

بررسی هم‌معنایی در گفتمان قرآنی بر پایه نظریه تحلیل مؤلفه‌ای

۱- کبری راستگو*، ۲- فرشته فرضی شوب**

۱- استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس، مشهد، ایران

۲- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان، گرگان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۷)

چکیده

هم‌معنایی به‌عنوان یکی از پربسامدترین روابط معنایی در گفتمان قرآنی، از اهمیت ویژه‌ای در مطالعات دانش معنی‌شناسی معاصر، به‌ویژه الگوی تحلیل مؤلفه‌ای برخوردار است. این الگوی معنایی که گستره مفهومی یک واژه را متشکل از اجزای کوچکتری به نام مؤلفه‌های معنایی می‌داند و با تجزیه مؤلفه‌ها، شباهت‌ها و تفاوت‌های میان واژه‌های مرتبط را بیان می‌کند، نقش بسزایی در تبیین هم‌معنایی بر عهده دارد. بدین تصور، مقاله حاضر کوشیده‌است تا با استفاده از این فرضیه معناساختی، مختصه‌های معنایی واژگان هم‌معنا را بررسی کرده، اشتراکات و تفاوت‌های معنایی هر یک از آن‌ها را باز نماید و نقش این عناصر را در تعیین موقعیت خاص و تمایز محیط زبانی واژگان مذکور تبیین کند. بدین منظور، ابتدا چند مفهوم هم‌معنا از میان انواع کلمه (فعل و اسم) به طور تصادفی انتخاب، و آنگاه مؤلفه‌های اصلی معناساز آن‌ها ضمن ریشه‌یابی و کاربرد قرآنی هر یک مشخص شد. بررسی‌ها نشان داد که در قرآن، انتخاب یک واژه خاص از میان واژگان هم‌معنا، بر اساس محیط زبانی و نیز در مواردی بر مبنای بافت موقعیتی متن صورت گرفته‌است. هر بافتی ترکیب مؤلفه‌های خاصی را می‌طلبد که این مؤلفه‌ها فقط در یکی از واژگان هم‌معنا وجود دارد. از این رو، جایجایی واژگان هم‌معنا ممکن نیست؛ چراکه این امر به انحراف از معنی اراده‌شده خواهد انجامید.

واژگان کلیدی: هم‌معنایی، تحلیل مؤلفه‌ای، گفتمان قرآنی.

* E-mail: rastgoo@quran.ac.ir (نویسنده مسئول)

** E-mail: f.farzi19@gmail.com

مقدمه

هم‌معنایی یا مترادف در نص قرآن کریم، از دیرباز به عنوان یکی از مباحث مؤثر در تفسیر این کلام و حیانی و درک بیان اعجاز آن، میان اندیشمندان فن مطرح بود و پیوسته نظرات گوناگونی در باب آن ذکر شده‌است؛ چنان‌چه برخی از ادیبان عرب، مانند عبدالرحمن بن عیسی همدانی، قدامة بن جعفر، ابن جنی و... وجود واژگان مترادف به معنای دلالت دو لفظ بر یک معنا را تأیید و برخی چون ابن قتیبه، ثعلب، ابن فارس و دیگران وجود واژگانی با دلالت معنایی یکسان را رد کرده‌اند و مواضع کاربرد آن‌ها را متفاوت دانسته‌اند. این در حالی است که مبحث مذکور به عنوان یکی از شناخته‌شده‌ترین ویژگی‌های نظام معنایی زبان در مطالعات معاصر نیز از مناظر گوناگون، به‌ویژه نگره‌های معنی‌شناسی جمله‌بنیاد، متن‌بنیاد و نقش‌گرا جایگاه درخوری یافته‌است.

در دانش معناشناسی، فرضیه تحلیل مؤلفه‌ای به‌عنوان ابزاری برای تجزیه معنی هر عنصر واژگانی با بنمایه‌های مفهومی آن به کار می‌رود و بدین ترتیب امکان آن فراهم می‌شود که ساخت معنایی هر مدخل و روابط معنایی میان مدخل‌ها نشان داده شود. بی‌شک این فرضیه در تعیین دلالت‌های دقیق مفاهیم هم‌معنا در گفتمان قرآنی و تبیین مختصه‌های خاص هر یک از آن‌ها نقش مؤثری ایفا می‌کند. بدین تصور، آنچه در پژوهش حاضر موضوعیت دارد، پیاده‌سازی الگوی تحلیل مؤلفه‌ای بر واژگان هم‌معنای قرآنی، به معنی تجزیه این واژگان به واحدهای معنایی مشخص می‌باشد که تاکنون انجام نشده‌است. از این رو، به منظور تعیین میزان کارایی این الگو در دریافت تفاوت‌های معنایی مترادفات قرآنی، چند واژه هم‌معنا متشکل از انواع کلمه (فعل و اسم) به صورت تصادفی انتخاب گردید تا ضمن توجه به بافت زبانی و بافت موقعیتی آیات، ظرافت‌های میزانه آن‌ها نشان داده شود. گفتنی است منظور نویسندگان از بافت موقعیت، شأن نزول آیه نیست، بلکه مراد، جملائی است که یک واژه، جمله و یا آیه را در بر گرفته‌اند و موقعیت ویژه‌ای را بازنمایی می‌کنند. به هر روی، آنچه در این پژوهش محل سؤال است اینک:

۱- بررسی مفاهیم هم‌معنای زبان قرآن در مطالعات معنی‌شناسی معاصر با کدام یک از الگوها قابل بررسی است؟

۲- تأثیر بافت زبانی و بافت موقعیت‌بازنمایی شده در آیات بر کاربست مفاهیم هم‌معنا چگونه ارزیابی می‌شود؟

فرضیه‌های مد نظر نیز به قرار زیر است:

- مدل معناشناسانه «تحلیل مؤلفه‌ای» که اصالتاً مدلی زبان‌شناسانه است، از جمله ابزارهایی است که در بررسی هم‌معنایی می‌تواند کارآمد باشد.

- همچنین، توجه به بافت زبانی و تأمل در دو محور جانشینی و هم‌نشینی، و بافت موقعیتی‌بازنمایی شده امکان جابجایی هر یک از مفاهیم هم‌معنا را با آن دیگری، مخدوش می‌سازد و برای هر یک از آن‌ها محیط زبانی ویژه‌ای قابل می‌شود.

۱. پیشینه پژوهش

از جمله مطالعات صورت گرفته در حوزه هم‌معنایی در قرآن، می‌توان به دو مورد زیر اشاره نمود:

الف) کتاب *الترادف فی القرآن الکریم بین النظریة والتطبیق اثر نورالدین المنجد* (۱۴۱۷ق.). مؤلف کار را از بررسی مفهوم ترادف در زبان عربی و اختلاف علمای سلف در وجود یا نبود ترادف در قرآن و زبان عربی آغاز کرده‌است و آنگاه با بررسی تطبیقی برخی از واژگان مترادف در قرآن بدان پایان می‌دهد.

ب) مقاله «الإعجاز اللغوی فی ألفاظ الترادف من القرآن الکریم، دراسة تطبیقیة فی لفظی الشک والرّیب» از عبدالله الراجحی (۱۴۲۹ق.). نویسنده پس از بیان مباحث نظری ترادف، مشخصاً به بررسی دو واژه «شک و ریب» در سیاق قرآن می‌پردازد.

در این میان، خلاء پژوهشی که مقوله واژگان هم‌معنا را در قرآن کریم با رویکرد زبانی «تحلیل مؤلفه‌ای» بررسی کند و به شیوه‌ای قاعده‌مند و علمی درصدد تبیین نشانه‌های بنیادین واژگان هم‌معنا و تمایز آن‌ها برآید، همچنان باقی است. از این رو، نویسندگان بر

آن شدند تا در پرتو مطالعات زبانی و متنی نوین، با تعیین مؤلفه‌های معنایی واژگان هم‌معنا، خوانش تازه‌ای از مبحث هم‌معنایی به دست دهند.

۲. تحلیل مؤلفه‌ای

تحلیل مؤلفه‌ای در زبان‌شناسی به بررسی ارتباط بین واژه‌ها از طریق مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن اشاره دارد. مؤلفه‌های معنایی یک مفهوم را نشان‌های (Marks) آن مفهوم می‌نامند؛ برای نمونه، شرایطی که باید در نظر گرفته شود تا چیزی «مفهوم» زن باشد، شرایط لازم به حساب می‌آید و اگر بتواند مفهوم «زن» را از سایر مفاهیم متمایز سازد، شرایط کافی تلقی خواهد شد. بنابراین، به نظر می‌رسد «انسان بودن»، «بالغ بودن» و «مؤنث بودن» سه شرطی است که در کنار هم، مؤلفه‌های معنایی یا شرایط لازم و کافی مفهوم «زن» را تشکیل می‌دهند (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۷: ۷۱). رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای را می‌توان نتیجه منطقی باور به نظریه حوزه معنایی دانست. وقتی واحدهای تشکیل‌دهنده یک حوزه واژگانی تعیین می‌شود، باید رابطه درونی واحدهای تشکیل‌دهنده این حوزه به شکل دقیق‌تری مطالعه و مشخص شود. بنابراین، نمی‌توان صرفاً به این ادعا دل خوش داشت که این واحدهای واژگانی در تقابل و یا هم‌معنایی یکدیگرند؛ زیرا باید معلوم کرد که هر واحد بر حسب چه مختصه یا مختصاتی در تقابل و یا هم‌معنایی با سایر واحدهای این حوزه قرار می‌گیرد. تحلیل مؤلفه‌ای روشی است برای تعیین این تقابل‌ها و هم‌معنایی‌ها که با الهام از روش مورد استفاده در «واج‌شناسی مکتب پراگ» (ر.ک؛ افراشی، ۱۳۸۱: ۱۵۶) شکل گرفته است. در نگرش این گروه، هدف از انجام چنین تحلیلی، دستیابی به تعدادی واحد اولیه است که در اثر کنار هم قرار گرفتن آن‌ها، واحدهای بزرگتر معنایی ساخته شوند. طبیعتاً با یافتن این مؤلفه‌ها و با اعتقاد به اصل ترکیب‌پذیری معنایی بسیاری از اهداف نظریه معنایی قابل حصول می‌نماید (ر.ک؛ همان: ۱۶۶).

۳. هم‌معنایی

از جمله روابط مفهومی شناخته‌شده‌ای که تاکنون به شکل‌های مختلفی از سوی دستورنویسان و فرهنگ‌نویسان بررسی شده، «هم‌معنایی» است. هم‌معنایی در واقع، کاربرد

واژگانی است که معنی یکسان دارند، ولی در صورت، کاملاً با هم متفاوت هستند. هم‌معنایی وقتی ممکن است که بتوان به جای جزء یا اجزایی از یک زنجیرهٔ زبانی، جزء یا اجزای دیگری نهاد، بی‌آنکه معنی زنجیره تغییر یابد (ر.ک؛ لاینز، ۱۹۹۵م: ۶۴).

به باور لاینز، هم‌معنایی پدیده‌ای نادر و یافتن دو هم‌معنای کامل را دشوار می‌داند؛ زیرا واژه‌های هم‌معنی به لحاظ معانی عاطفی و شناختی با هم تفاوت دارند (ر.ک؛ همان: ۶۶) و وقتی دو واژه معانی یکسان دارند، به نظر می‌رسد که یکی از آن‌ها با کسب مشخصهٔ معنایی اضافی و تمایزدهنده، به جدایی از دیگری می‌گراید. با توجه به توصیف‌های لاینز از هم‌معنایی، پالمر معتقد است که هم‌معنایی واقعی در میان واژه‌ها وجود ندارد و هیچ دو واژه‌ای دقیقاً یک معنی ندارند (ر.ک؛ پالمر، ۱۳۷۴: ۱۰۷-۱۱۰). بنابراین، هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که در تمام جملات زبان بتوانند به جای یکدیگر به کار روند و تغییری در معنی آن زنجیره پدید نیاورند.

۴. بررسی تطبیقی واژگان هم‌معنا در گفتمان قرآنی

بی‌شک مؤثرترین عامل در انتخاب یک واژه و چشم‌پوشی از واژه هم‌معنای آن، محیط زبانی و بافت موقعیتی هر آیه است که مؤلفه‌هایی متفاوت از دیگر واژه‌های هم‌معنا را می‌طلبد. بر اساس همین تفاوت است که دو هم‌معنا نمی‌توانند با یکدیگر جابجا شوند. در این پژوهش، با توجه به تنوع هم‌معنایی در قرآن کریم، سه مفهوم هم‌معنای فعلی و سه مفهوم هم‌معنای اسمی انتخاب شد که تفاوت معنایی آن‌ها با یکدیگر بر اساس مؤلفه‌های معناساز هر یک بیان می‌شود.

۴-۱) خَرَّ، هَوَى

مسلم است که هر واژه‌ای در قرآن ویژگی‌های معنایی ذاتی دارد. بنابراین، محدودیت‌های انتخابی واژه‌های مفروض در بافت‌های مختلف، مستقیماً به ویژگی‌های مؤلفه‌ای آن‌ها مرتبط است.

دو فعل «خَرَّ» و «هَوَى» از این قسم هستند. هر دو واژه بر یک واحد مشترک معنایی یعنی «سقوط» دلالت می‌کنند و بر اساس همین اشتراک، این دو واژه هم‌معنا به‌شمار

می‌آیند. اما با توجه به پیش فرض‌های پذیرفته شده مبنی بر اینکه هم‌معنایی قطعی بین هیچ دو واژه‌ای وجود ندارد، وجوه اشتراک و افتراق مؤلفه‌های این دو واژه را می‌توان بررسی کرد.

۴-۱-۱) خَرَّ

«خَرَّ و خُرور به معنی سقوط توأم با صداست، و خریر، صدای جریان آب، باد و غیره است» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق.، ج ۲: ۱۴۹). از این رو، افتادن سنگ را خُرور نامیده‌اند و ریزش آب و جان دادن میت را خریر (ر.ک؛ ابن درید، ۱۹۸۸م.، ج ۱: ۱۰۴). بر اساس تعریف‌های مذکور، واژه «خَرَّ» از دو مؤلفه معنایی «+ سقوط» و «+ صدا» تشکیل شده‌است. صحت این ادعا در آیات ذیل به وضوح دیده می‌شود:

- * ﴿...وَحَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ﴾ (الأعراف/۱۴۳).
 * ﴿...فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (النحل/۲۶).
 * ﴿وَيَخْرُونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ﴾ (الإسراء/۱۰۹).

در آیه نخست، موسی^(ع) با همه عظمت خود در برابر تجلی الهی بی‌هوش افتاد و به باور برخی از مفسران، این افتادن در حال صیحه زدن آن حضرت اتفاق افتاده‌است (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۵: ۴۵). همچنین، در آیه دوم، ریزش سقف در صورتی که امری مادی فرض شود، چون به «یکباره» بوده (ر.ک؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م.، ج ۱۳: ۱۰۸)، صدایی مهیب داشت. لذا فعل «خَرَّ» به معنی سقوطی است که صدایی آن را همراهی کند.

- * ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ...﴾ (السجده/۱۵).

به عقیده راغب، استعمال «خَرُّوا» در آیه فوق، برای تنبیه به دو امر است: یکی افتادن و دیگری صدای تسبیح؛ چه پس از آن می‌گوید: ﴿وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾. این عبارت بیانگر آن است که خریر و صدایشان، صدای تسبیح به حمد خداوند بوده‌است، نه چیز دیگر (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق.، ج ۱: ۵۸۸). نکته درخور اینکه به باور نویسندگان، استعمال ﴿خَرُّوا سُجَّدًا﴾ بیانگر آن است که آنچه بیش از سجود اهمیت دارد، سقوط

همراه با صداست. از این رو، تعبیر «سَجَدُوا» به کار برده نشد؛ زیرا این تعبیر گویای شدت تأثر مؤمنان از شنیدن آیات نیست، اما واژه «خَرَّ» به زیبایی نشان می‌دهد که مؤمنان به عنوان انسان‌هایی وزین و معظم، پس از شنیدن این آیات، همانند آبخاری از بالا به زمین فرود آمدند و چیزی مانع فرود آنها نشد.

با بررسی هم‌آیی فعل «خَرَّ» و مشتقات آن در لغت‌نامه‌ها و ترکیب این فعل با واژگان گوناگون روی محور همنشینی، در موقعیت‌های مختلف قرآنی، می‌توان مؤلفه‌های «+ سقوط مثبت/ منفی»، «+صدا»، «+سرعت»، «-انحراف» و «+وزن» را برای این فعل و مشتقات آن در نظر گرفت. به نحوی که می‌توان ادعا کرد مؤلفه اصلی معنایی این واژه، «صدای مخصوص همراه با سقوط یا در حال سقوط است» (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۴۵).

۴-۱-۲) هَوَى

معنای اولیه فعل «هَوَى» نیز سقوط است (ر.ک؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۲۵۸). الهَوَى را صعود و الهَوَى را سقوط دانسته‌اند (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۸۴۹). بر این اساس، «هَوَتْ النَّاقَةُ تَهْوِي هَوِيًّا»، یعنی ماده‌شتر یا الاغ ماده و... به تاخت و در نهایت سرعت بتازد؛ گویی به پرواز درآمده است (ر.ک؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۲۶۰). همچنین، گفته‌اند: «هوی بر سقوط و خلو دلالت می‌کند، و هاویه، جهنم است، چون مایه سقوط کافر به درون جهنم می‌شود» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۱۵). آنچه ما بین زمین و آسمان است، نیز به سبب فضای ظاهراً خالی آن، هواء نامیده می‌شود که آیه «وَأَقْبَدْتَهُمْ هَوَاءً» (ابراهیم/۴۳) بر همین معنی حمل شده‌است؛ زیرا ستمکاران از شدت وحشت قیامت، دل‌هایشان همچون هوا خالی از قدرت تعقل می‌شود (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۸۵۰).

در تعریف‌هایی که از فعل «هوی» آمده‌است، تضاد فاحشی به چشم می‌خورد؛ چنانکه یک بار از آن تعبیر به «سقوط» و بار دیگر تعبیر به «صعود» شده‌است. البته با کمی تأمل در تمام اشتقاق‌های این فعل، می‌توان تناقض موجود بین دو معنی مذکور را مرتفع ساخت؛ بدین صورت که معنی صعود را به مؤلفه «-وزن» یا خلو ارتباط داد. بر این اساس، آنچه

اهل لغت به عنوان صعود از آن یاد کرده‌اند، همان بی‌وزنی، حالت سرگردانی و تعلیق است که با در هوا بودن مرتبط است. حتی «هوی» در معنی هوای نفس نیز با سقوط و خلو در ارتباط است؛ زیرا میل نفسانی از هر گونه تعقل و خیری خالی است. از این رو، منجر به سقوط صاحب خود می‌شود (ر.ک؛ قرشی، ۱۳۷۱ق.، ج ۷: ۱۷۰).

بدین ترتیب، مؤلفه‌های معنایی فعل «هوی» عبارت است از: «+ سقوط مثبت / منفی» و «- وزن» و «+ / - سرعت» و «+ / - انحراف». حال، این سقوط و بی‌وزنی می‌تواند در معنی حقیقی یا در معنی مجازی استعمال شود.

مواضع کاربرد «هوی» در آیات قرآنی نیز مؤید همین مطلب است؛ مثلاً آیه ﴿وَتُورِدُ عَلٰی اَعْقَابِنَا بَعْدَ اِذْ هَدَاَنَا اللّٰهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْاَرْضِ حَيْرَانَ...﴾ (الأنعام/ ۷۱). در این آیه، «استهواء» به معنی «ساقط کردن» است و اعتبار طلب در آن صحیح است؛ گویی شیاطین خواهان تمایل نفس انسان مشرک به سمت خواسته‌های پست خود بوده‌اند و سقوط وی را طلب کرده‌اند (ر.ک؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴ق.، ج ۶: ۱۶۲). بر این اساس، معنی «هوی» در این آیه، از یک سو مشتمل بر معنای سقوط و هلاکت و از سوی دیگر، بی‌وزنی به معنای نبود ثبات و سرگردانی است که در آیه با مفهوم حیرت از آن یاد شده است.

بر اساس آنچه در مؤلفه‌های معنایی «خر» گفته شد، استعمال این واژه در ابتدای آیه ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِيْ بِهٖ الرِّيحُ...﴾ (الحج/ ۳۱) که مصداق خوبی از اجتماع این دو فعل است، دقیق‌تر از واژه «هوی» است؛ زیرا «خر» بیانگر سقوط مستقیم و سریع است، اما «هوی» بیانگر سقوطی است که در آن نوعی تراخی و انحراف وجود دارد که این معنی نیز با «ریح» مناسبت دارد؛ زیرا باد، مانع سقوط مستقیم اشیاء می‌شود. به بیان دیگر، سقوط در «هوی» همواره مستقیم نیست و انسان مشرک به دلیل نداشتن ایمان به خداوند یکتا، آنقدر بی‌وزن و بی‌ثبات است که به اشکال مختلف به هلاکت می‌رسد؛ بدین گونه که انسان مشرک، به سرعت از آسمان ایمان سقوط می‌کند. سپس یا به واسطه گرفتار آمدن در بند هواهای نفسانی که بسان پرنده او را به منقار گرفته، این سو و آن سو می‌برند و او را در حالت سرگردانی نگاه می‌دارند تا هلاک شود. یا شیطان و حوادث ناگوار او را به بند می‌کشند و بسان بادی قوی او را به پرتگاه‌ها و

مکان‌های دور پرتاب می‌کنند. بر اساس آنچه گفته شد، هرچند دو فعل بر یک واحد مشترک دلالت دارند، اما استعمال هر یک از آن‌ها در گفتمان قرآنی بنا به دلایل بافتی و متنی و نیز مؤلفه‌های معنایی خاص هر یک روی داده، به گونه‌ای که امکان جایگزینی آن‌ها امری ناممکن است.

۲-۴) سَعَى، مَشَى

۱-۲-۴) سَعَى

«سَعَى فِي مَشِيهِ: در حرکت شتاب کرد» و «سَعَى إِلَى الصَّلَاةِ: خود را به نماز رساند» (ر. ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵: ۱۳۱). «سَعَى» را نوعی دویدن دانسته‌اند که شدید نیست (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۰۲). راغب می‌گوید: «به استعاره به جدیت در کار، سعی اطلاق می‌شود؛ حال خیر باشد یا شر. از این رو، به مشی میان صفا و مروه، واژه سعی، و به سخن چینی و گرفتن زکات و تعهد گرفتن برده برای آزادی خویش، واژه سعایه اختصاص یافته‌است» (راغب‌اصفهانى، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۴۱۱).

طبق آنچه گفته شد، واژه «سعی» از دو مؤلفه [+ حرکت] و [+ مقدار فراوان] تشکیل شده‌است، ضمن اینکه این واژه به هنگام مجاورت با واژگانی خاص که عموماً دال بر معنی خیر یا شر است، کاربردی مجازی می‌یابد؛ «سعی» در هم‌آیی با آخرت به معنای انجام عمل صالح است (الإسراء/۱۹) و در هم‌آیی با فساد، به معنای انجام عمل شر است. آیات ذیل، کاربرد حقیقی و مجازی فعل «سعی» و مؤلفه‌های معناساز آن را به خوبی نشان می‌دهد.

در بافت زبانی آیه ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا...﴾ (المائدة/۳۳)، واژه «سعی» در همنشینی با دو واژه «محاربه» و «فساد» آمده‌است. هم‌آیی این واژه با فساد بدان معنای مجازی داده‌است؛ بدین معنی که حرکت دشمنان برای محاربه با خدا و رسول و نیز به قصد ایجاد فساد، در حکم خود فساد است؛ «چون سعی و تلاش آنان روی زمین در راه فساد بوده، به منزله این است که گفته شود: وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» (طبرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۴۹۵). از سوی دیگر، مجاورت این کلمه با محاربه، بر سرعت تحرک که لازمه جنگ است، دلالت دارد. بر این اساس، از واژه «یسعون» در

این آیه، به شدت و جدیت در فساد و حرب تعبیر می‌شود، در حالی که واژه «مشی» برای چنین سیاقی قابلیت جایگزینی ندارد، گرچه در مولفه «+حرکت» با «سعی» برابری می‌کند.

* ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾
(الجمعه/۹).

واژه «سعی» در این آیه، در معنای حرکت کردن به سوی نماز بدون کاهلی و تنبلی است (ر.ک؛ عروسی، ۱۴۱۷ق.:. ۳۳)؛ زیرا انسان به سبب طمع در سود دنیوی، در خرید و فروش، شتاب، و در حرکت به سوی نماز، به دلیل اشتغال به کسب و کار، سستی و کاهلی به خرج می‌دهد. لذا از لفظ «سعی» برای افاده معنای شتاب و تندی استفاده شده است. بر این اساس، ویژگی «+مقدار فراوان» لازمه بافت این سوره است.

همچنین، همین معنا در آیه ۲۰ سوره یس آمده است: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾. ذیل تفسیر این آیه گفته شده که منزل آن مرد پیام‌آور در دورترین دروازه از دروازه‌های شهر قرار داشت. وقتی به او خبر رسید که مردمان شهر می‌خواهند رسولان را به قتل برسانند، در حالی که سخت می‌دوید، به آنجا آمد (ر.ک؛ طبرسی، ۱۴۱۳ق.، ج ۳: ۱۳۵). بی‌شک، بافت زبانی آیه به تنهایی بیانگر علت سرعت و شتاب در تلاش نیست، بلکه بافت موقعیت‌بازنمایی شده در آیات ۱۴-۱۹ به علت شتاب پیام‌آور اشاره می‌کند. در آیات مذکور، صحنه ارسال پیامبران الهی و جدال مردمان خرافاتی (قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ) با ایشان بازنمایی شده است. این آیات بیانگر آنند که وقتی خبر شورش مردم شهر بر پیامبران و قصد شهید کردن آن‌ها به حبیب بن نجار رسید، او سکوت را مجاز ندانست و چنانکه از کلمه «یسعی» برمی‌آید، خود را با سرعت و شتاب به مرکز شهر رسانید و آنچه در توان داشت، در دفاع از حق فروگذار نکرد.

۲-۲-۴) مَشَى

اصل ماده «مشی»، مطلق حرکت کردن با پاهاست یا هر چیزی که در حکم پا باشد؛ مانند نوری که از آن برای حرکت کمک می‌گیرند؛ زیرا وجود نور از اسباب مشی است (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق.، ج ۱۱: ۱۲۶-۱۲۷). در آیه ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ (لقمان/۱۹)،

ظاهراً مراد از آن، راه رفتن به صورت عام است؛ مثل ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ (لقمان/۱۸) که مراد از «لَا تَمْشِ» نهی از راه رفتن به تکبر و از «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ»، امر به راه رفتن به طور اعتدال است (ر.ک؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۶۰). طبق این توضیحات، مشی از دو مولفه معنایی «+ حرکت» و «- مقدار فراوان» به معنی راه رفتن به صورت مطلق و با گام‌های معمولی تشکیل شده است.

* ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوًا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا...﴾ (البقره/۲۰).

در تبیین علت استعمال واژه «مَشْي» در این آیه باید گفت: بافت زبانی آیه و نیز بافت موقعیتی بازنمایی شده در آیات (۱۹-۶) بر ترسیم چهره کافران و رفتار آن‌ها دلالت دارد؛ همچنان که متضمن مفهوم تهدید و انذار به این افراد است. از این رو، زندگی کافران را به شبی بسیار تاریک و خوفناک تشبیه می‌کند که صدای مهیب رعد و نور خیره‌کننده برق همراه با ریزش بی‌وقفه باران بر وحشت آن افزوده است. کافران قصد گریختن از این عذاب وحشت را دارند، اما با توجه به شدت تاریکی، راه را نمی‌یابند و تنها وسیله‌ای که می‌توانند با مدد آن حرکت کنند، نور همان برق خیره‌کننده است. از این رو، زیر نور برق با آهستگی و احتیاطی که لازمه ترس است، حرکت می‌کنند و در خاموشی بر جای می‌ایستند (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۳۱۸).

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که آمدن واژه «مَشْي» در آیه مورد بحث، مطابق هم‌متن مربوطه آن است؛ به بیان دیگر، واژه «مَشْي» انتخاب شده است تا با بافت موقعیت واژگانی در آیات ۱۷ و ۱۹ که با واژه‌های «ظلمات»، «ذهب الله بنورهم» و «لایبصرون» بازنمایی شده، سازگار باشد؛ بدین معنا که کاربست این واژگان و نیز نوری که قادر به از بین بردن بینایی است، فضای تاریک و مخوفی را به تصویر کشیده است که حرکتی آرام با گام‌هایی لزران و خوفناک را می‌طلبد و این معنا جز با کاربرد واژه «مَشْي» ممکن نیست.

* ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا...﴾ (الفرقان/۶۳).

این آیه در سیاق توصیف صفات بندگان حقیقی خداوند نازل شده که یکی از صفات ایشان را «مَشْي» متصف به «هون» دانسته است. از آنجا که لفظ «هوناً» در آیه، در بیان نوع

«مشی» آمده است، در درک مفهوم خواسته شده از «مشی» تأثیر بسزایی دارد. «هون» به معنای آهستگی و فروتنی است که راه رفتن بندگان خدا، مزین به این صفات است و آن گونه که راغب گفته، به معنی تذلل و تواضع است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۸۴۸). بنابراین، لفظ مشی در محور همنشینی با کلمه هون، مفید معنای تواضع و وقار است که مستلزم حرکت آهسته و عاری از هر گونه شتاب می‌باشد.

علی‌رغم اشتراک «سعی» و «مشی» در معنای اولیه «حرکت» این دو فعل در واحد معنایی دیگری که میزان سرعت را می‌رساند، با یکدیگر در تباین‌اند و همین اختلاف، مانع از جایگزینی دو فعل به جای یکدیگر می‌شود.

۳-۴) زَلٌّ، زَلَقٌ

از دیگر واژگان هم‌معنایی که تأمل در مؤلفه‌های اصلی معنا ساز آن‌ها و دریافت تفاوت‌های ممیزانه بین آن دو، زمینه درک بهتری از مقاصد آیات را به دست خواهد داد، دو واژه «زَلٌّ» و «زَلَقٌ» است.

۱-۳-۴) زَلٌّ

«زَلَّ السَّهْمُ عَنِ الدَّرْعِ: تیری که از زره بیفتد؛ والزَّلَّةُ، هر چیزی که از روی سفره غذا برای دوست یا نزدیکی برداشته و برده شود» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۴۹). همچنین، از خطا به «زَلَّة» تعبیر می‌شود؛ زیرا انسان خطاکار از مسیر صواب می‌لغزد و به کنار می‌رود (ر.ک؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۴). بر اساس آنچه گفته شد واژه «زَلٌّ» از مؤلفه‌های «+ حرکت»، «+ انحراف» و «- سقوط» تشکیل شده است. این مطلب در آیات قرآن قابل رؤیت می‌باشد

* ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا...﴾ (البقره/۳۶).

با توجه به بافت موقعیت بازنمایی شده در آیه ۳۵ همین سوره، خداوند آدم و حوا را در بهشت خویش سکنی داد و آنان را از نعمت‌های فراوان آن بهره‌مند ساخت. اما این دو باید

در این محیط تا حدی پخته می‌شدند و چگونگی زندگی در زمین را می‌آموختند. بدین منظور، لازم بود یک سلسله تعلیمات فراگیرند. پس خداوند - به عنوان نمونه - ایشان را از نزدیکی به درخت ممنوعه برحذر کرد. اما شیطان اغواگر آن دو را به لغزش واداشت. بنابراین، علت کاربرد واژه «زل» به جای «زلق»، بافت موقعیت بازنمایی شده (آیات ۳۰-۳۵) و بافت خاص موقعیت، یعنی ارتباط معنایی این واژه با جمله ﴿لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ است. این عبارت کنایه‌ای برای استعمال واژه «زل» به شمار می‌آید. بدین نحو که برای خروج از بهشت، رؤیت لغزش و انحراف لازم بود نه ساقط شدن؛ همان طور که این اتفاق با تخطی ایشان از فرمان الهی تحقق یافت.

* ﴿فَإِنْ زَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ...﴾ (البقره/۲۰۹).

در آیه فوق نیز بافت موقعیت بازنمایی شده در آیه پیشین ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ...﴾ کاربرد واژه «زل» را اقتضا می‌کند؛ زیرا قرآن اهل ایمان را به صلح و تسلیم در برابر دستورهای الهی و نداشتن انحراف فرامی‌خواند و در عین حال، شیطان با وسوسه‌انگیزی در تلاش است که ایشان را از دستورهای خداوند منحرف سازد.

۴-۳-۲) زَلَقَ

«أزَلقتِ الفَرَسُ: یعنی اسب گره‌اش را پیش یا پس از تکمیل دوره بارداری بیندازد یا سقط کند» (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۲: ۸۲۲ و ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸: ۳۲۶) و «زَلَقَ رَأْسَهُ: موی سرش را تراشید؛ وَأَرْضٌ زَلِقَتْ: زمین صاف و نرمی که چیزی روی آن نباشد» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۷۷). با توجه به آنچه در تعریف ریشه «زلق» آمده است، مؤلفه‌های اصلی معناساز این واژه عبارتند از: «+ حرکت»، «+ انحراف» و «+ سقوط».

این واژه تنها دو بار در قرآن کریم استعمال شده است: ﴿وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَيُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا﴾ (الکهف/۴۰) و ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ﴾ (القلم/۵۱).

بی تردید بافت خاص موقعیت که در آیات ۱۷-۲۰ و ۴۸-۴۹ سوره کهف بازنمایی شده است و به ترتیب داستان عبرت‌انگیز «اصحاب الجنّة» و «صاحب الحوت» را بازگو می‌کند، در گزینش و کاربرد واژه «زلق» تأثیر بسزایی داشته است؛ زیرا محور هر دو داستان، بر نیستی و نابودی است. در داستان نخست، مالکان ثروتمند باغستان به دلیل بخل، غرور و ضعف ایمان خود، مستوجب عذاب الهی شدند و باغ پربار خود را به طور کامل از دست دادند. همچنین، در داستان حضرت یونس^(ع) اگر نعمت الهی شامل حال آن حضرت نمی‌شد و ایشان بر تسیح و استغفار مداومت نداشتند، تا روز قیامت در شکم ماهی باقی می‌ماندند و قوم آن جناب از درک ایشان محروم می‌شدند.

قرآن با کاربست واژه «زلق» در سوره کهف می‌گوید دشمنان هنگام شنیدن آیات با عظمت از پیامبر^(ص)، به قدری خشمگین می‌شدند که نگاه‌های غضب‌آلودشان، نه تنها می‌توانست آن حضرت را به کناره‌گیری از موضع خود و بر زمین نهادن رسالت الهی و ادار سازد، بلکه صرف همین نگاه کافی بود تا آن حضرت را از پای درآورد. اما از آنجا که این ذکر، ذکری جهانی است و صاحب آن خداوند جهانیان است، توفیق الهی شامل آن حضرت شده بود تا در برابر کافران و دشمنان پایدار بمانند.

۴-۴) بئر، جبّ

۴-۴-۱) بئر

«بئر الشیء: آن چیز را ذخیره کردم؛ و بئر، چاهی است که برای ذخیره آب و رفع نیاز به آب، حفر می‌شود و به همین دلیل، واژه "بئیره" به معنای ذخیره به کار می‌رود؛ زیرا آب در چاه ذخیره می‌شود و حفر بئر در سرزمین‌هایی که به هر دلیلی از آب فاصله داشت، امری مرسوم بود» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۲۵۰). همچنین، گفته‌اند: «بئر، چاهی است که فقط با دلو و طناب بتوان از آن آب کشید» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۱۲). این نکته بیانگر عمق زیاد آن است. به علاوه، از «الطوی» به «بئر» یاد شده، یعنی چاهی که سنگ چین شده است (ر.ک؛ ابن عبّاد، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۲۳۸).

طبق تعریف‌های مذکور، بئر چاه عمیقی است که از سوی مردم در مناطق معمور و دور از آب، به قصد ذخیره آن حفر می‌شد و اطراف آن را سنگچین می‌کردند تا مکان آن برای استفاده معلوم باشد. بر این اساس، لفظ «بئر» از چهار مولفه «+ حفره»، «+ نشان‌دار» و «+ عمق فراوان» و «- فرهنگ بدوی» تشکیل شده‌است. این مشخصه‌ها در موضع استعمال «بئر» در زبان قرآن وجود دارد.

* ﴿فَكَأَيُّ مِّنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَبَقِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَبْنُرُ مَعْطَلَةً وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ (الحج/۴۵).

علت استعمال لفظ «بئر» به جای «جَبَّ» آن است که بافت موقعیت بازنمایی شده در آیات ۱۸-۲۲ و ۴۲-۴۴، تذکر دادن و ایجاد ترس به وسیله آثار باقی‌مانده از امت‌های پیشین و نیز اشاره به نعمت‌های الهی بر بندگان عصیان‌گر است و بافت خاص موقعیت، ارتباط معنایی واژه «بئر» با عبارت ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرَمٍ﴾ است. این عبارت، کنایه‌ای برای استعمال واژه «بئر» و نیز همراهی آن با «قَصْرٍ مَّشِيدٍ» به شمار می‌آید؛ زیرا از مظاهر اکرام، برخورداری از کمال نعمت و داشتن کاخ‌های برافراشته در کنار چاه‌های پر آب است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق. ج ۳: ۱۷). بنابراین، خداوند در آیه‌ای که در آن خواستار تأمل در آثار گذشتگان می‌شود، موقعیت شهری را به تصویر می‌کشد که به رفاه حال ایشان اشاره دارد؛ زیرا گرفتار شدن مردمان آن به عذاب الهی - آن هم در اوج بهره‌مندی - بیانگر ناسپاسی آنان است. بنابراین، چاهی پر آب، در شهری معمور با کاخ‌های بلند را مثال می‌زند که برحسب نشانه‌های موجود، قابل رؤیت و مایه عبرت است.

۴-۴-۲) جُبَّ

تعریف واژه «جَبَّ» در الصحاح چنین است: «الجَبُّ، بئرٌ لم تُطَوَّ: چاه سنگچین نشده» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۹۶). برخی نیز به هر چاه حفرشده‌ای که ظاهراً بدون آب است، لفظ «جَبَّ» اطلاق می‌کنند (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق. ج ۲: ۵۲)، همچنان که گفته‌اند: «اصل آن به معنی قطع است؛ زیرا که در حفر چاه، زمین را قطع می‌کنند» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱). در جای دیگری آمده است: «جُبُّ: یعنی چاهی که سنگچین و جای پا برای بالا آمدن ندارد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق. ج ۱: ۳۷۲). همچنین، گفته شده است: «به معنی

چاهی است که سنگ‌بست نشده باشد؛ یعنی اطراف و دیواره‌اش را با سنگ نچیده باشند و اگر سنگ‌بست باشد، آن را "بئر طوی" گویند و کلمه "غیابة"، گودالی را گویند که اگر چیزی در آن قرار گیرد، از دور نمودار نمی‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱: ۹۶).

از لفظ «جب» در قرآن، تنها دو بار در داستان یوسف^(ع) استفاده شده است: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ﴾ (یوسف/۱۰) و ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ﴾ (یوسف/۱۵).

با استناد به تعریف‌های مذکور و مواضع استعمال لفظ «جب» در قرآن، می‌توان گفت: «جب، چاه کم‌عمقی است که در بیابان‌ها و به منظور جمع شدن آب‌های سطحی زمین در صحرا ایجاد می‌شد و نشانه خاصی نداشت. از این رو، از دید عموم پنهان بود و تنها کاروانیان راه‌بلد که در قرآن از آن با واژه "سیارة" تعبیر شده‌است، از مواضع آن آگاه بوده‌اند. بنا بر تعریف‌های مذکور، در مؤلفه‌های معنایی واژه «جب» چهار خصیصه «+ حفره»، «- نشاندار» و «- عمق فراوان» و «+ فرهنگ بدوی» وجود دارد که با بفت آیاتی که در آن به کار رفته‌است و نیز بفت خاص موقعیت بازنمایی شده، در آیه ۹ ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾، آیات ۱۲-۱۳ ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبُ... * قَالَ إِنِّي ... وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ...﴾ و آیه ۱۰۰ سوره یوسف ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رَبِّي حَقًّا... وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ...﴾ تطابق تام دارد. عبارت «اطْرَحُوهُ أَرْضًا» در آیه ۹، تعبیر «لَا تَقْتُلُوا» در آغاز آیه ۱۰، عبارت «يَرْتَعْ وَيَلْعَبُ» در آیه ۱۲، تعبیر «يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ» در آیه ۱۳ و عبارت «مِنَ الْبَدْوِ» در آیه ۱۰۰ همین سوره، همگی استعمال «جب» را می‌طلبد؛ زیرا آیه ۹ بر انصراف از اندیشه قتل دلالت دارد، همچنان که آیات ۱۲، ۱۳ و ۱۰۰ بر تفاوت تمدن و فرهنگ مصر و سرزمین (بیابان) کنعان تصریح دارد. لذا بر اساس آیه ۹ که فضای توطئه را ترسیم کرده، یکی از برادران با قتل یوسف^(ع) مخالفت می‌کند و پیشنهاد می‌دهد که او را در چاهی در صحرا بیندازند تا کاروانیان رهگذری که برای کشیدن آب به سمت چاه می‌آیند، او را ببینند و با خود ببرند. عبارت پایانی آیه ۱۰ ﴿إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ نیز مؤید این مطلب (انصراف از قتل) است (ر.ک؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۳۶). بی‌شک آنکه پیشنهاد انداختن یوسف^(ع) به

غیابة‌الجب را داده است، قصد کشتن او را نداشته، بلکه منظور وی، پنهان کردن آن حضرت از دیدگان بوده است (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق.، ج ۷: ۱۴۰). پس زنده نگه داشتن یوسف^(ع) و در عین حال، دور کردن وی از دید پدر، مستلزم تمهیداتی است که به عنوان شرایط کافی و لازم در واژه «جب» وجود دارد:

۱- وجود چاه در صحرا «+ حفره» و «+ فرهنگ بدوی».

۲- خارج از دید «- نشان».

۳- زنده ماندن پس از انداختن در چاه «- عمق فراوان».

چنان‌چه اگر ایشان را در «بئر» می‌انداختند، با توجه به مؤلفه‌های «+ نشان» و «- عمق کم» هدف آنان محقق نمی‌شد؛ زیرا مؤلفه «+نشان» موجب پیدا کردن او می‌گشت و مؤلفه «- عمق کم» سبب کشته شدن وی. مناسبت دیگر واژه «جب» با سیاق آیه از این روست که جب، حفره‌ای است که آب در آن به طور طبیعی جمع می‌شود. بنابراین، احتمال پر شدن آن، جز در فصل‌های پربارش سال، کم و در حالات معمول، خالی از آب است. این تعریف نیز با داستان حضرت یوسف^(ع) که در آن زمان با وجود سنّ و سال کم، در چاه غرق نشده است و با آویختن به دلو خود را نجات داده است، مناسبت دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق.، ج ۱: ۵۲).

۴-۵) نصیب، کفل

۴-۵-۱) نصیب

واژه «نصیب» از دیگر واژگان گفتمان قرآنی است که دلالت دقیق معنایی آن را باید در هم‌معنایی با واژه «کفل» بررسی کرد. برای این واژه، لغت‌نویسان یک معنی آورده‌اند و آن، «بهره» است: «النَّصِيبُ: الْحِظُّ مِنَ الشَّيْءِ» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۲۵). «النَّصِيبُ: الْحِظُّ الْمَنْصُوبُ؛ أَيْ الْمُعَيَّن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق.، ج ۱: ۸۰۸ و قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۶۷). بدیهی است تعیین ویژگی‌های اصلی معنایی واژه «نصیب» همانند سایر واژگان پیشین، علاوه بر تدقیق و تفحص در کتاب‌های لغت، نیازمند بررسی در گفتمان قرآنی است:

﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (النساء/۷).

واژه «نصیب» در آیه فوق، در باب سهم‌الارث است که بهره‌ای مادی و امری روشن و مقرر است. البته میزان آن بر اساس آیه ۱۱ همین سوره (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...)، بدین صورت مشخص شده که بهره مردان دو برابر بهره زنان است و مقدار بهره‌وری هر یک، بسته به ارزش اموالی که به ایشان می‌رسد، می‌تواند بسیار یا اندک باشد. همچنین است در آیه ﴿فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ...﴾ (النساء/۱۴۱).

این آیه از پیروزی مسلمانان با عنوان «فتح» یاد کرده، ولی پیروزی کافران را «نصیب» نامیده‌است و آن را امری مقرر و روشن می‌داند! در توجیه استعمال این واژه گفته شده‌است: «تعبیر به "فتح" و "من الله" برای این است که فتوحات اسلامی تمام به نصرت الهی است و تعبیر به "نصیب" برای آن است که فی‌الجمله، دولتی از آن‌ها ظاهر شود، و الا غلبه و فتح برای آن‌ها نیست» (طیب، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۲۴۵). عده‌ای از مفسران برآنند که تعبیر به "نصیب" برای این بوده که پیروزی کفار را تحقیر کند و بفهماند پیروزی کفار واقعی نیست، بلکه امری است موهوم و از نظر عقل و واقعیت، ارزشی شایسته اعتنا ندارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۱۶).

به باور نویسندگان، و رای استعمال این واژه در آیه فوق یک دلیل معنی‌شناختی جهت‌دار وجود دارد و آن، بافت شرطی آیه است، گرچه ظاهراً «نصیب» بیانگر پیروزی کافران است، اما همشینی آن با حرف شرط «إِنْ» کاملاً عکس آن را می‌رساند؛ زیرا اصل معنی «إِنْ» نبودِ جزم به وقوع شرط است؛ بدین معنا که کافران هیچ‌گاه فاتح راستین نخواهند بود و پیروزی آن‌ها جز امری مقطعی و موهوم نیست. از سوی دیگر، هم‌آیی «فتح» با «من الله» و مقابله آن با «نصیب» نشان می‌دهد که مقصود از «نصیب»، بهره‌ای اندک در برابر بهره‌ای بسیار است.

به طور کلی، واژه «نصیب» در آیات متعددی از قرآن به کار رفته که شامل بهره‌های مکروه یا محبوب از دنیوی و اخروی و بهره‌ای از پیش مقرر و تعیین شده است. بنابراین، موارد «+ بهره»، «+/ - خیر» و «+ مقرر» را می‌توان مؤلفه‌های معنا ساز مفهوم «نصیب» دانست.

۴-۵-۲) کِفْل

کِفْل به معنی نصیب، بهره، چند برابر و... آمده است؛ در مجمع‌البحرین، کِفْل به معنی نصیب و از «اکتفال بعیر» مأخوذ است و آن این است که پلاسی به کوهان شتر بسته و سوار شوی. در این صورت، مقداری از پشت شتر اشغال می‌شود و آن مقدار، همان کِفْل و نصیب است (ر.ک؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۴۶۲). همچنین، کِفْل بهره‌ای است که کامل و کافی باشد (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۰: ۹۹) و آنچه از استعمال قرآن به دست می‌آید اینکه کفالت راجع به نَفْس و شخص است، نه بر مال؛ یعنی ضمانت و عهده دار بودن به انسان، برخلاف ضمانت به معنی عهده دار بودن بر مال است؛ مثل آیه ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيْمًا...﴾ (آل عمران/۴۴). بی‌شک برای فهم دقیق‌تر معنای کِفْل، تأمل در آیاتی از گفتمان قرآنی، امری ضروری می‌نماید: ﴿مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾ (النساء/۸۵). در این آیه، همراهی «کفل» با «نصیب» روشن می‌کند که «کفل» هم‌معنی «نصیب» است؛ یعنی هر که واسطه خوبی شود، از آن بهره‌ای (نصیب) می‌برد و هر که واسطه بدی شود، از آن بهره‌ای (کفل) خواهد برد. این آیه در اینکه واسطه بودن در کار خوب و بد، گناه و ثواب دارد، صریح است. اما علت تفاوت موضع کاربرد این دو لفظ را می‌توان تحت تأثیر بافت واژه «کفل» دانست.

درباره «کفل» در این آیه گفته‌اند که برگرفته از کَفَل به معنی «استخوان» برآمده در پشت الاغ است که وجود آن، نشستن را برای راکب سخت می‌کند. لذا وقتی می‌خواهند کسی را تهدید به سختی و مشقت کنند، می‌گویند: «لأحملنَّكَ عَلَى الْكَفَل». بنابراین، مقصود در آیه این است که هر کسی که واسطه بدی شود، خود به سبب آن در رنج و مشقت خواهد افتاد (ر.ک؛ عبدالباقی، ۱۴۱۹ق: ۹۷). همچنین، می‌گویند کِفْل به معنی چند برابر است (ر.ک؛ همان: ۸۷)؛ بدین معنی که واسطه در گناه، جرمی چند برابر جرم گناهکار را مرتکب شده است. البته آن را به معنی «مثل» و «برابر» نیز دانسته‌اند (ر.ک؛

مصطفوی، ۱۴۳۰ق.، ج ۱۰: ۹۹)؛ یعنی آن که در انجام گناه وساطت می‌کند، به اندازه کسی که مرتکب گناه شده، عقاب می‌شود.

* ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ...﴾ (الحديد/

(۲۸).

در این آیه، خداوند اهل کتاب را خطاب قرار می‌دهد و از آنان می‌خواهد پس از ایمان به موسی و عیسی^(ع)، به پیامبری محمد^(ص) ایمانی دوباره بیاورند که در این صورت، خداوند دو بهره از رحمت خویش را برای آنان ضمانت خواهد کرد. سیاق آیه، تشویق اهل کتاب به ایمان است. با توجه به فعل امر «آمنوا»، ایمان اهل کتاب در نوع اول، ضعیف و ناقص است و بری ایمان درست و محکم دوم که به آن امر شده‌اند، نیاز به تشویق دارند. از این رو، خداوند خود ضامن و بهره‌مند کردن ایشان از رحمتش می‌شود. بدیهی است که لفظ «نصیب»، هرچند می‌تواند بر سود و منفعت دلالت کند، اما از تأکید و اطمینانی که ضمانت خداوند آن را پشتیبانی می‌کند، خالی است. فخر رازی می‌گوید: مقصود از «دو کفل»، دو بهره از رحمت است که این مقدار، کمتر از رحمت عامی است که بی‌قید و مقدار شامل حال مؤمنان صالح می‌شود (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۲۹: ۴۷۵) که این نظر به صواب نزدیکتر است؛ زیرا در توصیف نوری که به مؤمنان نسبت داده شده، از عبارت «نورٌ یسعی» و در توصیف نوری که به اهل کتاب داده شده، از «نورٌ یمشون به» استفاده شده است و تفاوت معنادار میان «سعی» و «مشی» در «+ مقدار فراوان»، بیانگر این است که بهره اهل کتاب از رحمت الهی، کمتر از بهره مؤمنان است. به هر روی، استفاده از «کفل» در این آیه، بهره‌ای از خیر است که خداوند متعال خود عهده‌دار اعطای آن به اهل کتاب شده است.

با توجه به مؤلفه‌های معنایی تشکیل‌دهنده دو لفظ «کفل» و «نصیب» و بافت‌های موقعیتی خاصی که در آن به کار رفته‌اند، «نصیب» برای مواردی استفاده می‌شود که در آن بهره‌ای از کم و زیاد و یا از خوب و بد وجود دارد و میزان آن بر اساس سیاق آیات مشخص می‌شود و «کفل» برای بهره‌ای از خوب و بد که حاصل ضمانت است، به کار می‌رود و میزان آن بستگی به مقداری دارد که شخص کفیل، حقیقتاً عهده‌دار آن شده است

(مانند کفالت در ادای دین)، یا مجازاً در حکم کفیل و حامی آن قرار گرفته (مانند وساطت در انجام گناه). در نتیجه، مؤلفه‌های معنایی آن را می‌توان «+ بهره»، «+ ضمانت» و «+/- خیر» و «+ معین» دانست.

۶-۴) مقعد، مجلس

۱-۶-۴) مقعد

«قعود: نشستن» نقطه مقابل «قیام: برخاستن» است و «قواعدُ البناء»، بنیان و بنای ساختمان را گویند. همچنان که «قواعد الهودج» به چوب‌های پایه کجاوه می‌گویند که مثل پایه و بنیان بناهاست (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق.، ج ۳: ۲۲۸). ماه «ذوالقعدة» از آن رو به این نام خوانده شد که مردم عرب در این ماه از جنگ و خونریزی بازمی‌نشستند. به جوجه‌های مرغ سنگخواره و عقاب که هنوز توانایی پریدن ندارند، نیز «مقعدات» گویند (ر.ک؛ صاحب، ۱۴۱۴ق.، ج ۱: ۱۴۸). بر طبق تعریف‌های مذکور، می‌توان نشانه‌های «+ استقرار»، «+ طول مدت» و «+ ثبات» را جزء مؤلفه‌های اصلی معنایی واژه «مقعد» دانست. قرآن کریم با حفظ مشخصه‌های اصلی این واژه، آن را در موقعیت‌های مختلف به کار برده‌است که اجازه جابجایی آن را با واژه «مجلس» نمی‌دهد.

* ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ* فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر/۵۴-۵۵).

بافت موقعیت بازنمایی شده در آیه ۴۶ سوره قمر و بافت خاص موقعیت (آیه ۵۴)، به ترتیب سخن از برپایی قیامت و جایگاه پرهیزکاران است و این امر، کاربرد واژه «مقعد» را ایجاب می‌کند؛ زیرا مقام متقیان، مقام و بقایی است که فنایی در آن راه ندارد. شایسته ذکر اینکه فخر رازی با نگاهی نزدیک به رویکرد این پژوهش، ذیل تفسیر آیه فوق، به بررسی معنی قعود و مشتقات آن پرداخته‌است و بدین روش، سعی در تبیین تفاوت واژه مقعد با واژه مجلس و علت کاربست آن در این آیه داشته‌است (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۲۹: ۳۳۳). بی‌شک این امر اهمیت و ضرورت دستیابی به معنی مرکزی یک واژه و مؤلفه‌های معناساز آن را بیش از پیش روشن می‌سازد.

۲-۶-۴) مجلس

«جَلَسَ» در لغت یعنی اینکه کسی جایی را برای نشستن در نظر می‌گیرد و می‌نشیند. اما در پی تطور معنایی این واژه، هر قعود و قرار گرفتگی را «جلوس» نامیدند. «مجلس» هم مکان نشستی است که بر آن قرار می‌گیرند (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۴۰۶). اما در زبان قرآن، این واژه با مشخصه‌های «+ استقرار» و «- طول مدت» و «- ثبات» استعمال شده است.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانْشُزُوا...﴾ (المجادله / ۱۱).

کاربست واژه «مجلس» در این آیه را می‌توان به بافت موقعیت بازنمایی شده در آیات (۱۲-۸) همین سوره و بافت زبانی آیه مورد بحث نسبت داد. بافت موقعیت، آداب مجلس را بیان می‌کند، همچنان که کاربرد واژگان «تفسحوا» (فراخی دادن در مجالس) و «انشزوا» (برخاستن از سر چیزی و برگشتن از آن)، بر حرکت، جابجایی و کوتاهی مدت دلالت دارند. بنابراین، گذرا بودن این امور، کاربرد واژه «مجلس» را ایجاب می‌کند تا نشان دهد این مکان‌ها، جای جلوس‌اند، نه قعود. پس ملازمت و مداومت بر آن‌ها لازم نیست.

نتیجه‌گیری

تحلیل داده‌های قرآنی پژوهش حاضر، بر اساس تجزیه واژگان هم‌معنا به واحدهای معنایی کوچکتر و مقایسه تحلیلی آن‌ها، بر این نکته تصریح دارد که از بین واژگان هم‌معنا، فقط یکی از آن‌ها در یک بافت زبانی معین و نیز یک بافت خاص موقعیتی می‌تواند معنای متناسب با آن بافت را به‌تمامی افاده کند. از این رو، امکان جابجایی آن واژه با دیگر واژگان هم‌معنایش وجود ندارد؛ چه جایگزینی با وجود اختلاف در یک یا چند مولفه معنایی، موجب انحرافی - هرچند جزئی - در دلالت معنایی واژه می‌شود که این مسئله با بلاغت قرآن در تضاد است؛ مثلاً دو فعل «سعی» و «مشی» هر دو از مولفه اصلی «+ حرکت» تشکیل شده‌اند، اما مفهوم «سعی» در مقایسه با مفهوم هم‌معنای خود (مشی)، نشان‌دار است و مولفه معنایی «+ مقدار فراوان» دارد؛ بدین معنا که «سعی» بر حرکت باشتاب دلالت

می‌کند، در حالی که «مشی» فاقد این مؤلفه است. از این رو، جایگزینی «مشی» با «سعی» در بافت موقعیتی که مثلاً تصویر گر فضای توطئه و قتل است، صحیح نیست؛ چه این فضا شتاب را می‌طلبد و وجود واژگانی مانند «ظلمات»، «لا یبصرون»، «ذهب بأبصارهم» و... در یک بافت زبانی خاص استعمال فعلی با حرکت آرام مثل «مشی» را اقتضا می‌کند. بر این اساس، محیط زبانی و بافت موقعیتی بازنمایی شده هر یک از واژگان هم‌معنا از دیگر مفاهیم همانند خود متمایز بوده، جایگزینی آن‌ها امری ناممکن است؛ همچنان که بافت موقعیت خاص هر یک از مفاهیم هم‌معنا، حضور تنها یکی از آن‌ها را اقتضا می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م.). *جمهرة اللغة*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۹۸۴م.). *التحریر والتنویر*. ط ۱۰. تونس: الدار التونسیة للنشر.
- ابن عباد، صاحب إسماعیل. (۱۴۱۴ق.). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم‌الکتب.
- ابن فارس، أحمد. (۱۴۰۴ق.). *مقایس اللغة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- أبوالمحاسن عبدالباقی، تاج‌الدین. (۱۴۱۹ق.). *الترجمان عن غریب القرآن*. الطائف: مكتبة البیان.
- أزهري، محمد بن أحمد. (۱۴۲۱ق.). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- افراشی، آریتا. (۱۳۸۱). *اندیشه‌هایی در معنی‌شناسی (یازده مقاله)*. تهران: انتشارات فرهنگ کاوش.
- أنیس، ابراهیم. (۲۰۰۲م.). *فی اللهجات العربیة*. مكتبة أنجلو المصریة: مطبعة أبناء وهبة حسان.
- پالمر، فرانک. ر. (۱۳۷۴). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: نشر مرکز.
- جوهری، إسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق.). *الصحاح*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- راغب‌اصفهانى، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). *مفردات ألفاظ القرآن*. قم: طلیعة النور.

- زییدی، محمدبن محمد. (۱۴۱۴ق.). *تاج العروس*. ط ۱. بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، جارالله محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف*. بیروت: دارالکتب العربی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق.). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: مکتبه محمد الصادقی الطهرانی.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۷). *درآمدی بر معنی‌شناسی*. چ ۳. تهران: سوره مهر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ط ۵. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بالحوزة العلمية.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۳ق.). *مجمع البیان*. تهران: منشورات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. چ ۳. تهران: مرتضوی.
- طیب، السیدعبدالحسین. (۱۴۲۰ق.). *أطیب البیان*. ط ۳. طهران: منشورات الإسلام.
- عروی، محمداقبال. (۱۴۱۷ق.). *اطرادات أسلوبیة فی الخطاب القرآنی*. الرباط: دارالأمان.
- فخررازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دارالکتب العلمية.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق.). *العین*. چ ۲. قم: نشر هجرت.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. چ ۶. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق.). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. ط ۳. بیروت: دارالکتب العلمية.
- مکارم شیرازی، ناصر وهمکاران. (۱۴۲۱ق.). *تفسیر نمونه*. چ ۱۹. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

Lyonz, J. (1995). *Introduction to Theoretical Linguistics*. Vol I. London: Cambridge University Press.