص: ۱۹)

در قضیه حضرت موسی (ع) و مرد بنی‌اسرائیلی است که خیال کرده بود موسی با این توبیخ و عتابش نسبت به دشمن هر دو، بنا دارد او را مانند قبطی دیروز به قتل برساند، لذا از خشم او بیمناک شد و گفت: ای موسی آیا می‌خواهی مرا بکشی، همان طور که دیروز یک نفر را کشتی؟ (حقی برسوی، بی‌تا: ۶/۳۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۶/۲۷) این خطاب به حضرت موسی (أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ) که تکرار صدور فعلی را با استناد به گذشته یادآور می‌شود در خود نشان‌دهنده موقعیت و جایگاه یکسان فاعل در گذشته و حال است. لذا با همین بیان قبطی حاضر فهمید که قتل قبطی دیروز فعل موسی (ع) بوده است. همچنین بیانگر اندیشه گوینده است که نشانگر ترس از تکرار عمل است.

۳. آیه شریفه «وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا...» (جاثی: ۳۴) یعنی شما را در کیفر رها می‌کنیم چنان که شما وعده دیدار امروز را که طاعت است رها کرده و از یاد بردید یا شما را به منزله چیزی فراموش شده که به آن اهمیتی نمی‌دهند قرار می‌دهیم همان طور که شما به دیدار این روز خود اهمیت ندادید. آماده نشدن برای قیامت، رها کردن در عذاب، یا به فراموشی سپردن عده‌ای را می‌رساند که به تعبیر قرآن وعده ملاقات قیامت را فراموش کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۵/۵۷۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۲۹۳) به گفته برخی مفسران فراموشی در ذات خدای تعالی راه ندارد، از این رو، ترک و رها کردن، لازمه نسیان است و اینجا استعاره است. (قونوی، ۱۴۲۲: ۱۷/۴۴۶)

مشابه به این عبارت در آیه ۵۱ اعراف نیز دیده می‌شود، ولی بعد «کما» فاعل جمع غایب است: «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا...» (اعراف: ۵۱)

اینجا حضور «کما» بیانگر اثر وضعی عمل است که در گذشته نادیده گرفته شده و به مخاطب خود این اقرار را القا میکند که وضعیت حاضر او اثر عملکرد او در گذشته بوده است. اینجاست که مخاطب موقعیت خود را درمیابد و برای قاری آیه هشدار است که اندیشه کند.

۴. آیه ۱۶ سوره فتح به اعراب تخلف‌کننده متذکر می‌شود که بگو به‌زودی و بعد از این به جنگ قومی فرا خوانده می‌شوید که بسیار نیرومندن؛ یکی از دو کار باید انجام گیرد یا جنگ، یا مسلمان شدن، و راه سومی وجود ندارد؛ بنابراین اگر فرمان ببرید و در جنگیدن با مشرکان پاسخ مثبت دهید خداوند به شما

پاداش می‌دهد و اگر از جنگیدن با آن‌ها روی برتابید چنان که در گذشته در رفتن به حدیبیه روی برتافتید، خداوند شما را در کیفر خواهد داد: «...وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ...».

آیه که در ابتدا خطاب به پیامبر (ص) برای اعراب لفظ «لِلْمُخَلِّفِينَ» به کار می‌برد، مجدد در انتهای آیه با عبارت «کَمَا تَوَلَّيْتُمْ» آن‌ها را متوجه خطای خود می‌کند؛ یعنی حضور کما بیانگر این است که شما در گذشته نیز تجربه‌گر نافرمانی بودید اگر پشت کنید.

۵. سخن از گمان باطلی است که بین دو گروه جن و انس بوده است: «وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا» (جن: ۷) فارغ از اختلافی که مفسرین دارند بین اینکه کدام ضمیر به جن و انس برمیگردد (ر.ک: کاشانی، بی‌تا: ۱۰/ ۳۲؛ طبرسی، بی‌تا: ۲۵/ ۳۷۴) آیه اشاره به موضوعی دارد که بین این دو گروه براساس ظن و گمان است و آن برانگیخته نشدن است که گمان به عدم بعثت پیامبری یا گمان به زنده نشدن در قیامت. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۲۹۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/ ۵۶)

آن‌ها در این موضوع گمان داشتند همان‌طور که شما گمان داشتید و این کوتاهی حوزه شناخت آدمی را می‌رساند که گاهی عقل او نسبت به اموری که نقشی در سعادت او دارند قاصر است و نیازمند توجه به بعد دیگری از شناخت که وحی است، می‌باشد.

۶. آیه شریفه «... إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ...» (نساء: ۱۰۴) اشاره به حال دو گروه مؤمنین و کفار دارد که از وجه انسانی در بعد روانی مشابه هستند؛ اگر شما از زخم و جراحت‌ها دردمند شده و رنج می‌کشید، آنان نیز از زخم‌ها و جراحت‌ها همچون شما درد می‌کشند و رنج می‌برند. کما در اینجا یکسانی احوالات انسانی را در حالت رنج می‌رساند. اگر چه در ادامه آیه خداوند برتری مومنان را بر کفار با عبارت «وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ» بیان می‌دارد.

آنچه از آیات شریفه بر می‌آید این است که گاهی انسان در مقام مخاطب قرار می‌گیرد برای اینکه حرف خود را نسبت به عمل دیگری اثبات نماید، از استناد به گذشته در مقابل مخاطب استفاده می‌کند مثلاً می‌گوید همان‌طور که چنان کردید... این موضع در واقع به مخاطب القا می‌کند که نتیجه عمل یا اثر وضعی رفتار یا تأیید کرده خود را غیر مستقیم اقرار نماید.

همچنین مخاطب بودن بعد «کما» گاهی تشابه حال و رفتاری را به ذهن می‌رساند و موقعیت مشابه را گزارش می‌کند و نشان از رفتار تجربه‌گرایی افراد دارد که می‌تواند نتیجه آن عبرت گرفتن یا تجربه مجدد آن رفتار باشد. از طرفی «کما» در این جملات می‌تواند یادآور باشد برای هشدار و انذار که خود در توسعه شناختی فکر برای ارزیابی راه اثر دارد.

۲.۴.۳. ارجاع به تاریخ برای احتجاج، تعلیل، استنتاج و گزینش

آیاتی که فاعل بعد از کما مفرد یا جمع غایب است، یعنی مخاطب حضور ندارد، بلکه درباره آن‌ها صحبت می‌شود؛ حدود هشت آیه در این زمینه وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. آیه ۱۴۶ بقره رویکرد معرفتی را بیان می‌کند: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ».

(بقره: ۱۴۶) در واقع اهل کتاب، پیامبر اسلام را به خوبی همچون فرزندان خود می‌شناسند، یا نام و نشان



و مشخصات و تمامی خصوصیات آن جناب را در کتب خود دیده و خوانده‌اند. به تعبیر برخی مفسرین، آن‌ها فرزندان خود را فقط از لحاظ حکم می‌شناختند یعنی آثار فرزند خود بودن را چون در فراش آن‌ها متولد بود، مترتب می‌کردند ولی نسبت به حقانیت پیامبر اسلام علم و یقین داشتند. این تشبیه میان دو معرفت واقع در آیه، فقط در اصل معرفت است، بلکه طریق معرفت نسبت به پیغمبر اسلام برهان و یقین است، ولی طریق معرفت در پسرانشان تولد از همسران آن‌ها و امثال آن است که ظاهراً موجب لحوق فرزند به پدر می‌باشد. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۰۸)

حضور «کما» در این آیه بیانگر شباهت در معرفت‌یابی است؛ در واقع فکر به این سمت رهنمون می‌شود که منابعی برای شناخت پیامبر و دلیلی برای اثبات نبوت ایشان در اختیار داشتند و این شناخت مشخص و سهل بوده است.

۲. آیه ۲۷ اعراف خطاب به بنی‌آدم است که شیطان شما را به دام نیندازد، همان طور که پدر و مادر شما را از بهشت اخراج کرد؛ «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ». (اعراف: ۲۷) در واقع علت خروج از جنت اغواگری شیطان بود، ازاین‌رو در آیه هشدار می‌دهد که تبعیت نکنید، در فتنه و اغوای او قرار نگیرید، فریب او را نخورید، شمارا گمراه و بی‌آبرو نکند. (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳/ ۵۸۳؛ محلی، ۱۴۱۶: ۱۵۶؛ طبرسی، بی‌تا: ۷۸/ ۹؛ طباطبایی، پیشین: ۸۷/ ۸)

«کما» در آیه هم به منزله تعلیل و هم بیان پیامد و نتایج کار است. رسیدن به نتیجه و تحلیل تعلیل ارزیابی تفکر به دنبال دارد.

۳. در آیه ۱۳۸ اعراف سخن از قوم بنی اسرائیل است که دچار انحراف عقیدتی هستند و این انحراف در گفتگوی آنها با حضرت موسی (ع) آشکار می‌شود؛ «قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» ای موسی! برای ما خدایی بگمار چنان که آنان خدایانی دارند. در زوایه دید مخاطبان موسی (ع) این طلب نشانه ارتداد، کفر و عناد آنان است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵/ ۱۵۷) و از زوایه دید مخاطبین آیه، آن‌ها فرهنگ اشتباهی دیدند که جاذبه داشت و با هر دلیلی متمایل به آن سو شدند. ازاین‌رو، فکر، در انتخاب و تقویت باور درست باید تاریخ را ببیند و بتواند موشکافی در نقطه ضعف‌ها و نقطه قوت‌ها داشته باشد تا بتواند ارزیابی کند

۴. آیه ۳۶ سوره توبه وعی موازنه را در قتال با حضور «کما» بیان می‌کند: «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يَقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً» (توبه: ۳۶)

این آیه شریفه در نگاه مفسرین معانی متعددی دارد که واژه «کافه» عامل این معانی است که به معنی دفع دهنده یا احاطه کننده یا جماعت، یا همگی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹/ ۳۶۱) در هر کدام از این معانی که باشد توازن در کارزار را می‌رساند که اگر مسلمانان را امر به قتال می‌کند به همان صورتی بیان می‌کند که مشرکان وارد قتال شده‌اند.

۵. در آیه ۴۲ اسرا علیه مشرکین احتجاج می‌کند و ناتوانی شریکان را متذکر می‌شود: «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا». (اسرا: ۴۱)

بگو: اگر آن گونه که می‌گویند، با خدا، خدایانی بود، در آن هنگام به سوی صاحب عرش راهی می‌جستند. در حقیقت، این آیه اشاره است به دلیل «تَمَانَعُ» یعنی جهان دو خدایی، صحنه جنگ و مزاحمت خدایان و کانون آشوب و فساد خواهد بود. (طبرسی، بی‌تا: ۱۴/۱۴۲) در این آیه شریفه که تفکر مستدلانه و از روی احتجاج برای مقابله با خصم را می‌رساند و با حضور کما بطلان گفتارها را پررنگ می‌کند: «کما یقولون» و از رد صغری طرف مقابل به اثبات کبری کلی وحدانیت خدا می‌رسد.

ع در آیه شریفه استئذان اشاره به اذن گرفتن اطفال در ورود به حریم خصوصی والدین است: «وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» (نور: ۵۹) و زمانی که کودکان به حد بلوغ رسیدند باید اجازه بگیرند، همانند کسانی که قبل از ایشان اجازه می‌گرفتند. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۴/۳۳۳؛ رازی، ۱۴۰۸: ۱۴/۱۸۰) امر در آیه با حضور «کما» نشان از توسعه این حکم برای افرادی که به بلوغ رسیدند، می‌باشند. با اینکه جزو اطفال هستند و در آیه قبل ورود اطفال با اذن را در سه وقت شمرده بود، اما در این آیه حکم آن‌ها را مساوی با بزرگسالان قرار می‌دهد.

۷. آیه شریفه «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَ لَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ...» (احقاف: ۳۵) دعوت به صبر می‌کند.

پس صبر کن همان گونه که پیامبران اولوالعزم صبر کردند. حضور «کما» در معرفی نمونه‌های عالی صابران که پیامبران اولوالعزم باشد فکر را به این جهت سوق می‌دهد که هم الگو صبر داریم هم توان استقامت را خدا داده که دعوت به صبر می‌کند، همچنین صبر ناظر بر آینده است. با توجه به اینکه این آیه تفریع و نتیجه‌گیری از حقانیت معاد است، حجت عقلی بر آن دلالت دارد، و هم خدای سبحان از آن خبر داده، و شک و تردید را از آن نفی کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۳۱)

۸. در یاری دین خدا که خدا به آن امر نموده است الگوهایی معرفی نموده که در جای خود قابل تأمل است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...».

گفتار حضرت عیسی (ع) و همراهی حواریون با ایشان نشان می‌دهد که در همراهی ولی خدا باید یاریگر بود. جریان «کما» بعد از فعل امر می‌تواند به این اشاره داشته باشد که ویژگی انصار الله چیست؟ که در تاریخ نمونه هم دارد.

بنابراین از بررسی آیات شریفه با رویکر غایب بعد از «کما» می‌توان به این نکات اشاره کرد که ارزیابی فکر فقط یک نسخه مشخص یا یک روش ندارد، بلکه سیلان فکر در حالتی که پویا باشد مسیرهای متفاوتی را در ارزیابی می‌آزماید.

از این رو فکر از تعلیل برای به آرامش کشاندن ذهن، از تشابه برای شناخت بیشتر و بیان مشابهت‌ها و تفاوت‌ها، از تجربه خود و دیگران برای تحلیل و استنتاج و انتخاب، از موازنه و مقیاس قراردادن برای به کار گرفتن قوا، از احتجاج برای اثبات ادعا و تقویت باورها و گرایش‌ها، از ارجاع به تاریخ برای الگوبایی و عبرت گرفتن و آینده‌نگری و تدبیر و... بهره می‌گیرد تا بتواند سنجش ارزشمندی داشته باشد.



نتیجه‌گیری

واژه «کما» که در ساخت ادبیات عرب لفظی است مرکب از «کاف» جاره و «ما» است که «ما» ممکن است اسمیه یا حرفیه باشد. «ما» اسمیه نیز یا موصوله است یا نکره موصوفه و ما حرفیه یا مصدریه است یا کافه است یا زائده. عمده بررسی آیات این پژوهش نشان داد کاف یا مصدریه یا کافه است. از طرف دیگر در معنی‌شناسی اهل لغت و ادب معانی متعددی از قبیل تشبیه، تعلیل، صفت برای مفعول مطلق محذوف بعد یا قبل و حال می‌باشد. اما حضور «کما» در ساخت آیات فارغ از معانی یاد شده امر دیگری را می‌رساند به خصوص که در آیات، کما بین دو گزاره واقع شده است. هندسه ترسیمی «کما» بین دوجمله قرار گرفته که اشاره به گذری از گذشته به حال، یا گذشته به آینده یا حال به آینده است. از این‌رو تحلیل «کما» بین آیات در ارتباط با بعد و تکمیل معنا با قبل جهت هدایتی آیات را بر ارزیابی تفکر می‌رساند. این مدعا با تفسیر ادبی و موضوعی سیاق آیات با حضور «کما» اثبات می‌شود، زیرا چنانچه در طول تحقیق گذشت در آیاتی که فاعل بعد از کما خداست توجه و تنبه، سیر در معلومات برای تقویت شناخت، رسیدن به دلیل و برهان و... بستر ارزیابی فکر را فراهم می‌نماید. در آیاتی که فاعل بعد از «کما» متکلم مع الغیر است، روند ارزیابی تشابه و قیاس بین دو گزاره پررنگ می‌شود و موقعیت‌های آشنا و ناآشنا، موقعیت گذشته و حال را به هم ارتباط داده و مفاهیم مرتبط را ادراک می‌کند. در آیاتی که فاعل ضمیر مخاطب است از استناد به گذشته در مقام مخاطب بهره گرفته که چنان کردید؛ این موضع در واقع به مخاطب القا می‌کند که به فکر وادار شود و نتیجه عمل یا اثر وضعی رفتار را تأیید کند. اگرچه موضع تشابه دو گزاره نیز اینجا وجود دارد و همچنین هشدار و انذار را یادآور باشد. در فاعل غایب نیز میتوان علت‌یابی فکر، اندیشه در عبرت گرفتن، موازنه و قیاس قرار دادن اثبات ادعا با تاریخ و عقل و روش احتجاج سخن گفت.

اگرچه اغلب ارزیابی فکر در رسیدن به سنجش و ارزشمندی با فاعلیت سنجیده نمی‌شود، اما در این پژوهش با فاعلیت بعد «کما» بررسی شده که بهتر بتوان دسته‌بندی آیات را با حضور «کما» را بررسی کرد و به طور مختصر این ارزیابی را در این خلاصه نمود؛ «کما» گاهی با نزدیکی و تقریب به موضوعی، گاهی با یکسانی و برابری، گاهی با تشابه و همانندی، گاهی با تکرار تجربه، گاهی با توجه دادن و گاهی با قیاس و مقایسه گذشته و حال یا گذشته و آینده، فکر را در رسیدن به ادراک، انتخاب و تجربه درست غربالگری می‌کند. از این‌رو پیشنهاد می‌شود نتایج کارکرد «کما» بر تفکر در آیات و پدیدارشناسی «کما» در تفسیر آیات مورد بررسی قرار گیرد، زیرا آنچه ذکر شده فقط در موقعیت معنایی بوده است. همچنین مفردات قرآن فقط به صورت معنای نقل شده از پیشینیان نباشد، بلکه کارایی این واژگان در سیر هدایتی بررسی شود تا هم هندسه ترکیبی آیات از کلمات بهتر دیده شده و هم نقش آن در ساختار لفظی و معنایی قرآن بهتر دیده شود.

منابع

قرآن کریم

- ابن هشام، عبد الله بن يوسف (بی تا)، *معنی اللیب*، ج ۴، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، *البحر المحيط فی التفسیر*، لبنان: دار الفكر.
- جمالی، مصطفی (۱۳۹۳)، *معنی الفقیه*، ج ۲، قم: دار الفكر.
- حسن، عباس (۱۳۶۷)، *النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة*، ج ۲، تهران: ناصر خسرو.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفكر.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵)، *تفسیر نور الثقلین*، ج ۴، قم: اسماعیلیان.
- خطیب، ظاهر یوسف (بی تا)، *المعجم المفصل فی الأعراب*، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- دقر، عبد الغنی (بی تا)، *معجم القواعد العربیة فی النحو و التصریف*، قم: الحمید.
- رازی، ابوالفتوح، حسین بن علی (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، ج ۳، لبنان: دار الكتاب العربی.
- سلیمی، محمدرضا و روح انگیز شرفی (۱۳۹۴)، «بررسی ساختار و ابعاد روش تحقیق کیفی پدیدارشناسی»، تهران: کنفرانس علوم انسانی روانشناسی و علوم اجتماعی.
- صفایی، غلامعلی (۱۳۸۷)، *ترجمه و شرح معنی الأدیب*، ج ۸، قم: قدس.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ج ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵)، *تفسیر جوامع الجامع*، عجله، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- _____ (بی تا)، *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، تهران: فراهانی.
- قونوی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۲)، *حاشیة القونوی علی تفسیر الامام البیضاوی و معه حاشیة ابن التمجید*، لبنان: دار الکتب العلمیة.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله (بی تا)، *منهج الصادقین فی الإنزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- کلینی محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، *النکت و العیون تفسیر الماوردی*، لبنان: [بی نا].
- محلی، محمد بن احمد (۱۴۱۶)، *تفسیر الجلالین*، لبنان: مؤسسة النور للمطبوعات.
- مدنی، علیخان بن احمد (بی تا)، *الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة*، قم: ذوی القربی.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، ج ۵، تهران: امیر کبیر.
- یعقوب، امیل (۱۳۶۷)، *موسوعة النحو و الصرف و الاعراب*، بیروت: دار العلم للملایین.

Table of Contents

Studying the Answer Words "نعم" and "بلى" in the Holy Quran with an Aesthetic Approach / 3

Isa Mottaghizadeh, and Koresh Faridunpour

The Role of "Sarf" (Arabic Morphology) in Exegesis of the Verses of the Holy Quran / 21

Hamid Elahidoost

Analyzing Balaghi's Critical Discourse Upon Relying on Dictionaries to Discover the Meanings of the Words of the Qur'an / 39

Ali Nejatifard

Semantics of the Word "Makhdhoud" in the Holy Quran / 57

Hamideh Morowati Sharifabad, and Seyyed Muhammad Ilya Asaadi

Firouzabadi

Studying the Quranic Vocabulary Related to Political Training with Emphasis on Foreign Relations / 71

Ruhollah Purabedin, and Munwarsadat shayestehkhau

Semantics of the Interpretation of Kama "كما" Based on the Geometry of Verses with Kama / 91

Fatimah Zanda Aghtai, and Muhammad Ghorbanzadeh



Literary Arrays of the Qur'an

Vol. 1, No. 4, Winter 2025

Executive Manager

Mohammad
Ghorbanzadeh

Translator

Sayed Abdulbasir
Hosseini

Language Editor

Sayed Sadegh Heidari

Page Designer

Pirayeshe Qalam
Services

Website

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

Print run: 100 copies

Price: 1,000,000 IRR

Printed by: Al-Mustafa
Digital Printing House

Address

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

Phone: (+98)51-32211821

Fax: (+98)51-32217167

Zip Code: 9133936316

Publisher: Al-Mustafa International University

Place of Publication: Al-Mustafa International
University, Khorasan

Director-in-Charge: Ruhollah Saeedi Fazel

Editor-in-Chief: Mohammad Fakir Meibodi

Editorial Board:

Mohammad Ali Rezaei Esfahani

(Professor, Al-Mustafa International University)

Mohammad Fakir Meibodi

(Professor, Al-Mustafa International University)

Hassan Naghizadeh

(Professor, Ferdowsi University of Mashhad)

Ali Nasiri

(Professor, Iran University of Science & Technology)

Mohammad Javad Eskanderlou

(Associate Professor, Al-Mustafa International University)

Hassan Kharqani

(Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences)

Hossein Alavi Mehr

(Associate Professor, Al-Mustafa International University)

Aims & Scope

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

Disclaimers and Permissions

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

The journal reserves the right to edit all submitted manuscripts. Content from this journal may be reproduced with proper citation.

Indexing & Abstracting:

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

Al-Mustafa International University Journals

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

Noor Specialized Journals Database (*noormags.ir*)

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

Google Scholar (*scholar.google.com*)

Civilica Journals Database (*civilica.com*)