

تفاوت معنایی افعال جانشین در متشابهات لفظی قرآن با رویکرد مؤلفه‌های معنایی

کبری راستگو^۱ - فاطمه رفسنجانی مقدم^۲

چکیده

آیات متشابه لفظی قرآن برجسته‌ترین محل نمود تغییرات سبکی است. بر این اساس، پژوهش حاضر با به‌کارگیری روش توصیفی - تحلیلی و استفاده از رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای، به موضوع جایگزینی افعال در آیات متشابه لفظی قرآن پرداخته و ضمن بررسی‌های تفسیری مشخص کرده است که چرا در هر جایگاهی فعل به خصوصی به‌کاررفته است. به طور کلی پژوهش حاضر بر این پیش‌فرض استوار شده که تعیین مؤلفه‌های معنایی هر واژه و شناخت بافت و هم‌متن آن، در شناخت تغییر سبک آیات مؤثر است. بررسی داده‌های قرآنی نشان‌دهنده این است که جایگزینی واژگانی، به‌عنوان یکی از تغییرات سبکی آیات متشابه لفظی قرآن کریم توسط عوامل هم‌متن و بافتی تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که هر بافت با پیروی از پدیده زبان‌شناختی «محدودیت‌های گزینشی»، واژه متناسب با خود را اقتضا می‌کند. با شناخت عوامل یادشده، این نتیجه حاصل آمد که واژگان منتخب به‌کاررفته در آیات مورد بحث، بهترین، دقیق‌ترین و مناسب‌ترین واژگان ممکن بوده؛ چنان‌که جایگزینی آن‌ها با واژگانی دیگر محل معنای

۱. دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد (نویسنده مسئول).
rastgoo@quran.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
fatimeh.moghadam@gmail.com

مقصود خداوند خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: آیات قرآن، مؤلفه‌های معنایی، آیات متشابه لفظی، جایگزینی واژگانی، تغییر سبکی آیات.

۱. مقدمه

جایگزینی واژگانی در متن عربی قرآن نوعی استفادهٔ خلاقانه از امکانات زبان است و نه خطای زبانی؛ چراکه در این کلام و حیانی عباراتی یافت می‌شود که اگرچه از نظر ساختاری یکسان به نظر می‌رسند، از نظر سبک بیان و تعبیر به علت کاربست واژه‌های مختلف از یکدیگر متمایزند. چه بسا در نگاه نخست، استعمال این واژگان و جایگزینی آن‌ها با یکدیگر در آیات متشابه، نوعی خطای زبانی به نظر برسد و یا باعث طرح این پرسش شود که چرا چنین چیزی رخ داده و چرا تنها از یک واژه استفاده نشده است؟

شاید آسان‌ترین پاسخ این باشد که واژگان یادشده از روی تفتن و برحسب ذوق و سلیقه جایگزین شده‌اند؛ اما با توجه به حکمت متعالی خداوند و کلام موثق قرآن کریم می‌توان به این نکته دست یافت که گزینش افعال و جایگزینی آن‌ها با یکدیگر در زمان‌های مختلف نزول، هدفمند و معنادار بوده است. بر این اساس، نوشتار حاضر قصد دارد با روش توصیفی - تحلیلی به شناخت و بررسی موردی علل جایگزینی افعال در برخی از متشابهات لفظی قرآن پردازد و ضمن کاربست نظریات دانش معناشناسی، مانند نظریهٔ تحلیل مؤلفه‌ای که می‌توان از آن به عنوان نوعی مفهوم‌شناسی نوین یاد کرد، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- افعال در آیات متشابه لفظی تحت تأثیر چه عامل یا عواملی جایگزین شده‌اند؟

- جایگزینی افعال در آیات متشابه بیانگر چیست؟

فرضیه‌های جستار حاضر نیز عبارت است از:

- جایگزینی افعال در آیات متشابه لفظی تحت تأثیر عواملی چون بافت غیرزبانی

(شأن و سبب نزول، زمان، مکان، نوع مخاطب و ...) و هم متن (بافت زبانی) واقع شده است.

- جایگزینی کلمات به صورت کلی و فعل‌ها به صورت خاص بر «محدودیت‌گزینشی» آن‌ها دلالت دارد؛ یعنی هر کلمه با برخورداری از مؤلفه‌ها و مشخصه‌های خاص خود از دیگر واژگان متمایز شده و در بافتی سازگار با مؤلفه‌های خود جای می‌گیرد.

در راستای سؤالات پیش‌گفته تلاش می‌شود ابتدا مشخصه‌ها و ویژگی‌های معنایی افعال منتخب، استخراج شده و تفاوت هر یک با دیگری تبیین شود و سپس با تأمل در بافت و هم‌متن، تناسب میان افعال منتخب و بافت مفروض بیان شود. بررسی‌هایی از این دست نه تنها احتمال وجود تفنّن و سلیقه در انتخاب واژگان قرآن را برطرف می‌سازد، بلکه با بیان چرایی‌گزینش واژگانی که سبب تفاوت آیات متشابه شده‌اند، حافظان قرآن را در حفظ این دسته از آیات یاری می‌دهد.

۲. پیشینه بحث

از قدیمی‌ترین مطالعات صورت‌گرفته در حوزه متشابهات لفظی قرآن می‌توان به کتاب *درة التّنزیل و غرة التّأویل* تألیف خطیب اسکافی، لغوی و نحوی قرن چهارم هجری، اشاره کرد. اسکافی در تبیین اختلاف ظاهری آیات از علوم ادبی، علوم قرآنی و تفسیر بهره برده است. رویکرد کتاب او بیشتر توجّه به نکات نحوی است. در کتاب *البرهان فی توجیه متشابه القرآن* اثر برهان‌الدین کرمانی - مفسّر، مقری شافعی و نحوی مشهور قرن پنجم هجری - نیز به بررسی چرایی اختلافاتی مانند: تقدیم و تأخیر، ذکر و حذف و جایگزینی حروف با یکدیگر در آیات متشابه پرداخته شده است. *ملاک التّأویل* اثر ابن‌زبیر غرناطی، نحوی و مفسر قرن هفتم و هشتم هجری، نیز از دیگر مطالعات حوزه متشابهات لفظی با رویکردی نحوی است.

از تألیفات دوران معاصر در این زمینه می‌توان به کتاب *سبک‌شناسی قرآن کریم* (۱۳۹۰ش) تألیف حسین عبدالرؤوف و ترجمه پرویز آزادی اشاره کرد. در این کتاب، تکیه اصلی بر آرای اسکافی و کرمانی است که با اصطلاحات دانش سبک‌شناسی بیان شده

است. در پایان نامه «استبدال واژگان و ساختار آن‌ها در آیات متشابه لفظی قرآن کریم» (۱۳۹۹ش) نوشته فاروق راک نیز با در نظر گرفتن سیاق آیات متشابه، به بررسی جایگزینی حروف عطف، نفی و استقبال و نیز اختلاف آیات در زمان افعال پرداخته شده است. همچنین در مقاله «جایگزینی واژگانی در متشابهات قرآنی با رویکرد سبک‌شناسی نقش‌گرا» (۱۳۹۵ش) به قلم کبری راستگو، نویسنده در پرتو دانش سبک‌شناسی نقش‌گرا، چرخش سبکی را نقطه آغاز خوانش متشابهات قرآنی قرار داده و به کشف علت تفاوت‌های سبکی و تغییر سبکی در آیات قرآن با توجه به رابطه متن و بافت پرداخته است.

براساس بررسی‌های صورت گرفته در حوزه آیات متشابه لفظی می‌توان چنین گفت که به رغم مطالعات متعدّد موجود، پژوهش حاضر از نظر نمونه آماری و نیز کاربری رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای، پژوهشی متفاوت به شمار می‌آید.

۳. بخش نظری

۳-۱. چیستی معناشناسی

معناشناسی یا سمانتیک که در عربی به «علم الدلالة» یا «علم المعنی» شهرت دارد، اصطلاحی است که برای اشاره به مطالعه معنای عناصر زبان به کار می‌رود؛ به عبارت دیگر، معناشناسی را می‌توان مطالعه علمی معنای مراد و لوازم آن در گذر تاریخ یا متن و دوره‌ای خاص دانست (شریفی، ۱۳۹۵: ۲۶). همچنین معناشناسی را مطالعه‌ای مبتنی بر نبود پیش‌انگاشته‌های پژوهشگر و صراحت در بیان نتیجه تعریف کرده‌اند (صفوی، ۱۳۸۶: ۱۴).

معناشناسی وقتی بدون قیود «منطقی»، «فلسفی» و ... به کار می‌رود، بر معناشناسی زبانی دلالت دارد؛ یعنی شاخه‌ای از زبان‌شناسی که به مطالعه معنا در نظام زبان می‌پردازد (همو، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸). در معناشناسی زبانی، رویکرد مطالعه به سوی خود زبان است و کوشش می‌شود برای دلالت و افاده معنای اظهارات زبانی، تبیین‌های روشن و

نظام مند ارائه شود؛ تبیین‌هایی چنان صریح و روشن که صحت و سقم آن‌ها قابل ارزیابی باشد (رهنما، ۱۳۹۰: ۱۲).

۲-۳. بافت زبانی و غیرزبانی

بافت زبانی به آن قسمت از بافت اطلاق می‌شود که فقط بر رابطه دستور زبانی و معنایی یک واحد زبان با واحدهای دیگر در گفتار و نوشتار دلالت داشته باشد (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۱۲)؛ به عبارت دیگر در این نوع بافت فقط به محیطی که کلام در آن قرار گرفته، توجه می‌شود و محیط خارج از زبان مغفول می‌ماند؛ در نتیجه توجه این نوع بافت، بیشتر به واژگان و معانی زبان است و به این دو مربوط می‌شود (الهیان، ۱۳۹۱: ۴۱). به بافت زبانی، هم بافت یا «Co-text» می‌گویند.

بافت غیرزبانی را بافت فیزیکی، محیطی و یا بافت اجتماعی و بافت موقعیت^۱ نیز می‌نامند. در این نوع بافت، هرآنچه پیرامون فرد سخنران یا نویسنده و مستمع یا خواننده در زمان تولید سخن و واحد زبان، اعم از همه اشیا، محیط و حتی دانش مشترک آنان وجود دارد، مورد مطالعه قرار می‌گیرد (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۱۲). این نوع بافت به نوعی محیط خارج از زبان خواننده می‌شود که آن محیط می‌تواند به حدی اثر بگذارد که معنای کلام را به عکس آن معنا در بافت زبانی، تغییر دهد (الهیان، ۱۳۹۱: ۴۱).

۳-۳. مؤلفه‌های معنایی

یکی از راه‌های صورت‌بندی یا روشن کردن مطلق روابط مفهومی میان واژه‌ها استفاده از نظریه تحلیل مؤلفه‌ای^۲ یا نخست‌های معنایی^۳ است که منظور از آن تحلیل مفهوم یک واژه براساس اجزای تشکیل‌دهنده آن است (صفوی، ۱۳۸۴: ۲۹؛ آزادی، ۱۳۹۰: ۲۱)؛ برای نمونه چهار واژه پسر، دختر، مرد و زن را به انسان ارجاع می‌دهند که از مفهوم آن‌ها می‌توان

1. Context of situation.
2. Componential analysis.
3. Semantic primitives.

عامل مشترک انسان را بیرون کشید (لاینز، ۱۳۹۱: ۱۵۹). بر همین اساس، از مفهوم پسر و مرد نیز می‌توان عامل مشترک مذکر و از مفهوم دختر و زن عامل مشترک مؤنث را بیرون آورد. همچنین درباره مفهوم مرد و زن می‌توان گفت که این دو مفهوم از عامل یا مؤلفه مفهومی^۱ بالغ برخوردارند؛ حال آنکه دو مفهوم پسر و دختر فاقد این مؤلفه‌اند یا بهتر است گفته شود که از مؤلفه مفهومی نابالغ برخوردارند.

۴. تحلیل داده‌ها

متشابهات لفظی قرآن که در ظاهر شبیه به هم‌اند، در اشمال بر برخی از تکنیک‌های زبانی مثل تقدیم و تأخیر، زیادت یا حذف، تعریف و تنکیر، قرار دادن کلمه‌ای به جای کلمه‌ای دیگر و ... از یکدیگر متمایز می‌شوند. جایگزینی فعلی در آیات متشابه لفظی یکی از مواضع تمایز این آیات به شمار می‌آید که با استخراج مؤلفه‌های معناساز هر فعل و تأمل در بافت کاربردی آن‌ها می‌توان این نکته را اثبات کرد که آیات متشابه به‌رغم ظاهر یکسان، از نظر معنا و مفهوم متفاوت‌اند.

۴-۱. «أرسل» و «بعث»

یکی از جفت‌واژه‌های مورد بحث در منابع تفسیری گوناگون که تغییر سبکی به روش جایگزینی در آن دیده می‌شود، در سوره‌های اعراف و شعراء آمده است:

﴿قَالُوا أُرْجِهْ وَ أَخَاهُ وَ أُرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ (اعراف/۱۱۱)؛

﴿قَالُوا أُرْجِهْ وَ أَخَاهُ وَ ابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ (شعراء/۳۶).

در این دو آیه به داستان حضور حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در مقابل فرعون و تعجب فرعون و فرعونیان از معجزات آن جناب و بقیه ماجرا اشاره شده است. قرآن کریم در بیان این موضوع واحد از دو فعل متفاوت «أرسل» و «بعث» سود جست است که برای تبیین چرایی آن، پیش از هرچیز مفهوم‌شناسی دقیق دو فعل ضرورت دارد.

1. Sense-Component.

اصل واژه «أُرْسِلَ»، «رَسَلَ» به معنای برانگیخته شدن (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۷۱/۲)، برخاستن به آرامی و نرمی و تأتی (قرشی، ۱۳۷۵: ۹۱/۳) و یا حرکت آسان است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۳۶/۴). «ارسال» نیز بر معنای فرستادن و رسالت یافتن دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۷۳/۲). همچنین گفته‌اند که این رسالت از مقام بالا به پایین دستی صادر می‌شود (کرمانی، ۱۴۱۸: ۶۶؛ اسکافی، ۱۴۱۸: ۶۵۵). افزون بر این، این فعل دربارهٔ انسان و اشیا، هر دو مورد، به کار برده می‌شود؛ چه عملی پسندیده باشد، چه نباشد؛ از این رو ارسال در قرآن، گاه با تسخیر و به صورت جبری، مثل ارسال باد و باران، گاه دربارهٔ گروهی که دارای اختیارند و گاهی نیز نقطهٔ مقابل امساک قرار می‌گیرد:

﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَشْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ (حجر/۲۲)؛

﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ (شعراء/۵۳)؛

﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَ مَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (فاطر/۲) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۷۳/۲).

با بررسی واژه «ارسال» در لغت‌نامه‌ها و آیات قرآن می‌توان مؤلفه‌های [± الهی]، [+ رتبه] و [+ شمول] را از برجسته‌ترین مؤلفه‌های معنایی این واژه برشمرد.

واژه «ابعث» از ریشهٔ «بعث» به معنای برانگیختن یا روانه کردن چیزی (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۸۷/۱۰) و یا به تنهایی کسی را ارسال کردن و فرستادن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۶/۲). مؤلفه‌های فعل یادشده، [+ شمول]، [± رتبه] و [± الهی] هستند. به عبارت دیگر ارسال و بعث به معنای فرستادن چه از سوی خداوند و چه غیر اوست و برای عاقل و غیرعاقل به کار برده می‌شود؛ با این تفاوت که در ارسال مؤلفهٔ رتبه وجود دارد و در بعث علؤ مقام فرستنده مجاز است.

با بررسی تفسیری سورهٔ اعراف این نکته مشاهده می‌شود که پس از ارائهٔ معجزات حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، در ملاء قوم فرعون گفت‌وگویی دربارهٔ اینکه موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ جادوگر است، مطرح می‌شود. طبرسی معتقد است که گویندهٔ این سخن، بزرگان قوم فرعون بوده‌اند و این سخن در جلسهٔ شورایی که به صورت خصوصی بین آنان برگزار شده، بیان شده است. در

ابتدای این جلسه همه نتیجه می‌گیرند که موسی عَلَيْهِ السَّلَام ساحر علمی است و پس از آن در پی چاره می‌افتند. اما این داستان در سوره شعراء از زاویه دیگری بیان می‌شود. در این سوره، پس از ظهور معجزات حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام، فرعون، خود، گوینده است: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ (شعراء/۳۴)، و نه اشراف و بزرگان او (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۴).

در توجیه جایگزینی این دو فعل، برخی مفسران آن را به فاعل و گوینده کلام در هر سوره نسبت داده‌اند؛ به این معنا که در سوره اعراف عده‌ای از نزدیکان درجه یک فرعون سخن او را به سران و اشرافی که از نظر مقام، کمی پایین‌ترند، انتقال داده‌اند؛ گویی فرعون از روی غرور، آنان را مخاطب قرار نداده و آنان نیز رعایت ترتیب را لازم دانسته و به همان نحو پاسخ گفته‌اند. از این رو، رفعت مقام فرعون با استفاده از واژه «أَرْسَلَ» نشان داده شده است (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۱۸۶/۱)؛ اما در سوره شعراء، وقتی فرعون پرده‌ها و حجاب‌های بین خود و قومش را کنار می‌زند و به‌طور مستقیم با آنان سخن می‌گوید، این نکته برداشت می‌شود که او در ظاهر، خود را هم‌رتبه آنان قلمداد می‌کند (اسکافی، ۱۴۱۸: ۶۵۵).

غرناطی در توضیح چرایی این جایگزینی به مسئله عموم و خصوص در دو فعل به‌کاررفته توجه می‌کند. او با مبنا قرار دادن ترتیب سوره‌ها و چیدمان آیات، این سبک از انتخاب واژگان در قرآن؛ یعنی ذکر اخص و پس از آن اعم را معمول می‌داند؛ مانند دو فعل «يَذَّبْحُونَ» و «يَقْتُلُونَ» که به همین ترتیب در قرآن به‌کاربرده شده‌اند و عکس آن چندان منطقی نیست. در اینجا نیز افزون بر تنوع در انتخاب واژه، این ترتیب حفظ شده و واژه اخص پیش از واژه عام آمده است (غرناطی، ۱۴۰۳: ۵۶۵).

در تبیین دیدگاه غرناطی باید گفت که فعل «أَرْسَلَ» به این علت اخص از «بَعَثَ» است که در جایی استفاده می‌شود که معنای انتقال را چه به صورت حقیقی و چه به صورت مجازی می‌رساند؛ اما واژه بعث گاهی به معنای ارسال و گاه به معنای احیای اخروی به‌کار می‌رود؛ به عبارت دیگر بعث دامنه معنایی گسترده‌تری دارد.

نویسندگان مقاله حاضر معتقدند که با استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن آیات ﴿فَتَنَّا زَعْوَاهُمْ يَنْتَهُمُ وَأَسْرُوا النَّجْوَى * قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ﴾

بِسْخَرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى * فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى ﴿طه/ ۶۲- ۶۴﴾ معلوم می‌شود که مراد از «مألاً» در سوره اعراف، رجال سیاسی دربار فرعون است که درباره موسی عليه السلام با یکدیگر به بحث پرداخته و رده‌های میانی و پایین با تعبیر ﴿مَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ (اعراف/ ۱۱۰) نظر رده‌های بالادست خود را جویا شده‌اند؛ بدین‌سان مقامات ارشد با مخاطب قرار دادن فرعون، نظر خود را هم‌زمان به رده‌های پایین‌تر اعلام کرده و به فرعون پیشنهاد داده‌اند. گفتنی است آنان با استعمال فعل «أرسل» که بر مؤلفه رتبه اشتغال دارد، مقام فرعون را در برابر رده‌های پایین‌تر همچنان حفظ کرده و با او به‌عنوان بالاترین مقام به شکلی رسمی سخن گفته‌اند. اما در سوره شعراء نشست خصوصی فرعون و مقامات ارشد درباره او به تصویر درآمده است. فرعون در این نشست از مقامات ارشد سیاسی حکومتش راهکار طلبیده و آنان نیز با خطاب غیررسمی «ابعث» پیشنهاد خود را اعلام کرده‌اند.

۴-۲. «اخترنا» و «فضلنا»

دو ماده «خیر» و «فضل» در دو آیه متشابه از قرآن کریم، دچار تغییر سبکی از نوع جایگزینی واژگانی شده‌اند:

﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ (دخان/ ۳۲)؛

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾

(جاثیه/ ۱۶).

واژه «خیر» به معنای چیزی است که همه به آن راغب می‌شوند؛ مثل عقل، عدل و هر چیزی که سودمند باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۴۲/۱). البته خیر دو نوع است: خیر مطلق و خیر مقید. خیر مطلق خیری را گویند که در هر حال به نظر همه پسندیده و مورد رغبت است و خیر مقید خیری است که برای یک نفر خیر است و برای دیگری شر؛ مثل مال که البته از نظر علما هیچ مالی خیر نیست؛ مگر اینکه زیاد و از جای پاک آمده باشد (همان‌جا). با توجه به تعریف ماده خیر، اختیار؛ یعنی انتخاب آنچه در واقع خیر و

خوب است و یا اینکه برگزیننده آن را خوب می بیند (عسکری، ۱۴۰۰: ۱/۲۷۹). برخی از لغت دانان درباره «اختیار» افزون بر معنای خیر خواستن و طلب کردن خیر، گاهی این مصدر را به معنای انجام خیر گرفته اند (منجد، ۱۴۱۷: ۱۵۹). بر این اساس، مؤلفه های معناساز [+ رغبت]، [+ انتخاب] و [± فضیلت] را می توان برای ماده خیر برشمرد.

ماده «فضل» بر معنای زیادتی بر کم، گذشتن از حد اعتدال در کار یا چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۵۰۸) و زیادت بر آنچه که مقدر و لازم است، دلالت می کند؛ از این رو به کسی که از آنچه به او مربوط است، فراتر رود و به اموری که به او تعلق ندارد سرگرم شود، «فضولی» گفته می شود (مطرزی، ۱۹۷۹: ۲/۱۴۲). همچنین این واژه درباره خدا بر این معنا دلالت می کند که عطای خداوند در تأمین معاش مادی و روحانی، بیشتر از حد مقدر است (عسکری، ۱۴۰۰: ۱/۱۸۹).

ماده یادشده هم درباره زیادت امور پسندیده و ممدوح مانند علم به کار می رود و هم درباره امور مذمومی مانند خشم و غضب؛ هرچند که استعمال آن در امور پسندیده بیشتر است. بر این اساس، در تعریف نهایی این ماده باید گفت: افزونی یا زیادت یک چیز بر دیگری، یا ذاتی و جوهری است و یا عرضی و راهی برای اکتساب وجود دارد. همچنین به هرگونه بزرگواری و عظمتی که جزء سرشت کسی است و رفتار وی، برمبنای آن شکل می گیرد، فضل گفته می شود، بی آنکه از چیزی متأثر شده باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳/۶۷).

فضل گاهی از نوع تکوینی و ابتدایی است؛ همچون: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...﴾ (بقره/۲۵۳) و یا ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (نساء/۳۲). با تأمل در آیات پیش گفته این نکته به دست می آید که تعلق هر کدام از این تکالیف به گروه یا شخصی خاص، متوقف بر وجود استعداد ذاتی است؛ برای نمونه رسالت هنگامی از جانب خداوند محقق می شود که فردی فضایل ذاتی خاص و استعداد خاص توانایی دعوت مردم به خداوند را داشته باشد و یا این نمونه که قوامیت مردان به علت استعداد ذاتی و فطری آنان است. همچنین نهی از تمنا در عبارت

«ولا تتمتوا» این نکته را می‌رساند که فضل الهی در این قسم از فضل، با طلب و تمتا حاصل نمی‌شود؛ بلکه ذاتی فرد به شمار می‌آید. قسم دیگری از فضل الحاقی، ثانوی و اکتسابی است؛ مانند: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۶۸) که تحقق آن بر اثر انجام عمل صالح و نیت خالص و مجاهدت صورت می‌گیرد؛ اگرچه این نوع از فضل نیز از جانب خداوند به دست می‌آید (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۹/۱۱۶). بر این اساس، برای مؤلفه‌های معنایی این واژه می‌توان از مؤلفه‌های [+زیادت]، [±پسندیده] و [±ذاتی] نام برد؛ به این معنا که تفضیل به معنای زیادت از حدّ اعتدال است و ممکن است که پسندیده یا ناپسند و ذاتی یا اکتسابی باشد.

در سوره دخان، خداوند پیش از آیه مورد بحث، ابتدا از کیفیت هلاکت فرعون و قومش سخن می‌گوید و پس از آن، چگونگی و کیفیت احسان خود به موسی و قوم او را بیان می‌کند: ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ * مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ (دخان/۳۰-۳۱)؛ چراکه دفع ضرر مقدم بر رساندن نفع است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۶۱/۲۷).

اما بافت آیه ۱۸ سوره جاثیه به موضوع شروع رسالت پیامبر اکرم ﷺ اشاره دارد. پیش از این آیه و ابلاغ رسالت به آن جناب، خداوند به شریعتی که به بنی اسرائیل بخشیده پرداخته تا بر این نکته تأکید کند که افاضه الهی به شریعت و نبوت و کتاب، امر جدیدی نیست؛ بلکه در تاریخ، نظایری دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۲۵۱). سپس خداوند در آیه مورد بحث به تفضیل و برتری این قوم بر جهانیان [روزگار خودشان] اشاره می‌کند.

در آیه یادشده خداوند می‌فرماید که با وجود اعطای نعمات زیادی به بنی اسرائیل، میان آنان اختلاف رخ داد. خداوند حکیم با بیان این نکته خواسته است به پیامبر ﷺ یادآوری کند که طریقه قوم آن حضرت نیز مثل طریقه قوم‌های پیشین است؛ از این رو باید مراقب باشند که راه سعادت را برگزینند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۶۷۴). البته اعطای نعمت،

مسئولیت و تکلیف در پی دارد و برتری در واژه تفضیل به معنای بهتر بودن نیست؛ بلکه به علت تکلیف بیشتر است؛ برای نمونه چنان که در حدیث «الْبَنَاتُ حَسَنَاتٌ وَالْبُنُونَ نِعْمَةٌ فَإِنَّمَا يُثَابُ عَلَى الْحَسَنَاتِ وَيُسْأَلُ عَنِ التَّعَمَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۶) دیده می شود، انسان در برابر نعمات مسئول است و وظیفه دارد. همچنین درباره انبیا وقتی خداوند به برخی از آنان امتیاز بیشتری می دهد، نه تنها دلیلی بر بالا بودن درجه آنان نیست، بلکه به این معناست که مسئولیت بیشتری نسبت به دیگران دارند؛ از این رو تکلیف موسی علیه السلام و یا اعطای دلایل روشن به عیسی علیه السلام به معنای اعطای توانایی بیشتر و البته متحمل شدن مسئولیت بیشتر است.

با توجه به بافت سوره مبارکه جاثیه این نکته به دست آمد که آیه درصدد بیان نعمات دینی و دنیایی به قوم موسی علیه السلام است و البته نعماتی غیرذاتی و بیشتر از حد مقرر؛ زیرا چنان که در مؤلفه های این واژه آمد، در واژه تفضیل، سخن از اعطای نعمات است و این نشان دهنده این است که در قبال نعمت های یادشده در بافت آیه مورد نظر، قوم موسی علیه السلام وظایف و مسئولیت هایی دارند و در این سوره از برگزیدن و برتری دادن آنان بر قومی دیگر سخنی به میان نیامده است.

اما با توجه به بافت سوره مبارکه دخان و نجات بنی اسرائیل از عذاب مهین، از برگزیده شدن آنان سخن به میان آمده است. طبق مؤلفه های واژه اختیار در این واژه، قید «برتری و تفضیل» وجود دارد و انتخاب آن بدین معناست که خداوند با برتری دادن و تفضیل قوم موسی علیه السلام به واسطه نعمات ذکرشده در سوره جاثیه، آنان را بر همه افراد روزگار خود برتری داده است؛ به عبارت دیگر، منتخب در این آیه (بنی اسرائیل) از فضیلتی برخوردارند که دیگر اقوام از آن برخوردار نیستند و فضیلت همانی است که در سوره جاثیه با ذکر نعمات بسط داده شد.

۴-۳. «ردّ» و «رجع»

دو واژه «ردّ» و «رجع» از جمله مترادفاتی هستند که گاهی در عربی به جای هم و

اجمالاً به معنای «بازگشتن» به کار می‌روند؛ چنان‌که تغییر سبکی در دو آیه ذیل با به‌کار بردن «رُجِعْتُ» به جای «رُدِّدْتُ» مشخص شده است:

﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِّدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾ (کهف/۳۶)؛

﴿... وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ...﴾ (فصلت/۵۰).

اصل در ماده «رَدَّ» مطلق بازگرداندن به عقب است (ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۱۱۰/۱) و البته این به معنای به عقب راندن یا بازگرداندن ذات شیء، نفس و عین چیزی است؛ مانند: ﴿فَرَدَّدْنَا إِلَىٰ آلِهَتِهِمْ كَمَا تَفَرَّقَ عَنْهُمْ...﴾ (قصص/۱۳) و یا بازگرداندن به حالت سابق؛ مانند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرَدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (آل‌عمران/۱۴۹) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۰/۲). بنابراین، با توجه به دو آیه پیش‌گفته و آیاتی مانند: ﴿وَلَئِن رُّدِّدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾ (کهف/۳۶) و ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا...﴾ (نساء/۸۶) می‌توان مؤلفه‌های معنایی رد را [+مبدأ]، [+شمول] و [±اراده] دانست؛ بدین‌گونه که رد به معنای بازگرداندن شیء به مبدأ، ذات و یا به حالت پیشین آن است و این بازگرداندن بر مبنای کاربرد حدّاکثری و نه وضعی و غالباً بدون اراده و از روی اجبار است.

اما «رجوع» به معنای مطلق بازگشت به چیزی است که در ابتدا از آن بوده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۵/۲) و آن ابتدا می‌تواند مکان، فعل یا قول باشد (زیبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱/۱۵۲). هرگاه این ریشه با حرف «إلی» همراه شود، معنای بازگرداندن و برگرداندن دارد و البته این بازگرداندن عام است و شامل مؤمن و کافر می‌شود و در آن، معنای اجبار یا عدم اراده وجود ندارد (غرناطی، ۱۴۰۳: ۷۸۱). رجوع در قرآن مصادیق متعدّدی دارد؛ از جمله: رجوع به مکان، خدا، آتش، حقّ و تدبّر (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶۶/۴).

با شناخت معنای واژه رجوع، مؤلفه‌های معنایی موجود در آن؛ یعنی [+مبدأ]، [+شمول] و [+اراده] آشکار می‌شود. با توجه به این مؤلفه‌ها، رجوع به معنای بازگرداندن به ابتداست و البته این مبدأ می‌تواند مکان، فعل و یا قول بوده و نیز شیء مرجوع انسان یا غیرانسان باشد.

در سورهٔ کهف، بافت آیهٔ مورد بحث متضمّن مثالی است که حقیقت مالکیت انسان در دنیا را بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۴۳۷). علّت بیان مثل یادشده فخر و فروشی کافران به فقیران مسلمان به واسطهٔ مال و نفر است که خداوند این موارد را مایهٔ افتخار نمی‌داند و بیان می‌کند که ممکن است فقیری غنی و ثروتمندی فقیر شود: ﴿وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا * كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا * وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفْرًا﴾ (کهف/۳۲-۳۴).

خداوند در این آیات کافری را که صاحب باغ بزرگ و نعمت فراوانی است، ظالم توصیف می‌کند؛ به این علّت که این نعمات را در غیرموضع (راه کفر) استفاده کرده است. سپس فرد کافر به همراه مؤمنش می‌گوید که معتقد است این مال و باغ هرگز از او جدا نمی‌شود و گمان می‌کند که بالا بودن موقعیت او در دنیا و اعطای نعمات فراوان از سوی خداوند نشانهٔ استحقاق ذاتی اش بوده و به علّت این ویژگی ذاتی، در آخرت به بهتر از آن دست خواهد یافت (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/۲۶۲).

اما بافت آیهٔ مورد بحث در سورهٔ فصلت کاملاً با سورهٔ کهف متفاوت است؛ زیرا خداوند در آیهٔ ﴿لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَسْأَلُ قَنُوطًا﴾ (فصلت/۴۹) به صورت کلی می‌فرماید که انسان مغرور است و هرگاه شری به او برسد که از دفع آن عاجز باشد، مایوس شده و به درخواست از خدا متوسّل می‌شود و چنانچه خیری به او برسد، دچار خودبینی و خودپسندی شده و هر حقیقتی را از یاد می‌برد، سپس با تعبیر ﴿وَلَيْسَ أَذْقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا﴾ در آیهٔ ۵۰ سورهٔ فصلت، بر این نکته تأکید می‌کند که این خیر، رحمتی از جانب خدا بوده و آدمی، خود، این خیر را جلب نکرده و مالک آن نیست؛ زیرا اگر مالک واقعی آن بود، از او جدا نمی‌شد و به ضراء نمی‌افتاد، از این رو عبارت «لئن أذقناه» را به عبارت «مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتُهُ﴾ (فصلت/۵۰) مقتید کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۵۹۹).

بدین سان، بافت سورهٔ کهف به کافری ضعیف‌الایمان که جملات کفرآمیز بسیاری از

او بیان شد، اشاره می‌کند؛ از این رو استعمال فعل «رُدُّتْ» معنای قهر و اجبار بیشتری به همراه دارد (غرناطی، ۱۴۰۳: ۷۸۱) و کاربست فعل «رَدَّ» نشان‌دهنده بازگشتی اجباری است. در واقع فرد یادشده اگر اختیاری می‌داشت، زندگی در دنیا را انتخاب می‌کرد؛ چراکه از نگاه این ثروتمند ناسپاس مغرور، به‌رغم بهتر انگاشتن موقعیت خود در آخرت، هر دو موقعیت یکسان است (کرمانی، ۱۴۱۸: ۱۰۹؛ عبدالرؤف، ۱۳۹۰: ۲۲۴).

اما بافت سوره فصلت به صورت مشخص و معینی از فرد کافر یا مؤمنی یاد نکرده است؛ بلکه استعمال واژه «الإنسان» با الف و لام استغراق جنس در آیه ۴۹ این سوره، از اشتغال این واژه بر فرد باایمان و بی‌ایمان ناسپاس و مغرور حکایت می‌کند (غرناطی، ۱۴۰۳: ۷۸۱). همچنین وجود عبارت «وَلَيُنْزِلُنَا رَحْمَةً مِنَّا» در ابتدای آیه ۵۰ سوره فصلت نشان می‌دهد که رحمت رسیده به چنین فردی فقط پیش‌نمونه‌ای از نعمات بوده و او در وفور نعمت و آسایش کامل دنیایی قرار ندارد؛ از این رو آیه موقعیتی را نشان می‌دهد که فرد به‌رغم ناامید نبودن، رضایت کاملی ندارد. بدین سان، انتخاب فعل «رجعت» در چنین بافتی، تناسب بیشتری با مفهوم دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۶۰۲)؛ چنان‌که در این آیه افزون بر بیان یقین فرد به وقوع قیامت، استفاده از فعل «رجع» نشان‌دهنده عدم اجبار او به دیدار پروردگارش است؛ زیرا او خود را صاحب فضیلت‌هایی می‌داند که باعث نجاتش از مجازات خواهند شد (عبدالرؤف، ۱۳۹۰: ۲۳۴). همچنین عبارت «إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى» در آیه یادشده این نکته را می‌رساند که فرد کافر می‌پندارد، چون از ابتدا خوب بوده، نزد خداوند نیز جایگاه خوبی دارد.

۳-۵. «عقل» و «علم»

جفت واژه‌های «علم» و «عقل» در قرآن کریم به فراوانی دیده می‌شوند. این دو واژه به شکل فعل مضارع منفی در دو آیه از آیات متشابه به کار رفته‌اند:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (بقره/ ۱۷۰)؛

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (مائده/ ۱۰۴).

عقل نیرویی است که برای پذیرش علم آماده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۲۹). اصل در این ماده دربند کردن و بازایستادن است؛ چنان که گفته می‌شود: عَقَلَ لِسَانَهُ؛ یعنی زبانش را نگه داشت (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۲۹). همچنین اصل این ماده تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی و پس از تشخیص، دربند کردن نفس بر آن تصمیم و تشخیص است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۸/ ۲۳۸)؛ به عبارت دیگر، عقل علمی را گویند که مانع ارتکاب اعمال قبیح می‌شود؛ در نتیجه آن کسی عاقل تر است که مانع او در ارتکاب اعمال زشت؛ یعنی عقل او قوی تر باشد (عسکری، ۱۴۰۰: ۷۵). با توجه به اینکه عقل افاده معنای حصر و حبس دارد، هرگز درباره خداوند به کار برده نمی‌شود؛ چراکه عاقل نفس خود را در برابر آنچه آن را به شهوات فرامی‌خواند، نگه می‌دارد و خداوند شهوتی ندارد که بخواهد آن را دربند کند (اسکافی، ۱۴۱۸: ۳۱۲).

عقل دو نوع است: نخست، عقل فطری و طبیعی؛ یعنی همان عقلی که پیامبر ﷺ درباره آن می‌فرمایند: «مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَ الْعَقْلِ» و دوم، عقل اکتسابی از مسموعات. در قرآن هرکجا خداوند کافران را به بی‌عقلی سرزنش کرده است، اشاره به این نوع دوم دارد؛ مانند: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (بقره/ ۱۷۱). به‌رغم ضرورت عقل اکتسابی و استفاده از آن باید دانست که چنانچه عقل فطری نباشد، عقل اکتسابی سودی ندارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۲۹).

با توجه به آنچه آمد، می‌توان مؤلفه‌های معنایی [+ حصر کردن]، [+ تشخیص]، [+ فطری] و [- وصف خدا] را برای ماده عقل نام برد؛ با این توضیح که عقل به معنای دربند کردن و حصر است و به وسیله آن می‌توان خیر را از شر شناخت و نکته دیگر اینکه این واژه دو نوع فطری و اکتسابی دارد و قابل استفاده برای وصف خداوند نیست. واژه «علم» در اصل به معنای دانستن (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۲/ ۵)، حضور و احاطه بر شیء

(مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۵۱/۸) و ادراک حقیقی چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۱۳۴). برخلاف واژه عقل این واژه برای خداوند به کار می‌رود؛ زیرا علم از لوازم حیات است و حیات از صفات ذاتی اولیّه خدا. البته به کار بردن علم درباره خدا به معنای احاطه او بر همه چیز بوده و اینکه نوع علم خداوند حضوری است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۵۱/۸).

با مفهوم‌شناسی واژه علم می‌توان مؤلفه‌های معنایی [+ دانستن]، [+ احاطه]، [+ وصف خدا]، [+ تعدّد و تنويع] را به عنوان بارزترین مؤلفه‌های این فعل دانست. به طور کلی، علم به معنای دانستن و احاطه بر شیء است و انواعی دارد: نظری/ عملی، عقلی/ سمعی و حضوری/ حصولی. این ماده برخلاف ماده پیشین برای وصف خداوند به کار می‌رود.

در سوره بقره، بافت آیه مورد بحث این گونه شروع می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۱۶۸-۱۶۹).

در این آیات دشمنی شیطان با انسان شرح داده می‌شود و اینکه او برای گمراه کردن انسان سه کار انجام می‌دهد: نخست، امر به سوء و مراد از سوء همه انواع گناهان است؛ چه گناه با اعضا و جوارح باشد، چه با قلب. دوم، امر به فحشا که فحشا نوعی از اعمال سوء و البته بدترین و قبیح‌ترین نوع آن است و سوم، امر به توصیف خداوند به چیزی که شایسته او نیست که این از ناپسندترین انواع فحشا و بدی دانسته شده است. در آیه بعد، ابتدا آنان را به تبعیت از آنچه نازل شده، امر می‌کند؛ اما آنان نپذیرفته و تقلید از پدرانشان را علت این کار می‌دانند: ﴿قَالُوا بَلْ تَتَّبِعُوا مَا آفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ (بقره/ ۱۷۰) و خداوند نیز در پاسخ آنان پدرانشان را به بی عقلی متّصف می‌کند. همچنین خداوند ضمن همین آیه به این نکته اشاره می‌کند که فرقی بین تبعیت از وسوسه‌های شیطان و تقلید و تبعیت از این گونه گذشتگان وجود ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۶/۵) و این سخن آنان، همان قول بدون علم و تبیینی است که شیطان به آن دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۳۷/۱۳).

اما در سوره مائده، ابتدا در آیه ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ

الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿۱۰۳﴾ (مائده/ ۱۰۳) توضیح داده می‌شود که کافران استفاده از برخی حیوانات را بر خود حرام کرده بودند؛ در حالی که به استفاده از آن‌ها نیاز داشتند. طبق این آیه، این‌گونه احکام جعلی است و از جانب خداوند نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۴۴۶)؛ چراکه ابتدا ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ﴾ می‌گوید و پس از آن می‌فرماید: ﴿وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ که عبارت دوم پاسخ سؤال مقدر خداوند پس از آوردن «ما جعل الله» است: اگر این احکامی را که کافران معتقدند خدا گفته، خدا نگفته است، پس از کجا آورده‌اند و پاسخ این است که این احکام افترا و دروغ کافران است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/ ۲۳۲).

فخر رازی دروغ بستن به خدا را به رؤسا و بزرگان کافران نسبت می‌دهد و پیروان و عوام را نیز به عدم تعقل منسوب می‌سازد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۴۴۶)؛ چراکه آنان درباره آن دروغ‌ها تعقل نکردند و آنچه را از رؤسایشان گرفته بودند، به خدا نسبت دادند. سپس خداوند در ادامه می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانُوا لَإِغْلَامُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (مائده/ ۱۰۴).

با توجه به آیه ۱۰۳ سوره مائده، وقتی گفته‌های بزرگان اهل کفر، افترا و دروغ باشد و پیروان آن‌ها نیز اهل تحقیق و تأمل و تعقل نباشند، این معنا اثبات می‌شود که پس کلام خدا و پیامبر او صدق و حق است، و اینکه مردم دعوت پیامبر ﷺ را نپذیرفتند به خاطر عدم حقانیت قرآن نبوده است، بلکه این امر به استدلال بی‌پایه آن مردمان که همان تبعیت از پدرانشان بود، بازمی‌گردد. از این رو در قسمت آخر آیه این نکته به چشم می‌خورد که عقل انسان مراجعه به کسی را که علم ندارد، تجویز نمی‌کند؛ زیرا هدایت او عین گمراهی است و عبارت «أُولَٰئِكَ كَانُوا لَإِغْلَامُونَ شَيْئًا» وقتی کامل می‌شود که «ولا يهتدون» به آن افزوده شود. از آنجاکه شاید مخاطب بگوید که آن‌ها از پدران جاهلی ای تبعیت می‌کنند که افراد عالم و راهنمایان خبیری برای تبعیت داشته‌اند؛ با عبارت «ولا يهتدون» مشخص می‌شود که پدران آنان نه تنها جاهل بوده‌اند، بلکه در زندگی راهنمایی هم نشده‌اند و به‌طور قطع نمی‌توان از آنان تبعیت کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/ ۲۳۳).

درباره علت تغییر سبک این دو آیه، برخی از مفسران گفته‌اند که کاربرد لفظ «حَسْبُنَا» در سوره مائده این نکته را به مخاطب می‌فهماند که آنان معتقد بوده‌اند که آنچه از پدرانشان رسیده، صحیح است و کفایت می‌کند و با این لفظ نهایت اعتماد خود به گذشتگانشان را نشان داده‌اند. بنابراین، چون این لفظ نهایت کار را می‌رساند، از ماده علم استفاده شده است؛ زیرا واژه علم معنای نهایت کار را دربر دارد و رتبه آن از عقل بالاتر است (کرمانی، ۱۴۱۸: ۲۶؛ اسکافی، ۱۴۱۸: ۳۱۲).

اما عبدالرؤوف هم نشینی دو فعل «أَلْفَى» و «تَبِعَ» را که نشان دهنده عدم تصدیق و عدم یقین هستند، علت آوردن فعل «لَا يَعْقِلُونَ» در آیه ۱۷۰ سوره بقره دانسته است تا ناتوانی آنان را در فهم کامل کاری که انجام می‌دهند، نشان دهد، اما در سوره مائده، هم نشینی فعل «وَجَدَ» با واژه «حَسْبَ» و ترکیب آن‌ها نشان دهنده انتها و غایت کار است (عبدالرؤوف، ۱۳۹۰: ۲۰۶)؛ پس برای ابطال ادعای آنان در آگاهی داشتن از فعل «لَا يَعْلَمُونَ» استفاده شده است.

ابن جماعه با توجه به بافت و سیاق این جفت واژه تحلیل متفاوت و دقیقی مطرح کرده و معتقد است که چون سیاق فعل «لَا يَعْقِلُونَ» درباره عبادت بت‌ها بوده و سخن از جایگزین کردن بت‌ها به جای خداوند و محبت او در میان است و نیز عقل وسیله تشخیص خیر و شر است و مشرکان خیر و شر را درست تشخیص نداده‌اند، پس بهترین و مناسب‌ترین فعل برای این بافت، فعل «لَا يَعْقِلُونَ» بوده است، اما در سوره مائده، سیاق آیه مورد بحث بر تحریم اشعار دارد؛ زیرا سخن خدا با مصرف نعمت‌های حلال و پاکیزه شروع می‌شود: «وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (مائده/ ۸۸) و در آیه ۱۰۳ می‌فرماید: «مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ...» و چون حلال و حرام و راه شناخت آن از باب علم و نقل است، مناسب‌ترین فعل «لَا يَعْلَمُونَ» بوده است (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۸/ ۱۰۹-۱۱۰).

نتیجه

تحلیل و بررسی تغییر سبک به روش جایگزینی واژگانی در آیات متشابه نشان داد:

- تغییر سبک در آیات متشابه لفظی قرآن به روش جایگزینی واژگانی، از روی سلیقه و برای ایجاد تنوع نیست؛ بلکه متأثر از بافت و مؤلفه‌های معنا ساز کلمات است؛

- چرایی جایگزینی واژگانی از جمله افعال در آیات متشابه را می‌توان به علت‌های متعدّد، به‌ویژه بافت و هم‌متن آیات مفروض نسبت داد؛

- تغییر سبکی جایگزینی واژگانی غالباً در سطوح سه‌گانه کلمه واقع می‌شود و مهم‌ترین علت آن مسئله محدودیت گزینشی است؛

- مؤلفه‌های معنایی از جمله الگوهای معناشناختی است که بر مبنای آن می‌توان به مفهوم‌شناسی نوین واژگانی دست یافت و در نتیجه آن به تفاوت‌های ظریف و معنادار کلمات واقف شد. همچنین با کاربست این الگو می‌توان علت تغییر سبک در آیات را به شکلی روشمند کشف کرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌جماعه، بدر الدّین، کشف المعانی، دار الوفاء، مصر، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن‌درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۸م.
۴. ابن‌فارس، احمد، مقاییس اللغة، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۶. اسکافی، محمد بن عبدالله، درة التنزیل، جامعة أم القرى، مکه، ۱۴۱۸ق.
۷. الهیان، لیلا، «بررسی اهمیت بافت در پژوهش‌های ادبی»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۳۶ و ۳۷، تابستان و پاییز ۱۳۹۱ش.
۸. آزادی، پرویز، مؤلفه‌های معنایی حق در قرآن کریم، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۰ش.
۹. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی ألفاظ القرآن، ترجمه مصطفی رحیمی‌نیا، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۴ش.

۱۱. رهنما، هادی، *معناشناسی نام‌های معاد در قرآن کریم*، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. شریفی، صالحه، *میدان معنایی «ابتلا» در قرآن*، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله، قم، ۱۳۹۵ ش.
۱۴. صفوی، کوروش، *آشنایی با معناشناسی*، پژواک کیوان، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. صفوی، کوروش، *درآمدی بر معناشناسی*، سوره مهر، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. صفوی، کوروش، *فرهنگ توصیفی معناشناسی*، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. عبدالرؤف، حسین، *سبک‌شناسی قرآن کریم*، ترجمه پرویز آزادی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۲۰. عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغة*، دار الآفاق الجديدة، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
۲۱. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، ابن سینا، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. غرناطی، احمد بن ابراهیم، *ملاک التأویل*، دار الغرب الإسلامي، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۲۴. قائمی‌نیا، علی‌رضا، *معناشناسی شناختی قرآن*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۲۵. قرشی، سید علی‌اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۲۶. کرمانی، برهان‌الدین، *البرهان فی توجیه متشابه القرآن*، مرکز الکتب للنشر، القاهرة، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. لاینز، جان، *درآمدی بر معنی‌شناسی زبان*، ترجمه کورش صفوی، علمی، تهران، ۱۳۹۱ ش.
۲۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۳۰ ق.
۳۰. مطرزی، ناصر بن عبدالسید، *المغرب فی ترتیب المعرب*، مکتبة أسامة بن زید، حلب، ۱۹۷۹ م.
۳۱. منجد، محمد نورالدین، *الترادف فی القرآن الکریم بین النظریة و التطبيق*، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۷ ق.