

بررسی ابزار زبانی «تغلیب» در قرآن کریم با تأکید بر هم‌متن و الگوی تحلیل مؤلفه‌ای

کبری راستگو

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، مشهد، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۲۰)

چکیده

تغلیب در شکل‌های مختلف خود به عنوان یکی از اشکال عدم تجانس دستوری در زبان عربی کلام مجید، موضوعی است که نشانه‌هایی مبنی بر وجود آن در مباحث سنتی علم بلاغت به چشم می‌خورد. بیشتر کتاب‌های بلاغی عربی از این صنعت به عنوان یکی از اشکال خروج از مقتضای ظاهر یاد کرده‌اند. بی‌گمان تغلیب استفاده‌ای خلاقانه از امکانات زبانی به شمار می‌آید که به کارگیری نظریه‌ای اساساً ساختاری در مطالعه این صنعت شگرف زبانی و رونمایی از معانی ژرف نهفته در ورای آن اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. بدین تصور، جستار حاضر بر آن است تا ضمن کاربست الگوی تحلیل مؤلفه‌ای و هم‌متن در مطالعات زبان‌شناسی نوین و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، عوامل مؤثر را در کاربرد ساختار تغلیب به عنوان یک ابزار مهم زبانی در بیان اعجاز‌آمیز کلام مجید استخراج نماید و انگیزه‌های معنایی استعمال آن را تبیین کند. بررسی داده‌های قرآنی نشان می‌دهد که این پدیده تحت تأثیر بافت، هم‌متن و بعضاً واحدهای کمینه معنایی واژگان با ایجاد ابهام هنری، به کارکرد تأویلی، انگیزشی (هم‌ذات‌پنداری)، فشرده‌سازی، پوشیده‌گویی، تزینینی و ارتباط موضوعی در متن مبادرت دارد. همچنان‌که با بررسی کاربست همه اشکال این شگرد در گزاره‌های قرآنی، می‌توان آن را با نظریه خنثی‌شدگی اسم در صورت اطلاق بر چند مدلول متفاوت در دستور زبان عربی توجیه کرد.

واژگان کلیدی: هم‌متن، تحلیل مؤلفه‌ای، تغلیب، قرآن.

مقدمه

به طور کلی، در عالم هستی هر چیز برای آن که در جایگاه اصلی خود در این نظام قاعده قرار گیرد، مبانی و اصولی است که در حیطه محدودیت‌های آن شکل گرفته است. در این چارچوب، هنجارها به عنوان معیار، اصل و مبنا به حساب می آیند و هر چه بیرون از این معیارها و فراتر از آن‌ها قرار گیرد، با عنوان برون‌هنجار یا فراهنجار قلمداد می شود. در این راستا، محدوده سخن نیز مستثنی از این قاعده نیست. در مقوله زبان و سخن، افزون بر افاده پیام به صورت ساده، می توان با ایجاد فضاهای نو و راه‌های تازه به کشف معنا و جهای دلچسب داد. به اجماع نظر زبان‌شناسان و مفسران، قرآن به عنوان نمونه‌اعلای فصاحت و بلاغت از الگوهای متنوعی در ایصال پیام و برجسته‌سازی مفاهیم سود جسته است که صنعت تغلیب یکی از این الگوهاست. طبق همین پیش فرض، تبیین چگونگی شکل‌گیری این صنعت به عنوان یک ابزار زبانی پربسامد در زبان عربی به طور عام و گونه قرآنی به طور خاص و نیز کارکرد آن در کلام مجید به منظور فهم سرشت حقیقی زبان قرآن و جهان‌بینی حاکم بر آن، به گونه‌ای روشمند و علمی امری بایسته و ضروری است.

با این تصور، نوشتار حاضر بر آن است تا با تأکید بر کارکرد هم‌متن و الگوپردازی از الگوی اصالتاً زبان‌شناسانه تحلیل مؤلفه‌ای که از دانش واج‌شناسی اشاعه یافته است، به مابه‌ازای بیرونی ابزار زبانی تغلیب پردازد که به عنوان نوعی عدم تجانس دستوری سبب تغییر اسلوب در گفتمان قرآنی گردیده است و عوامل مؤثر در کاربرد این پدیده و نیز کارکرد آن را به عنوان اساسی‌ترین پرسش این نوشتار تبیین نماید. در پاسخ به عوامل مؤثر کاربست تغلیب در قرآن می توان این فرضیه را پیشنهاد کرد که یکی از مهم‌ترین دلایل شکل‌گیری این پدیده زبانی چه در زبان عربی و چه در کلام مجید، خنثی‌شدگی اسم در صورت اطلاق آن بر جمعیتی متشکل از دو مفهوم متفاوت است. همچنین، کلام مجید با تغییر موقعیتی که به واسطه غلبه چیزی بر دیگری انجام می‌شود، ضمن ایجاد ابهام

هنری، به دنبال کارکرد فشرده‌سازی، پوشیده‌گویی، تزینی، تأویلی، انگیزشی (هم‌ذات‌پنداری) و ارتباط موضوعی در متن است.

۱. بخش نظری پژوهش

بی‌شک اشاره‌ای هرچند مختصر به مفاهیم هم‌متن، تحلیل مؤلفه‌ای و تغلیب به عنوان اساسی‌ترین کلیدواژه‌های این مقاله و نیز مروری بر فراز و فرودهای تغلیب در مطالعات اندیشمندان قدیم و جدید برای تسهیل فهم انگیزه‌های معناشناختی در ورای کاربست این پدیده در آیات قرآن امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

۲. ماهیت هم‌متن

واژه بافت (Content) یکی از کلیدواژه‌های مهم و مشترک در بین شاخه‌ها و رشته‌های مختلفی است که به مسئله کاربرد زبان می‌پردازد. معمولاً بافت به مجموعه عوامل مرتبطی اطلاق می‌گردد که در تفسیر و تعبیر مؤثر واقع می‌شود. این عوامل مرتبط بسیار پیچیده و غیرمتمايز از لغاتی که هسته مورد نظر را احاطه کرده‌اند، آغاز و به کل فضای فیزیکی، روانی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی پاره‌گفتار ختم می‌شوند (ر.ک؛ داوری، ۱۳۷۵: ۳۸). به گفته باطنی، «بافت، شبکه روابطی است که بین صورت (دستور و واژگان) و جهان بیرون وجود دارد و در حقیقت، معنی خارجی زبان را تشکیل می‌دهد» (باطنی، ۱۳۸۴: ۳۰)؛ به سخن دیگر، مراد وی از بافت «انتزاع خصوصیات محیط و تنظیم آن در هر شبکه است» (همان: ۳۱-۳۳). بر اساس آنچه در تعریف بافت گفته شد، این مفهوم را باید در دو قسم زبانی و غیرزبانی بررسی کرد.

بلافصل‌ترین بافت، مشتمل بر همه اطلاعاتی است که در محیط زبانی (اعم از بند و جمله تا کل یک قطعه شعر به منزله ساخت زبانی) قرار دارد (ر.ک؛ داوری، ۱۳۷۵: ۳۸) که بدان بافت زبانی (Co-Text) یا بافت متنی گویند. گفتنی است در برخی منابع زبان‌شناختی، گاه از آن با عنوان هم‌متن به معنای متن مجاور یاد شده است؛ مثلاً براون (Gillian Brown)

و یول (George Yule) از این اصطلاح برای اشاره به متن پیشین یا مجاور یک جمله استفاده می‌کنند که تفسیر و تعبیر می‌شود (ر.ک؛ ساسانی، ۱۳۸۹: ۱۱۲؛ به نقل از: براون و یول، ۱۹۸۳ م.: ۴۶). به بیان این دو، متن مجاور یا هم‌متن متفاوت از بافت فیزیکی محیط بر متن است و اجسام، افراد و دیگر عناصر مؤثر بر تولید و تفسیر متن را در بر نمی‌گیرد.

در مقابل بافت متنی، هم‌متن یا بافت زبانی، بافت غیرزبانی / برون‌متنی (Context) است که در میان علمای سلف عرب، اصطلاحی چون «مقام» و در تراث تفسیری قرآن، اصطلاحاتی همچون «شأن نزول» یا «اسباب نزول» با تعبیری کمابیش مشابه (البته با ویژگی‌هایی متفاوت) و در ادبیات زبان فارسی اصطلاح «مقتضای حال» معادل آن به شمار می‌آیند (ر.ک؛ الهیان، ۱۳۹۱: ۳۶). بافت غیرزبانی شامل شرایط موقعیتی مثل ارتباط خواننده-نویسنده، وضعیت زمانی و مکانی، و جو اجتماعی و فیزیکی است و دورترین بافت (= بافت کلان) نیز به موقعیت‌های نویسندگی، فرهنگ، سنت و عوامل تاریخی گوناگون اطلاق می‌شود (ر.ک؛ داوری، ۱۳۷۵: ۳۸)؛ به دیگر سخن، بافت غیرزبانی در دو بخش بافت موقعیت (Context of Situation) و بافت فرهنگی بررسی می‌شود (ر.ک؛ الهیان، ۱۳۹۱: ۴۳). مالینوفسکی به طور مشخص از لفظ بافت موقعیت یا بافت موقعیتی برای اشاره به این تعبیر استفاده می‌کند (ر.ک؛ ساسانی، ۱۳۸۹: ۱۱۱). گفتنی است مالینوفسکی تأکید بسیار زیادی بر توجه به بافت موقعیت و بافت فرهنگ در مطالعه زبان داشت. این نگاه او تأثیر بسزایی بر پسینیان وی، از جمله مکتب لندن و مکتب پراگ گذارد.

۳. الگوی تحلیل مؤلفه‌ای

تعیین مختصات واجی از سوی واج‌شناسان «مکتب پراگ» (Prague school) و پذیرش آن‌ها به عنوان مؤلفه‌هایی جهانی، زبان‌شناسان را بر آن داشت تا با الگوگیری از واج‌شناسی، به مؤلفه‌هایی جهانی در مطالعه معنا دست یابند. بنابراین، طرح «مؤلفه‌های معنایی» (Semantic component) و تحلیل معنا از این طریق که معمولاً «تحلیل مؤلفه‌ای»

نامیده می‌شود، شکل گرفت (ر.ک؛ گیررتس، ۱۳۹۳: ۱۶۳؛ صفوی، ۱۳۸۵: ۳۲ و آزادی، ۱۳۹۰: ۱۸).

مؤلفه‌های معنایی یا «شرط لازم و کافی» ویژگی‌هایی هستند که مفهوم واژه‌ها را تشکیل می‌دهند و وجوه مشترک یا متفاوت مفاهیم را می‌نمایانند (ر.ک؛ کرمانی، ۱۳۹۱: ۹)؛ به عنوان مثال، «انسان بودن» و «مؤنث بودن»، شرایط لازم مفهوم «زن» می‌باشند و «بالغ بودن»، چون آن را از مفهوم «دختر» متمایز می‌کند، شرط کافی برای آن محسوب می‌شود (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۹۵: ۷۱).

بنابراین، مؤلفه‌های معنایی مشخصه‌هایی به حساب می‌آیند که ویژگی‌های متمایز مفاهیم را نشان می‌دهند و به عبارت بهتر، تشخیص معنای یک واژه از طریق عناصر یا مؤلفه‌های معنایی متمایز ممکن می‌شود. این مؤلفه‌ها می‌تواند برای توصیف دقیق‌تر روابط معنایی به کار رود (ر.ک؛ پالمر، ۱۳۶۶: ۱۴۷)؛ مثلاً مؤلفه‌های معناساز لازم برای دو مفهوم «زن» و «بچه» را می‌توان در حالت کمینه (تحلیل مؤلفه‌ای) به صورت زیر بیان کرد:

زن: [+ انسان]، [+ مؤنث]، [+ جاندار]

بچه: [+ انسان]، [+ جاندار]

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ذیل مفهوم «بچه» مؤلفه جنس ذکر نشد، به دلیل اینکه بچه می‌تواند یا مذکر و یا مؤنث باشد؛ لذا این مفهوم در مؤلفه جنسیت نسبت به مفهوم «زن» بی‌نشان و خنثی است. به هر روی، مؤلفه‌های مذکور برای تشکیل معنای دو مفهوم فوق، گرچه ضروری و لازم هستند، اما کافی نیستند؛ زیرا می‌توان مؤلفه‌های «زن» را در مفاهیم دیگری همچون «پیرزن»، «دختر»، «خواهر» و... دید. همچنان‌که مؤلفه‌های «بچه» را می‌توان برای مفاهیم «مرد»، «زن»، «دختر»، «پسر» و... ذکر کرد. اما مؤلفه [+ بلوغ] و [+ ازدواج] برای مفهوم «زن» و مؤلفه [- بلوغ] ذیل واژه «بچه» مؤلفه‌های کافی این دو به شمار می‌آیند.

بر اساس این مؤلفه‌های لازم و کافی است که عقل آدمی حکم می‌کند، در جمله «...» رکن دوم تولید مثل است»، مفهوم «زن» باید استعمال شود؛ چه مفهوم همنشین «تولید مثل»، مؤلفه [+ بلوغ] و [+ ازدواج] را می‌طلبد و در عبارت «سن شیردهی به... تا دو سال است»، قطعاً مفهوم «بچه» مناسب خواهد بود، نه «زن»؛ زیرا مفهوم همنشین «سن شیردهی» مؤلفه [- بلوغ] و [- ازدواج] را اقتضاء می‌کند.

۴. مفهوم‌شناسی تغلیب

«عَلَبَ يَغْلِبُ غَلْبًا وَغَلْبَةً» در اصل به معنای چیره شدن، قوت، قهر و شدت است (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۴۲۰ و ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۳۸۸) و به نزاع و درگیری، «غلاب» گویند و اسم فاعل آن، «غالب» است (ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۸۶). همچنین، «غَلْبَتُهُ أَنَا عَلَيْهِ تَغْلِيًّا»، یعنی او را به زور وادار ساختم که چیره شود (ر.ک؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۹۵) و به کسی که بسیار بر دشمن پیروزی یافته، «مُغَلَّبٌ» و به آن که بسیار مغلوب شده است، «مُغَلَّبٌ» می‌گویند (ر.ک؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸: ۱۳۴).

به نظر می‌رسد ابن درید نخستین لغت‌نویسی بوده است که صیغه مجهول این فعل را گزارش کرده است: «عَلَبَ الرَّجُلُ عَلِيَّ فَلَانَ؛ أَي إِذَا حُكِمَ عَلَيْهِ بِالْغَلْبِ عَلَيْهِ: حَكَمَ بِهِ مَحْكُومًا مَرْدٌ دَادَهُ شَدَّ وَ أَوْ مَغْلُوبٌ كَرِدِيدٌ» (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱: ۳۶۹). همچنان که المعجم الوسيط نخستین واژه‌نامه عربی است که به معنای اصطلاحی تغلیب اشاره کرده است و می‌نویسد: «تغلیب در دستور زبان عربی عبارت است از ترجیح یکی از دو لفظ همراه بر دیگری؛ مانند: الأبوين (الأب والأم)، المشرقين (المشرق والمغرب) والعُمَريْن (أبوبکر وعمر)» (مصطفی و دیگران، ۲۰۰۴م: ۶۵۸). همچنین، به نظر خطیب قزوینی، تغلیب دامنه گسترده‌ای دارد و در موضوعات مختلفی استعمال می‌شود (ر.ک؛ تفتازانی، ابن یعقوب مغربی، سبکی، بی تا، ج ۲: ۵۱). سبکی نیز در نوع هشتاد و یکم تغلیب را ترجیح یکی از دو امر معلوم بر دیگری با تأکید لفظ غالب بر مغلوب تعریف کرده است (ر.ک؛ همان، ج ۴: ۴۷۳). به بیانی ساده‌تر، تغلیب آن است که لفظ یکی از دو

شیء همراه، بر دیگری اطلاق شود. بی‌شک این امر موجب می‌گردد آن دیگری نیز حکم اولی را پیدا کند.

به باور اغلب اندیشمندان عرب، تغلیب نوعی مجاز لغوی است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۱۲۲) و تنها در صورتی که متضمن امری معنوی باشد، آورده می‌شود (ر.ک؛ رضایی هفتاد، ۱۳۸۴: ۹۸). زرکشی در توجیه مجاز بودن آن می‌گوید: «مجاز بودن تغلیب از آن روست که لفظ در جای خود استعمال نشده است (ر.ک؛ زرکشی، ۱۹۸۴م، ج ۳: ۳۱۲).

گفتنی است تغلیب در اشکال مختلف، از جمله غلبه مذکر بر مؤنث، غلبه مخاطب بر غایب، غلبه عاقل بر غیرعاقل و برعکس، غلبه شهر بر غیر آن، غلبه اکثر بر اقل و مانند آن ظهور و بروز می‌کند.

۵. پیشینه پژوهش

نظر به شواهد «تغلیب» در آثار علمای سلف، انتظار می‌رفت دانشمندان نحو نگاه ویژه‌ای به این پدیده زبانی داشته باشند، حال آنکه پیشوای نحویون، سیبویه ذیل «هذا باب المؤنث الذی یقع علی المؤنث والمذکر وأصله التأنیث» اشاره‌ای گذرا به این موضوع کرده است (ر.ک؛ سیبویه، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۵۶۱). به نظر، ابن هشام انصاری اولین عالم نحوی است که جایگاه خاصی برای این پدیده در نظر می‌گیرد (ر.ک؛ ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۲: ۹۰۰). برخلاف علمای نحو، بلاغیون توجه چشمگیری به موضوع تغلیب داشته‌اند، به طوری که این موضوع به هر سه علم معانی، بیان و بدیع اسناد داده شده است؛ مثلاً سکاکی اولین کسی است که ذیل احوال مسند به این پدیده اشاره می‌کند (ر.ک؛ سکاکی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۲). سبکی در *عروس الأفراس* آن را جزء علم بدیع برمی‌شمارد (ر.ک؛ تفتازانی، مغربی و سبکی، بی‌تا، ج ۴: ۴۷۳) و دیگر علمای سلف بلاغت در علم بیان و ذیل موضوع مجاز به پدیده تغلیب پرداخته‌اند. در میان دانشمندان و محققان معاصر علوم بلاغت، احمد حملاوی در کتاب *زهر الربیع فی المعانی والبیان والبدیع* (ر.ک؛

حملاوی، ۱۹۰۵م: ۶۰) و نیز احمد مطلوب در کتاب *المصطلحات البلاغیة و تطورها* (ر.ک؛ مطلوب، ۲۰۰۶م، ج ۲: ۳۰۵) جزو معدود افرادی بوده‌اند که صنعت تغلیب را از گزند فراموشی در امان نگه داشتند. گفتنی است که در عصر حاضر، این صنعت ذیل مجموعه‌ای از مبحث «خروج کلام از مقتضای ظاهر» و در تتمه علم معانی مطرح می‌گردد.

در قالب مقاله نیز نویسندگانی چند به قلم‌زنی در این موضوع مبادرت داشته‌اند که از آن میان می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد:

- «التغلیب البلاغی فی القرآن الکریم و مظاهرها فی تفسیر المظهری» (۲۰۱۶م)، کار مشترک خالق دادملک و زیب النساء است که نویسندگان در این اثر پس از تعریف تغلیب و ذکر انواع آن، تغلیب مذکور بر مؤنث را محور بحث خود قرار داده‌اند و از تفسیر مظهری شواهدی چند برای آن آورده‌اند.

- «موارد خروج کلام از مقتضای ظاهر» (۱۳۸۴) نوشته غلام‌عباس رضایی هفتادار است که در این اثر، موضوع تغلیب صرفاً ضمن شواهدی چند از آیات کلام مجید، به عنوان یکی از ۱۶ مورد خروج کلام از مقتضای ظاهر تعریف شده‌است.

- «التغلیب البلاغی فی تفسیر فتح‌القدیر للإمام الشوکانی» اثر مشترک عبدالرحمن و نصیب دار است. در این مقاله که با رویکردی سنتی نوشته شده‌است، تنها به فهرست کردن برخی از آیات قرآنی اختصاص یافته که شوکانی در تفسیر خویش به تغلیب موجود در آنها و نوع آن اشاره کرده‌است.

در این میان، خلاء پژوهشی که با تأکید بر هم‌متن و الگوی مؤلفه‌های معنایی درصدد تبیین چگونگی شکل‌گیری ابزار زبانی تغلیب و کارکرد آن در کلام مجید برآید، همچنان باقی است. بدین ترتیب، مقاله حاضر اولین تلاش جدی در تحلیل زبانی این پدیده در گفتمان قرآنی به شمار می‌آید؛ همچنان که کاربست یک رویکرد روشمند در تحلیل پدیده مذکور، یکی از جنبه‌های نوآوری این مقاله به شمار می‌آید.

۶. روش و رویکرد پژوهش

بی‌تردید یکی از ابزارهای مهم پژوهشگران حوزه علوم انسانی، کتاب است. از این رو، ابزار کار نوشتار حاضر نیز کلام مجید و داده‌های قرآنی، لغت‌نامه‌ها و کتب تفسیری خواهد بود؛ همچنان‌که روش گردآوری اطلاعات و داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی و تحلیل داده‌ها به شیوه تحلیلی-علی، یعنی ذکر انگیزه و عوامل مؤثر در کاربست «تغلیب» در متن قرآن است و رویکرد حاکم بر آن، رویکردی زبانی و صرفاً درون‌متنی به‌شمار می‌آید. در این رویکرد، استخراج علائم و نشانه‌های زبانی که صاحب کلام به منظور انتقال معنایی خاص در متن قرار می‌دهد، در کنار توجه به چگونگی به‌کارگیری معیار اصلی و یا خروج از آن، به درکی درست از مفاهیم متن می‌انجامد.

۷. بخش تطبیقی پژوهش

در این بخش از نوشتار حاضر سعی خواهد شد بنا بر آنچه در تعریف تغلیب و هم‌متن گفته شد، شواهدی از پدیده تغلیب در کلام مجید بررسی شود و چرایی کاربست این پدیده در قرآن و نقش هم‌متن در استعمال آن تبیین گردد.

۸. تغلیب جمع بر مفرد

﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَفُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾: اگر [در قیامت] برای هر کسی که ستم کرده، همه ثروتی که در زمین است، فراهم باشد، یقیناً آن را برای بازخرید خود [از عذاب جاودانه] می‌پردازد و زمانی که عذاب را ببینند، [از شدت شرمساری] پشیمانی و اندوه خود را پنهان می‌کنند و میان آنان به عدالت و انصاف داوری می‌شود و به آن‌ها ستم نخواهد شد ﴿(یونس/۵۴).

آیه درباره فردی است که در دنیا ظلم و ستم بسیار کرده است و در روز قیامت، وقتی همه آنچه را که در دنیا انجام داده است - چه کوچک و چه بزرگ - و هرچه بر او گذشته، پیش چشمش حاضر می‌بیند. در این زمان، از شدت حیرت و ترس بهت‌زده می‌ماند، به طوری که نه می‌تواند فریاد بزند و نه گریه و زاری کند و در نتیجه، از شدت بهت و حیرت، پشیمانی و ندامت درونی خود را پنهان می‌سازد؛ زیرا همه ظلم و ستمی را که در دنیا مرتکب شده است، می‌بیند و عذاب را مشاهده می‌کند (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ۱۳۰ و ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱: ۱۰۶) و به دلیل ترس از شماتت، تویخ و بازخواست لب به سخن نمی‌گشاید (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷: ۲۶۵).

در مثال فوق، عدم تجانس دستوری با ارجاع ضمیر «واو» در لفظ «أَسْرُو» به واژه «نَفْس» (مفرد مؤنث معنوی) که سبب تغییر سبکی روساخت آیه شده، به نمایش درآمده است، حال آنکه ضمیر «واو» برای صیغه جمع مذکر به کار می‌رود. چنانچه ملاحظه می‌شود بنا به قاعده تغلیب جمع بر مفرد در زبان عربی، فعل در اینجا به صیغه جمع مذکر تغییر کرده است.

با تأمل در آرای مفسران، تنها برخی از ایشان به تغلیب موجود در آیه و کارکرد آن اشاره داشته‌اند، بی‌آنکه دلیلی بر گفته خویش اقامه نمایند. این مفسران کاربست تغلیب فوق را از باب مبالغه در تهدید، وعید و قطع کامل طمع ظالمان از خلاص و نجات آنان از عذاب، حتی به وسیله بزرگ‌ترین رشوه و فدیة می‌دانند (ر.ک؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰: ۱۵۹ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ۱۳۰)؛ زیرا همه این‌ها صحنه‌ای از روز حساب است که هنوز رخ نداده است و کلام مجید آن را به صورت جمع بیان کرد تا نهایت بهت، حیرت و ترس آدمیان را صحنه‌سازی نماید.

باری، در توجیه کاربست این ابزار زبانی در آیه فوق، توجه به آیه شریفه ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...﴾ و اگر برای کسانی که [به آیات خدا] ستم ورزیده‌اند، همه آنچه در زمین است و مانندش

با آن باشد، بی‌تردید حاضرند آن را برای رهایی خود از عذاب سخت روز قیامت عوض دهند... ﴿ (الزمر/۴۷)، به عنوان هم‌متن / بافت زبانی آیه مورد بحث امری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

پیدااست این دو آیه که از نظر ساختاری شبیه به هم هستند، با عدم توافق عددی از یکدیگر متمایز شده‌اند. در سوره زمر، آیه از همان ابتدا بر ساختار جمع مذکر «الذین ظلموا» استوار شده‌است و در آیه مورد بحث، ساختار مفرد مؤنث «کل نفس» ناگهان به ساختار جمع مذکر «اسروا» تغییر می‌یابد. بی‌تردید بررسی مدلول «کل» و «نفس» به عنوان هم‌متن واژگانی آیه می‌تواند در توجیه تغلیب اثرگذار باشد.

کلمه «کل» یکی از کلمات مرکبی است که بر معنای استغراق، عموم و شمول دلالت دارد. این کلمه هرگاه بر اسم نکره و یا جمع معرفه داخل شود، دارای معنای استغراق افرادی می‌شود و دلالت می‌کند که تمامی فردفرد مدخول آن (مضاف‌الیه آن) مراد متکلم است (ر.ک؛ ابن‌هشام انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۴۳). از سوی دیگر، مدخول «کل» نیز به دلیل مؤلفه‌های ذاتی خویش بر بار معنایی شمول این کلمه افزوده‌است. «نفس» در لغت به جان و روح هر موجودی اطلاق می‌شود: «النَّفْسُ، نَفْسُ الْإِنْسَانِ وَالذَّابَّةِ وَكُلِّ شَيْءٍ» (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۲: ۸۴۸) است. لذا به دلیل تضمن این واژه بر مفهوم اطلاق و استغراق افرادی، کلام مجید در آیه شریفه ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾ هر کسی مرگ را می‌چشد ﴿ (آل عمران / ۱۸۵ و الانبیاء / ۳۵) آن را استعمال می‌کند. همچنین، این واژه بر طبق علاقه جزء‌واژگی مجازاً در معنای چشم و خون استعمال شده‌است: «أصابت فلاناً نَفْسٌ، أَى عَيْنٍ: فلانِی چشم خورد» و «سَأَلَتْ نَفْسُهُ أَى دَمِهِ: خُونش جاری شد» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳: ۹۸۴). همچنان که بر اساس رابطه لازمیت به معنای آب به کار می‌رود: «النَّفْسُ: الماء، سُمِيَ نَفْسًا لِأَنَّ بِهِ قِوَامَ النَّفْسِ» (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۲: ۸۴۸). بدین ترتیب، واژه «نفس» دارای مؤلفه معنایی [+ استغراق افرادی] است که این مؤلفه آن را از «الذین» با مؤلفه [استغراق جمعی] تمییز می‌دهد.

بر اساس آنچه گفته شد، شمول تعبیر «کل نفس» بیش از شمول «الذین» است. توضیح آنکه کلام مجید در ابتدای آیه ۵۴، هنگام سخن از فدیة و غرامت، با استعمال کلمه «نفس» و تقدیم آن (به منظور تأکید بر شمولیت و تعمیم حکم مذکور در جمله شرطی)، توجه تک تک انسان‌ها را به سترگی موضوع ظلم و عاقبت آن جلب می‌سازد تا نشان دهد در روز قیامت مشاهده اعمال به قدری بر انسان‌های ظالم گران می‌آید که اگر به تعداد هر یک از آدمیان ظالم، زمین و هر آنچه بر روی آن است، تکثیر شود، آن‌ها حاضرند تمام آن را به غرامت دهند و رهایی یابند. برعکس در سوره زمر فرض بر این است که کل زمین و مافیها بین جمعی که ظالم هستند، تقسیم شود؛ مانند اینکه در زبان فارسی گفته شود: «محتویات ظرف بین همه مهمانان تقسیم شد». بی شک هر یک از مهمانان بخشی از محتویات ظرف را دریافت می‌کند، نه همه آن را.

بدیهی است استعمال ساختار عددی مفرد در مقام فدیة و رشوه، مبالغت و بلاغت بیشتری نسبت به ساختار جمع دارد؛ چه در عالم واقع و دنیوی، هر انسان ظالمی حاضر به پرداخت رشوه نیست و برخی از روی بخل از پرداخت سر باز می‌زنند و برخی دیگر از روی طمع امتناع می‌ورزند. اما هنگام عذاب قیامت، هر یک از ایشان از اغراض نفسانی چشم پوشیده، حاضر به پرداخت می‌شوند. سپس کلام مجید هنگام سخن از ندامت و پشیمانی، فعل را به صورت جمع به کار می‌برد؛ زیرا ندامت، هیچانی است که هیچ انسانی از اظهار آن ابایی ندارد و چه بسا افراد بخیل و طماع به دلیل فوت مطلوب، بیش از دیگران احساس ندامت را تجربه می‌کنند. بنابراین، پدیده تغلیب در آیه فوق، کارکرد فشرده‌سازی و ایجازی دارد؛ به سخن دیگر، کلام مجید با اطلاق اسم جمع بر مفرد، در نهایت ایجاز و تلخیص، حکم ندامت و پشیمانی را به همگان اسناد می‌دهد.

﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ: نُهَانِ آسْمَانِهَا وَ زَمِينَ فَقَطْ دَر سَيَطْرَةَ دَانَشِ خِدَاسْتِ، هَمَّةٌ كَارِهًا بِهٖ اَوْ بَازِ گَرْدَانْدِهٖ مِی شُود. پَس اَوْ رَا بِنْدِ گِی كَنِ وَ بَر اَوْ تَوَكَّلِ دَاشْتِهٖ بَاشِ وَ پَر و رِد گَارْتِ اَز اَنچِه اِنجَام مِی دِهید، بِي خَبَر نِیست﴾ (هود/۱۲۳).

بر اساس آنچه در تفاسیر متعدد آمده است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۳۹ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ۳۶۰)، کاریست لفظ «تَعْمَلُونَ» در آیه فوق، از باب تغلیب جمع بر مفرد به شمار می‌آید، از این نظر که در آغاز آیه، خطاب تنها به ضمیر مخاطب «أنت» است که به رسول اکرم^(ص) اشاره دارد، اما در انتهای آیه، خطاب هم متوجه آن حضرت شده است و هم به سایر مخاطبان، از جمله غیر مؤمنانی که دست از شرک و فساد برنمی‌دارند، تسری یافته است؛ کسانی که خداوند از رسول خود می‌خواهد از احتجاج با ایشان دست بردارد و آخرین سخن را به آنان بگوید: ﴿...إِعْمَلُوا عَلٰی مَكَانَتِكُمْ اِنَّا عَامِلُونَ * وَانْتَظِرُوا اِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ (هود/ ۱۲۱-۱۲۲).

بنا به گفته اغلب مفسران، وجه این تغلیب اشاره به کل جماعت است و این عمومیت موضوع را می‌رساند که متضمن تنبیه بر مجازات روز قیامت است و همهٔ بندگان مشمول آن می‌شوند. همچنان که این خطاب کلی، از یک سو مایهٔ تسلی خاطر پیامبر^(ص) و از دیگر سو، نوعی تهدید برای مشرکان به شمار می‌آید (ر.ک؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱: ۳۵۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶: ۲۳۰ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸: ۴۱۴).

ضعف توجیه فوق را باید بنیان آن بر شمّ زبانی و سکوت مفسران در تبیین چرایی این شمول دانست. بر اساس آنچه گفته شد، تغییر سبک آیه مورد بحث با دو ضمیر متفاوت که نشانگر دو شخص متفاوت هستند، مشخص شده است. فعل «تعملون» (جمع مذکر) از نظر دستوری، نشانگر ضمیر دوم شخص جمع مذکر است و هم اشاره به مشرکان و منکرانی دارد که مخاطب آیات ۱۲۱ و ۱۲۲ همین سوره هستند و هم طبق آیات ۱۱۲ و ۱۱۳ ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا اُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا اِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَلَا تَرْكَنُوا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مِنْ اَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ ناظر به شخص پیامبر^(ص) و همهٔ کسانی است که از شرک به ایمان بازگشته‌اند و قبول دعوت «الله» کرده‌اند. لذا استعمال «تعملون» در آیه ۱۲۳ با هم‌متن دستوری در آیات مذکور تطبیق یافته است.

وانگهی درباره کارکرد تغلیب در آیه نیز تأمل در هم‌متن آن، یعنی آیات ۱۲-۱۴ همین سوره (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْ لَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنَّمَا يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) ضروری به نظر می‌رسد.

از این آیات چنین برمی‌آید که گاهی پیامبر^(ص) به سبب شدت مخالفت و لجاجت دشمنان ابلاغ بعضی از آیات را به آخرین فرصت موکول می‌کرد؛ لذا خداوند در نخستین آیه، آن جناب را از این کار نهی می‌کند و در آیات ۱۱۲، ۱۱۳ و ۱۱۴ ایشان و اهل‌ایمان را به استقامت و صبر فرامی‌خواند. بنابراین، با توجه به این آیات و نیز آیات ۲۵-۹۹ که متضمن سرگذشت امت‌های پیشین، لجاجت و عناد آن‌ها با پیامبران خود است، می‌توان ادعا کرد که تغلیب در آیه مورد بحث کارکرد فشرده‌سازی، انگیزشی و ارعابی دارد. بدین نحو که با کاربست ساختار جمع در موضوع احاطه علم و آگاهی خداوند به اعمال همه مخاطبان، از یک سو بر پیامبر^(ص) و اهل‌ایمان تأکید کرده، به ایشان انگیزه استمرار در مسیر حق را می‌دهد و از سوی دیگر، منکران و مشرکان را نسبت به لجاجت‌ها و عنادشان با رسول خدا و قرآن تهدید می‌کند. بی‌تردید در چنین موقعیتی، تغلیب جمع بر مفرد، جامع اطراف است و همگان خود را سزاوار تأمل در اعمال خود خواهند دانست.

۹. تغلیب مذکر بر مؤنث

«اسم» یکی از سه نوع کلمه موجود در زبان عرب است و در علم صرف، به اعتبار دلالت بر تعداد افراد، اسم بر سه قسم مفرد، مثنی و مجموع (سالم و مکسر) تقسیم می‌شود. اسم مجموع یا جمع، آن است که بر بیش از دو فرد دلالت می‌کند. نوع مختوم به علامت «ون» یا «ین» مفتوح این جمع، صرفاً بر جنس مذکر دلالت دارد و نوع مختوم به «ات» مختص جنس مؤنث است (ر.ک؛ ابن‌عقیل، ۱۹۸۰م، ج ۱: ۵۹). لیکن گویش

عربی در پاره‌ای موارد، اراده جنس مؤنث و نیز اسم مفرد و مواردی از این قبیل را در قالب ساختار جمع مذکر جایز می‌داند. این جواز درباره اطلاق اسم شامل بر یکی از افراد زیرشمول و امثال آن نیز صادق است که عرب‌زبانان از آن به عنوان قاعده تغلیب یاد می‌کند. بر همین اساس، می‌توان گفت این گونه اسم‌ها (اسم مجموع مذکر، اسم شامل) در زبان عربی دائماً به یک واقعیت بیرونی یکسان ارجاع نمی‌دهند. بنا بر دستور زبان عربی، چه مذکر و چه مؤنث، هر یک مفهوم خاص خود را دارد؛ مذکر از جنس نرینه، و مؤنث از جنس مادینه حکایت می‌کند. اما در مقام کاربرد، آنگاه که از جمع مختلط از زن و مرد حکایت یا خطاب می‌شود، جانب مردان ترجیح داده شده، واژه مذکر به کار می‌رود.

﴿يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾: یوسف! این داستان را ندیده بگیر و تو [ای بانو!] از گناهت استغفار کن؛ زیرا تو از خطاکارانی ﴿یوسف/۲۹﴾.

آیه فوق درباره درخواست مراوده زلیخا همسر عزیز مصر از حضرت یوسف^(ع) است که ایشان هنگام فرار از آن مهلکه گناه‌آلود با یکی از مردان دربار برخورد می‌کنند و بعد از آنکه آن مرد طبق مشاهداتش به نفع یوسف^(ع) و علیه همسر عزیز مصر داوری نمود، به یوسف دستور داد که از این قضیه چشم‌پوشی کند و آن را نادیده بگیرد. سپس رو به جانب همسر عزیز کرده، از او می‌خواهد بابت گناه خود استغفار نماید (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۱۹۴).

چنان‌که پیداست، به جای لفظ «الخاطئات» واژه «الخاطئين» به صورت مذکر آمده است که از باب تغلیب مذکر بر مؤنث به شمار می‌آید؛ زیرا در زبان عربی، هرگاه مجموعه‌ای مرکب از مذکر و مؤنث باشد، از لفظ مذکر استفاده می‌گردد. باری در توجیه کاربست تغلیب فوق، نظرات متعددی آمده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

اول اینکه آنچه متوقع است این است که تعرض و ایجاد مزاحمت در چنین مواردی از جانب جنس مذکر روی می دهد، نه جنس مؤنث؛ لذا با تغلیب مذکر بر مؤنث، آن مرد همسر عزیز مصر را در راستای این جنس قرار داده است؛ یعنی او نیز همانند سایر مردان خاطی، عرق خباثت دارد و به آنان شباهت دارد (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج ۲: ۴۶۱).

دوم اینکه آن مرد برای پنهان داشتن این رسوایی بزرگ از دید ندیمه‌ها و سایر افراد حاضر در مجلس، خبر را به صورت مذکر آورد تا مشخص نباشد که همسر عزیز عامل چنین گناه و رسوایی بزرگی بوده است و خاطی حقیقی اوست (ر.ک؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.، ج ۶: ۲۶۳ و شاذلی، ۱۴۱۲ق.، ج ۴: ۱۹۸۳). همچنین، بنا به گفته برخی دیگر، آن مرد لفظ «الخطائین» را به دلیل حفظ شأن و منزلت همسر عزیز مصر و مصلحت ایشان استعمال کرد (ر.ک؛ زرکشی، ۱۹۸۴م.، ج ۳: ۳۱۰).

اما در تبیین چگونگی شکل‌گیری تغلیب مذکر بر مؤنث می‌توان از فرایند «خنثی‌شدگی» در قالب الگوی مؤلفه‌ای کمک گرفت.

طبق فرایند خنثی‌شدگی، مؤلفه معنایی یک واژه می‌تواند برحسب محیط وقوع حذف شود و تقابل معنایی آن خنثی گردد؛ مانند دو واژه «مرد» و «پسر» که از طریق مؤلفه [+بالغ] برای مرد و [-بالغ] برای پسر در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند. بی‌شک این تقابل در ساخت‌هایی نظیر «پیراهن مردانه» یا «مهمانی مردانه» حفظ می‌شود و در «دستشویی مردانه» یا «آرایشگاه مردانه» خنثی می‌شود؛ یعنی مرد در اصطلاح «پیراهن مردانه» از سه مؤلفه [+انسان]، [+مذکر] و [+بالغ] برخوردار است، در حالی که تقابل مؤلفه [+بالغ] این واژه و [-بالغ] واژه پسر در ساختی نظیر «دستشویی مردانه» خنثی می‌شود. این خنثی‌شدگی سبب می‌گردد تا واژه «مرد» کاربردی بی‌نشان (Unmarked) یابد و به جای پسر نیز به کار رود (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۹۵: ۲۸۱). بر این اساس، «دستشویی مردانه» مکانی برای تردد مردان و پسران به شمار می‌آید.

جمع مذکر در زبان عربی نیز از این قاعده مستثنی نیست. این جمع افزون بر اشاره داشتن به جنس مذکر، در مواقع اختلاط ذکور و اناث، بی‌نشان می‌شود و به جای اناث هم به کار می‌رود. بارزترین مثال برای بی‌نشانی مذکر به هنگام اختلاط دو جنس، خطاب قرآنی معروف ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ است.

بر این اساس، در آیه مورد بحث، واژه «الخاطئين» بی‌نشان شده است و افرادی از دو جنس را در بر دارد. این بی‌نشانی بیانگر آن است که موضوع تعرض و نیز استغفار از گناه محدود به مردان نیست، بلکه شامل زنان هم می‌شود. وانگهی در چرایی کاربرد یک واژه بی‌نشان در چنین موقعیتی، توجه به هم‌متن و کیفیت خطاب «سید» مصر ضروری است. همان‌طور که از بافت زبانی آیه برمی‌آید، «سید» مصر هنگام خطاب یوسف^(ع) از هیچ حرف ندایی استفاده نکرده است. بی‌شک عدم وجود فاصله حاصل از حذف حرف نداء، بیانگر حس نزدیکی میان منادی و مناداست (ر.ک؛ بدوی، ۲۰۰۵: ۱۳۰). همچنان‌که او در خطاب خود تنها به بیان عبارت ﴿أَغْرَضَ عَنْ هَذَا﴾ بسنده کرده است و سرانجام، در اخبار از همسر عزیز نیز از شکل جمع مذکر (الخاطئين) استفاده می‌کند.

مجموعه این عوامل حکایت از آن دارد که «سید» مصر ضمن علاقه وافر به یوسف^(ع)، نسبت به تعهد و خویشنداری آن حضرت ایمان داشته است؛ لذا در یک موقعیت سترگ حیثیتی، همچنان به طرزی صمیمانه او را خطاب می‌کند و با تعبیر ﴿أَغْرَضَ عَنْ هَذَا﴾ از یوسف می‌خواهد که او بزرگواری کرده، گذشت نماید و حرفی از این موضوع به میان نیاورد. بر این اساس، کاربرد واژه بی‌نشان «الخاطئين» در آیه، مفید این معناست که وقوع گناه تعرض از جانب زنان همان قدر امکان‌پذیر است که از سوی مردان، لیکن کلام مجید با جایگزینی «الخاطئين» در جای «الخاطئات»، اخلاق اجتماعی را رعایت کرده، از بیان صریح این امر نامتعارف اجتناب می‌ورزد. بدین ترتیب، می‌توان برای تغلیب در آیه مذکور، کارکرد «پوشیده‌گویی» متصور شد.

آیه شریفه ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِن الْقَانِينِ﴾ و [نیز] مریم دختر عمران [را مثل زده‌است] که دامان

خود را پاک نگه داشت و در نتیجه، از روح خود در او دیدیم و کلمات پروردگارش و کتاب‌های او را تصدیق کرد و از اطاعت کنندگان [فرمان‌های خدا] بود ﴿التحریم/۱۲﴾، هم از قبیل غلبه مذکر بر مؤنث است، با این تفاوت که تغلیب در این آیه از باب «مدح و ستایش» به شمار می‌آید. توضیح اینکه کلام مجید در آیه فوق از حضرت مریم^(ع) به عنوان زن باشخصیتی یاد می‌کند که الگویی برای افراد بایمان محسوب می‌شود و او را از زمره مردمی می‌داند که همواره مطیع خدا و خاضع در برابر اویند. گفتنی است اغلب مفسران در توجیه کاربست تغلیب در این آیه گفته‌اند اطلاق کلمه «القائتین» بر مریم^(ع) بدین سبب است که بیشتر «قائتین»، مردان بودند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۵۷۹ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۳۰: ۵۷۶).

در توجیه کاربرد تغلیب فوق بر اساس هم‌متن آیه می‌توان به تأثیر حرف جاره «من» اشاره کرد. برخی از مفسران احتمال «ابتدائیت» «من» را داده‌اند؛ بدین معنا که آن حضرت از خاندان و بیتی به وجود آمد که عموماً اهل صلاح و طاعت بودند؛ لذا کاربست تغلیب مذکر بر مؤنث مفید این معناست که مریم^(ع) نیز تماماً هم‌ردیف مردان کامل و صالح خاندان عمران است (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱۴: ۳۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق.، ج ۵: ۱۹۸ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۸: ۲۰۴) و برخی دیگر (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج ۴: ۵۷۳) نیز این حرف را در معنای «تبعیض» گرفته‌اند. بر این اساس، مراد از کاربست تغلیب آن است که مریم^(ع) یکی از بی‌شمار مردمان صالح و مطیع خدا به شمار می‌آید.

باری، به دلیل عدم وجود قرینه در تعیین معنای «من» می‌توان هر دو معنای مذکور ابتدائیه و تبعیضیه را برای حرف اضافه «من» در آیه در نظر گرفت. البته این امر با مقام مدح آیه تناسب بیشتری دارد؛ زیرا باعث توسیع معنایی در عبارت «كَانَتْ مِنَ الْقَائِتِينَ» می‌شود که در نقل قول مفسران بدان اشاره شد. همچنین، طبق فرایند خنثی‌شدگی و بر اساس روابط بینامتنی میان این آیه با آیه ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۴۲) که به موضوع طهارت آن حضرت از مسائل زنانگی اشاره دارد، قرار گرفتن حضرت مریم^(ع) در زمره مردان قائت،

بر هم‌ردیفی وی با مردان در صفت قنوت دلالت دارد. بی‌شک اگر به جای «القانتین»، کلمه «القانتات» استفاده می‌شد، صفت قنوت انحصاراً به زنان خاضع و مطیع اختصاص می‌یافت و از میزان تعظیم آن حضرت کاسته می‌شد.

افزون بر این، تعبیر مطلق «لِلَّذِينَ آمَنُوا» در آیه ۱۱ سوره تحریم (وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةٌ فِرْعَوْنٍ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) ایجاب می‌کند که کلام مجید در تعظیم و تشریف حضرت مریم^(ع)، واژه بی‌نشان «القانتین» را استعمال نماید. بدین گونه آن حضرت در دایره وسیعی قرار داده شده که اعضای آن در طول تاریخ تغییر یافته‌است و افزایش می‌یابد و نیز آن حضرت همچنان یکی از افراد این مجموعه خواهد بود. بر این اساس، تغلیب در این آیه کارکرد «تأکیدی و برجسته‌سازی» دارد.

۱۰. تغلیب مخاطب بر غایب

طبق پدیده زبانی تغلیب، گاهی لفظ مخاطب بر غایب اطلاق می‌گردد:

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيْوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ: و به موسی و برادرش وحی کردیم که خانه‌هایی در سرزمین مصر برای قوم خود فراهم آورید و خانه‌هایتان را روبه‌روی هم قرار دهید، و نماز را برپا دارید و مؤمنان را [به رهایی از چنگال فرعونیان] مژده ده﴾ (یونس/۸۷).

در این آیه و آیات بعد، یکی از مراحل انقلاب بنی‌اسرائیل ضد فراعنه تشریح شده‌است. بنی‌اسرائیل در برهه‌ای از زمان به صورت گروهی پراکنده، شکست‌خورده، وابسته و طفیلی، آلوده و ترسان بودند؛ نه خانه‌ای از خود داشتند و نه اجتماع و تمرکزی؛ نه برنامه سازنده معنوی داشتند و نه شهامت و شجاعت لازم برای یک انقلاب کوبنده! لذا موسی و برادرش هارون^(ع) مأموریت یافتند که برای بازسازی اجتماع بنی‌اسرائیل، به‌ویژه از نظر روحی، برنامه‌ای را در چند ماده پیاده کنند:

الف) نخست به امر خانه سازی و جدا کردن مسکن خویش از فرعونیان همت بگمارند.

ب) خانه هایشان را مقابل یکدیگر و نزدیک به هم بسازند؛ زیرا قبله در اصل به معنی «حالت تقابل» است و اطلاق کلمه «قبله» بر آنچه امروز معروف است، در حقیقت، معنی ثانوی آن به شمار می آید (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷: ۲۹۱؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۷۱). البته معنای دیگر «قبله» بنا به گفته ابن عاشور، سمت جنوب است (ر.ک؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱: ۱۶۲)؛ زیرا این کلمه یکی از واژگان متداول در زبان عربی است که بر معنای «جنوب» دلالت دارد.

ج) به عبادت و مخصوصاً نماز توجه کنند.

د) به موسی به عنوان یک رهبر دستور می دهد که از طریق «بشارت فتح و پیروزی به مؤمنان»، اراده آنها را قوی کند و شجاعت و شجاعت را در آنها پرورش دهد.

در آغاز آیه فوق، خداوند تعالی با خطاب به حضرت موسی و هارون^(ع) ابلاغ برنامه هایی را به قوم بنی اسرائیل وحی می کند و در ادامه، این خطاب را عمومیت می دهد و بر لفظ «قوم» که غایب است، غالب می سازد و به جای «لِيَجْعَلُوا بِيُوتَهُمْ» به «اجعلوا بِيُوتَكُمْ» تعبیر می کند. به گفته مفسران، وجه این تغلیب، عمومیت حکم داخل آیه بر موسی و هارون^(ع) و کل قوم آنان است (ر.ک؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱: ۱۶۲ و زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۳۶۲).

باری، امر به خانه سازی در جهت قبله و اقامه نماز به عنوان هم متن، سبب کار بست تغلیب در آیه مورد بحث شده است. از این رو، مخاطب با معاینه این تغلیب از باب هم ذات پنداری، خود را در جرگه محکوم علیهم قرار می دهد و خود را به خانه سازی در جهت قبله و برپایی نماز ملزم می داند. بنابراین، تغلیب سبب عمومیت و وجوب حکم (تعیین قبله و برپایی نماز) برای همگان شده است. از سوی دیگر، تغییر مخاطب افعال امر در آیه از مثنی به جمع و مفرد (تبوء، اجعلوا، اقيموا، بشر) نیز در تأیید توجیه فوق شایسته

تأمل است. توضیح اینکه کلام مجید با خطاب قرار دادن موسی و هارون^(ع) در فعل «تبوء»، نشان می‌دهد که برخی از احکام از سوی خداوند تنها به انبیاء تفویض می‌شود و برای مردم در آن نصیبی نیست و برخی دیگر، مانند فرایض و واجبات، کلی بوده، استثناء‌بردار نیستند (اجعلوا - اقیموا). از این رو، پدیده تغلیب استعمال شد تا افاده این نکته را نماید. فعل امر «بشّر» نیز از باب تفخیم موضوع بشارت و تعظیم مقام حضرت موسی^(ع) تنها به آن حضرت اسناد داده شده‌است.

آیه شریفه زیر نیز از قبیل تغلیب مخاطب بر غایب به شمار می‌آید: ﴿فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ پس همان‌گونه که فرمان یافته‌ای، ایستادگی کن و نیز آنان که همراهت به سوی خدا روی آورده‌اند، [ایستادگی کنند] و سرکشی مکنید که او به آنچه انجام می‌دهید، بیناست ﴿(هود/۱۱۲).

لفظ «أمرت» در آیه فوق نیز برای تغلیب مخاطب بر غایب آمده‌است. به گفته مفسران، وجه این تغلیب، «حفظ شأن رسول اکرم^(ص)» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱: ۳۴۰) و «احترام و تجلیل از مقام نبوت ایشان» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۶۴) است.

نخستین عدم تجانس دستوری در آیه فوق با صیغه فعل مفرد مخاطب «أمرت» نمایش داده شده‌است، حال آنکه کلام مجید هم رسول اکرم^(ص) را به پایداری بر ایمان و حقیقت امر کرده‌است و هم آنان را که از شرک و کفر توبه کرده، ایمان آورده‌اند (مَنْ تَابَ مَعَكَ). چرایی کاربرد این تغلیب به هم‌متن دستوری و روابط بینامتنی این آیه با آیات ۱۲ و ۱۳ ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَفْتَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ و آیه ۱۰۹ همین سوره ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِمَّا يَعْبُدُ هَؤُلَاءُ...﴾ نسبت داده شده‌است. طبق آیات مذکور، این شخص پیامبر^(ص) است که مستقیماً مورد انکار و بی‌مهری و لجاجت قوم خود شده، از رفتار ایشان رنجیده‌است؛ لذا از نظر دستوری، غلبه مخاطب بر غایب نیاز است. همچنان که کارکرد تغلیب در اینجا، از نوع تأکیدی و برجسته‌سازی به شمار می‌آید؛ به

عبارت دیگر، کلام مجید با تغلیب مخاطب بر غایب، پیامبر و یا به عبارت بهتر، رهبر هر جامعه را به عنوان سزاوارترین فرد به امر شدن و مأموریت یافتن برجسته ساخته است. وانگهی با تغلیب مخاطب بر غایب، پرهیز از ابهام معنایی محتمل و برداشت نادرست را سبب می‌شود. توضیح اینکه با غلبه غایب بر مخاطب، «فاستقم کما أمر من تاب معک» چنین برداشت می‌شد که حضرت رسول (ص) نیز یکی از توبه کنندگان از شرک است؛ لذا با استفاده از تغلیب، آن حضرت از گروه تائبین مستقل، و بر براءت آن جناب از هر گونه شرکی تأکید شد.

تغلیب دیگری نیز در لفظ «لا تَطْغَوْا» مشاهده می‌شود که اهمیت آن کمتر از شاهد پیشین نیست. چنان که پیداست، کلام مجید در بحث استقامت و پایداری در راه توحید، ساختار مفرد «فاستقم» را به کار گرفته است و در موضوع انحراف و سرکشی، ساختار جمع را بر مفرد غلبه داده است. با این تغلیب، ضمن حفظ مقام پیامبر عظیم‌الشان (ص)، به ایشان نیز در کنار دیگر اهل ایمان به عدم سرکشی و ظلم و ستم دستور داده شده است. لیکن نهی ایشان از طغیان و تمرد با بیانی غیر صریح صورت گرفته است. بنابراین، کارکرد تغلیب در این قسمت از آیه، کارکرد «پوشیده‌گویی» است. بی‌تردید علت این کارکرد در نفس موضوع طغیان نهفته است. توضیح اینکه ظلم و ستم، و طغیان و سرکشی امر بسیار قبیح و مذمومی است، به اندازه‌ای که کلام مجید با کاربست ساختار جمع بر این نکته تأکید می‌کند که وقوع سرکشی و ظلم و ستم از سوی هر انسانی قبیح و ناپسند است؛ خواه آن فرد رهبر باشد و بری از خطا، خواه فردی که از خطاهای پیشین خود توبه کرده است.

از دیگر موارد تغلیب مخاطب بر غایب، می‌توان خطاب خداوند به ابلیس را در آیه شریفه زیر مطرح کرد: ﴿اِذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا﴾؛ برو که از آنان، هر کس تو را پیروی کند، قطعاً دوزخ کیفرتان خواهد بود؛ کیفری سخت و کامل ﴿الإسراء/۶۳﴾.

چنان که پیداست، در واژه «جزاؤکم» به جای ضمیر غایب «هم»، ضمیر خطاب «کم» به کار رفته است؛ لذا غائبانی که از ابلیس پیروی می‌کنند، بسان ابلیس فرض شده‌اند و

مورد خطاب قرار گرفته‌اند. بر اساس همین خطاب، گویی مؤلفه معنایی [+خاک] (ماده اولیه خلقت آدمی) از ضمیر «هم» حذف شده‌است و آن‌ها همانند ابلیس از مؤلفه [+آتش] (جنس ابلیس) برخوردار شده‌اند. بنابراین، دقیقاً همان معصیت و مجازاتی برایشان تصور می‌شود که برای ابلیس ذکر شده‌است. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که تغلیب در این آیه، کارکرد هم‌ذات‌پنداری و تزیینی دارد. کارکرد هم‌ذات‌پنداری از این نظر که پیروان ابلیس هم‌ذات او به شمار می‌آیند و کارکرد تزیینی از این بابت که پیروان ابلیس نه تنها در معنا (معصیت و مجازات) تابع اویند، بلکه با کاربست تغلیب، گویی لفظاً نیز پیرو ابلیس قرار گرفته‌اند. بی‌شک استعمال تغلیب در این آیه، بهترین نمونه در هماهنگی و تناسب لفظ با معنا به شمار می‌آید.

۱۱. تغلیب اکثریت بر اقلیت

﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ: آن مرد مصری که یوسف را خرید، به همسرش گفت: جایگاهش را گرامی دار. امید است [در امور زندگی] به ما سودی دهد، یا او را به فرزندی انتخاب کنیم. این گونه یوسف را در سرزمین مصر مکانت بخشیدیم [تا زمینه فرمانروایی و حکومت او فراهم شود] و به او از تعبیر خواب‌ها بیاموزیم و خدا بر کار خود چیره و غالب است، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند﴾ (یوسف/۲۱).

خداوند در آیه فوق می‌فرماید: «یوسف را در زمین مکانت بخشیدیم». به گفته بسیاری از مفسران (ر.ک؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ۴۲ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ۳۹۸)، به جای لفظ «مصر» لفظ «الأرض» را به کار برده‌است، در حالی که خداوند حضرت یوسف^(ع) را در سرزمین مصر مکانت بخشید. پس تغلیب اکثریت بر اقلیت رخ داده‌است. صاحب‌المیزان در وجه این تغلیب دو احتمال ذکر کرده‌است:

«اول اینکه مقصود از تمکین در زمین، همین مقدار از تمکین باشد که پسر بچه‌ای غریب از خانه مردی مصری سر در می‌آورد و به سفارش صاحب‌خانه دارای گواراترین عیش می‌شود و از همین رو، لفظ "كذلك" نیز آورده شده است، به منظور تشبیه چیزی به خودش، طوری که دلالت بر عظمت اوصاف آن کند؛ یعنی آن تمکینی که ما در زمین به یوسف^(ع) دادیم، نظیر تمکینی است که هم‌اکنون از آن سخن به میان آمده است، و اوصافی داشته است؛ مثل اوصاف خیره‌کننده‌ای که در شرح داستانش بیان شد. این خود نحوه‌ای لطافت است تا ذهن شنونده متوجه برجستگی و اهمیت اوصاف آن شود و غرضی که در همه تشبیه‌ها هست، یعنی آن جذاب بودن مطلب نیز حاصل شده است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۱۴۸).

اما احتمال دوم از باب کل است به بعضی از اجزایش؛ یعنی:

«تمکین خداوند به یوسف^(ع) در زمین به همین منوالی که گفته شد، ادامه می‌یابد؛ چه برادرانش به سبب حسادت مانع او بشوند یا نشوند که خدای سبحان عیناً کید آنان را وسیله قرار داد برای تمکنش در زمین و یا موضوع عشق همسر عزیز مصر و لکه‌دار کردن دامن آن حضرت که خداوند کید ایشان را هم عیناً وسیله ظهور اخلاص و صدق ایمان وی قرار داد و به زندان افتادنش که خداوند همین زندان را وسیله تمکین او قرار می‌دهد؛ آن چنان تمکینی که در سرزمین وسیع مصر هر جا بخواهد، زندگی کند و هیچ بالادستی نباشد که او را محدود سازد» (همان: ۱۴۹).

این در حالی است که با توجه به هم‌متن دلالت واژه «الأرض» بر مصر قابل‌خدشه است؛ به عبارت دیگر، مفسران با در نظر گرفتن مصر به عنوان مدلول «الأرض»، آن را واژه‌ای نشان‌دار می‌دانند. به اعتقاد نگارنده، اغلب مفسران بر اساس صله «اشترای من مصر» چنین پنداشته‌اند که خریدار یوسف^(ع) همان عزیز مصر بوده است، حال آنکه تعبیر «من مصر» تنها بر مکان خرید آن حضرت دلالت دارد و نه بر اهلیت و اصالت خریدار؛ همچنان که تعبیر ﴿...إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ: مَنْ

آیین مردمی را که به خدا ایمان ندارند و به سرای آخرت کافرند، رها کرده‌ام ﴿(یوسف/۳۷)﴾، بیانگر آن است که ایشان پس از فروش در سرزمینی غیر از مصر و نزد زن و مرد دیگری زندگی می‌کرد که اهل آن سرزمین کافر بودند، حال آنکه مردم سرزمین مصر طبق آیات ﴿...مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ...﴾ * يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ... برای ما شایسته نیست که چیزی را شریک خدا قرار دهیم. * ای دو یار زندان! آیا معبودان متعدد و متفرق بهتر است یا خدای یگانه مقتدر؟ ﴿(یوسف/۳۸-۳۹)﴾ قائل به شرک بودند و آن حضرت پس از رسیدن به سن رشد، آن سرزمین را ترک گفت و به مصر آمد.

بر اساس آنچه گفته شد، واژه «الأرض» در آیه مورد بحث، یک واژه خنثی و بی‌نشان است که بر هر دیاری دلالت می‌کند و چرایی کار بست آن امری درخور تأمل است؛ چه کلام مجید با کار بست یک واژه بی‌نشان، خواننده را با دالی مطلق و مدلولی مبهم و نامشخص روبه‌رو ساخته است، بی‌آنکه قرینه‌ای برای نیل به مدلول آن قرار داده باشد. بر این اساس، شاید بتوان چنین ادعا کرد که این تغلیب در مقام مدح حضرت یوسف (ع) استعمال شده است؛ یعنی خداوند به بندگان خاص خود، هر جا که اراده کند، مکانت می‌بخشد؛ چه در بلاد کفر، چه در بلاد شرک؛ همچنان که مکنت یافتن آن حضرت در سرزمین مصر مؤید این ادعاست: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ اَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ * قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ * وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ...﴾ و پادشاه گفت: یوسف را نزد من آورید، تا او را برای کارهای خود برگزینم. پس هنگامی که با یوسف سخن گفت، به او اعلام کرد: تو امروز نزد ما صاحب منزلت و مقامی و [در همه امور] امین هستی. * یوسف گفت: مرا سرپرست خزانه‌های این سرزمین قرار ده؛ زیرا من نگهبان دانایی هستم؛ * و این چنین ما یوسف را در زمین (مصر) بدین منزلت رسانیدیم که هر جا خواهد جای گزیند و فرمان براند... ﴿(یوسف/ ۵۴-۵۶)﴾.

۱۲. تغلیب عاقل بر غیر عاقل

گاهی نیز کلام مجید با استعمال پدیده زبانی تغلیب عاقل را در جای غیر عاقل به کار می‌برد. آیه شریفه ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ آگاه باشید! یقیناً هر که در آسمان‌ها و هر که در زمین است، در سیطره مالکیت و فرمانروایی خداست و کسانی که به جای خدا معبودانی را می‌پرستند، از حق پیروی نمی‌کنند، آنان [در این پرستش] فقط از گمان و ظن پیروی می‌کنند و آنان فقط دروغ می‌بافند ﴿یونس/۶۶﴾، از این قبیل است. همچنان که در آیه ۵۵ همین سوره (أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)، تغلیب غیر عاقل بر عاقل (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۶: ۱۴۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۱: ۱۲۹ و ابوحیان، ۱۴۲۰ق.، ج ۶: ۸۳) به چشم می‌خورد.

باری، آیه مورد بحث مالکیت خدای تعالی را نسبت به تمام آن‌هایی که در آسمان‌ها و زمین هستند، بیان می‌کند؛ مالکیتی که به وسیله آن معنای ربوبیت برای اله تمام می‌شود و بدون آن هیچ معبودی نمی‌تواند «رب» باشد، چون رب عبارت است از مالکی که مدبر امر مملوک خود باشد و چنین ملکیتی منحصر در خدای واحد بی‌شریک است و در این ملکیت، احدی شریک خدا نیست. پس این شریک‌هایی که برای خدای تعالی درست کرده‌اند، معنای شرکت در آن‌ها وجود ندارد، مگر صرف آن مفاهیم فرضی و موهومی که مشرکان برای آن‌ها فرض کرده‌اند؛ مفاهیمی که تنها جایش عالم فرض است و در عالم خارج و واقعیت مصداقی ندارد. از این رو، آیه شریفه خدایان مشرکان را با خدای تعالی مقایسه می‌کند و آنگاه حکم می‌دهد به اینکه نسبت آن خدایان با خدا، نسبت خرص (تخمین) و گمان است با حقیقت و حق (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۳۸).

به باور صاحب‌المیزان (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۳۸)، اگر در این آیه به جای «ما فی السماوات و الأرض»: آنچه در آسمان‌ها و زمین است، عبارت «مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ

مَنْ فِي الْأَرْضِ: هر کس که در آسمان‌ها و زمین است» استعمال شد، برای این است که موضوع گفتار، مسئله ربوبیت غیر خدای تعالی نسبت به عالم است که مشرکان معتقد به آن هستند؛ یعنی خدایانی که مشرکان برای آن‌ها قائل به ربوبیت هستند و همه آن‌ها را صاحبان عقل و شعور می‌دانند که عبارتند از فرشتگان، جن و انس، هیچ یک از آن‌ها نه در آسمان‌ها و نه در زمین، مالک چیزی و حتی یا مالک خود نیستند. چنان که پیداست، علامه در تحلیل تغلیب مذکور آن را به هم‌متن نسبت می‌دهد؛ به بیان دیگر، فایده این تغلیب، احتجاج و اتمام حجت با کفار طبق اعتقادات و باورهای خودشان است که این از شگردهای مجازات خصم / مناظره با حریف است (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۶: ۱۴۵)؛ زیرا کفار اعتقاد داشتند که بت‌ها عاقل هستند و شریکانی برای خداوند هستند؛ لذا خداوند طبق اعتقادات آنان می‌فرماید: «همه این الهه‌های عاقل شما ملک خداوند هستند و هر کس دیگری که در زمین و آسمان موجود است و حیات دارد، ملک خداوند است، ولی همه آنچه را که به گمان خویش شریک خداوند گرفته‌اید، چیزی جز دروغ و وهم نیست». همین سخن افاده می‌کند که خداوند مالکیت غیر عقلا را نیز بر عهده دارد؛ زیرا وقتی مالک عاقلان است - که قوی‌تر از غیر عقلا هستند - به طریق اولی مالک موجود ضعیف‌تر (غیر عقلا، جامدات، سنگ، چوب و بت‌ها) نیز هست (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۷: ۲۷۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۱: ۱۳۰ و زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج ۲: ۳۵۷).

طبق دستور زبان عربی اسم موصول «من» به اسم‌های [+انسان] مرتبط است و اسم موصول «ما» با اسم‌هایی به کار می‌رود که دارای مؤلفه معنایی [-انسان] هستند. حال کلام مجید با تغلیب «مَنْ» بر «ما» با اسامی [-انسان] به عنوان [+انسان] رفتار می‌کند. علت این کار بست به هم‌متن دستوری نسبت داده شده است؛ بدین نحو که اتباع ظن (يَتَّبِعُونَ الظَّنَّ) و خرص (هُمْ يَخْرُصُونَ) افعالی هستند که با اسامی [+انسان] صورت می‌گیرند؛ یعنی انسان‌های مشرک. بنابراین، شکل ساختاری «من» در این آیه از نظر دستوری مورد نیاز بوده است. بنابراین تغلیب در این آیه، کارکرد تحلیل روان‌شناختی و تحلیل جهان‌بینی

مشرکان را دارد. به بیان دیگر، تغلیب مذکور، پندار باطل مشرکان را مبنی بر ذی شعور بودن خدایانی که اختیار کرده‌اند، به نمایش می‌گذارد.

افزون بر این، طبق فرایند بی‌نشانی، در آیه ۵۵ سوره یونس، کلمه «ما» دچار خنثی‌شدگی شده است و توانسته به جای کلمه «من» نیز استعمال شود؛ به بیان دیگر، حاوی مؤلفه معنایی [± انسان] شده است و حال آنکه طبق هم‌متن دستوری فعل «لا یعلمون» ظاهراً باید با اسم‌هایی همنشین شود که دارای مؤلفه [+ انسان] هستند. اما طبیعی است که عدم علم و درک، آدمی را به مرتبه موجودات غیرعقل تنزل دهد. از این رو، فعل «لا یعلمون» به طور ضمنی دارای مؤلفه [- انسان] است که از نظر دستوری، کاربرد «ما» را به همراه دارد. پرمسلم است که تغلیب در این آیه، کارکرد تحقیری، روان‌شناختی و تحلیل جهان‌بینی منکران دارد؛ به بیان دیگر، کلام مجید از طریق کاربست تغلیب در آیه، موجودات ذی‌شعور / آدمیان را به سبب عدم توجه به وعده‌های راستین الهی و بی‌اعتقادی ایشان، به منزله غیر ذوی‌العقول در نظر می‌گیرد، تا نشان دهد این افراد به هنگام قیامت و وقوع عذاب، هیچ قدرت و اختیاری در منع عذاب از خویشان نخواهند داشت و خداوند هر گونه که بخواهد، عذاب می‌دهد.

﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [یاد کن] آنگاه که یوسف به پدرش گفت: پدرم! من در خواب دیدم یازده ستاره، خورشید و ماه برایم سجده کردند! ﴿(یوسف/۴).

از نظر دستوری، انتظار می‌رفت که واژه «ساجدین» به شکل «ساجده» بیاید؛ زیرا این کلمه به اسامی جمع [- جاندار] و [- انسان]، یعنی «أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ» مرتبط است. همچنان که ساختار «ساجدین» باید با اسامی به کار رود که مؤلفه معنایی [+ جاندار] و [+ انسان] دارند. بنابراین، از طریق کاربست «ساجدین» با این موجودات غیرجاندار و غیرعقل به عنوان موجود جاندار و عاقل رفتار شده است. نظیر این امر در آیات ۱۱۶ سوره مبارکه بقره (وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ)، ۹۹ سوره انبیاء (لَوْ كَانَ هُوَ آلهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا

خَالِدُونَ)، ۴۵ سوره نور (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)، ۱۸ سوره نمل (قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) و ۱۱ سوره مبارکه فصلت (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) نیز قابل اعتناست.

طبق گفته علامه طباطبائی، وجه تغلیب موجود در آیه مورد بحث این است که بفهماند سجده ستارگان، ماه و خورشید از روی علم و اراده بوده است و عیناً مانند سجده یکی از عقلاست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۱۰۴).

برای چرایی کاربست این واژه باید توجه خواننده را به روابط بینامتنی میان این آیه و آیه ۱۰۰ همین سوره (فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبْوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مَصْرًا مِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ * وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ... معطوف داشت. در این آیه که به موضوع تعبیر خواب حضرت یوسف^(ع) اشاره می‌کند، مدلول واژه «ساجدین» در آیه مورد بحث کاملاً مشخص شده است که به گفته سیوطی، همان ابوین و برادران آن حضرت بودند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۴). بنابراین، با توجه به تضمن تعبیر ﴿أَحَدًا عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾^(ع) بر یک معنای تأویلی، کاربست ساختار «ساجدین» از نظر دستوری مورد نیاز بوده است. بنابراین، چنان که مشاهده می‌شود، تغلیب فوق چون برای فایده و مقصودی آمده است و مرجع آن نیز در آیه حضور دارد، سبب وابستگی و کشش منتهی بین لفظ ارجاعی و مرجع آن می‌شود؛ همچنان که کارکردی تأویلی دارد.

شایسته ذکر اینکه مقدم داشتن لفظ «لی» بر «ساجدین»، اشاره به شأن حضرت یوسف^(ع) دارد که سبب شده است ماه، ستاره و خورشید بر وی سجده کنند و از همان کودکی خبر از نبوت ایشان (ر.ک؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ۱۴) و صحنه‌ای می‌دهد که تأویل آن در آینده رخ خواهد داد.

نتیجه گیری

در این نوشتار، کارکرد هم‌متن در کشف معانی حاشیه‌ای و ورای شگرد زبانی تغلیب در گزاره‌های قرآنی بررسی شد و ضمن پاره‌ای از شواهد قرآنی موارد زیر نشان داده شد:

۱- شگرد زبانی تغلیب در همه اشکال خود بر اساس فرایند خنثی‌شدگی در الگوی تحلیل مؤلفه‌ای شایسته بررسی است؛ به عنوان مثال، طبق غلبه مذکر بر مؤنث می‌توان ادعا کرد مابه‌ازای جمع مذکر در گزاره‌های قرآنی در همه موقعیت‌ها یکسان نیست، بلکه در مواردی، جنس مؤنث را نیز در بر دارد.

۲- شگرد زبانی تغلیب که به نوعی بر تغییر اسلوب در گفتمان قرآنی دلالت دارد، صرفاً یک شگرد زیبایی‌شناختی نیست، بلکه این شگرد تحت تأثیر عوامل هم‌متنی (دستوری و بینامتنی) و بافتی، ضمن ایجاد ابهام هنری به کارکرد فشرده‌سازی و ایجازی، انگیزشی (تحریک مخاطب)، روان‌شناختی و تحلیل جهان‌بینی انسان‌ها، تأویلی و ارتباط موضوعی در متن مبادرت دارد.

۳- کاربست شگرد زبانی تغلیب، سبب وابستگی و کشش متنی بین لفظ ارجاعی و مرجع آن می‌شود و گرچه به‌ظاهر روساختی گسسته و غیرمنسجم را به نمایش می‌گذارد، لیکن ژرف‌ساختی منسجم و با معانی متمایز را به خواننده عرضه می‌کند.

۴- صنعت تغلیب صرفاً یک ابزار زبانی مجرد نیست، بلکه نوعی حکم معنایی به شمار می‌آید که هدف از آن، مهم جلوه دادن مغلب و افاده مبالغه در معانی متعدد تکریم، تعظیم، تحقیر، تهدید و نظایر آن است.

پی‌نوشت‌ها

1- Bronislaw Kasper Malinowski

منابع و مأخذ

- قرآن کریم. ترجمه حسین انصاریان.
آزادی، پرویز. (۱۳۹۰). *مؤلفه‌های معنایی حق در قرآن کریم*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی*. تحقیق علی عبدالباری عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م.). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق.). *التحریر والتنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن عقیل، بهاء‌الدین عبدالله. (۱۹۸۰م.). *شرح ابن عقیل*. تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید. القاهرة: دار مصر للطباعة.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق.). *مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف. (۱۳۸۳). *معنی الأدیب*. ترجمه و شرح غلام‌علی صفایی بوشهری. چ ۵. قم: قدس.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف. (۱۳۷۵). *معنی اللیب عن کتب الأعراب*. چ ۴. قم: کتابخانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق.). *البحر المحیط فی التفسیر*. تحقیق صدقی محمد جمیل. بیروت: دار الفکر.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق.). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الهیان، لیلأ. (۱۳۹۱). «بررسی اهمیت بافت در پژوهش‌های ادبی». *پژوهش‌های ادبی*. س ۹. ش ۳۶ و ۳۷. صص ۳۵-۴۹.
- باطنی، محمدرضا. (۱۳۸۴). *توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی*. تهران: امیر کبیر.
- بدوی، احمد احمد. (۲۰۰۵م.). *من بلاغة القرآن*. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزیع.

پالمر، فرانک رابرت. (۱۳۶۶). *نگاهی تازه به معناشناسی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: مرکز.

تفتازانی، سعدالدین بن مسعود، احمد بن محمد مغربی و بهاءالدین سبکی. (بی تا). *شروح التلخیص*. تصحیح فرج الله زکی الکردی. مصر: مطبعة عیسی البابی الحلبی.

جوهری، إسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق.). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.

حملاوی، احمد. (۱۹۰۵م.). *زهر الربیع فی المعانی والبیان والبديع*. مصر: المطبعة الأميریه- بولاق.

داوری، نگار. (۱۳۷۵). «دلالت چند گانه، ابهام و ابهام در زبان و ادبیات فارسی». *نامه فرهنگستان*. ش ۸، صص ۳۴-۵۴.

رازی، ابوالفتوح حسین بن علی. (۱۴۰۸ق.). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

رازی، فخرالدین محمد. (۱۴۲۰ق.). *التفسیر الكبير*. ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی. رضایی هفتاد، غلام عباس. (۱۳۸۴). «موارد خروج کلام از مقتضای ظاهر». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*. د ۱۷۳. پیاپی ۵۸۲. صص ۸۳-۱۰۲.

زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۹۸۴م.). *البرهان فی علوم القرآن*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. القاهرة: دار التراث.

زمخشری، جارالله محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. ج ۳. بیروت: دارالکتاب العربی.

ساسانی، فرهاد. (۱۳۸۹). «تأثیر بافت متنی بر معنای متن». *زبان پژوهی دانشگاه الزهراء (ع)*. س ۲. ش ۳. صص ۱۰۹-۱۲۴.

سکاکی، یوسف بن ابی بکر. (۱۴۰۷ق.). *مفتاح العلوم*. ج ۲. تعلیق نعیم زر زور. بیروت: دار الکتب العلمیه.

سیویه، عمرو بن عثمان. (۱۴۰۸ق.). *الكتاب*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۶ق.). *الإتقان فی علوم القرآن*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد المملكة العربية السعودية. _____ . (۱۴۰۴ق.). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

شاذلی، سید قطب. (۱۴۱۲ق.). *فی ظلال القرآن*. چ ۱۷. القاهرة: دار الشروق. صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق.). *المحیط فی اللغة*. تحقیق محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم‌الکتب.

صفوی، کورش. (۱۳۸۵). *آشنایی با معنی‌شناسی*. تهران: پژوهش‌گاه کیوان. _____ . (۱۳۹۵). *درآمدی بر معناشناسی*. چ ۶. تهران: سوره مهر. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. چ ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق.). *العین*. چ ۲. قم: هجرت. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق.). *تفسیر الصافی*. تحقیق حسین اعلمی. چ ۲. تهران: الصدر.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو. کرمانی، سعید. (۱۳۹۱). *معنی‌شناسی عقل در قرآن کریم با تکیه بر نظریه حوزه‌های معنایی*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع). گیرتس، دیرک. (۱۳۹۳). *نظریه‌های معناشناسی واژگانی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: علمی.

مصطفی، ابراهیم، احمد الزیات، حامد عبدالقادر و محمد النجار. (۲۰۰۴م.). *المعجم الوسيط*. چ ۴. مصر: مكتبة الشروق الدولية.

مطلوب، احمد. (۲۰۰۶م). *المصطلحات البلاغیة وتطورها*. بیروت: الدار العربیة للموسوعات.
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۴۲۱ق.). *تفسیر نمونه*. ج ۱۹. تهران: دارالکتب
الإسلامیة.

