

دوفصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن»
سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۸
صص ۳۷-۵۸

تغییر معنایی واژگان در قرآن کریم

قاسم بستانی*

چکیده

زبان یک پدیده زنده و متحول بوده و بسیار پیش آمده که بر اثر عواملی، از جمله تحولات زمانی و مکانی و فرهنگی، ساختار زبان به‌طور کلی یا بخشی از آن عناصر آن از جمله واژگان آن، تغییراتی را بپذیرد. زبان عربی که زبان قرآن کریم نیز می‌باشد، از این قاعده مستثنا نیست. در مقاله پیش‌رو به یکی از مباحث علوم قرآن و زبان‌شناسی، یعنی «تغییر معنایی الفاظ» بر اساس قرآن کریم و زبان عربی قبل از نزول قرآن و بویژه شعر جاهلی پرداخته شده تا معلوم گردد که آیا واژگان قرآنی همچنان به معنای گذشته خود در زبان عربی جاهلی به‌کار رفته‌است یا آن معنا تغییر کرده و تبدیل به یک «اصطلاح قرآنی» گشته‌است و در وضعیت دوم، این تغییرات به چه شکلی می‌باشد. این بحث، هر چند از دیرباز نزد مسلمانان شناخته شده‌بود، اما در دوران حاضر، با توجه به گستردگی مباحث زبان‌شناسی، عمق و گسترش خاصی یافته و منجر به کشف زوایای پنهان واژه‌های زبان عربی و قرآن شده‌است.

واژه‌های کلیدی

قرآن، اصطلاح قرآنی، تغییر معنایی، شعر جاهلی.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه اهواز، خوزستان، ایران gbstanee@yahoo.com

مقدمه

بررسی زبان قرآن در ابعاد مختلف آن، از دیرباز یکی از دغدغه‌های دانشمندان مسلمان بوده است؛ بررسی اعراب کلمات قرآنی و توجیه آن‌ها، بررسی معانی لغوی و مجازی مفردات قرآنی و ریشه یابی آن‌ها، سابقه‌ای به قدمت ظهور قرآن دارد. در کنار این بررسی‌ها، اما در گستره‌ای کمتر، بررسی مسیر تغییرات معنایی الفاظ قرآنی نسبت به دوره ماقبل خود، یعنی دوران جاهلیت و به اصطلاح «تغییر معنایی» می‌باشد.

محققین گذشته، به‌طور تخصصی و در کتابی مستقل، به این موضوع نپرداخته‌اند، بلکه مباحث آن، به‌طور پراکنده، در بین کتاب‌های تفسیر، مانند: «التبیان» شیخ طوسی، «مجمع البیان» طبرسی، «الجامع لاحکام القرآن» قرطبی، و کتاب‌های لغت‌شناسی عام و خاص، مانند: «لسان العرب» ابن منظور، «الصحاح» جوهری، «تاج العروس» زبیدی، «الصناعتین» أبو هلال عسکری، «المفردات فی غریب القرآن» راغب اصفهانی، «الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة» أبو حاتم رازی، ... و هنگام مقایسه معنایی با معنایی دیگر یا پی‌گیری اشتقاق کلمه یا تمثّل به بیت شعری جاهلی برای یکی از معانی موجود در قرآن، آمده‌اند و باید گفت: مطالعات مرتبط به تغییر معنا به‌عنوان یک علم مستقل، مطالعاتی، تقریباً، نوینی تلقی می‌شود (أبو حاتم رازی، ۱۹۵۷م، ص ۵). در میان متأخران نیز پژوهشی جامع که به‌طور خاص به تغییر معنایی الفاظ قرآنی بپردازد، مشاهده نشده است جز کتاب «التطور الدلّالیّ بین لغة الشعر و لغة القرآن» از عوده خلیل أبوعوده که به بخش عظیمی از اصطلاحات قرآنی پرداخته است.

۱- اصالت و حجّیت اشعار جاهلی

از آن‌جا که غالب مطالعات صورت گرفته در گذشته و نیز در زمان حال، متکی بر شعر جاهلی بوده و تلاش شده، تغییرات مفردات قرآنی با مقایسه با اشعار جاهلی، بررسی گردند، شایسته است، متذکر شویم که اصالت و حجّیت شعر جاهلی از سوی برخی از متأخرین و به اسباب ذیل مورد تشکیک قرار گرفته است (حسین، ۱۹۹۸م، فی الشعر الجاهلی):

۱- شاعران جاهلی تقریباً از یمن و غیر قریش بودند، اما اشعار منتسب به آنان به لهجه قریش و عدنانی می‌باشد.

۲- مبارزات سیاسی و درگیری‌های قومی صدر اسلام، شاعران جاهلی را به جعل اشعار واداشت تا گذشته درخشان خود را به رخ مخالفان بکشانند.

۳- شعرای مسلمان برای اثبات صدق رسالت اسلام از زبان شاعران جاهلی اشعاری جعل و نقل کردند.

۴- قصه‌گویان اشعاری را جعل کرده و به قهرمان قصه‌های خود نسبت داده‌اند.

۵- رقابت علما و روایان در ضبط اشعار و اخذ قواعد صرفی و نحوی از آن‌ها، منجر به جعل اشعاری در تأیید نظرات خود و رد نظرات دیگران شد.

۶- اسطوره‌ها و روایات مختلف و متناقض بر زندگی شعرای جاهلی مانند امروالقیس سایه افکنده است.

دلایل فوق هرچند که در برخی اشعار و موارد، قابل قبول است اما مطلقاً نمی‌تواند درست باشد. از این‌رو، دیدگاه بالا چنین نقد شده است (وائلی، ۲۰۰۲م، الشعر الجاهلی، قضایاه و ظواهره الفنیة؛ أسد، ۱۹۶۶م، مصادر الشعر الجاهلی):

که با تمام جوانب زندگی مردم، پیوند سختی دارند و با قوانین عام تغییر و تحول در زندگی بشر، مرتبط است؛ زیرا زبان پدیده‌ای اجتماعی بوده و متأثر از احوال و اوضاع عام و مشترک بین یک ملت است که در دوران‌های مختلف زندگی بر انسان رخ می‌دهد و از آن‌جا که آدمی موجودی پویاست، امکان بازداشت تغییر زبانی وجود ندارد.

به هر حال، تغییر معنایی دارای علل بسیاری است که ذیلاً به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۲- نحوه کاربرد و استفاده از کلمات: کاربرد زیاد کلمه‌ای عام در بعضی از معانی آن، به مرور زمان، معنای عام آن را از بین می‌برد و منحصر در معنایی می‌شود که کاربردش در آن شایع شده‌است، مانند کلمات عام صلاه، صوم و ... که در اسلام کاربردشان در معنای خاصی رایج شده‌است. همچنین ممکن است کاربرد زیاد کلمه‌ای خاص در معنای عام، از طریق توسعه معنایی، به مرور زمان، آن معنای خاص را زایل کرده و بدان معنایی عام بدهد، مانند: البأس، که در اصل به معنای جنگ است سپس کاربرد آن، در معنای عام شدت و سختی شایع شد (أسد، ۱۹۶۶م، ص ۳۲۰).

۲-۲- انتقال از معنای حقیقی به معنای مجازی: این امر منجر به تغییر در معنای واژگان و در نهایت از بین رفتن معنای حقیقی و جایگزین شدن معنای مجازی به جای آن می‌شود (أنیس، ۱۹۶۵م، ص ۱۹۳)، مانند: الوغی که از معنای درآمیختگی صداها در جنگ، به معنای جنگ منتقل شده‌است (وافی، بی‌تا، ص ۳۲۱).

۳-۲- وضوح و عدم وضوح معنای یک کلمه: بدین‌گونه که معنای واضح یک کلمه در ذهن موجب

۱- زبان ادبیات جاهلی زبانی بود که بعدها قریش بر آن غلبه کرد و اکثر عرب‌های شمال و مرکزی بدان شعر گفتند و قابل فهم همگان بود. بنابراین، هیچ بعدی ندارد که یمنی‌ها مانند امروالقیس هم بدین لهجه شعر بگویند.

۲- تمام شعر جاهلی فخر و مباهات نیست، بلکه غالباً در اغراض دیگری است.

۳- اشعاری که بشارت ظهور اسلام را می‌دهد از چند بیت تجاوز نمی‌کند که در صحت انتساب آن‌ها، قاطعی وجود ندارد.

۴- ادبای قدیم عرب از موضوع جعل و انتحال آگاه بودند و سعی می‌کردند اشعار صحیح را گردآوری کنند.

۵- بعید است کسی یا کسانی این اشعار برجسته را بسرایند و به دیگران نسبت بدهند و خود از چنین افتخاری محروم شوند.

۶- فضای حاکم بر اشعار جاهلی موجود، فضای صحرا و بادیه‌نشینی است و این با فضای جغرافیایی شاعران آن دوران کاملاً سازگار است.

به هر حال، نسبت به اشعار جاهلی باید با احتیاط عمل کرد، هر چند در نهایت این اشعار به دوران نزدیک صدر اسلام برمی‌گردد، اگر پیش یا هم‌زمان نزول قرآن نباشد، در دوران نزدیک بدان خواهد بود و اگر از زبان شاعران بزرگی که این اشعار به آن‌ها منسوب است، نباشد؛ از عرب‌زبانان آشنا به زبان و شعر می‌باشد و استناد به آن‌ها کمابیش به قوت خود باقی است.

۲- تغییر معنایی و علل آن

تغییر و تحول در زبان امری قطعی و گونه‌ای از تغییر و تحول زندگی و در نتیجه عوامل مختلفی است

۲-۱۰- تغییر حاصل بر طبیعت، عناصر، وظایف و امور اجتماعی متصل یک کلمه: مانند: ریشه در عربی «پر» که قبل از آن بر ابزار نگارش که از پر پرندگان گرفته می‌شد و اکنون بر قطعه‌ای فلز که به شکلی خاص پرداخت می‌شود (نوک خودنویس)، گفته می‌شود (وافی، بی‌تا، ص ۳۲۴).

۲-۱۱- اختلاف طبقاتی و جسمی و جنسی مردم: تفاوت‌های موجود در ویژگی‌های مردمی، جسمی، روانی، امور سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، تربیتی و نیز اندیشه و فعالیت‌ها و وظایف هر طبقه یا جنس و نیاز هر یک به دقت در تعبیر و سرعت آن و ایجاد اصطلاحات خاص برای اموری که در زندگی آن‌ها، بیشتر مطرح است، منجر به تفاوت‌هایی در معانی کلمات می‌شود (وافی، بی‌تا، ص ۳۲۵).

لازم به تذکر است که به علم تغییر معنایی، معناشناسی تاریخی می‌گویند (بستانی و سپه‌وند، ۱۳۹۰ش، ص ۱۷۳).

۳- اشکال تغییر معنایی:

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، علل تغییر معنایی در زبان عربی و دیگر زبان‌ها مشترک می‌باشند، مگر عللی که مختص به محیط محلی و شرایط خاص زبانی باشند. اشکال تغییر معنایی نیز نزد تمام زبان‌ها تقریباً مشترک می‌باشند.

۳-۱- اشکال تغییر معنایی: برخی از انواع تغییر معنایی کلمات به شکل زیر است، Palmer, 1976, pp. 11-12 مختار عمر، ۱۳۸۵ش، ص ۱۹۹-۱۹۴):

۱- قبض یا تخصیص معنا: Narrowing

۲- بسط و توسعه معنا: Widening

تغییر کمتر معنایی شده و بالعکس، معنای مبهم، آن‌را بیشتر در معرض تغییر قرار می‌گیرد (أبوعوده، ۱۴۰۵هـ، ص ۵۴).

۲-۴- تغییر آوایی که گاهی سبب تغییر معنایی می‌شود (أبوعوده، ۱۴۰۵هـ، ص ۵۴).

۲-۵- قواعد زبانی: قواعد زبانی گاهی موجب تغییر معنای کلمه‌ای می‌شوند، مانند مذکر کردن کلمه «ولد» در عربی در عبارت: «ولد صغیر» که موجب می‌شود معنای آن در ذهن با مذکر پیوند بخورد (أبوعوده، ۱۴۰۵هـ، ص ۵۴).

۲-۶- انتقال کلمه از گذشتگان به آیندگان: مانند کلمه بهلول که در شعر قدیم به معنای سرور، فرزانه و بزرگوار است، اما در حال حاضر، معنای آن مرد دیوانه و ندانم کار است و حرکت «باء» نیز از ضمه به فتحه تغییر کرده است (عبدالطوب، بی‌تا، ص ۵۸).

۲-۷- عادات و ارزش‌های متغیر از نسلی به نسلی دیگر. از کلماتی که معانی آنها پیوسته در حال تغییر و تحولند، کلماتی هستند که به ادرار کردن، دفع کردن، فعالیت‌های جنسی و اعضای تناسلی اشاره می‌کنند.

کلمات دال بر این معانی، با کراهت و مخالفت ذوق اجتماعی و عفت عمومی روبرو می‌گردد، لذا با کلمه‌ای دیگر از همان زبان یا زبان‌های بیگانه مبادله می‌شود (همان).

۲-۸- انتقال کلمه از لهجه‌ای به لهجه دیگر یا از زبانی به زبانی دیگر (أبوعوده، ۱۴۰۵هـ، ص ۵۵).

۲-۹- بدفهمی: به خصوص در نسل‌های جدید: مثلاً کودکی، معنای کلمه‌ای را بد می‌فهمد و کسی این اشتباه را برایش تصحیح نمی‌کند و به مرور زمان این اشتباه رواج می‌یابد. گاهی این امر برای بزرگسالان نیز اتفاق می‌افتد (أبوعوده، ۱۴۰۵هـ، ص ۵۵).

معنای آن‌ها یکی بوده و می‌توانند در هر سیاقی، جانشین یکدیگر شوند» (أولمان، ۱۹۶۲م، ص ۹۸).

۴-۲- مشترک لفظی: مشترک لفظی که در مقابل مترادف می‌باشد، از نظر گذشتگان، لفظی است که برای چند چیز به کار برده می‌شود، مانند: عین که برای آب، مال، ابر، ... استفاده می‌شود (ابن فارس، ۱۹۱۰م، ص ۶۵) و برخی آن را انکار کرده و مشترکات لفظی را تأویل نموده و یکی را حقیقی و دیگری را مجازی دانسته‌اند، اما بیشتر زبان‌شناسان، وجود این پدیده را پذیرفته و برای آن مثال‌های بسیاری زده‌اند (أنیس، ۱۹۶۵م، ص ۱۹۲).

۴-۳- تضاد: به معنای اطلاق یک لفظ بر دو معنای متضاد است. دانشمندان، در وقوع تضاد اختلاف کرده‌اند؛ برخی، مانند ابن‌درستویه (م. ۳۴۷ ق) در کتابش «إبطال التّضاد» مخالف وقوع آن هستند و گروهی دیگر، مانند فراهیدی (م. ۱۷۰ ق)، سیبویه (م. ۱۸۰ ق)، أبو عبیده (مَعْمَر بن مَثْنَى، م. ۲۰۸ ق)، مبرد (م. ۲۸۶ ق)، ابن‌دُرَیْد (محمد بن حسن، م. ۳۲۱ ق)، ابن‌فارس (م. ۳۹۵ ق)، ابن‌سیده (علی بن اسماعیل، م. ۴۵۸ ق)، ثعالبی (عبد الملک بن محمد، م. ۴۲۹ ق) و سیوطی (م. ۹۱۱ ق)، بلعکس معتقد به فراوانی وقوع آن می‌باشند (وافی، بی‌تا، ص ۱۸۷).

۴-۴- اشتقاق و انواع آن: اشتقاق در اصل، تلاشی برای تفسیر رابطه میان آواهای یک کلمه و معنای آن می‌باشد. دانشمندان، رابطه میان آواهای یک کلمه و معنای آن را به دو عامل اصلی ذیل، ارجاع می‌دهند:

۴-۴-۱- محاکات و تقلید آواهای طبیعی: خواه صداهای انسان باشد یا حیوان یا چیزهایی دیگر، مانند: باد، باران، گیاهان و به‌طور کلی پدیده‌های طبیعی (وافی، بی‌تا، ص ۱۶۹). برخی از پژوهشگران

۳- نقل معنای کلمه‌ای به معنایی نزدیک بدان از نظر زمان یا مکان: "Nearness space or time Metonymy

۴- تغییر نحوه استفاده از طریق مجاز: Synecdoche (whole/purr relation)

۵- نقل معنا از معنایی قوی به معنایی ضعیف‌تر: Hyperbole

۷- نقل معنا از معنایی ضعیف به معنایی قوی‌تر: Litotes

۸- سقوط معنا، یعنی نقل معنا از معنایی قوی به معنایی پست‌تر: Degeneration

۹- عروج معنا، یعنی نقل معنا از معنایی پست به معنایی قوی‌تر: Elevation

برخی از دانشمندان عرب، موارد ذیل را نیز اضافه کرده‌اند (وافی، بی‌تا، ص ۳۲۷):

۱- ظهور کلماتی نو در زبان که معمولاً نیاز برای نامگذاری امری مادی یا معنوی جدیدی، آن را اقتضا می‌کند.

۲- از بین رفتن کاربرد برخی کلمات که خود دارای علل بسیاری است، از جمله: از بین رفتن چیزهایی است که آن کلمات، نام‌های آن‌ها بود، مانند: مربع (یک چهارم غنیمت که سهم رئیس قبیله در جاهلیت بود)، دشواری تلفظ کلمات یا عدم انسجام آواهای آن‌ها با توجه به وضعیّت جدید و تحوّل یافته دستگاه گفتاری (وافی، بی‌تا، ص ۳۲۷).

۴- نتایج تغییر زبانی

مهم‌ترین نتایج تغییر معنایی عبارتند از:

۴-۱- مترادف: که چنین تعریف شده است: قدما: «نام‌های مختلف یک چیز، مانند: سیف، مهند و حسام (به معنای شمشیر)» (ابن فارس، ۱۹۱۰م، ص ۶۵؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۲)؛ متاخران: «الفاظی که

۴-۶-۱- نحت جمله: مانند: بَسْمَلٌ، به معنای: بسم الله الرحمن الرحيم گفت؛ حَمْدُكَ، یعنی: الحمد لله گفت.

۴-۶-۲- نحت عَلم که متشکل از مضاف و مضاف‌الیه است: بدان «علم مرکب اضافی» می‌گویند، مانند: عَيْشَمِي، برای منسوب کردن به عبدالشمس و نیز مانند: تَعَبَشَمَ الرَّجُلُ، یعنی: آن مرد با عبد شمس از طریق پیمان، همسایگی یا مانند آن، ارتباط برقرار کرد (أبوعوده، ۱۴۰۵ق، ص ۶۵-۶۴).

۵- تغییر معانی واژگان در قرآن

مفسران و زبان‌شناسان، از دیرباز متوجه شدند که در قرآن، کلماتی با معانی متفاوت با آنچه که در شعر جاهلی و زبان عرب پیش از نزول قرآن به کار رفته، وجود دارد. از این‌رو، به تمیز بین معنای عربی و معنای اسلامی پرداختند. برای مثال احمد بن فارس (م. ۳۹۵ هـ) می‌گوید: «عرب در جاهلیت بر میراث پدرانشان در زبان، آداب و رسوم، مناسک و قربانی‌ها بودند، پس هنگامی که اسلام آمد، احوال آن‌ها دگرگون و ادبانشان منسوخ گشت و در زبانشان، الفاظی، از مواضعی به مواضعی دیگر، به سبب اضافاتی که صورت گرفت و احکامی که وضع شد و شروطی که ذکر گشت، منتقل شده و معنای دوم، معنای اول را از بین برد و مردم پس از درگیرها، تجارت‌ها، کسب و کار و امرار معاش در سفرهای زمستانی و تابستانی و پس از علاقه‌مندی به شکار، خمر و قمار، به تلاوت قرآن عزیزی که هیچ باطلی از پیش و پس، بر آن وارد نمی‌شود و فرود آمده از سوی خداوند دانای ستوده و تفقه در دین خداوند و حفظ سنت‌های فرستاده‌اش و جنگ با دشمنان اسلام

برآیند که رابطه میان معانی و اصوات، در حقیقت، اصل به وجود آمدن زبان‌هاست؛ چون زبان از نظر آن‌ها، در اصل، از تقلید انسان از صداهایی است که از حیوانات و اشیاء صادر می‌شود یا هنگام صورت گرفتن کاری، به وجود می‌آید (وافی، بی‌تا، ص ۱۷۱).

۴-۴-۲- اشتقاق عام: عبارت از تلاش برای وضع روابطی کلی برای تفسیر رابطه میان اصوات و معانی آن‌ها می‌باشد. هر اصل ثلاثی در زبان عربی، با معنایی کلی و عامی که برای آن وضع شده، در ارتباط است. برای مثال، معنای عام علم، یعنی ادراک چیزی و ظهور و وضوح آن، با اصوات عین، لام و میم در ارتباط می‌باشد و این معنا، در هر کلمه‌ای که این اصوات سه‌گانه، به شکل بالا مرتب شده باشند، مانند: علم، علمنا، أعلم، نعلم و ... تحقق می‌پذیرد (وافی، بی‌تا، ص ۱۷۲).

۴-۵- کلمات غیر عربی [دخیل، معرب، اعجمی یا مولد]: اعراب، به اقتضای انواع روابط مستقیم و غیر مستقیمی که قبل و بعد از اسلام با دیگر ملت‌ها، مانند: ایرانیان، رومیان، قبطیان، هندیان، ... داشتند، پذیرای واژه‌هایی از آن ملت‌ها، با تغییر و تعریب کم یا زیاد آن‌ها یا بدون تغییر و تعریب، شدند که بعدها، به آن‌ها، الفاظ معرب، دخیل، اعجمی و مولد (بیشتر برای واژه‌هایی که پس از اسلام وارد شدند) گفتند و قرآن نیز مشتمل بر تعدادی از این کلمات است (أبوعوده، ۱۴۰۵ق، ص ۶۴-۶۳).

۴-۶- نَحْت: «نحت» دست‌کاری و پرداخت کلمات مرکب یا جملات و برگرفتن کلمه‌ای واحد برای دلالت بر آن‌ها می‌باشد و ذیلاً دو نوع آن ذکر می‌شود:

مسح کردن در آمد و فسق، یعنی خروج از طاعت خداوند است، اما پیش تر، به معنای رطوبت خارج شده از پوست و موش خارج شده از سوراخش بود و به ایمان، همراه با پنهان داشتن کفر، نفاق گفتند و سجده بر خداوند را ایمان و سجده بر بتان را کفر نامیدند؛ در حالی که این معانی، نزد عرب جاهلی شناخته شده نبود» (أبو هلال عسکری، ۱۹۶۶م، ص ۳۶-۳۵). سیوطی نیز در جایی می گوید که لفظ «جاهلیت»، اسمی است که در اسلام برای زمان پیش از بعثت به کار رفت و «منافق»، اسمی اسلامی است که در زمان جاهلیت شناخته شده نبود (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۱).

هم چنان که ملاحظه می شود، این پژوهشگران، به الفاظی که قرآن معانی جدیدی بدانها داده است، «اسم شرعی یا اسلامی» می گفتند و اکنون علاوه بر آن، «اصطلاح قرآنی» نیز به کار می رود (أبو عوده، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰-۱۹).

۶- ماهیت تغییر معنایی در قرآن

با توجه به قطعی بودن تغییر معنایی در قرآن، برخی مانند معتزله برآنند از همان ابتدا شارع الفاظ عربی را در معانی جدید خود به کار برده است و برخی مانند ابوبکر باقلانی، غزالی، رازی و ... معتقدند که خداوند الفاظ را در معانی لغوی و سپس با وضع شروطی، در معنای جدید استفاده کرده است و به هر حال، الفاظ شرعی، تهی از معانی لغوی خود نیستند (حسب الله، ۱۹۷۶م، ص ۲۴۶-۲۴۳). البته این تصرف، همچنین می تواند از سوی مشرعین (نه شارع) نیز باشد که بنابر نوع عمل یا اجتهادات و استنباطات خود، معنایی که

مشغول شدند» (ابن فارس، ۱۹۱۰م، ص ۴۴-۴۵). سپس به عنوان مثال از مؤمن، مسلم، کافر، منافق، فسق، صلاه، سجود، صیام ... در قرآن، سخن گفته و اضافه می کند: «و همچنین حج که نزد آنان به معنای قصد چیزی کردن و اندازه گیری زخم، معنای دیگری نداشت؛ مانند سروده ی ذیل:

وَ أَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً * يَحْجُونَ سِبَّ
الزَّبْرِقَانِ الْمَزْعُورَا

(و گروه های بسیاری را از عوف مشاهده می کنم که دیدن عمامه زرد رنگ شده به زعفران زبرقان [لقب حصین بن بدر فزاری و به معنای زرد رنگ] را قصد کرده اند) مراد از دیدن عمامه، دیدن خود فرد است به سبب ریاستش).

سپس اسلام، شرایط حج و شعائرش را بدان افزود و نیز زکاه که نزد عرب فقط به معنای نمو بود و معانی دیگری بدان افزود که ذکر آنها در این جا موجب اطاله است و واژه های بسیار دیگری که در این کتاب از آنها سخن نرفته است؛ مانند: عمره، جهاد و دیگر ابواب فقه. از این رو، در باره کلمه «صلاه» گفته می شود که دارای دو اسم است: لغوی و شرعی.... و این، قیاس واژه هایی است که در دیگر علوم؛ چون: نحو، عروض و شعر به کار رفته و دو اسم دارند: لغوی و صناعی» (ابن فارس، ۱۹۱۰م، ص ۴۷-۴۵).

و ابوهلال عسکری نیز در این باره می گوید: «در اسلام معانی جدیدی به وجود آمد و بر آنها نام های گذاشتند که در جاهلیت برای معانی دیگری به کار می رفت. نخستین آنها، قرآن، سوره، آیه و تیمم بود. خداوند می فرماید: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (نساء: ۴۳؛ مائده: ۶)، یعنی خاک تمیزی را جست و جو کنید. سپس استفاده از این کلمه بسیار شده و به معنایی

از سوی شارح در معنای گذشته به کار رفته، به معنایی جدید تبدیل نمایند.

به طور کلی و بنابر بررسی‌های انجام شده، بیشتر مظاهر تغییر در قرآن تخصیص معنایی عام یا تولید دلالتی خاص، در مجموعه دلالت‌های بی‌شمار یک ماده لغوی معین که بعضاً همراه تهذیب معنای لفظ از بسیاری از معانی پیرامونی است که در کاربرد جاهلی، کلمه را احاطه می‌کرد (أبو عوده، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰) و می‌توان گفت: عمده تغییرات در معانی الفاظی موجود، در زبان جاهلی است و در قرآن وضع لفظ و معنا با هم صورت نگرفته است. برای مثال واژه «عدن»، در عربی قبل از اسلام به معنای دشت یا باغ پر نعمت و نیز اقامت - که لفظ معدن از آن مشتق است - بوده و در این که اصل آن عربی، بابلی یا عبری است، اختلاف کرده‌اند. در سفر تکوین، اصحاح دوم و سوم، به عنوان اسم علم برای جایی نامعلوم در زمین یا آسمان و به عبارتی دیگر، یکی از نام‌های بهشت، آمده که ظاهراً ربطی به معنای اقامت ندارد (سفر تکوین: ۵، ۸، ۹). به هر حال، مشتقات این کلمه در عصر جاهلی؛ در شعر و نثر آن‌ها، شایع بوده است. مَخْبَلٌ رِبْعِ بْنِ مَالِكٍ سَعْدِيٍّ (مخضرم) می‌گوید:

خَوَامِسُ تُنَشَقُّ الْعَصَا عَنْ رُئُوسِهَا * كَمَا صَدَعَ
الصَّخْرَ الثَّقَالَ الْمَعْدَنُ (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۷۹؛
زبیدی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۷۲)؛ پنج‌تایی که به شدت
دچار پراکندگی می‌شوند، هم‌چنان که معدن‌چی،
صخره‌های سنگین را از هم می‌شکافد.

بنابراین ماده عدن نزد عرب و کلامش، شناخته شده و دارای چندین معنا، تماماً بر محوریت معنای لزوم، ثبات و تداوم بود.

از سویی دیگر، این کلمه در قرآن، به صورت مضاف‌إلیه برای جنّه یا جنّات استفاده شده و اسم علم برای جایی نیست: (توبه: ۷۲، رعد: ۲۳، فاطر: ۳۳، نحل: ۳۱، کهف: ۳۱، مریم: ۶۱، طه: ۷۶، غافر: ۸، صف: ۱۲، بینه: ۸) و ظاهراً به معنای جاویدانی و تداوم در بهشت است و با این معنا، «عدن» در قرآن کریم، اصطلاحی قرآنی است؛ زیرا اگر به طور مطلق و بدون اضافه به چیزی یا اضافه چیزی بدان، به کار رود، جاویدانگی و بقائی که خداوند در بهشت به مسلمانان وعده داده، به ذهن‌خطور می‌کند و معنایی دیگر، جز این که یکی از صفات بهشت است، به ذهن متبادر نمی‌شود. هم‌چنان که ملاحظه می‌شود این معنا، از طریق تخصیص معنای ثبوت، به ثبوت در بهشت تغییر کرده است.

همچنین لفظ «الْقَلَم» در جاهلیت، از نی گرفته می‌شد که سر آن را زده و در مرکب فرو برده و با آن می‌نوشتند (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۴۹۰؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۴۷؛ أسد، ۱۹۶۶م، ص ۹۷) و در اشعار زیادی از قلم، دوات، کتابت و امور مرتبط به آن‌ها، سخن رفته است، مَرَقَشُ اکبر، عوف (یا به قولی: عمرو) بن سعد می‌سراید: الدَّارُ قَفْرٌ وَ الرُّسُومُ كَمَا * رَقَّشَ

فِي ظَهْرِ الْأَدِيمِ قَلَمٌ (مفضل ضبّی، ۱۹۶۴م، ص ۲۳۷)
(خانه، خالی و آثار، همچنان است که گویی بر

پشت پوست، قلمی نگاشته باشد)

و أمیه بن أبی الصّلت می‌سراید: قَوْمٌ لَهُمْ سَاحَةٌ
الْعِرَاقِ إِذَا * سَارُوا جَمِيعاً وَ الْقَطُّ وَ
الْقَلَمُ (ابن أبی الصّلت، ۱۹۳۴م، ص ۶۰)؛ قومی که
سرزمین عراق از آن‌هاست، اگر همه حرکت کنند
و نیز کتاب و قلم.

اعراب جاهلی، مطلقاً توحیدی است. عامر بن طفیل می‌سراید:

صَبْرَتْ حِفَاظًا يَعْلَمُ اللَّهُ أَنَّي * أُحَاذِرُ يَوْمًا مِثْلَ يَوْمِ
الْمُشَقَّرِ (ابن طفیل، ۱۹۶۳م، ص ۶۲)؛ به قصد حفاظت،
صبر کردم و خدا می‌داند که من از جنگی همچون
جنگ مَشَقَّر می‌هراسم.

و قیس بن خطیم می‌سراید:

قَضَى اللَّهُ حِينَ صَوَّرَهَا * الْخَالِقُ أَلَّا يَكْنَهَا
سَدَفٌ
وَاللَّهِ ذِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَا * جَلَلٌ مِنْ يَمْنِهِ
لَهَا خُنْفٌ

إِنِّي لَأَهْوَاكِ غَيْرَ كَاذِبِهِ * قَدْ شَفَّ مَنِّي الْأَحْشَاءُ وَ
الشَّغْفُ (ابن خطیم، ۱۹۶۷م، ص ۵۶)؛ خداوند چنین
تقدیر کرد، آن‌گاه که آفریننده آن را به تصویر
می‌کشاند که تاریکی آن را دربرنگیرد، سوگند به
خدای صاحب مسجد الحرام و سوگندی که در آن
تکبر و دروغ است، بزرگ داشته‌ نمی‌شود، که من
عاشق تو هستم عشقی غیر دروغین، همانا درونم
(احشاء) و غلاف قلبم به درد آمدند.

امرؤ القیس می‌گوید:

فَأَلْيَوْمَ أَسْقَى غَيْرَ مُسْتَحَقِّبٍ * إِثْمًا مِنَ اللَّهِ وَ لَا
وَإِغْلٍ (امرؤ القیس، ۱۹۶۹م، ص ۱۲۲)؛ پس امروز بدون
ارتکاب و حمل گناهی از سوی خداوند و بدون آن‌که
بی‌دعوت به مجلس می‌گساری (یا غذای خوردن) وارد
شود، نوشیده می‌شوم.

این واژه، در اشعاری دیگر و نیز در نثر جاهلی
بسیار وارد شده است که نشانگر شهرت و شیوع
کاربرد آن می‌باشد و در نتیجه باید گفت: لفظ «الله» در
قرآن به همان معنای در دوران جاهلی، یعنی نام یکی
از خدایان به‌کار رفته است، با این تفاوت که در قرآن،

در قرآن کریم نیز «قلم» در چهار موضع به‌کار رفته
است: (قلم: ۱)، (لقمان: ۲۷)، (علق: ۳) و (آل عمران: ۴۴)
و ظاهراً مراد از آن، همان معنای شایع نزد اعراب
جاهلی می‌باشد، هر چند درباره سوره قلم گفته شده
که چه بسا مراد قلمی باشد که بدان لوح محفوظ
نوشته شده و ضمیر در «یسطرون» به فرشتگان
برگردد (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۸۵؛ کلبی،
۱۳۵۵ق، ج ۴، ص ۱۳۷) و این معنا، قلم را در آیه
مذکور از امور غیبی با ماهیتی متفاوت از ماهیت قلم
دنیوی می‌سازد و از این حیث می‌توان آن را اصطلاحی
قرآنی شمرد که با تهذیب معنای واژه از معانی مادی
و تخصیص آن به معنایی غیبی و خاص همراه
شده است.

۷- بررسی تغییر معنایی برخی واژگان قرآنی

ذیلاً برخی از واژگان قرآنی، صرفاً به عنوان نمونه،
مورد بررسی قرار گرفته تا معلوم شود که در آن‌ها
تغییر معنایی حاصل شده یا نه و در صورت حصول
چنین تغییری، ابعاد این تغییر چگونه است؟

۷-۱- الله: «الله» نام اصلی و اساسی خداوند و
دیگر نام‌ها، اوصاف او می‌باشند و هر چند که در
ریشه این کلمه اختلاف کرده‌اند و آن را عربی و مشتق
از تاء به معنای تعبّد یا آله به معنای تحیر یا مرتجل و
غیر مشتق از لفظی خاص دانسته‌اند (أبو حاتم رازی،
۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۱۲، ۱۹، ۲۰؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۳،
ص ۴۶۷؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۹-۶؛ فیروزآبادی،
بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲؛ زمخشری، ۱۹۹۴م، ص ۱۰). این
کلمه با همان معنایی دال بر خود در قرآن، یعنی یکی
از خدایان عرب، نزد عرب جاهلی نیز به‌کار می‌رفته
است، هر چند وصف قرآنی برای الله، بر خلاف

در «أیحسب أن لن یقدر علیه أحد» (بلد: ۷) نیز به کار رفته است (مقاتل، ۱۹۷۵م، ص ۲۶۰؛ تفسیری، ۱۳۶۰ش، ص ۶). اما در دیگر آیات، به همان معنای لغوی، یعنی یکی از مخلوقات، استفاده شده است: «و إن أحد من المشرکین استجارک فأجره حتی یسمع کلام الله ثم أبلغه مأمنه» (توبه: ۶)، «فابعثوا أحدکم بورقکم هذه إلى المدینة» (کهف: ۱۹)، «إما یبلغن عندک الکبر أحدهما أو کلاهما فلا تقل لهما أفّ و لا تنهرهما» (اسراء: ۲۳)، «و لا تُصلّ علی أحد منهم مات أبداً» (توبه: ۸۴)، «فما منکم من أحد عنه عاجزین» (حاقه: ۴۷)، «ما کان محمد أباً أحد من رجالکم» (احزاب: ۴۰) که گاهی فعل به کار رفته، قرینه لفظی دال بر این معنا است: «إذ تُصعدون و لا تلون علی أحد و الرسول یدعوکم» (آل عمران: ۱۵۳) و گاهی الفاعلی چون «منهم»، «منکم» یا «من».

هر چند در مواردی ظاهراً مصادیق خاصی برای آن ذکر کرده‌اند، مانند: «و لانطیع فیکم أحداً أبداً» (حشر: ۱۱) که مراد پیامبر (ص) است و «و ما لأحد عنده من نعمه تجزی» (لیل: ۱۹) که مراد بلال است، هنگامی که ابوبکر او را آزاد کرده است (مقاتل، ۱۹۷۵م، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ تفسیری، ۱۳۶۰ش، ص ۷).

از این رو، باید گفت: کلمه «أحد» در قرآن به آن مرتبه از تخصیص نرسیده تا اصطلاحی قرآنی شمرده شود، بلکه در دوران بعد، در مطالعات اسلامی مربوط به قرآن، تخصیص یافته است. ضمن این که اطلاق کلمه «أحد»، ذهن را متوجه معنای قرآنی و خاص خداوند (یعنی الله) نمی‌کند، بر خلاف کلماتی مانند «الرّحمن»، هر چند به نظر می‌آید، نخستین جایی که «أحد» برای توصیف چیزی به کار رفته، قرآن می‌باشد تا بر احدیت خداوند دلالت کند.

«الله» تنها خدای موجود با اوصاف توحیدی صرف می‌باشد و از این حیث، این لفظ می‌تواند یک اصطلاح قرآنی باشد.

۷-۲- الأحد و الواحد: شعر جاهلی، کلمه «أحد» را به معنای متعارف و مأنوس نزد مردم تا زمان حاضر، یعنی «یکی از مخلوقات»، به کار برده است و این معنا، در گفته نابغه ذبیانی در معلقه [اعتذاریه اش]، به وضوح دیده می‌شود:

یا دار میه بالعلیاء فالسند أقوت و طال علیها
سالف الأمد

وَقَفْتُ فِيهَا طَوِيلاً كَيْ أُسْأَلَ بِهَا عَيْتُ جَوَاباً وَ مَا
بِالرَّبِّعِ مِنْ أَحَدٍ (نابغه ذبیانی، ۱۹۷۷م، ص ۱۴)؛ ای خانه
میه (نام محبوب شاعر) که در علیاء، پس از سند قرار
داری که تهی از سکنه شده (در این جا التفات رخ
داده است) و زمانی طولانی بر آن گذشته است، مدت
دارازی ایستادم تا از اهلهش بپرسم که کجا رفتند، اما
پاسخ نداد و کسی نیز در آن خرابه نبود.

و باز در همان قصیده، می‌سراید:

فَتَلْكَ تَبْلُغُنِي النُّعْمَانُ إِنْ لَهُ فَضْلاً عَلَى النَّاسِ
فِي الْأَدْنَى وَ فِي الْبَعْدِ

وَلَا أَرَى فَاعِلاً فِي النَّاسِ يُشْبِهُهُ وَمَا أَحَاشِي
مِنَ الْأَقْوَامِ مِنْ أَحَدٍ (نابغه ذبیانی، ۱۹۷۷م،
ص ۲۰)؛ پس آن (نابقه) به من خبر می‌دهد که نعمان
دارای فضل و برتری بر مردم نزدیک و دور است، و
فاعلی شبیه او در میان مردم ندیدم و کسی را از میان
اقوام استثناء نمی‌کنم.

در اشعار جاهلی، موردی که در آن «أحد» به عنوان نام «الله» یا وصف او به کار رفته باشد، یافت نشد. در قرآن نیز کلمه «أحد» به صورت وصف برای اسم «الله»، به اتفاق در «قل هو الله أحد» (اخلاص: ۱) و نزد برخی

رفته است: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مَنذُرٌ وَمَا مِن إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (ص: ۶۵). اما نمی توان از ذکر این نکته غافل شد که قرآن نخستین متنی است که لفظ واحد را برای توصیف خداوند، جهت دلالت بر توحید و یگانگی به کار برده است.

۳-۷- الصمد: این نام، فقط یک بار در قرآن، به صورت وصفی برای «الله» و در آیه ذیل به کار رفته است: «اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص: ۲).

این کلمه از ماده «صَمَدٌ يَصْمَدُ صَمْدًا» گرفته شده و «الصَّمَدُ»، اسم آن است. گفته می شود: «صمده»، یعنی: او را قصد کرد و «صمد هذا الأمر»، یعنی: بر این امر تکیه نمود و «سید صمد و صمود»، به معنای سروری که به او روی آورده می شود و تکیه گاه است و از همین معنا، نام خداوند گرفته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ هـ ج ۷، ص ۱۰۴؛ ابن منظور، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۸؛ زبیدی، بی تا، ج ۵، ص ۶۶؛ زمخشری، ۱۹۹۴ م، ص ۲۶۶) و طرفه بن عبد، مجلس یکی از ملوک را این گونه توصیف می کند:

يَزَعُونَ الْجَهْلَ فِي مَجْلِسِهِمْ* وَ هُمْ أَنْصَارُ ذِي الْحِلْمِ
الصَّمَدِ (ابن عبد، ۱۹۶۲ م، ص ۳۱)؛ از نادانی در مجلس خود دوری می کنند و آن ها یاری کسی که بردبار (یا دانا) و سرور (یا جوانمرد) است، می باشند.

و در همین معنا، عبید بن ابرص می سرايد:
لَقَدْ بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرِي بَنِي أَسَدٍ* بِعَمْرٍو بِنِ مَسْعُودٍ
وَ بِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ (أبو حاتم رازی، ۱۹۵۷ م، ج ۲، ص ۴۳)؛ همانا که صبح هنگام، خبر دهنده خبر مرگ دو فرد خیر از بنی اسد، یعنی عمرو بن مسعود و سرور سالار را داد.

برخی تفاسیر نیز همین معنا را در تفسیر واژه «صمد» ذکر کرده اند که آن، موجودی که در نیازها،

همچنین کلمه «واحد» به معنای عدد یک، نخستین عدد و پیش از عدد دو و سه، به همان معنای متعارف و مأنوس، استفاده شده است و فرهنگ های لغت نیز آن را نخستین عدد حساب معنا کرده اند (ابن منظور، بی تا، ج ۳، ص ۴۶۶؛ زبیدی، بی تا، ج ۳، ص ۲۹۷؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵ م، ج ۱، ص ۳۴۳)، همچنان که در بیت ذیل آمده است:

يَرَى كُلَّ مَا دُونَ الثَّلَاثِينَ رُخْصَةً* وَيَعْدُو إِذَا كَانَ
الْثَّمَانُونَ وَاحِدًا (أعشى، ۱۹۶۸ هـ ص ۱۰۳)؛ هر چه کمتر از سی است را تخفیف و تسهیلی می بیند و اگر هشتاد باشند، آن را یک می شمارد (یعنی با کمتر از ۳۰ نفر نمی جنگد و ۸۰ نفر نزد او مساوی یک نفرند).

و حاتم طائی می سرايد:

أَمَاوِيَّ إِنِّي رُبَّ وَاحِدٍ أُمَّه* أَخَذْتُ فَلَا قِتْلَ عَلَيْهِ وَ
لَا أَسْرَ (حاتم طائی، ۱۹۷۴ م، ص ۵۱)؛ ای ماوی (نام همسر شاعر) من چه بسا بزرگمردی را گرفتار کردم، پس نه او را کشتم و نه اسیر کردم.

و أبو خراش می گوید:

أَقْبَلْتُ لَا يَشْتَدُّ شِدْدِي وَاحِدٌ* عَلِجٌ أَقْبُ مُسَيِّرُ
الأقرب (خالدیان، بی تا، ج ۱، ص ۴۳)؛ روی آوردم، در حالی که کسی همچون من، سعی و تلاش نمی کند، با حوادث روبرو نمی گردد، بُرنده و آماده نیست.

در کاربرد قرآنی نیز معنای «واحد» به همان معنایی است که در شعر جاهلی وجود دارد و عرب جاهلی در زندگی روزمره خود از آن استفاده می کرد: «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامِ وَاحِدٍ» (بقره: ۶۱). همچنین این کلمه، به صورت نکره و به عنوان وصفی برای «إله» به کار رفته است: «وَ إِلَهَكُم إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳)، و به صورت معرفه، فقط به عنوان وصفی برای «الله» به کار

ص ۱۱۳؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۰؛ زمخشری، ۱۹۹۴م، ص ۵۲).

«جبار»، در شعر جاهلی، همچنین به معنای چیز دست‌نیافتنی، بسیار استفاده شده است، مانند: «نخله جباره»؛ به معنای درخت خرمایی که از بس بلند است، کسی نمی‌تواند بر فراز آن رود که ظاهراً مأخوذ از معنای چیرگی است. امرؤ القیس می‌سراید:

سَوَامِقُ جَبَّارٍ أُتَيْتَ فُرُوعُهُ * وَ عَالِينَ قَنَوَانًا مِّنَ
الْبُسْرِ أَحْمَرًا (امرؤ القیس، ۱۹۶۹م، ص ۵۷)؛ نخل‌های بلند و دست‌نیافتنی که شاخه‌هایش روئیده و خوشه‌هایی از خرمای نارس سرخ را برافراشته‌اند.

همچنین به معنای اصلاح کردن، مانند قول عجاج عبدالله بن ربیع (م. ۹۰ هـ از مخضرمین) که در مدح عبیدالله بن معمر، یکی از اشراف عرب می‌سراید:

قَدْ جَبَّرَ الدِّينَ إِلَهَهُ فَجَبَّرَ * وَ عَوَّرَ الرَّحْمَنُ مَنْ وَكَلَى
الْعَوْرَ (زمخشری، ۱۹۹۴م، ص ۵۲)؛ همانا خداوند دین را اصلاح کرد، پس اصلاح و نیکو شد و گمراه کرد کسی را که پیرو گمراهی شد.

کلمه «الجبار» (به صورت معرفه) فقط یک بار در قرآن و در توصیف خداوند به کار رفته است: «هُوَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (حشر: ۲۳) و «جبار» (به صورت نکره)، ۹ بار و هنگام سخن از سرکشان متکبر بر زمین: «وَعَصُوا رِسْلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ» (هود: ۵۹)، «كذالك يطيع الله على كل قلب متكبر جبار» (غافر/ ۳۵) و برای آن کلاً چهار معنا در کاربرد قرآنی در نظر گرفته‌اند (مقاتل، ۱۹۷۵م، ص ۱۷۰؛ تفسیری، ۱۳۶۰ش، ص ۶۳-۶۲): ۱- قهار خالق: که همان الله است. ۲- بسیار کُشنده به غیر حق: که برای انسان‌ها به کار

همیشه به او روی آورده می‌شود، موجودی که متصف به کمالات و منزله از نقائص بوده و به جز او، روی به کسی دیگر آورده نمی‌شود و بر کسی تکیه نمی‌گردد و همه چیز به اذن او صورت می‌گیرد (أبو حیان اندلسی، ۱۴۲۲هـ ج ۸، ص ۵۳۰؛ آلوسی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۲۷۳؛ طوسی، ۱۴۰۹هـ ج ۱۰، ص ۴۳۱).

البته علاوه بر معنای بالا، برخی از کتب لغت و تفسیر و حدیث، «صمد» را به معنای کسی یا چیزی که جوف و درون ندارد، و از قول حسن، عکرمه، ضحاک و ابن جبیر، نیز ذکر کرده‌اند (أبو حاتم رازی، ۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۴۴؛ شوکانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۱۶؛ آلوسی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۲۷۳؛ طوسی، ۱۴۰۹هـ ج ۱۰، ص ۴۳۱؛ طبری، ۱۴۱۵هـ ج ۳۰، ص ۴۵۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲هـ ج ۱۰، ص ۳۳۳؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۳۲، ص ۱۸۱؛ قرطبی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۴۵؛ ابن عادل، ۱۴۱۹هـ ج ۲۰، ص ۵۶۱؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۲۴؛ صدوق، ۱۹۶۸هـ ص ۹۳)، اما چنین معنایی در اشعار مشاهده نشد و معنای نخست، بدون تأویل می‌تواند معنای قابل قبولی برای خداوند به‌عنوان یک وصف تلقی گردد.

۷-۴- الجبار: برخی از دانشمندان این واژه را مشتق از «جبر المَجْبَرُ يَدُهُ فَجَبَّرَتْ»؛ شکسته‌بند دستش را درمان کرد، پس درمان شد، می‌دانند که مجازاً در تعبیری مانند تعابیر ذیل استفاده شده است: جبر الله؛ آن را تمام کرد، جبر الفقیه؛ تهیدست را بی‌نیاز کردم. و جبر الخلق؛ آن‌ها را بر پا داشت و کارشان را به سامان رسانید و رزق و روزی داد. برخی آن را از معنای چیرگی و الزام کردن می‌دانند (أبو حاتم رازی، ۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۸۳-۸۲؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۴،

وجه تناسبی که معنای اصلی را به معنای مجازی بالا منتقل ساخته، آن است که شنا کردن، شناگر را از دید تماشاچیانش دور می‌کند.

گویا پس از آن، معنای دور شدن توسعه یافته و شامل هر چیز دور غیر قابل رؤیت، شده است که واضح ترین مثال آن، در تصور آدمی، خداوند است؛ زیرا خداوند به دور از ادراک آدمی یا هر چیز ناشیاسته است و از این رو، تسبیح به معنای ذکر خداوند شد و این معنا در شعر جاهلی نیز به کار رفته است. أعشی می‌گوید:

وَ سَبَّحَ عَلَى حِينِ الْعَشِيَّاتِ وَالضُّحَىٰ * وَلَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ وَاللَّهَ فَأَعْبُدَا (أعشى، ۱۹۶۸ هـ ص ۱۳۲)؛ و پس هنگام شامگاهان و صبحگاه یاد کن و شیطان را پرستش نکن و خدا را بپرس.

و نیز به معنای تنزیه و تبرئه، همچنان که امیه بن ابی الصلت می‌گوید:

سَبَّحَانَهُ ثُمَّ سَبَّحَانَا يَعُودُ لَهُ * وَ قَبَلْنَا سَبَّحَ الْجُودِيَّ وَالْجُمْدُ (ابن ابی الصلت، ۱۹۳۴ م، ص ۳۰): منزه باد او، سپس تنزیهی که به او برمی‌گردد و پیش از ما جودی و جمد او را تنزیه کرده‌اند)

ظاهراً از معنای اخیر، معنای تعجب متفرع شده است؛ از این جهت، موضوع مورد بحث، به دور تصور و انتظار فرد است. أعشی می‌سراید:

أَقُولُ لَمَّا جَاءَنِي فَخْرُهُ * سُبْحَانَ مَنْ عَلَقَمَهُ الْفَاجِرِ (أعشى، ۱۹۶۸ هـ ص ۱۳۴)؛ می‌گویم، هنگامی که فخرش به گوش من می‌رسد: منزه باد خداوند از (چنین فخری) از علقمه فاجر (یا فاجر، علقمه بن علائنه که مورد هجو شاعر است) یا منزه باد علقمه (از چنین فخری).

می‌رود. ۳- متکبر نسبت به عبادت و اطاعت خداوند. ۴- دارنده قدرت و عظمت که مرجع همه آن‌ها چیرگی و اقتدار است که نزد عرب جاهلی وجود داشته است.

بنابراین می‌توان گفت: این واژه در کاربرد قرآنی، به همان معنای پیش از خود است؛ مگر هنگامی که آن را با اضافه کردن الف و لام تعریف، به عنوان وصفی برای خداوند به کار برده است که می‌توان این کاربرد را یک اصطلاح قرآنی دانست.

۵-۷- سُبْحَانَ، التَّسْبِيحُ: «سَبَّحَ» در لغت به معنای شنا کردن است (ابن منظور، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۰؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵ م، ج ۱، ص ۲۲۶؛ زبیدی، بی تا، ج ۴، ص ۷۵). ظاهراً همین معنای اصلی، به معنای مجازی دوری و دور شدن، تبدیل و به فرد دور، سایح گفته شده است، به خصوص در مجال اسب دوانی. گفته می‌شود: «سَبَّحُ الْفَرَسِ»، یعنی دویدن و دور شدن اسب. به اسب‌ها نیز سباحات گفته شده است (ابن منظور، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۰؛ زبیدی، بی تا، ج ۴، ص ۷۵). امرؤ القیس، اسب خود را چنین توصیف می‌کند:

مَسَحٌ إِذَا مَا السَّابِحَاتُ عَلَى الْوَتِي * أَثَرْنَ الْغُبَارَ بِالكَدِيدِ الْمُرْكَلِ
يَزِلُّ الْغَلَامُ الْخِيفُ عَنْ صَهَوَاتِهِ * وَيُلَوِي بِأَثْوَابِ الْعَنِيفِ الْمُثَقَّلِ (امرؤ القیس، ۱۹۶۹ م، ص ۲۰)؛ تیزپا و با سرعت می‌رود (با توجه به معنای «مسح»)، هنگامی که دیگر اسبان خسته و بی حال شده‌اند، در حالی که غبارهای زمین‌های لگدکوب و سخت شده را برمی‌انگیزانند. بر اثر شدت دویدن، پسر بچه سبک از پشتش سر می‌خورد و جامه‌های نابلد سنگین وزن را پاره‌پاره می‌نماید.

نوشید) است، و «الشريعة، الشراع و المشرعة»، یعنی محلی که آب رود از آنجا گرفته می‌شود (آبشخور) (فراهیدی، ۱۴۰۹ هـ ج ۱، ص ۲۵۲؛ ابن منظور، بی تا، ج ۸، ص ۱۷۵؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۴۱). امرؤ القیس می‌سراید:

لَمَّا رَأَتْ أَنَّ الشَّرِيعَةَ هَمَّهَا* وَأَنَّ الْبِيَّاضَ مِنْ
فَرَائِصِهَا دَامِي
تَيَمَّمَتِ الْعَيْنَ الَّتِي عِنْدَ ضَارِحٍ* يَفِيءُ عَلَيْهَا الظَّلُّ
عَرْمُضَهَا طَامِي (امرؤ القیس، ۱۹۶۹ م، ص ۴۷۶)؛ هنگامی
که گورخران می‌خواستند به آبشخور بروند و بر خود
از تیراندازان ترسیدند و این که فرائص (میان پهلوهای)
آن‌ها از تیرهایشان خونین شود. قصد چشمه موجود
در ضارح را کردند (چون تیراندازان بر آن نبودند)،
چشمه‌ای که بر آن سایه افتاده و جلبک (عرمض) آن
را پوشانده بود.

کلمه «شریعت»، در اصطلاح قرآنی فقط در آیه
«ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ
أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (جاثیه: ۱۸) و فعل آن «شرع»،
در دو جا (شوری: ۲۱ و ۱۳) و نیز «شرعة» (مائده: ۴۸)
و «شُرْعاً» (اعراف: ۱۶۳)، آمده است، هر چند که برخی
میان «شریعت» و «دین» فرق گذاشته و عموماً شریعت
را اخص از دین و مختص به احکام عملی، مانند:
نماز، زکات، حج و ... دانسته‌اند که نسبت به هر دینی
وضعیت متفاوتی دارد و به ظاهر آیات ذیل در این باره
استناد شده است: «شرع لکم من الدین...» (شوری: ۱۳) و
«لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ» (مائده: ۴۸) (ابن منظور، بی تا، ج ۸، ص ۱۷۵؛
زبیدی، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۳۷).

از همین مطلب، اختلاف در کاربرد شریعت میان
شعر جاهلی و قرآن آشکار می‌شود؛ در شعر جاهلی،

پس می‌توان گفت: این کلمه، در روند تغییر و
تحول، سه معنا به خود گرفته است:

(الف) ذکر خداوند.
(ب) تنزیه و تبرئه خداوند از هر عیب و نقصی.
(ج) تعجب کردن از دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها.
در قرآن این کلمه و مشتقات آن ۹۳ بار و علاوه
بر معنای اصل، یعنی شنا کردن: «و هو الذی خلق الیل
و النهار و الشمس و القمر کلٌّ فی فلک
یسبحون» (انبیاء: ۳۳)، در معانی ذیل به کار
رفته است (تفلیسی، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۲۶-۱۲۵):
الف) نماز: «سبحان الله حین تُمسون و حین
تُصبحون» (روم: ۱۷).

ب) إن شاء الله گفتن (استثناء کردن): «قال أوسطهم
ألم أقل لکم لولا تُسبِّحون» (قلم: ۲۸).

ج) ذکر: «سبح لله ما فی السموات و ما فی الأرض
و هو العزیز الحکیم» (حشر: ۱).

د) تنزیه و تبرئه خداوند از هر عیب و نقصی: «و
جعلوا بینه و بین الجنة نسباً و لقد علمت الجنة إنهم
لمُحضرون» (صافات: ۱۵۸-۱۵۹).

هـ) تعجب: «أو یكون لک بیت من زخرف أو
ترقی فی السماء و لن نؤمن لرقیق حتی تنزل علینا
کتاباً نقرؤه قل سبحان ربی هل کنت إلا بشراً
رسولاً» (اسراء: ۹۳).

ملاحظه می‌شود که کاربرد تسمیح و دیگر مشتقات
ماده «سبح» در قرآن، از حیث معنا و مفهوم، در نهایت
با کاربرد شعر جاهلی فرقی ندارد. ضمن آن که اکنون
نیز تمام معانی جاهلی این لفظ نزد عرب زبانان و نیز
مسلمانان کاربرد دارد.

۷-۶- الشريعة: «شریعت» از «شرع الوارد یشرع
شرعاً و شروعاً»؛ (وارد شده بر آب، با دستانش آب

وَ قَدْ أُخَالِسُ رَبَّ الْبَيْتِ غَفْلَةً* وَ قَدْ يُحَاذِرُ مِنِّي ثَمَّ مَا يَثُلُ (أعشى، ۱۹۶۸ هـ ص ۹۵)؛ و همانا غفلت صاحب‌خانه را زیر نظر دارم و همانا از من احتیاط و دوری می‌کند، سپس نجات نمی‌یابد.

۴- برتری، سیادت، ریاست، تنفیذ امر و تصرف (جوهری، ۱۴۰۷ هـ ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۰). ولید بن ربیع، در حق حذیفه بن بدر و در وصف حوادث ناگوار روزگار می‌سراید:

وَ أَهْلَكُنَّ يَوْمًا رَبًّا كَنُودَةً وَ ابْنَهُ* وَ رَبًّا مَعَدًّا بَيْنَ خَبْتٍ وَ عَرَعَرٍ
وَ أَعْصَفَنَ بِالرُّومِيِّ مِنْ رَأْسِ حِصْنِهِ* وَ أَنْزَلَنَ بِالْأَسْبَابِ رَبَّ الْمَشَقَّرِ (ابن‌ربیع، بی‌تا، ص ۶۶)؛ و (حوادث روزگار) روزی سرور کنده و فرزندش و سرور معد میان خبت و عرعر را نابود کردند. و رومی را از بالا درش به زیر انداختند و بر سرور مشقرا (امرؤ القیس) بلاها نازل کردند.

۵- خدا به‌طور کلی یا به‌طور خاص، یعنی «الله»، شعر مهلهل بن ربیع می‌سراید:

قَتَلُوا كَلْبًا ثَمَّ قَالُوا إِرْبَعُوا* كَذَبُوا وَ رَبُّ الْحِلِّ وَ الْإِحْرَامِ (أصمعی، ۱۹۶۴ هـ ص ۱۵۶)؛ کلب را کشتند، سپس گفتند: آرام بگیرد (و سازش کنید و به دیه رضایت دهید)، دروغ گفتند: سوگند به خدای حل (حلال یا ماه‌های حلال) و إحرام (حرام یا ماه‌های حرام).

و شعر قیس بن خطیم:
يَا رَبَّ لَا تُبْعِدَنَّ دِيَارَ بَنِي* عُدْرَةَ حَيْثُ أَنْصَرَفْتُ
وَ أَنْصَرَفُوا (ابن‌خطیم، ۱۹۶۷ م، ص ۱۱۳)؛ خداوند! سرزمین بنی‌عذره را دور نساز آن‌جا که من رفتم و آن‌ها رفتند (و از هم جدا شدیم).

به معنای لغوی و اصلی به‌کار رفته‌است، اما در قرآن، معنای اصطلاحی جدیدی کسب کرده‌است که احکام و قوانینی شرعی است. پس می‌توان گفت: قرآن، معنای شریعت را تخصیص داده و کاربردی ویژه برای آن در نظر گرفته‌است، هر چند ظاهراً شریعت، خواه در معنای عام دین و خواه در معنای خاص آن (احکام عملی)، اصطلاحی قرآنی است.

۷-۷- الرَّبِّ: این کلمه در شعر جاهلی، بسیار به‌کار رفته‌است و فرهنگ‌های لغت نیز برای آن معانی متعددی را ذکر نموده‌اند. این معانی عبارتند از:

۱- تمام و کامل کردن چیزی، مانند بزرگ و تربیت کردن نوزاد (جوهری، ۱۴۰۷ هـ ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۱؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷؛ ابن‌درید، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۷؛ ابن‌فارس، ۱۳۶۸ هـ ج ۲، ص ۳۸۱). علقمه بن عبده [علقمه الفحل] در مدح حارث بن ابی‌شمر غسانی می‌گوید:

وَ أَنْتَ أَمْرٌ أَفْضَلُ إِلَيْكَ أَمَانَتِي* وَ قَبْلَكَ رَبَّتِي -
فَضَعْتُ - رُبُوبًا (مفضل ضببی، ۱۹۶۴ م، ص ۳۹۵)؛ و تو (خطاب به حارث بن جبلة بن ابی‌شمر غسانی) مردی هستی که امانت به تو رسید و پیش از تو ملوکی مرا مالک شدند، پس گمراه و تباه شدم.

۲- جمع کردن (جوهری، ۱۴۰۷ هـ ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن‌فارس، ۱۳۶۸ هـ ج ۲، ص ۳۸۲؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۳؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹).

۳- مالک و سرور (جوهری، ۱۴۰۷ هـ ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن‌فارس، ۱۳۶۸ هـ ج ۲، ص ۳۸۱؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۹؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴؛ ابن‌درید، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۷؛ أبوحاتم رازی، ۱۹۵۷ م، ج ۲، ص ۲۷). أعشى سروده‌است:

ظاهراً بتوان تمام معانی بالا را به یک معنای اصلی؛ چه بسا- همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند (ابن فارس، ۱۳۶۸هـ ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۲)- معنای نخست، یعنی تربیت و بزرگ کردن برگرداند.

در قرآن، نیز کلمه «رب» و اشتقاق آن در معنایی ذیل به کار رفته است (أبو عوده، ۱۴۰۵هـ ص ۱۲۷-۱۲۶):

۱- خداوند که مراد فقط «الله» می‌باشد؛ زیرا دیگر خدایان به رسمیت شناخته نمی‌شوند: «و إذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً و ارزق أهله من الثمرات» (بقره: ۱۲۶). از این جهت، باید گفت: این لفظ در چنین معنایی، یعنی معادل «الله» بودن، از اصطلاحات خاص قرآنی است.

۲- تربیت کردن، بزرگ کردن یا مالک: «و رواو دته التي هو فی بیتها عن نفسه و غلقت الأبواب و قالت هیت لك قال معاذ الله إنه ربی أحسن مثوای إنه لا یفلح الظالمون» (یوسف: ۲۳).

۳- ۴- مالک یا حاکم: «و قال للذی ظن أنه ناج منهما اذکرنی عند ربک فأنساه الشیطان ذکر ربّه فلبث فی السجن بضع سنین» (یوسف: ۴۲).

همچنان که ملاحظه می‌شود، کاربرد قرآنی «رب» تقریباً مشابه کاربرد آن در شعر جاهلی است، هر چند اگر نزد اعراب جاهلی، «رب» به معنای خدا به طور عام به کار می‌رفته، در این صورت باید گفت: در معنای نخست، از جمله اصطلاحات قرآنی است.

۷- ۸- الصّلاة: در ریشه لغوی به شرح ذیل اختلاف شده است:

الف) صلا: استخوانی که انتهای دم در آن فرو می‌رود و دو عدد می‌باشد که بدان‌ها، صلوان گفته می‌شود و برخی از لغت‌شناسان برآنند که صلاه از بالا

بردن صلا در سجود (که به قصد عبادت و دعا معمولاً صورت می‌گیرد) گرفته شده است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۴، ص ۴۶۵؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵م، ج ۴، ص ۲۰۷؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۹، ص ۶۰۶؛ ابن درید، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۹۷). از مردی از عبدالقیس (مفضل ضبی، ۱۹۶۴م، ص ۹) یا از یزید بن سنان بن ابی حارثه (غندجانی، بی تا، ص ۳۲) چنین نقل شده است:

تَرَكْتُ الرُّمْحَ يَبْرُقُ فِي صَلَاةٍ كَأَنَّ سِنَانَهُ خُرطُومُ نَسْرٍ

(نیزه را رها کردم تا در باسنش برق بزند، گویی که نوک نیزه، همچون بینی و نوک عقاب است)

ب) صلی: دعا کردن و طلبیدن (ابن منظور، بی تا، ج ۱۴، ص ۴۶۶؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۹، ص ۶۰۷-۶۰۶).

أعشى در توصیف خمر می‌سراید:

وَ صَهْبَاءَ طَافَ يَهُودِيَّهَا* وَ أَبْرَزَهَا وَ عَلَيْهِ خَتَمٌ وَ قَابَلَهَا الرِّيحُ فِي دَنَهَا* وَ صَلَّى عَلَى دَنَهَا وَ ارْتَسَمَ (أعشى، ۱۹۶۸هـ ص ۳۵)؛ خمری که صاحبش

گرد آن گشت و آن را بیرون آورد و آن را مهر و موم کرد. و باد بر آن در خمره‌اش وزید و برای خمره‌اش دعا و جادو کرد که فاسد نشود، یعنی برای دن (خمره) دعا کرد که تهی، فاسد و تباه نشود.

ج) صله: وصل کردن، چون صلاه آدمی را به خالقش وصل می‌کند (طباره، ۱۹۶۸هـ ص ۲۱).

د) صلوا: ملازم شدن، چون صلاه به معنای ملازمت آنچه که خداوند واجب کرده است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۴، ص ۴۶۶؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۹، ص ۶۰۶؛ زجاج، ۱۴۰۸هـ ج ۱، ص ۲۳۲؛ أزهري، ۲۰۰۱م، ج ۱۲، ص ۱۶۶).

به هر حال، صلاه که مصدر فعل صلی در یکی از معانی بالاست، نزد عرب شناخته شده بود، اما در قرآن

زمخشری، الکشاف، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۶، أبو حاتم رازی، ۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۶)

تصویر «جَنَّة» در قرآن همان تصویری است که در شعر عربی وجود دارد: «أَيُّدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَ لَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره: ۲۶۶).

همچنان که در قرآن، «جَنَّة» (بهشت)، اسم علم برای جایی است که خداوند وعده آن را به بندگان پرهیزگارش داده است. پس «جَنَّة» را به یک معنای اصطلاحی عام و به یک معنا، بدین معنا که آن محلی اخروی برای پرهیزگاران اصطلاحی قرآنی شمرد.

۷-۱۰- الفِرْدُوس: فردوس به معنای باغ و بستانی است که در آن، انواع و اقسام گیاهان می‌روید و در اصل این کلمه که عربی است یا معرب از رومی، سریانی، نبطی، عبری، حبشی یا فارسی اختلاف است (فیروزآبادی، ۲۰۰۵م، ج ۲، ص ۲۳۶؛ ابن منظور، بی تا، ج ۶، ص ۱۶۳؛ زبیدی، بی تا، ج ۸، ص ۳۹۲؛ خلیل، ۱۹۷۸م، ص ۱۵۷-۱۵۶).

این کلمه در شعر جاهلی آمده است. حکیم بن قبیصه ضَبِّي در سرزنش فرزندش که مدینه مهاجرت کرده بود، می‌گوید:

لَعَمْرُ أَبِي بَشْرٍ لَقَدْ خَانَهُ بَشْرٌ * عَلَيَّ سَاعَةٌ فِيهَا إِلَى صَاحِبِ فَقْرٍ

فَمَا جَنَّةَ الْفِرْدُوسِ هَاجَرْتَ تَبْتَغِي * وَ لَكِنْ دَعَاكَ الْخُبْزُ أَحْسَبُ وَ التَّمْرُ (أبو تمام طائی، ۱۹۵۵م، ج ۲، ص ۵۳۳)؛ به جان أبو بَشْرِ سوگند که بشر به او خیانت کرد، زمانی که سخت (پدر) به او نیازمند بود. پس

این لفظ، به هیئتی شناخته شده تخصیص داده که رکن مهم و مشهور از ارکان اسلامی به‌شمار می‌رود، هر چند کاربرد فعل صَلَّی به معنای دعا کردن (معنای اصل): «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يَصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب: ۵۶) و نیز (توبه: ۱۰۳) که چه بسا این امر، نشان‌گر، اشتقاق صلاه از معنای دعا کردن باشد و نیز به معنای درود فرستادن (احزاب: ۵۶)، آمرزش (بقره: ۱۵۷)، دین (هود: ۸۷)، کنیسه (حج: ۴۰) و قرائت کردن (اسراء: ۱۱۰)، به کار رفته است (تفلیسی، ۱۳۶۰ش، ص ۱۷۴-۱۷۳؛ أبو هلال عسکری، ۱۹۶۶م، ص ۲۹۰-۲۸۸)، اما این وجوه، اختلافی بوده و ظاهراً همه یا بیشتر آنها، همان معنای دعا کردن را دارند.

۷-۹- الْجَنَّةُ: عرب در جاهلیت، «جَنَّة» را بستان و باغی با درختان بسیار و پیوسته سرسبز می‌شناخت. امرؤ القیس می‌سراید:

تَبَصَّرَ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ طُغَائِنٍ * سَوَالِكَ نَقَبًا بَيْنَ حَزْمِي شَعْبَعِبِ

عَلَوْنَ بِأَنْطَاكِيَّةٍ فَوْقَ عَقْمَةٍ * كَجِرْمِهِ نَخْلٍ أَوْ كَجَنَّةِ يَثْرِبِ (امرؤ القیس، ۱۹۶۹م، ص ۴۳)؛ ای دوست! نگاه کن! آیا زنان هودج سواری را می‌بینی که سوار شترانی که گذرگاه بین دو ریگ‌زار شعبع را طی می‌کنند. زنانی که جامه‌های انطاکی پوشیده‌اند که بر آنها نقش و نگاری چون رنگ‌های خرماهای نرسیده یا باغ‌های یثرب است.

گفته شده که معنای «جَنَّة» از ستر گرفته شده است؛ گویی به سبب انبوهی و سایه‌داریش، موجودات یا نعمت‌های زیر خود را پنهان داشته است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۹۲؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۱۳)؛

چنین تغییراتی شده‌اند. البته در کنار آن‌ها، همچنان بسیاری از واژگان، معنای جاهلی خود را حفظ کرده یا همچنان در کنار معانی جدید خود، به کار رفته‌اند. کلماتی چون فردوس، قلم و رب از این جمله‌اند. بدیهی‌است که دانستن این حقیقت که چه الفاظی و در چه معنایی، تغییر یافته‌اند، کمک به سزایی در فهم مراد قرآن می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (بی تا)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بی جا: بی نا.
۳. ابن ابی الصلت، أمیه (۱۹۳۴م)، الدیوان، بیروت: المكتبة الأهلیه.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۴ش)، النهایه فی غریب الحدیث، تحقیق: طاهر أحمد زاوی - محمود محمد طناحی، قم: مؤسسه اسماعیلیان للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ چهارم.
۵. ابن خطیم، قیس (۱۹۶۷م)، الدیوان، تحقیق: ناصر الدین الأسد، بی جا: دار صادر، چاپ دوم.
۶. ابن درید ازدی، محمد بن حسن (بی تا)، جمهره اللغة، قاهره: مؤسسه الحلبي و شرکاه للنشر و التوزیع.
۷. ابن ربیع، لیب، الدیوان (بی تا)، بیروت: دار صادر.
۸. ابن طفیل، عامر (۱۹۶۳ هـ)، الدیوان، بی جا، دار صادر و دار بیروت.
۹. ابن عادل، عمر بن علی (۱۴۱۹هـ)، اللباب فی علوم الکتاب، تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار النشر - دار الکتب العلمیه.

هجرت نکردی، در حالی که به دنبال باغ فردوس بودی، اما گمان دارم نون و خرما تو را بدین کار خوانده‌است. آنچه آمد، بر این دلالت می‌کند که واژه مورد بحث، در شعر جاهلی و نیز نزد مردم آن زمان، شناخته شده بود. از این رو، کاربرد قرآن (کهف: ۱۰۷، مؤمنون: ۱۱) موافق مفهوم رایج از فردوس نزد مردم، می‌باشد، مگر آن گفته‌شود از جهت اخروی بودن آن برای پرهیزگاران و مؤمنان، اصطلاحی قرآنی می‌باشد.

نتیجه

تغییر معنایی یکی از پدیده‌های شناخته شده زبان در گذر تاریخ بوده و کمابیش تمام زبان‌ها بدان دچار شده و می‌شوند، از جمله زبان عربی که علاوه بر آن که خود به مثابه یک زبان، پدیده تغییر معنایی را بنابر عوامل متعددی، چون نحوه کاربرد کلمات، انتقال از معنای حقیقی به مجازی یا از لهجه‌ای به لهجه‌ای دیگر یا از زبانی به زبان عربی،... به صورت قبض و بسط یا سقوط و عروج یا ضعف و شدت معنایی و ... تجربه کرده و می‌کند، به طور خاص نیز در مقطعی از زمان، بر اثر نزول قرآن و ظهور اسلام و بر اثر عوامل خارج زبان، چون تغییر فرهنگی و علمی، برخی از الفاظ عربی به کار رفته در این کتاب آسمانی، دچار تغییرات معنایی شده و معنای آن‌ها نسبت به کارکردشان در زمان پیش از خود، بلکه در زمان خود، دگرگون گشته و از معنای عام به معنایی خاص یا بالعکس و از معنایی مطلق به معنایی مقید یا بالعکس و ... منتقل شدند تا قرآن با این تغییرات معنایی حاصل بر الفاظش، بتواند مراد خود را به خوبی به مخاطبانش انتقال دهد. کلماتی چون، صلاة، أحد، عدن و ... دچار

۱۰. ابن عبد، طرفه (۱۹۶۲م)، *الديوان*، تحقیق: علی الجنیدی، قاهره، مكتبة الأنجلو المصریة.
۱۱. ابن فارس، احمد (۱۹۱۰م)، *الصاحبي*، قاهره، المكتبة السلفیة.
۱۲. _____ (۱۳۶۸هـ)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، بی جا، البابی الحلبي.
۱۳. ابن کثیر، اسماعیل (۱۳۹۶هـ)، *السیرة النبویة*، تحقیق: مصطفی عبد الواحد، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر و التوزیع.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، *لسان العرب*، مصر، دار المصریة للتألیف و الترجمة.
۱۵. ابن هشام، عبدالملک (۱۹۷۵م)، *السیرة النبویة*، بیروت: دار الجیل.
۱۶. أبو تمام طائی، حبیب بن اوس (۱۹۵۵م)، *دیوان الحماسة (مختصر من شرح التبریزی)*، قاهره: مكتبة محمد علی صبیح.
۱۷. أبو حاتم رازی، محمد بن إدريس (۱۹۵۷م)، *الزینة فی المصطلحات الاسلامیة و العربیة*، با مقدمه ابراهیم آنیس، مصر: دار الكتاب العربی، چاپ دوم.
۱۸. أبو حیان أندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۲ هـ)، *البحر المحیط*، تحقیق عادل أحمد عبد الموجود و علی محمد معوض و زکریا عبد المجید النوقی و أحمد النجولی الجمل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۹. أبو عبیده، معمر بن مثنی (۱۴۰۱هـ)، *مجاز القرآن*، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۲۰. أبو العلاء معری، احمد بن عبدالله (بی تا)، *رساله الغفران*، بیروت: الشركة اللبنانیة للكتاب.
۲۱. أبو عوده، عودة خلیل (۱۴۰۵هـ)، *التطور الدلالي بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم*، اردن: مكتبة المنار.
۲۲. أبو الفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی تا)، *الأغانی*، تحقیق سمیر جابر، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم.
۲۳. أبو هلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۹۶۶م)، *الأوائل*، طنجه (مغرب)، بی جا: أسعد طرايزون الحسینی، مطبعة دار أمل.
۲۴. أزهری، محمد بن أحمد (۲۰۰۱م)، *تهذیب اللغة*، تحقیق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. أسد، ناصر الدین (۱۹۶۶م)، *مصادر الشعر الجاهلی و قيمتها التاريخیة*، مصر: دار المعارف، چاپ سوم.
۲۶. أصمعی، عبدالملک بن قریب (۱۹۶۴ هـ)، *الأصمعیات*، تحقیق: احمد محمد شاکر، مصر: دار المعارف.
۲۷. أعشى، میمون بن قیس (۱۹۶۸هـ)، *دیوان الأعشى*، شرح و تعلیق محمد محمد حسین، بیروت: المكتب الشرقي للنشر و التوزیع.
۲۸. امرؤ القیس، ابن حجر کندي (۱۹۶۹م)، *الديوان*، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، مصر: دار المعارف، چاپ سوم.
۲۹. آنیس، ابراهیم (۱۹۶۵م)، *فی اللهجات العربیة*، قاهره: مكتبة الأنجلو المصریة، چاپ سوم.
۳۰. أولمان، استیفان (۱۹۶۲م)، *دور الكلمة فی اللغة*، ترجمه: کمال بشر، قاهره: دارالطباعه القومیة.
۳۱. بستانی، قاسم و سپهوند، وحید (۱۳۹۰ش)، *کاربرد روش های معناشناسی نوین در*

٤٢. خلیل، حلمی (۱۹۷۸م)، المولد؛ دراسة فی نحو اللغة العربیة بعد الاسلام، بی‌جا: هیئته المصریة العامه للكتاب، شعبه اسکندریه.
٤٣. زبیدی، محمد مرتضی (بی‌تا)، تاج العروس فی جواهر القاموس، بیروت: دار مکتبه الحیاه.
٤٤. زجاج، ابراهیم بن سری (۱۴۰۸هـ)، معانی القرآن و اعرابه، تحقیق: عبد الجلیل عبده شلبی، بیروت: عالم الکتب.
٤٥. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۹۴م)، اساس البلاغه، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
٤٦. _____ (بی‌تا)، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت: دار الفکر.
٤٧. زوزنی، حسین بن أحمد (۱۹۵۹م)، شرح المعلمات السبع، قاهره: البابی الحلبی، چاپ دوم.
٤٨. سیوطی، جلال الدین (بی‌تا)، المزهر فی علوم اللغة و آدابها، تحقیق: محمد أحمد جاد المولی و دیگران، قاهره: البابی الحلبی.
٤٩. شوکانی، محمد بن علی (بی‌تا)، فتح القدر، بی‌جا: عالم الکتب.
٥٠. صدوق، محمد بن علی (بی‌تا)، التوحید، تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
٥١. طباره، عفیف عبدالفتاح (۱۹۶۸هـ)، روح الصلاة فی الاسلام، بیروت: دار العلم للملایین.
٥٢. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵هـ)، مجمع البیان، تحقیق: لجنه من العلماء و المحققین الأخصائین، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- پژوهش‌های قرآنی، دو فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه امام صادق، شماره اول.
٣٢. بغدادی، عبدالقادر بن عمر (۱۹۹۸م)، خزانه الأدب، تحقیق: محمد نبیل طریفی و امیل بدیع یقوب، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٣٣. بکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۹۸۳م)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد و المواضع، تحقیق: مصطفی سقا، بیروت: عالم الکتب.
٣٤. تفسیسی، حبیب بن ابراهیم (۱۳۶۰ش)، وجوه قرآن، تحقیق: مهدی محقق، تهران: بنیاد قرآن، چاپ چهارم.
٣٥. التوراه و الانجیل، www . arabicbible . com، نرم افزار مکتبه أهل البيت (ع).
٣٦. ثعلبی، أحمد بن محمد (۱۴۲۲هـ)، الکشف و البیان، تحقیق: ابن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٧. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷هـ)، الصحاح، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، لبنان: دارالعلم للملایین، چاپ چهارم.
٣٨. حاتم طائی، ابن عبدالله (۱۹۷۴م)، دیوان حاتم الطائی، بیروت: دار صادر و دار بیروت للطباعة و النشر.
٣٩. حسب الله، شیخ علی (۱۹۷۶م)، أصول التشریح الاسلامی، قاهره: دار المعارف، چاپ پنجم.
٤٠. حسین، طه (۱۹۹۸م)، فی الشعر الجاهلی، تونس: دار الطباعة و النشر، چاپ دوم.
٤١. خالدیان، ابوبکر و ابو عثمان (بی‌تا)، الأشباه و النظائر من أشعار المتقدمین و الجاهلین و المنخصرمین، بی‌جا: بی‌نا.

۵۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ هـ)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، تحقیق: صدفی جمیل عطار، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ هـ)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: امد حبیب قصیر عاملی، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۵. عبدالنّواب، رمضان (بی تا)، لحن العامه و التّطور الغوی، مصر: دار المعارف.
۵۶. غندجانی، حسن بن أحمد (بی تا)، فرحه الأدیب فی الرد علی ابن السیرافی شرح آیات سیبویه، محمد علی سلطانی، بی جا: دار النبراس.
۵۷. فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا)، مفاتیح الغیب، بی جا: چاپ دوم.
۵۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ هـ)، العین، تحقیق: مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم السامرائی، بی جا: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۵۹. فیروزآبادی، مجدالدین (بی تا)، بصائر ذوی التمییز فی لطائف کتاب العزیز، تحقیق: محمد علی النّجار، قاهره، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامیه.
۶۰. _____ (۲۰۰۵ م)، القاموس المحیط، المطبعه المصریه، چاپ سوم.
۶۱. قرطبی، محمد بن أحمد (بی تا)، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: أحمد عبد العلیم بردونی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۲. کلبی، محمد بن احمد بن جزی (۱۳۵۵ هـ)، التسهیل لعلوم التنزیل، بی جا: المکتبه التجاریه الکبری.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ ش)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
۶۴. مختار عمر، احمد (۱۳۸۵ ش)، معاشناسی، ترجمه: سید حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۶۵. مفضل ضبی، ابن محمد (۱۹۶۴ م)، المفضّلیات، تحقیق: احمد محمد شاکر و عبدالسلام هارون، مصر: دار المعارف.
۶۶. مقاتل، ابن سلیمان بلخی (۱۹۷۵ م)، الأشباه و النظائر فی القرآن الکریم، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۶۷. نابغه ذبیانی، زید بن معاویه (۱۹۷۷ م)، الادیوان، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، مصر: دار المعارف.
۶۸. وائلی، کریم (۲۰۰۲ م)، الشعر الجاهلی، قضایاه و ظواهره الفنیّه، بی جا: مکتبه الجیل، چاپ دوم.
۶۹. وافی، علی عبدالواحد (بی تا)، علم اللغه، قاهره: دار نهضه مصر للطباعه، چاپ هفتم.
۷۰. یاقوت حموی، ابن عبدالله (۱۳۹۹ هـ)، معجم البلدان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی