

بحث در باره چند واژه قرآنی از دیدگاه زبان‌شناسی

دکتر شهرام هدایت

کلمه‌ی چند به نام سرآغاز

گردانندگان گرامی فصلنامهٔ وزین "مترجم" پیشنهاد کردند که به مناسبت انتشار ویژه نامه‌ی در زمینهٔ تراجم قرآن کریم گزیده‌ی از بحثهای لغوی این فقیر که گاه به صورت پانویس در جزوات ترجمهٔ قرآن او و گاه به صورت جدا انتشار یافته است به سبب در دسترس نبودن آن جزوات - به صورت مقاله‌ی گرد آید و در این ویژه نامه منتشر گردد.

حق عظیم این برادران بر این بنده چنان است که او را وامی‌دارد تا با همهٔ بی رغبتیها و دلمشغولیهای این سالهای خویش، این خواسته را- با سپاس- پذیرا گردد و گزیده‌ی از این بحثها- در حدّ مقدور و در خور صفحات پیشنهاد شدهٔ مجله- فراهم آرد و به آستان گرامی قرآن پیشکش کند، ران ملخی به بارگاه سلیمان.

به هنگام طرح این بحثها و انتشار آن جزوات عزیزانی گفتند یا نوشتند که نقل و نقیذ سخن گذشتگان- رحمهم الله- در این بحثها از ارج کار آنان می‌کاهد و چه خوبست که از این کار چشم پوشی گردد. اما راستی را که در طرح هر سخن تازه از روشن کردن زمینهٔ بحث و آشنا ساختن مخاطبان سخن با آراء عرضه شده در آن زمینه- ولو به اجمال- گزیری نیست و نیز باید دانست که در مقولهٔ علم سخن از من و ما نیست و چنین نیست که نقیذ سخن پژوهنده‌ی به معنای کوچک شمردن و کاستن از ارج وی باشد. دانش و معرفت بشری یک زنجیرهٔ به هم پیوسته است و کار هر

پژوهنده‌ی حلقه‌ی بی از این زنجیر. هیچ کار و سخن نوینی مگر بر کار و سخن گذشتگان استوار نتواند شد، پس اگر هر کار نور ارجی باشد همه گذشتگان - بیگمان - در آن سهیم اند، که هر یک به نوبت و در حدّ توان خویش در بالندگی و تناوری این نهال برومند کوشیده‌اند و کوششها همواره مأجور خواهد بود.

پس شادی و آرامش و رحمت خداوند بر همه آنان نثار باد.

■ نکاتین من قرية اهلكتناها و هي ظالمة خاوية على عروشها و بشر معطلة و قصر مشيد - حج: ۴۵

... اما در باره بشر معطله و قصر مشیده بشر معطل یعنی چاه از کار بازمانده، چاه متروکه و بدون

استفاده، ولی بر سر قصر مشید سخن بسیار است.

در تمامی کتب تفسیر از کهنه و نو گفته شده است که مشید از ریشه شاد به دو معنا است: یکی ارتفاع و دوم گج. و هم از این رو قصر مشید را کاخ رفیع و برافراشته و یا کاخ گچین (ساخته شده از گچ و بنابراین استوار و محکم، و یا گچکاری و گچبری شده به مفهوم زیبا و آراسته) معنا کرده‌اند: [المشید، المرتفع من الابنية ... و قيل المشيد، المخصص و المبنى بالشيء، والشيء الجص ... مجمع البيان ج ۷ ص ۸۸. و قصر مشيد ای مبنی بالشيء ... و الاشارة عبارة عن رفع الصوت - مفردات راغب ص ۲۷۹. "الشيء: افراشتن بنا - تفسیر مفردات قرآن ص ۹۴. " و بسا کوشک مزین مطول - تفسیر نسفی ج ۲ ص ۸۳. " و قصر مشيد، و چند کوشک بلند برکشیده و نیز گفته‌اند کوشکهای گچ کرده - تفسیر کمبریج ج ۱ ص ۱۶۳. " و قصر آراسته - تفسیر ابو الفتوح. " و کوشک استوار رفیع - تفسیر میبیدی. " و کوشکی بلند کرده و کوشکی به گچ کرده - ترجمه تفسیر طبری. " و چه بسیار قصرهای پرشکوه و کاخهای سر بر آسمان کشیده و به صورت زیبا گچکاری شده ... تفسیر نمونه ج ۱۴ ص ۱۲۵. " قصرهای عالی - ترجمه الهی قمشه‌ای " و ...]

در آیه سخن از مردمی است که به سبب ستمگر بودنشان به عذاب گرفتار شده، نابود گشته‌اند.

آبادیهای آنها زیرورو شده است، چاههای آبشان خشکیده، و از کار بازمانده و ...

در این چنین فضایی سخن از کاخ رفیع سر بر آسمان ساینده، و گچکاری شده، سخت از مفهوم آیه دور و با مضامین آن ناهماهنگ است. بنابراین بعضی از اهل تفسیر کوششها داشته‌اند تا به گونه‌ای "ویرانه زیر و رو شده" را با "کاخ سر بر آسمان کشیده" آشتی دهند، و کار رفت این دو عبارت در کنار یکدیگر را توجیه نمایند. برای آگاهی از این نظریات و توجیها می‌توان به کتب تفسیر مراجعه کرد.

آنچه در این زمینه می‌توان گفت، این است که ریشه واژه "شاد" در زبانهای سامی دارای معانی

متعددی است، و یا به عبارت بهتر، چند ریشه واژه به شکل "شاد" وجود دارد.

از جمله این معانی متعدد همان دو معنایی است که از سوی مفسران و اهل لغت بدانها اشاره

شده است، یعنی "ارتفاع" و "گچ یا آهک". ولی اصیلترین مفهوم این ریشه واژه "شاد" ویران کردن،

هلاک کردن، غارت کردن، سرنگون کردن، و دریدن است. "شد" به معنای تاراج، ویرانی و "شادیده" به معنای غارت از همین ریشه است. واز همین ریشه است "شاد" در خود زبان عربی به معنای "هلاک شد" و "اشاداشاده" به معنای "هلاک کرد او را" و... که در متون کهن لغت عربی آمده است. (ن.ک. متن اللغة، ج ۳ ص ۳۹۲).

بنابراین قصر مشید را درست به عکس آنچه گفته شده، باید "کاخ ویران" "کاخ سرنگون" "کاخ تاراج گشته" معنا کرد. و این مفهومی است کاملاً مناسب و هماهنگ با عبارات آیه و فضای کلی آن. چه بسیار مردم آبادیهایی که نابودشان ساختیم، زیرا که ستمگر بودند. و کومه‌هایشان را زیر و رو کردیم. و چه بسیار چاه‌های خشکیده، و چه بسیار کاخهای به تاراج رفته یا سرنگون شده. چنان که می‌بینید دیگر جایی برای توجیه و توضیح اضافی در آیه بجا نمی‌ماند.

اما یک نکته دیگر، و آن اینکه در کتب تفسیر و حدیث در باره "بئر معطل و قصر مشید" احادیثی هم از معصوم نقل شده است. گفته شده که بئر معطل دانشمندانی هستند که از دانش آنها بهره گرفته نمی‌شود. [مجمع البیان، ذیل آیه].

روایتی از موسی بن جعفر (ع) و روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که فرموده‌اند:
البئر المعطلة الامام الصامت و القصر المشید الامام الناطق. [تفسیر برهان ج ۳ ص ۳۰ و تفسیر نمونه ج ۱۴ ص ۱۲۶ و ...]

در تبیین این روایات مثلاً گفته شده است که "چاه معطل امام خاموش و قصر محکم سر برافراشته امام ناطق است ... هنگامیکه امام در مسند حکومت قرار گیرد، همچون قصر رفیع محکمی است که از دور و نزدیک دیده‌ها را بخود جلب می‌کند، و پناهگاهی برای همگان است. اما هنگامی که از مسند حکومت دور گردد، و مردم اطراف او را خالی کرده ناهلان به جای او بنشینند، به چاه آبی می‌ماند، که به دست فراموشی سپرده شود. تفسیر نمونه ج ۱۴ ص ۱۲۶"

با توجه به مفهوم ارائه شده برای مشید باید گفت که معنا و مفهوم روایت این است که امام صامت متروک می‌ماند، و کسی از دانش او بهره نمی‌گیرد. و امام ناطق مورد تهاجم و تجاوز قرار می‌گیرد و خلق در پی نابودی وی برمی‌آیند.

... اما در مورد تبیین نحوی آیه شریفه: به نظر این بنده عبارت و بئر معطله و قصر مشید عطف است بر قریه اما نه به تنهایی که بر قریه اهلکناها. اهلکناها در این عبارت همان نقش صفت مفعولی را دارد، مانند معطله و مشید.

این نظر که اهلکناها در این آیه می‌تواند برای قریه صفت شمرده شود، سخن تازه‌ای نیست، و برخی از اهل تفسیر واز جمله ابن انباری متذکر این معنا شده‌اند:

"الكاف في موضع النصب بفعل مقدر يفسره هذا المظهر و تقدیره و كأتين من قرية اهلكتها اهلكتها، الا انه اکتفی بقوله: (أهلكتها) و هذا أما يصح إذا جعلت

(اهلکتهما) خبراً. فأن جعلتها صفة لقريه، لم يجز أن تكون مفسرة لفعل مقدر لأن الصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف و لهذا لو قلت أزيد أنت رجل تضربه لم يجز أن تنصبه بفعل يفسره (تضربه) لأن (تضربه) صفة لرجل فلا يكون مفسراً لفعل مقدر كما لا يجوز أن يعمل فيما قبل الموصوف (البيان في غريب اعراب القرآن. جزء دوم ص ص ۷۷۷-۱۷۸ چاپ مصر. ۱۹۷)

این نظر را از خود قرآن کریم نیز می توان استفاده کرد. در این آیات شریفه (۴۴-۴۱) سخن از اقوام گذشته است که مورد عذاب خدا قرار گرفته، نابود شده اند. اقوام نوح، عاد، ثمود، ابراهیم، لوط، اصحاب مدین و آل فرعون. مثلاً در مورد آل فرعون در سوره مبارکه انفال آیه ۵۴ آمده است: "كذبوا بآيات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم واغرقتنا آل فرعون". در سوره مبارکه مؤمنون در سخن از آل فرعون می گوید: "فكذبوهما فكانوا من المهلكين" یعنی از آل فرعون یکجا به صورت "اهلکناها = ما ایشان را هلاک کردیم" یاد می شود، و جای دیگر به شکل "مهلکین = هلاک شدگان". بنابراین در آیه مورد بحث می توان به جای اهلکناهم گفت مهلکه. یعنی آیه به این صورت در می آید: "فکاین من قرية مهلکه ... و بئر معطله و قصر مشید: چه بسیارند آبادیهای نابود شده و چه بسیارند چاههای متروکه و خشکیده و چه بسیارند کاخهای به تاراج رفته یا سرنگون شده. این وجه حتی از نظر رعایت صنایع لفظی و قرینه سازی هایی که معمولاً در زبان قرآن کریم به کار می رود نیز بر وجود دیگر برتری دارد.

در اینجا بد نیست که به یک نکته دیگر اشاره شود و آن اینست که در همین تفسیر شریف مجمع البیان شأن نزولی آمده است که دست کم می تواند قرینه ای بر درستی معنای پیشنهاد شده برای واژه مشید در آیه شریفه به شمار آید. در ذیل آیه (ج ۷ ص ۸۹ سطرهای ۳-۶) می خوانیم "وقال الضحاک هذه البرکانت بحضر موت فی بلده یقال له حاضور انزل بها اربعة آلاف ممن آمن بصلاح ... قتلوه فی السوق فاهلکهم الله فماتوا عن آخرهم و عطلت بئرهم و خرب قصر ملکهم". معنای خرب روشن است و بی گمان آن را نمی توان به مفهوم رفعت و ارتفاع و یا گنج و زیور گرفت. در هر صورت، این گوینده سر آن ندارد، که "اینست و جز این نیست بگوید" و سخن خود را کلام آخر پندارد. آنچه گفته شد، تنها طرحی پیشنهادی است دست کم مناسب، مستدل و خردپذیر همراه با این امید که این سخن از نقد اهل نظر برخوردار گردد.

■ هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ضلل من الغمام والملائكة و قضى الامر و الى الله ترجع

الامور-بقره: ۲۱۰

این آیه در طول تاریخ تفسیر قرآن یکی از دشوارترین و پیچیده ترین آیه های قرآنی شمرده شده است، و این به خاطر یکی دو نکته تاریک و ناشناخته یی است که در شیوه بیان و همینطور در مفهوم آن

هست. اگر چه در این هزار و چند صد ساله، اهل زبان و اهل تفسیر در بازگشایی گره‌هایی که در این آیه هست به فراوانی گفته و نوشته‌اند، باز همچنان، یعنی تا این زمان، همه بر این نکته اعتراف داشته‌اند که توجیه استوار و دلچسپی که در چارچوب سیاق آیات جا بیفتد و بتواند معنا و مفهوم آیه را روشن سازد، مطرح نشده است.

از توجیهاتی که تاکنون شده، کمابیش آگاهید و اگر نه، به سادگی می‌توان برای آگاهی از آنها به کتب تفسیری که معمولاً جامع آراء هستند، مثلاً از قدما به مجمع البیان طبرسی و از متأخران به المیزان حضرت آقای طباطبایی مراجعه کرد.

در زمینه این آیه چنانکه پیش از این اشاره شده دو نکته مطرح است، یک نکته مربوط می‌شود به شیوه بیان آیه یا ساختمان گرامری آن و نکته دوم مربوط است به مسأله‌ی که در آیه طرح شده است. در مورد نکته دوم یعنی موضوع آیه، دشواری و پیچیدگی بسیار کمتر از نکته نخست است و اگر چه ابهام‌هایی در کار هست، ولی زمینه کلی مطلب روشن است.

آیه به مسأله آمدن و حضور خداوند اشاره دارد و سخن از اینجا آغاز می‌شود که مفهوم راستین این تعبیر چیست؟ آمدن خدا یعنی چه؟ آیا مقصود مثلاً آمدن فرشتگان خداست؟ یا عذاب خدا؟ یا تجلی جلال و عظمت خداست؟ و یا ... که به آمدن خدا تعبیر شده است.

اگر چه این مطلب خود نکته‌ی است و شایسته بحث و بررسی، ولی هدف ما در اینجا چیز دیگری است و بنابراین از این نکته با هر مفهومی که داشته باشد در می‌گذریم و به موضوعی که در این بحث ما از اهمیتی بیشتر برخوردار است، می‌پردازیم، و آن، زمینه طرح مسأله آمدن و حضور خدا در قرآن است.

در آیاتی از قرآن معمولاً وقتی که رویدادهای روز رستاخیز بر شمرده می‌شود، از حال دوزخیان و بهشتیان سخن می‌رود، به مسأله آمدن و حضور خدا اشاره می‌آید. مثلاً در سوره قیامت که سخن در آن از رستاخیز است، می‌خوانیم: *وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره* (آن روز رویها شادابند و به پروردگار خویش می‌نگرند) یا در سوره فجر که باز سخن از قیامت است، می‌خوانیم: *وجاء ربک والملك صفاً صفاً* (و پروردگارت بیاید و فرشته نیز صف به صف).

بنا به این آیات و آیاتی دیگر و نیز روایاتی بسیار که در این زمینه آمده، بسیاری از مفسران این مسأله آمدن و حضور خدا را مربوط و اشاره به روز و واقعه قیامت دانسته‌اند.

این یک مطلب که تا همین جا برای بحث ما کافی است.

اما آن نکته نخست یعنی آن دشواری که به شیوه بیانی آیه هست و آن گره‌ی که در چگونگی و شیوه ساختمان آیه هست. هدف ما در این بحث بیشتر کوشش برای بازگشودن آنست. این گره به نخستین عبارت آیه یعنی *هل یظنرون الا مربوط می‌شود*. هم در مفهوم واژه نظر در این عبارت حرف هست و هم در ساختمان عبارت از نظر نحوی، و شاید بهتر باشد که مطلب را یکی یکی طرح کنیم.

۱- مفهوم واژه نظر در اینجا:

پیداست که نمی‌توان و شاید نیازی هم نباشد که تمامی آراء عرضه شده در این زمینه را بازگو کنیم. به طور کلی این آراء را می‌شود در دو بخش دسته بندی کرد، یکی کسانی که نظر را در اینجا و موارد مشابه آن "مهلت داشتن یا خواستن" دانسته‌اند و یکی دیگر دسته‌ی که شماره بیشتری از مفسران کهن و نورا در بر می‌گیرد و نظر را در اینجا "چشم داشتن، توقع یا انتظار داشتن، معنا کرده‌اند، به عبارت دیگر این مفسران یظنون را در آیه برابر با ینتظرون گرفته‌اند. (تفسیر میبدی، تفسیر مجمع البیان، تفسیر المیزان، تفسیر نمونه، تفسیر پرتوی از قرآن و ...) و چیزی که در این زمینه سخت حیرت انگیز است، همین اتفاق نظر است. با این که یظنون را به معنای ینتظرون گرفتن هیچ عیبی هم که نداشته باشد، دست کم با بلاغت قرآنی همساز و هماهنگ نیست، زیرا اگر بنا می‌بود آن دو یکی باشند، می‌شد همان ینتظرون را در اصل بکار برد، به خصوص که ینتظرون خود تعبیری قرآنی است و آن جایی که در قرآن همین مفهوم انتظار مورد نظر می‌بوده، بکار رفته است. مثلاً در سوره یونس آیه ۲-۱ آمده: *فهل ینتظرون الا مثل ایام الذین خلوا من قبلهم قل فانتظروا انی معکم من المنتظرین*. پس باید تفاوتی در مفهوم این دو تعبیر باشد.

مفهوم واژه نظر در همه زبانهای سامی از جمله عربی "به جستجو دیدن" است، دیدن و اندیشیدن است، یعنی مفهومی که ما در "نگریستن" فارسی داریم، در سراسر قرآن هم به همین معنا به کار رفته است. (*انلا یظنون الی الابل کیف خلقت والی السماء کیف رفعت* - سوره غاشیه آیه ۱۷، *اقلم یظنروا الی السماء فوهم کیف بنیناها و زیناها* - سوره ق آیه ۶ - *قل انظروا ماذا فی السموات والارض* - سوره یونس آیه ۱۰۱، *قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق* - سوره عنکبوت آیه ۲۰، و ...) و من دلیلی نمی‌بینم که واژه در آیه مورد بحث و موارد مشابه (سوره اعراف آیه ۵۳، سوره نحل آیه ۳۳، سوره فاطر آیه ۴۳، سوره زخرف آیه ۶۶، سوره محمد آیه ۱۸) معنا و مفهوم اصلی خودش را نداشته باشد. البته سبب رها کردن این معنای اصلی واژه و رو بردن به معانی مجازی دیگر از سوی مفسران، آن است که به خاطر آن گره و دشواری نحوی عبارت، مفهوم اصلی در آیه جا نمی‌افتد، پیداست که مجازها و توجیهاات گوناگون از همین جا آغاز می‌شوند.

۲- حال بد نیست تا آن دشواری را که در ساختمان عبارت *هل یظنون الا هست* و کار را این چنین سخت کرده است، بررسی کنیم: مفسران *الا* را در اینجا حرف استثناء گرفته‌اند، طبعاً باید در این میان مستثنی و مستثنی منه‌ی داشت. فاعل یظنون را مستثنی منه گرفته‌اند و طبعاً عبارت بعد از *الا* یعنی همان عبارت *ان یاتیهم الله فی ظلل* ... را مستثنی. و چون ربطی میان این مستثنی و مستثنی منه نیست، گفته‌اند که استثناء منقطع است، در حالیکه در استثناء منقطع، مستثنی و مستثنی منه اگر چه از یک جنس نیستند، ولی بهم مرتبطند. اما در اینجا هیچ جور نمی‌توان ربطی به جمله داد، و توجیهااتی که شده همه برای ربط دادن و پیوند زدن میان اجزاء عبارت است. غافل از این که چاره کار را در جایی دیگر باید جست.

آنچه نا شناخته مانده اینست که در زبان عربی کهن و در متون نخستین عربی هل استفهام با لانافیه جمع نمی شوند، یعنی نمی شود گفت هل لا... [در حالی که همزه استفهام می تواند با لانافیه جمع شود مثل الا تأکلون آیا نمی خورید؟ الا ينظرون آیا نمی نگرند؟ و.....] این فقیر به جستجوی کار رفتی از هل لا تمامی معلقات سبع، قرآن، مقداری از نهج البلاغه و برخی از کتب حدیث رازیرو و روکرد و چیزی نیافت.

معمولاً در آن مواردی که باید استفهامی منفی طرح شود، هل استفهام پیش و واژه لا پس از فعل می آید، یعنی در حقیقت هل... الا برابر است با "هل لا...." ^۱ به جای آنکه گفته شود هل لا یجزون گفته می شود هل یجزون الا یا به جای آن که گفته شود هل لا ينظرون گفته می شود هل ينظرون الا.^۲ حال که این نکته روشن شد، بد نیست معنای اصلی واژه "نظر" را که پیش از این باز گفتیم به یاد آورید، نگرستن، دیدن و اندیشیدن. بنابراین معنای عبارت هل ينظرون الا می شود "آیا نگران نیستند؟ آیا اندیشناک نیستند؟ در اینجا ببینیم که این سخن ما در چارچوب کلی آیه قرار می گیرد؟ به اصطلاح جا می افتد؟

آیه چنین است: فان زللتن من بعد ما جائتکم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم، هل ينظرون الا ان ياتيهن الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الامر والى الله ترجع الامور. یعنی "اگر از پس این نشانه های روشن که برایتان آمد، باز دچار لغزش شدید، بدانید که خدا زورمندی فرزانه است، (با زورمندی گریانتان را خواهد گرفت و به فرزاندگی خویش لغزشتان را سزا خواهد داد) بعد خطاب به پیغمبر بر می گردد و می گوید آیا ایانان (این کسان که با دیدن این همه نشانه روشن باز می لغزند) نگران آن نیستند که خدا... بیاید و کار از کار بگذرد و راهی برای رهایی شان به جا نماند؟

می بینید که باین شکل آیه مفهومی روشن و خالی از پیچیدگی و دشواری می یابد و نیازی به هیچ توجیه و مجازی هم ندارد.

حال یک مطلب دیگر. پیش از این گفتیم که عبارت هل ينظرون الا جز این آیه مورد بحث در پنج آیه دیگر قرآن نیز آمده است، بد نیست این معنای تازه را برای نمونه در مورد یکی دو آیه دیگر هم طرح و بررسی کنیم.

در سوره محمد آیه ۱۸ آمده: فهل ينظرون الا الساعة ان تاتيهم بغتة فقد جاء اشراطها فاني لهم اذا

۱- برخی از مفسران بی آنکه به این قاعده توجه داشته باشند، بنا به سیاق پاره یی از آیات که حاوی عبارتی این چنین بوده اند، به حالت منفی جمله توجه یافته اند و آن را درست معنا کرده اند. مثلاً ابوالفتح رازی "فهل ينتظرون الا" [یونس ۱۰۲] را "آیا منتظر نیستند" معنا کرده است.

۲- مترجم که از سکوت کتب تفسیر و کتب قواعد و نحو در مورد این قاعده سخت شگفت زده می بود، در فرصتهایی این نکته را با برادرانی از اهل نظر از جمله تنی چند از استادان ایرانی و عرب گروه ادبیات عرب دانشگاه تهران در میان گذاشته به مشورت پرداخت، خوشبختانه آن عزیزان مطالب مطرح شده را پذیرفتنی یافتند.

جاء هم ذکریم که معمولاً اینطور معنا شده است: آیا انتظاری جز این دارند که قیامت به ناگهان بیاید، که نشانه های آن آمده است... "با مفهومی که مورد گفتگو قرار گرفت، معنای آیه چنین می شود: آیا نگران نیستند که قیامت به ناگهان در رسد و ایشان در نیابند؟ یا آیا این بیخبران و ناآگاهان نگران آن نیستند که قیامت به ناگهان در رسد؟ باز در سوره اعراف آیه ۵۲ آمده *هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله*. که باز به همان گونه می که در بالا اشاره رفت معنا شده. به گمان ما آن را باید چنین معنا کرد: آیا نگران سرانجام کار نیستند، روزی که سرانجام کار فرارسد؟

یک دو آیه دیگر هم هست، که شاید نیازی به طرح آنها نباشد و این نمونه ها بس باشد. بد نیست اگر در اینجا گفته شود که در چند مورد دیگر از قرآن عبارتی مشابه با *هل ينظرون الا بكار رفته* و آن *هل يجزون الا* و *هل تجزون الا* است که با آن نکته نحوی که گفته آمد، باید آنان را به ترتیب "آیا سزاشان نمی دهند؟" و "آیا سزاتان نمی دهند؟" معنا کرد. البته اگر شد که به این آیات برسیم می شود مطلب را با توضیحی بیشتر طرح کرد.

به هر حال آنچه گفته شد نظر تازه ای است که شاید دست کم استوارترین مفهوم را برای این آیات مطرح شده به دست داده باشد. بی گمان اظهار نظرها و راه گشایی ها و راهنمایی های اهل نظر، اهل لغت و تفسیر می تواند کزیهای احتمالی این نظر را برطرف کند.

■ فخذ اربعة من الطير فصر من اليك ثم اجعل على كل جبل جزءاً منهن - بقره: ۲۶۰

... درباره این بخش از آیه گفتگو بسیار است و نظراتی گوناگون و متنوع گفته و نوشته شده است. تا جایی که علامه معظم آقای طباطبایی در المیزان برای گردآوری و بررسی این آراء - البته به طور فشرده - ناگزیر شده اند تا بیش از پانزده صفحه از کتابشان را به این کار اختصاص دهند. بنابراین طرح گسترده این آراء و عقاید در حوصله گفتگوی ما نیست. به گمان من اگر تنها مروری بر آنها داشته باشیم برای بحثمان کافی خواهد بود.

مشکل از اینجا آغاز می شود. *خذ* یعنی بگیر، *طير* یعنی پرنده *صرا* است از "صار بصیر یا بصور" یعنی میل دادن، کج کردن، باز آوردن، باز گشتن، رو کردن، از حالی به حالی دگر شدن. پس مفهوم این قسمت از عبارت می شود: چهار پرنده بگیر و با خود بیاور.

در قسمت دوم عبارت آمده *اجعل على كل جبل جزءاً منهن* یعنی بر هر کوه از آنها پاره ای بگذار. روشن است که این دو قسمت با یکدیگر هم آهنگ نیستند، چیزی در میان آن دو کم است. مثلاً این جمله "آنها را بکش و پاره پاره کن" باید در میان آن دو قرار گیرد تا معنای عبارت کامل شود. از این روست که برخی از مفسران عبارت *اقطعهن* = پاره پاره شان کن! را در میان عبارت، تقدیر شده می دانند.

برخی دیگر گفته اند که خود فصرهن در اینجا به معنای بکش و پاره کن است و معنای اصلیش را ندارد. مفسران دیگر گفته اند که اگر فصرهن به معنای بکش و پاره کن باشد، بکار بردنش با "الی" بی معناست. یعنی اگر صار به آن معنا باشد نمی توان آن را با الی متعدی کرد، پس حالا که با الی متعدی شده فصرهن الیک حتماً به آن معنا نیست و مفهوم اصلی خودش را دارد. مفسران دیگری گفته اند که در آیه اصلاً بجای از کشتن و پاره کردن نیست، اینکه گفته شده "بر هر کوه پاره ای از آنها بگذار" به اعتبار آن کلیتی است که چهار پرنده یا چهار نوع پرنده می سازند. هر پاره از آنها یعنی هر یک از آنها. بنابراین حرفی از کشتن و پاره کردن چیزی نیست. مفسران دیگری گفته اند اگر از کشته ای در قصه سخن نباشد، تمام قصه بی معنا می شود، قصه چنین است که ابراهیم از خدا می پرسد که چطور و چگونه مرده زنده می کنی؟ خدا می گوید: باور نداری؟ ابراهیم پاسخ می دهد که باور دارم ولی می خواهم که دلم آرامش یابد. آنگاه است که خدا می گوید چهار پرنده بگیر تا آخر. اگر بنا باشد که بگوید این پرندگان را نکه دار بعد مثلاً هر یک را روی کوهی بگذار و آنها را بخوان تا پیش تو آیند، این کار متضمن زنده شدن مرده ای نیست، تا ابراهیم آن را ببیند. اگر زنده شدن مرده ای در کار نباشد پاسخ با سؤال ابراهیم و خواست او نا هم آهنگ خواهد بود. مفسران دیگری نیز هستند که می شود گفت آراء شان بر پایه اشتباهاتی لغوی شکل گرفته است. مثلاً برخی گفته اند که فصرهن الیک یعنی آن پرندگان را به خودت انس بده، با خودت آموخته شان کن! ریشه واژه "صار، صیر، صور" اگر چه معانی بسیار گسترده ای در زبانهای سامی دارد، اما در هیچ کجا مفهوم انس، دلبستگی و علاقه ندارد.^۱ ظاهراً این اشتباه از اینجا ناشی شده است که فرهنگهای لغت در برابر "صار، صیر" نوشته اند: میل دادن، میل کردن. میل دادن و میل کردن یعنی کج کردن، خم کردن، شکستن، بازگشتن، رو کردن، و غیره. این میل به معنای علاقه نیست. البته آن هم از همین جا مایه می گیرد. به کسی میل کردن، یعنی باو متوجه شدن و رو کردن. ناگفته نماند که این مفهوم هرگز تا حد انس و دلبستگی پیش نمی رود. بهر حال، مفسران دیگری گفته اند که عبارت الیک در دنباله فصرهن متعلق به آن نیست، و به خود در آغاز جمله تعلق دارد. حالا چرا، به چه دلیل و با کدام قرینه، روشن نیست.

گفتم آراء هم زیاد است هم متنوع. مثلاً مفسران عارف از قصه این پرندگان برداشتهایی خاص خود دارند، گمان می کنم که ابیات مثنوی را در این زمینه بخاطر داشته باشید ...

حضرت علامه آقای طباطبایی به دنبال گردآوری آراء گوناگون، نظری بر پایه نکات مثبت آنها اظهار فرموده اند. ایشان می فرمایند که فصرهن یعنی قطعه قطعه شان کن، اما اینکه با الی متعدی شده از آن روست که معنای آوردن هم در آن تضمین شده یعنی عبارت آیه در حقیقت باید چیزی در این ردیف باشد: "اقطعهم میلاً الیک" یعنی پاره پاره شان کن در حالی که می آوریشان یا "أملهن الیک قاطعاً" یعنی بیاورشان در حالی که پاره شان می کنی. ایشان به عنوان شاهد و قرینه این توجیه، این آیه از قرآن را طرح

۱- برای آشنایی با این ریشه واژه و مفاهیم آن در زبانهای سامی می توان به رساله ای از این فقیر به نام «سورا و اشترا در داستان جم و نیدار» از انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۴۹، مراجعه کرد.

می‌کنند: *الرفث الی نساکنم* و می‌فرمایند که در *رفث* که به معنای سخنان زشتی است که در هنگام نزدیکی مرد و زن گفته می‌شود، عمل نزدیکی تضمین شده است، بنابراین آن با الی متعدی شده است. این نظرگرهی از کار نمی‌گشاید و آنچه بعنوان سند و شاهد مطلب آمده، خود مسأله قابل بحثی است، معنای *رفث* آن نیست، در *رفث* تضمین صورت نگرفته است. ما وقتی از سوره بقره بحث می‌کردیم، در سخن از آن دو آیه (آیه های ۱۸۷ و ۱۹۷) که در آنها واژه *رفث* به کار رفته، این واژه و مفهومش را بررسی کردیم.

همین جا یادآوری می‌کنم که گناه این اشتباه، متوجه ساحت مقدس آقای طباطبایی نیست؛ بلکه متوجه کار فرهنگ نویسان عرب است.

بینید معمولاً فرهنگهای کهن لغت عرب چنین تدوین شده‌اند که نویسند و گرد آورنده چادر به چادر، قبیله به قبیله، شهر به شهر می‌گشته و گفتار مردم عرب زبان را ثبت می‌کرده. مثلاً "صحاح جوهری" این طور شکل گرفته است.^۱ پیداست که در این میان مرز بین مفاهیم لغوی و اصطلاحی، اصلی و فرعی واژه‌ها از میان می‌رود. فرض کنید در همین زمینه ممکن است مثلاً قبیله ای به سخنان هنگام نزدیکی مرد و زن "رفث" می‌گفته، اما وقتی این مفهوم در فرهنگی نوشته می‌شود، در کل زبان عرب مطرح می‌گردد، آنوقت مثلاً برای فهم قرآن یا متون دیگر به این چنین مفاهیمی استناد می‌شود. این دشواریها، ابهام‌ها، ضد و نقیض‌ها، نا هم آهنگی‌هایی که در کار تفسیر قرآن دیده می‌شود، مقدار زیادیش از همین جا مایه می‌گیرد. در زبان عرب و ادب عرب چیزی که اصلاً مورد توجه نبوده و نیست، مسأله ای است بنام تاریخ زبان و جغرافیای زبان و دسته بندی مفاهیم هر واژه و روشن کردن اینکه هر یک به چه دوره زبان و به کجا مربوط می‌شود.

شاید بی فایده نباشد که در اینجا به کوتاهی درباره واژه "رفث" و مفهوم آن اشاره‌ای بشود. "رفث" به صورت واژه‌ای قرضی دوبار در قرآن بکار رفته، [نه هم‌ریشه ای دارد نه مشتقی و نه کاربرد گسترده ای] مفهومی که برایش نوشته‌اند، همان است که پیش از این گفته شد: سخنان زشت هنگام نزدیکی مرد و زن. اما واژه در زبانهای سامی واژه کهنه است. در عهد عتیق بارها بکار رفته است، معنای اصلی آن گل و لای است و به صورت فعل گل مال کردن و گل آلود کردن^۲ در دوره های بعد و متون بعدی یک تحول معنایی در آن پیدا می‌شود و یک مفهوم ادبی پیدا می‌کند. در این متون به مفهوم فروتنی، تسلیم، تن در دادن، گردن نهادن آمده است.^۳ نظیر این تحول معنایی در واژه خاک فارسی هست، واژه های خاکی، خاکساری و غیره باری از فروتنی، سادگی و تسلیم دارند. در عربی نیز مثلاً در

۱- علامه معظم حضرت آقای طباطبایی در «المیزان» ضمن تفسیر آیه ۵۱ از سوره مائده به گونه‌گون بودن مفاهیم «اخذ» در قرآن اشاره فرموده‌اند.

۲- اشعیا ۲۰: ۵۷، حزقیال ۲: ۳۲، ۱۸: ۳۴، ۱۹: ۳۴

۳- امثال سلیمان ۲۵: ۲۵، ۶: ۳۸، ۳۰: ۳۸

واژه "ابوتراب" = پدر خاک، باری از فروتنی هست. بهر حال مفهوم "رفت" چیزی نزدیک به مفاهیمی است که گفته شد. پس *الرفث الی نساء* در قرآن یعنی به زنان فرو نشستن، یا زنان را به زیر کشیدن یا زنان را پذیرا شدن، یک چنین مفهومی و آن کنایه است از عمل نزدیکی. در کار رفت دوم آن در قرآن *لا رفث و لا فسوق*، رفت در حقیقت مخفف "الرفث الی نساء" است. روشن است که متعدی شدن "رفت" با "الی" برای تضمین عمل نزدیکی نیست، خود "رفت" کنایه از آن معناست. بنابراین باصطلاح، اصالتاً با "الی" متعدی شده نه وکالتاً و برای تضمین عمل. اما یک نکته و آن اینکه دور نیست که چون به عمل نزدیکی "رفت" گفته می شده کم کم به سخنانی که در آن هنگام گفته می شده نیز اطلاق شده باشد. از این مسائل در زبان بسیار زیاد است. برای نمونه از واژه "فحش" می توان یاد کرد که در اصل عمل زشت است و بعد به سخن زشت نیز گفته شده.

به بحث اصلی مان بازگردیم، فشرده ای از آراء مفسران را مرور کردیم، اما نظر این فقیر: راست است که باید مفهومی از کشتن و پاره کردن در قصه باشد. سخنی از مرده زنده کردن در میان باشد. در برابر، اینهم راست است که "فصرهن" نمی تواند این معنا را داشته باشد. این مفهوم در "فصرهن" نیست، در "اخذ" آغاز جمله است: *فخذ اربعة من الطير*. توضیح می دهم: "اخذ" یعنی گرفتن؛ اما گرفتن یک مفهوم ندارد، گرفتن یک فعل اصلی است که بنا به مورد، مفاهیمی گوناگون پیدا می کند. این در تمام زبانهای کهنه و نوهست. مثلاً گرفتن در فارسی ده ها مفهوم دارد. ما معمولاً این مفاهیم را با پیشوندها یا پسوندهای مختلف که همراه با گرفتن به کار می بریم، مشخص می کنیم. "فراگرفتن"، "بر گرفتن"، "فروگرفتن"، "در گرفتن"، "پیش گرفتن" و غیره مفاهیمی کاملاً جدا از یکدیگر دارند. در عربی همه اینها در واژه "اخذ" جمع است، به اضافه مفاهیم بسیار دیگری. مثلاً *اخذ العلم* یعنی علم را فرا گرفت، *خذوا زینتکم یا خذوا حذرکم* در قرآن یعنی برگیرید، پیشه کنید، بردارید. گرفتن گاهی معنای بریدن هم می دهد مثلاً در فارسی ناخن گرفتن یعنی ناخن بریدن، در عربی نیز *اخذ شعر* یا *اخذ شارب* یعنی موی بریدن یا سبیل بریدن.^۱

یکی از اصلی ترین مفاهیم "گرفتن" و برابر هایش در تمام زبانهای کهنه و نو، گرفتار کردن، به بند کشیدن و مجازات کردن است.^۲ این از مفاهیم قرآنی "اخذ" نیز هست مثلاً "اخذ" در *اخذهم اخذة رایبة* (حاقه: ۹) یا *در ربنا لا تؤاخذنا...* (بقره: ۲۸۶) و همینطور در آیات بسیار دیگری مثل آیات ۱۰۲ از سوره هود؛ ۵۵ از بقره؛ ۱۶۵ از اعراف؛ ۳۹ از طه و ده ها آیه دیگر این مفهوم را دارد. این گرفتن و مجازات کردن در قرآن گاهی تا مرحله نابود کردن نیز پیش می رود. مثلاً در این آیه *اخذ ربک اذا اخذ*

۱- علامه معظم حضرت آقای طباطبایی در «المیزان» ضمن تفسیر آیه ۵۱ از سوره مائده به گونه گون بودن مفاهیم «اخذ» در قرآن اشاره فرموده‌اند.

۲ مثلاً «اخذ فلان فلاناً اخذاً» به مفهوم او را گرفته و بست و کشت آمده - فرهنگ جامع، زیر واژه.

القری و هی ظالمة... (هود: ۱۰۲) و آیات دیگر. شاید از اینجاست که در ادب عرب، در فرهنگ عرب، مجموعه ای از مفاهیم گرفتن و کشتن در "اخذ" هست. کتابهای لغت در این مورد شواهدی بسیار به دست داده اند بنابراین دور نیست که "اخذ" در فخذ اریعة من الطیر چنین مفهومی داشته باشد. و چهار پرنده بگیر و بکش معنا بدهد.

توجیه دیگری نیز می توان داشت که من آن را بر توجیه نخست برتری می دهم: یکی از دیگر مفاهیم اصلی "گرفتن" و برابری در تمامی زبانهای کهنه و نو [مثلاً گرفتن (فارسی)، catch (انگلیسی) attraper (فرانسه) و...] صید کردن و در رابطه با پرنده از هوا گرفتن است. در فارسی کبوتر گرفتن، گنجشک گرفتن یعنی صید کردن، ماهی گرفتن یعنی صید ماهی. "اخذ" در عربی نیز چنین مفهومی دارد، اصطلاح "ماخذ الطیر" به معنای تله یا ابزار شکار پرنده در فرهنگهای کهن عربی گویای آنست که "اخذ طیر" به معنای شکار پرنده است، [همچنانکه در فارسی "ماهی گرفتن" صید ماهی معنای دهد] در اینصورت فخذ اریعة من الطیر یعنی چهار پرنده شکارکن، چهار پرنده از هوا بگیر، اتفاقاً فضای قصه هم با چنین مفاهیمی تناسب دارد.

البته شکار کردن همیشه با کشته شدن حیوان همراه نیست، ولی معمولاً چنین است، بخصوص که در دورانهای کهن ابزار شکار سنگ یا تیر و کمان یا چیزی در این ردیف بوده و بکار برده شدن آنها کشته شدن حیوان را در پی داشته است. بنابراین وقتی گفته می شود چهار پرنده شکارکن و با خویش بیاور، مطلب کامل و روشن است، بهر حال چه به توجیه نخست و چه به توجیه دوم که البته هر دو بر یک پایه قرار دارند، به نظر من مفهوم کشتن را باید در "اخذ" جست نه در «صار، صر» در این صورت لازم نیست گفته شود که آیه برای کامل شدن باید چنین و چنان می بود، باید فلان عبارت را به آن اضافه کرد، یا فلان عبارت آن را چنین توجیه کرد. آیه همینطور که هست کامل است، در کمال روشنی، سادگی، دور از هر پیچیدگی یا تناقض، با اجزایی کاملاً مربوط به هم و هم آهنگ.

بلی ان تصبروا و تقوا و یاتوکم من فورهم هذا یمددکم ربکم بخمسة آلاف من الملائکة

موسومین آل عمران: ۱۲۳

... پس از یاتوکم، من فورهم هذا آمده یمددکم ربکم خمسة آلاف من الملائکة موسومین (یاری می کند شما را پروردگارتان به پنجهزار از فرشتگان موسوم) ملائکه موسومین یعنی چه؟ این واژه هم به فتح واو (اسم مفعول) و هم به کسر آن (اسم فاعل) خوانده شده و نشاندار، علامت دار، داغ خورده یا نشان گذار و علامت گذار معنا شده است.

"سوم" یعنی داغ گذاری اسب، نشان زدن و علامت گذاشتن، "الخیل المسومة" یعنی اسبان داغ خورده، پس ملائکه موسومین هم می شود: ملائکه داغ خورده یا نشاندار و علامت دار و اگر اسم فاعل باشد، نشان گذار. در توجیه این علامت داری و یا نشان گذاری سخن بسیار است. حرفهای زیادی گفته یا نوشته شده،

حرفهایی که بیشتر افسانه آمیز است. مایه تأسف است که حتی در معتبرترین کتب تفسیری ما در این زمینه از خال و خط اسب و رنگ و لباس و عمامه ملایک به جنگ آینده سخن رفته، حتی از سوی مفسرانی که معمولا در کارشان به افسانه پردازی رغبتی ندارند، مثلا میدی یا نسفی و ... کم اند مفسرانی که مطلب را به همان شکلی که هست، گذاشته اند و به آن شاخ و برگ نداده اند. حضرت علامه آقای طباطبایی از این دسته اند، ایشان در *المیزان* تنها نوشته اند "ملایک نشان گذار" و گذشته اند و چه خوب. در همین قرآنی که در دست من است و ترجمه مرحوم آقای الهی قمشه ای را دارد، آیه اینطور معنا شده: خداوند پنج هزار فرشته را با پرچمی که نشان مخصوص سپاه اسلام است به مدد شما فرستد، یعنی آن بزرگوار نشان ملایک را "پرچم مخصوص سپاه اسلام" دانسته اند. آراء عرضه شده کمایش در این ردیف اند.

پیش از بررسی لغت باید یک نکته را یادآوری کرد و آن اینکه در قرآن سه جا، سه مورد از ملایک مددکننده مؤمنان در جنگ سخن رفته. در هر سه مورد شیوه عبارت یکی است. یعنی عباراتی که به کار رفته با هم قرینه اند. این سه عبارت یکی در آیه پیش بود که از آن صحبت شد، آنجا آمده من *الملائكة منزلین* یکی در همین جاست که آمده *من الملائكة مسومین* و مورد سوم در *سوره انفال* است که آمده *من الملائكة مردفین* این هر سه کلمه منزلین، مسومین و مردفین هر سه در وصف این ملایک آمده اند، معنای منزلین که روشن است: نازل شده، فرستاده شده. معنای مردفین هم روشن است: از پی آمده، به همراه آمده. این دو معنا با هم هماهنگی دارند و در ضمن با ملایک مناسبت دارند.

حالا با توجه به قرینه بودن این سه عبارت آیا درست تر به نظر نمی رسد که مسومین هم باید مفهومی نزدیک و هم آهنگ با این مفاهیم داشته باشد؟
حالا ببینیم ریشه واژه "سوم" یعنی چه؟

این ریشه واژه در زبانهای سامی به مفهوم "گذاشتن، جا دادن، فرود آوردن، گماشتن، روانه کردن است [عربی: "سوم و شوم"، مندایی: "سوم"، سبئی، "سیم"، سریانی: "سوم"، آرامی: "سوم و سیم"، عبری: "سوم و سیم"، آشوری: "شمو"، فنیقی: "شم"، و ...] این ریشه در عربی به دو شکل "سوم" و "شوم" آمده که هر یک مشتقاتی دارد.

یک ریشه واژه سامی دیگر هم هست به شکل "شام، شوم" به معنای ارزیابی و تقویم. این ریشه واژه در عربی با "س" آمده [این برابری "س" با "ش" در میان همه زبانهای هم ریشه حتی در میان گویشهایی از یک زبان دیده می شود] این دو ریشه در عربی رویهم افتاده اند، از ریشه نخست مثلاً آمده: "سومه الامر تسویما = تکلیف کاری داد کسی را"، "سومه فی ما یملکه = حاکم گذاشت او را در مال خود"، "سوم الخیل = اسبان را به چرا رها کرد"، و ... و از ریشه دوم آمده:

"سوم، سومه = قیمت و بهاء"، "سام السلمه = عرضه کرد متاع را و بها کرد آن را"، "اسمت ایاها = سؤال کردم بها را از کسی" و ...

یک ریشه دیگر هم هست که خال، لک معنای دهد. از این ریشه در عربی "شما" یعنی خال و

لکه تیره در پوست، در سریانی و عربی "سیما" یعنی لکهٔ رنگ تیره در چهره (که بعد مجاز به معنای چهره هم می‌آید) و در یونانی به چند شکل گوناگون آمده است. این ریشه در عربی به شکل "شیم" هم آمده، شام، شامه یعنی خال، رنگ و نشان تیره در بدن و اشیم، مشیم، مشوم یعنی مرد خالدار. و مشتقات دیگر. یک ریشه دیگر هم هست همین ریشه واژه "سم یا شم" که به مفهوم نام و نشان است. این در عربی با همزه اول آمده و شده است "اسم".

بهر حال، ظاهراً آن مفهوم نشان و داغ‌گذاری باید از آن ریشه واژه مایه گرفته باشد که به معنای خال و نشان تیره رنگ در بدن بود، شاید هم از ریشه دیگری.

اما چنانکه گفته شد یکی از کهن‌ترین و گسترده‌ترین مفاهیم ریشه واژه "سام، سوم" چه در عربی و چه در زبانهای سامی دیگر "گماشتن، فرود آوردن، روانه کردن است. پس "مسوم" یعنی چه؟ یعنی گماشته شده، روانه شده، فرستاده شده و ...

حال معنای منزلین و مردفین آن دو وصفی از ملایک را که با مسومین قرینه بودند، به یاد بیاورید. نازل شده، فرستاده شده و از پی آمده. می‌بینید که هر سه مفهوم با یکدیگر همانند و متشابهند. می‌شود گفت که هر سه تقریباً یک مفهومند با سه تعبیر.

پیدا است که معنای حرف من این نمی‌تواند باشد که هر جا مسوم به کار رفت به این معناست، نه، معنای مناسب آیه اینست، و گرنه اسم مفعول ثلاثی مزید "سام، سوم" می‌شود "مسوم" با هر مفهومی که باشد مطلب اینست که اگر واژه ای مثلاً ده معنا دارد باید گشت و مفهوم مناسب مورد را یافت و گذاشت. نه مثلاً اولین معنای به چشم خورده یا به ذهن رسیده را.

بهر حال، از این ریشه مشتقات دیگری هم در قرآن آمده: در سورهٔ بقره آیه ۴۹ سوره اعراف آیات ۱۴۱ و ۱۶۷ و سورهٔ ابراهیم آیه ۶ آمده من یسومهم سوء العذاب یا یسومونکم سوء العذاب که "سوم" را در اینجا عذاب کردن و شکنجه دادن و ... معنا کرده اند، با توجه به مفهومی که از آن سخن رفت (فرود آوردن، وارد ساختن و ...) معنای عبارت نخست می‌شود "کسی که به ایشان غذایی سخت وارد می‌آورد یا روا می‌دارد، و عبارت دوم می‌شود "بر شما غذایی سخت وارد نمی‌آوردند، یا روا می‌داشتند".

■ فان کذبوک فقد کذب رسل من قبلک جاءوا بالبینات والزبر و الکتاب المنیر - آل عمران: ۱۸۴.

... بینات که روشن است اما زبر و کتاب المنیر، کتاب المنیر پیدا است که نوشته است، کتاب است. می‌ماند زبر، زبر جمع زبور است. زبور کتاب داوود (ع) بوده است. پس زبر هم یعنی کتابها. حالا وقتی در آیه زبر و کتاب المنیر با هم آمده اند، دو چیز شمرده شده‌اند، پس باید میانشان وجه تمایزی باشد اگر هر دو کتابند پس باید هر یک نوعی از کتاب باشند یکی نوعی و دیگری نوعی دیگر.

این مسأله ای است که در طول تاریخ تفسیر برای مفسران مطرح بوده و هست. و کوشش اهل تفسیر بر این صرف شده است که دو گونگی توجیه بشود. کتب تفسیری ما چه در دوره های کهن و چه

امروز ارائه دهنده نظراتی در این زمینه اند. فشرده این نظرها اینست که برخی زبور را نوشته محکم استوار دانسته اند و کتاب را نه، برخی گفته اند زبور نوشته حکمت آمیز است و حاوی پند و اندرز و کتا حاوی شریعت و قانون، برخی گفته اند زبور نوشته ای است که به سختی خوانده شود، و باز برخی گفته زبور نوشته ای است که به سختی فهمیده شود. برخی گفته اند که کتابهای پیش از تورا و انجیل زبورند و اینها کتاب .

این ها توجیهاتی است که در معتبرترین کتب تفسیری ما در این زمینه آمده است. کتب لغت هم در این مورد آراء مشابهی دارند. مثلاً تاج العروس می گوید: زبور کتابی است که تنها مشتمل بر حکمت عقلی باشد و احکام و شریعت در آن نباشد و کتاب آن است که مبین احکام شرعی باشد" یا در مفردات راغب آمده " بگفته برخی زبور اسم کتابی است که مخصوص بیان حکمتهای عقلی باشد و بیان احکام شرعی نکند، در مقابل کتاب که متضمن احکام شریعت نیز هست. دلیل این آنست که زبور داوود(ع) متضمن بیان احکام شرعی نیست"، "برخی گویند از میان کتاب الهی هر کتاب صعب الوقوف را که به سختی درک شود زبور گویند". از اینجاست که تمامی فرهنگهای کهن و نو لغت عرب [منتهی الارب، اقرب الموارد، غیث اللغات، تاج العروس و اشتینگاس، هانس و هر و ...] زبور را نوشته معنا کرده اند. و ریشه آن " زبر" را به معنای نوشتن دانسته اند.

آنچه از مجموع آراء عرضه شده می توان دریافت اینست که این معنا برای زبور بر پایه تصویری از کتاب داوود(ع) پدید آمده است. چنانکه کسانی از جمله راغب به این نکته تصریح دارند. زبور نوشته است چون کتاب داود زبور نام داشته؛ نوشته حکمت آمیز است، چون کتاب داوود(ع) حکمت آمیز بوده است؛ نوشته خالی از قانون و شریعت است، چون کتاب داوود چنین بوده و

ناگفته پیداست که این آراء را نمی توان آزایی استوار پنداشت، زیرا که بر پایه شناختی مبهم و گنگ از کتاب داوود(ع) شکل گرفته اند. در حقیقت تعریف کتاب داود معنای لغت شمرده شده است. در حالی که روشن است که به زمانهای کهن کتاب داوود(ع) نوشته چندان شناخته ای نمی توانسته باشد. از نظر تاریخی روشن نیست که در آن زمانها اساساً نسخه ای از کتاب داوود(ع) در دست می بوده. تا احیاناً بشود شناخت روشنی از آن داشت. ظاهراً شناختی که بوده بر پایه شنیده ها بوده است.

اما دانشمندان لغت شناس جدید هم مطالبی همانند آنچه گذشت دارند، البته با توجیهاتی علمی تر. هر ویتز در *دائرة المعارف اسلام* زبور را به معنای نوشته دانسته و گفته است که " بهمین معنا در شعر جاهلیت آمده و فرزدق آن را بهمین معنا به کار برده است". جفری هم در مورد واژه زبور چنین نوشته است که "بدیهی است که تصحیفی است در کلمه ای از مأخذ یهودی یا مسیحی و شکل آن بدون شک تحت تأثیر ریشه عربی "زبر" (نوشتن) قرار گرفته ولی احتمال می رود که خلطی در مزمو عبری یا مزموه سریانی که در میان یهودیان و مسیحیان به کار می رفته و سپس به صحف داود اطلاق کرده اند، باشد. جفری: (۱۴۹ - ۱۴۸)

این نمونه هایی بود از آنچه گفته شده. مطلبی که باید در این زمینه گفت اینست که متأسفانه یک

سوء تفاهمی پیش آمده و بعد آنقدر این سوء تفاهم و نتایج بدست آمده از آن تکرار شده که به حد تواتر رسیده و یک واقعیت قطعی شمرده شده است.

مطلب اینست که بنا به شواهد موجود اصلاً زبور به معنای نوشته نیست. اصلاً در عربی ریشه واژه "زبری" به مفهوم نوشتن نیست. البته زبر و زبور به معنای نوشتن و نوشته به کار رفته اند. مشتقاتی هم از آنها ساخته شده، ولی اینها همه به دنبال همان سوء تفاهمی است که گفتیم. نوشته بودن زبور و نوشتن بودن زبر ساختگی است که پس از ساخته و پرداخته شدن این مفهوم از آن مشتقاتی هم ساخته شده است. اما چرا ساختگی است؟ ببینید، از زبان عربی جدید یعنی لغت عرب باقیه کهن ترین اسنادی که در دست است یکی قرآن است و دیگر شعر جاهلی. برای اثبات وجود هر ریشه واژه باید از قرآن و شعر جاهلی یا دست کم از یکی از آنها شهادتی به دست داد.

حالا بیاییم ببینیم که این ریشه واژه چنانکه گفته شده در قرآن و شعر جاهلی آمده یا نه. در قرآن چند مورد از واژه زبور به عنوان نام کتاب داوود (ع) یاد شده. چند مورد هم "زبر" به عنوان جمع زبور به کار رفته، بی آنکه ربطی به داوود (ع) و کتابش داشته باشد. یعنی باعتبار معنای لغویش حالا هر چه باشد به کار رفته و نه به صورت اسم خاص. که همین آیه مورد بحث ما یکی از این موارد است. مفهوم واژه را نامه و نوشته دانسته اند چنانکه اشاره رفت اما این مسأله ای است قابل بحث و بررسی. و این کاری است که ما در این بحث داریم با هم انجام می دهیم. کوشش می کنیم که مفهوم درست واژه را در قرآن پیدا کنیم. اما شعر جاهلی، این جمله را به عنوان معترضه بگویم که فرزدق که در نقل قولی که از دائرة المعارف اسلام کردم از او یاد شد، شاعر جاهلی نیست من به شعر او دسترسی نداشته ام که ببینم او واقعاً زبور را به معنای نوشته بکار برده یا نه ولی اگر بکار هم برده باشد، حرف او در این مرحله از کار تحقیق ما سند نیست. فرزدق در قرن دوم هجری میزیسته و از طبقه شاعران مولدون شمرده می شود، نه از طبقه شعراء جاهلی و یا حتی از شعراء مخضرمین.

کار ما اینست که ببینیم آیا در متون به جا مانده از پیش از اسلام یا همزمان با ظهور قرآن و اسلام چنین ریشه واژه ای هست یا نه. گفتیم فرزدق در سده دوم هجری می زیسته. حالا مروری کنیم روی شواهدی از این واژه و مفهومی که برایش گفته شده در شعر جاهلی. در مجمع البیان طبرسی به عنوان شاهد سخنش که زبور نوشته حکمت آمیز است، بیتی از امرؤ القیس نقل می کند. بیت اینست: لَمَنْ طَلَّ أَبْصَرْتَهُ فَشَجَانِي / كَخَطِّ زَبُورِ فِي عَسِيبِ يَمَانٍ. با کمی دقت روی اجزاء این بیت روشن می شود که زبور در آن معنای نوشته ندارد. مفهوم مصرع دوم بیت این می شود "همانند نوشته کلام یا کلمه در شاخ خشک خرما." (همانند کلام نوشته بر شاخ خرما) واژه ای که اینجا مفهوم نوشته دارد، خط است، نه زبور. در معلقه لبیدبن ربیع این بیت آمده:

زُبُرٌ تَجَدُّ مَثُونَهَا أَقْلَامُهَا.

وَجَلَا السُّيُولُ عَنِ اطْلُولِ كَاتِبِهَا

در این بیت حتی با روشنی بیشتری می‌شود دریافت که "زیر" به مفهوم نوشته نیامده. به مفهوم کلمه و کلام آمده. پس این ابیات که سند نوشته بودن زبور شمرده شده سندیت خودش را از دست می‌دهد. برداشتی که از این ابیات شده، برداشتهای استواری نبوده. این ابیات می‌توانند شاهدهی باشند برای مفهوم دیگری که برای زیر در متون کهن و کتابهای لغت آمده و آن، کلمه، کلام و سخن است. تاج العروس می‌گوید که "در قاموس و همه اصول زیر به معنای کلام آمده اما شاهدهی برایش بدست نیامده" در حالی که آن ابیات شاهد همین معنا هستند.

در فرهنگهای لغت عرب یکی از مفاهیمی که برای واژه زیر گفته شده، بانگ، آوا، فریاد است. [منتهی الارب، کشف اللغات، غیث اللغات، تاج العروس، اقرب الموارد و ...] دزی (ج ۱ ص ۵۷۹) آن را به مفهوم نعره، آورده.

این مفهوم، مقداری مفهوم تبعی هم برای واژه زیر به دنبال آورده مثلاً در برخی متون به مفهوم بازداشتن و نهی کردن آمده. اتفاقاً در این مورد هم یک سوء تفاهمی شده است که بد نیست به آن اشاره کنم. در برخی از کتب تفسیر زیر را به مفهوم شکنجه دادن و عذاب کردن هم نوشته‌اند. این معنا ظاهراً از اینجا پیش آمده که در فرهنگهای لغت زیر را به مفهوم زجر هم نوشته‌اند. حالا چون مفهوم آشنای زجر شکنجه دادن است، زیر هم شکنجه دادن دانسته شده، در حالیکه اصلی ترین مفهوم زجر بازداشتن و منع کردن است به وسیله بانگ زدن. بر چاربا بانگ زدن و او را راندن زجر گفته شده. اگر زیر به مفهوم زجر است به این اعتبار است، نه اینکه زیر یعنی شکنجه دادن. یک نکته دیگر، در تاج العروس آمده که این معنا مجازی است "چون کسی را که از گمراهی بازداشتی در حقیقت او را همچون "چاهی که بسنگ برآرند، مستحکم ساخته‌ای" در مجاز بودن این معنا شک نیست ولی ظاهراً نباید آن را از مفهوم سنگ چینی دور چاه که یکی از مفاهیم زیر است گرفت. مجاز است از همین مفهوم بانگ برزدن، فریاد زدن، چون بر کسی بانگ زدن مفهوم بازداشتن و نهی او دارد. یکی از مفاهیم تبعی زیر تهدید کردن و ترسانیدن است، آنهم از همین جهت که بانگ زدن، فریاد زدن بر کسی مایه ترس او خواهد شد. یکی از دیگر مفاهیم تبعی زیر عقل است. گفته شده که این معنا مجازی است به اعتبار آنکه عقل بازدارنده انسان است. "من لا زیر له = کسی که عقل ندارد" در اصل یعنی کسی که برای او بازدارنده‌ای نیست.

یکی از معانی زیر خواندن است. تاج العروس می‌گوید که "زبرته و ذبرته: قرأته، این سخن از اصمعی است و فاکهی آن را در شرح معلقات آورده. در این جا این نکته را باید یادآوری کرد که زیر با این مفهوم در عربی هم به شکل زیر آمده، هم به شکل ذبر و هم به شکل دبر. ذبر = سخن، زبان و ...، دبر = روایت کردن، نقل کردن که هر یک برای خود مشتقاتی هم دارند.

با شواهدی که گفته شد روشن می‌شود که اصلی ترین و گسترده ترین مفهوم زیر = ذبر = دبر در عربی سخن، کلام، آوا است. حالا باید گفت که این مفهوم، مفهوم مشترک واژه در تمام زبانهای سامی است. ریشه واژه دبر (سریانی) = دبر (آرامی) = دبر (عبری) = دبر (فنیقی) و ... به همین مفهوم سخن و کلام است.

این ریشه واژه در تمامی زبانهای سامی به دو شکل آمده، یکی "دبر" و دیگری "زمر" ^۱ و هر دو دارای مشتقاتی هستند. مفهوم ریشه واژه زمر هم همانست بانگ، آوا، سرود. مثلاً در خود عبری زمر یعنی آواز داد، نای زد. زمار یعنی آوازه خوان. زمار یعنی آلت سرود، آواز نیکو و سرود. یا در عبری «زیمیر» یعنی خواندن، سراییدن، زمیرا یعنی سرود، زامیر یعنی بلبل به اعتبار آواز بلبل (می دانید اسم این مرغ در بسیاری از زبانها از آواز او گرفته شده، خود واژه بلبل همین مفهوم را دارد، عندل و عندلیب هم همینطور. نام فارسی آن هزارستان و هزار آوا هم همینطور و ...)

"زَمور" در عبری اسم مذکر است با مفهوم اسم مفعول از زیر. اسم مفعول "زیمیر" می شود زمزور پس زمور و زمزور یعنی سرود و سروده شده که هر دو به یک معنا هستند. حالا این که به کتاب داوود(ع) زمزور گفته شده از این روست که آنچه کتاب داوود(ع) را می سازد قطعه هایی است، سرودهایی است، تسبیحاتی است که او در وصف خدا سر می داده. آوازهایی است که او در ستایش حق می سروده و می خوانده. این قصه آشنای صوت داوودی همین جاست.

در متون کهن در پیوند میان داوود و زبور و بلبل و آوای بلبل اشاره بسیار است. در این زمینه در ادب فارسی هم شاهد کم نیست. ^۲ بهر حال، "زبور" شکلی است از واژه "زَمور". هر یک از این دو وابسته به لهجه ها یا زبانهایی از زبانهای سامی هستند. و مفهوم هر دو یکی است: سرود، سروده شده، گفته، خوانده، سخن، کلام.

این مفهوم درست واژه است که از راه بررسی ریشه آن بدست آمد، دیدید که در شعر جاهلی هم به کار رفته بود، حالا برگردیم به آیه: *جاءوا بالبینات والزبر والکتاب المنیر* و معنای زبور را در جایش قرار دهیم، گفته ها، پیامها، سخن ها، آیه می گوید: ای پیغمبر اگر این مردم ترا تکذیب می کنند پیغمبران

۱- عبری: زمر، متدایی: زمر، آرامی: زیر، سریانی: زمر، عبری: زمر، اکدی: زمارو، و ...

۲- زمین محراب داوود است از بس سبزه پنداری

منوچهری

تا دلم را هوای باطل بود	جانم از ذوق عشق عاطل بود
چون زسیمرغ دید شهپر عشق	همچو داوود می زند در عشق
عاشقان گشتگان زنده دلند	زآتش عشق دوست مشتعلند
عاشقان را نه دود و نه عود است	نالۀ عشق لحن داوود است
دل عاشق زعشق بیمار است	نالۀ زیر عاشقان زار است
	فخرالدین عراقی

زبور عشق بر گمگشتگان خوان
مولوی

چو داوود آیت سرگشتگان خوان

گذشته را که برای آنها دلیل و بینه آوردند، پیامها و سخن‌ها آوردند، و کتاب روشن آوردند هم با تکذیب اینها روبرو شدند.

می‌بینید نکته پیچیده و نیازمند به توجیهی در آیه نمی‌ماند. اما باید دید که این پیامها، سخن‌ها در آیه یعنی چه؟ گمان این فقیر بر اینست که زیر به عنوان مطلق پیام الهی، مفهوم کلی پیام یک پیغمبر آمده، عصاره سخن و رسالت یک پیغمبر آمده و کتاب به عنوان پیام تفصیلی او. با اینکه در آیه گفته شده که پیغمبران پیش از تو که زیر آوردند و کتاب آوردند هم مورد تکذیب قرار گرفتند، هر یک از اینها به دسته‌ای از پیغمبران برمی‌گردد، خوب همه پیغمبران گذشته که دارای کتاب نبوده‌اند. تنها چند تن از آنان کتاب داشته‌اند، در حالیکه همه پیامبر بوده‌اند و پیام داشته‌اند در این آیه و آیات مشابه این زیر می‌تواند ناظر به پیامبران بدون کتاب باشد و کتاب ناظر به پیامبرانی که کتاب داشته‌اند.

اما یک نکته جالب و در ضمن عجیب. و آن اینکه اگر چه مفهوم واژه زیور این چنین برای اهل لغت و اهل تفسیر ناشناخته و بیگانه می‌بوده ولی برای اهل شعر و ادب، در عالم ادبیات فارسی مفهومی شناخته بوده، اما متأسفانه نادیده مانده. در غزل معروف حافظ، "اگر رفیق شفیقی درست پیمان باش" در معتبرترین نسخ دیوان حافظ بیتی هست، می‌گوید:

زیور عشق نوازی نه کار هر مرغ است
 بیا و نوگل این بلبل غزلخوان باش
 خوب زیور عشق نوازی یعنی ساز عشق زدن، آوای عشق سردادن. می‌گوید این کار هر مرغ نیست کار بلبل غزلخوان است. در حقیقت، غزلخوانی و زیور عشق نوازی در این بیت مترادف هم آمده‌اند. زیور می‌شود آواز، غزل بلبل.
 در غزلی از معزی این بیت آمده:

چمن شده است چو محراب چو عندلیب همی زیور خواند داوود وار در محراب
 در لغت نامه دهخدا متأسفانه این بیت برای زیور نام داشتن کتاب داوود (ع) شاهد گرفته شده. در حالیکه در آن زیور به معنای لغوی اش به کار رفته. می‌گوید بدانسان که داوود (ع) به محراب زیور می‌خواند، عندلیب در چمن زیور می‌خواند. عندلیب در چمن نوشته، نوشته صعب الوقوف و غیره نمی‌خواند، آواز می‌خواند. در بیتی از مثنویات وحشی بافقی هم که الان آن را درست بخاطر ندارم همین مطلب هست. در آن زیور متضاد انکراالصوات گرفته شده. پس یعنی آواز خوش. اما چیزی که عجیب است اینست که با تمامی این شواهد در فرهنگهای فارسی و عربی حتی در لغت نامه دهخدا زیور به این معنا ضبط نشده است.

■ وَاتُوا صَدَقَاتَهُنَّ نِحْلَةً فَإِنَّ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا - نساء: ۴

... اما این آیه، اتوا یعنی بدهید، صدقاتهن یعنی صدقه‌ها یا صدق‌های ایشان را. پس عبارت

می‌شود: مهریه‌های ایشان یعنی زنان را بدهید. این کار چگونه باید انجام بشود؟ "نَحْلَةٌ". "نَحْلَةٌ" حال است برای "آتوا" پس باید گفت: مهریه ایشان را "نَحْلَةٌ" بدهید، "نَحْلَةٌ" یا ریشهٔ آن "نَحَلَ" یعنی چه؟ مفسران از سده‌های نخستین اسلامی تا امروز - اگر چه گاه گاه توجیهاتی گوناگون داشته‌اند، ولی - کمابیش همه در مورد این واژه، هم‌رأی بوده‌اند، و آن را "عطیه"، "هدیه" و "بخشش" دانسته‌اند. مجمع‌البیان می‌نویسد: "وَ النَّحْلَةُ عَطِيَّةٌ تَكُونُ عَلَى غَيْرِ جَهَةِ الْمُتَأَمِّنَةِ"، یعنی که بخشش رایگان و بدون عوض. باز در نقل قولی از ابن عباس، قتاده، ابن جریج می‌گوید که "نَحْلَةٌ" بخشش بی مطالبه است. کسانی چون طبری و جبایی هم بر این رأیند.

طبرسی در مجمع وجه تسمی‌ای، وجه اشتقاقی هم برای واژه به دست می‌دهد و این عطا و بخشش را به غسل بخشی زنبور و اینکه در عربی به زنبور، "نحل" هم گفته می‌شود، مربوط می‌داند. این مفهوم و این وجه اشتقاق را با بیانی دیگر راغب هم در مفردات آورده می‌گوید که این واژه از ریشهٔ نحل به معنای زنبور است. زیرا که بخشش و عطیه به کار غسل دهی زنبور شبیه است. پس عبارت مورد بحث ما می‌شود: مهریه زنان را عطیه وار بدهید.

اما یک مطلب و آن اینکه شاید بنا به این نکته که در آیات دیگر قرآن مهر زن فریضه شمرده شده، دین شمرده شده و فریضه و دین را نمی‌شود عطیه وار داد، پرداخت مهر به عنوان یک دین بر مرد واجب است و مرد ناچار به آن است. این ناچاری با عطیه بودن جور در نمی‌آید. و شاید هم زیر تأثیر آن وجه اشتقاق و اینکه خدا غسل زنبور را به مردم می‌بخشد، طبرسی مطلب را اینطور توجیه کرده که اتوا صدقاتهن نَحْلَةٌ یعنی "وَأَعْطُوا النِّسَاءَ مُهُورَهُنَّ عَطِيَّةً مِنَ اللَّهِ..." (مهریه‌های زنان را که عطیه خدا به ایشان است، بدهید) یعنی می‌گوید اینکه در عبارت آمده مهر زنان را هدیه وار بدهید، مقصود هدیه مرد به زن نیست. بلکه مقصود هدیه خدا به زن است. مفسران بسیاری بر این رأیند. میدی، نسفی و دیگران.

البته آراء دیگری نیز از سوی مفسران ابراز شده است. مجمع می‌نویسد که قتاده و ابن جریج "نَحْلَةٌ" را "فَرِيضَةٌ مَسْمُومَةٌ" (امر واجب نامبرده شده، بیان شده، مشخص شده) دانسته‌اند. ولی رأی عمومی بر همان عطیه و بخشش بودن "نَحْلَةٌ" است. نهایت با توجیه‌هایی متفاوت، مثلاً برخی از مفسران "عطیه وار، بخشش وار" را به مفهوم میل و رغبت داشتن و با علاقه دادن گرفته‌اند و می‌گویند مهریه زنان را به میل و رغبت بدهید. مثل ابوالفتوح یا شنقشی و دیگران.

حضرت علامه آقای طباطبایی هم "نَحْلَةٌ" را به همین معنا دانسته‌اند. البته ایشان نظری ابراز نداشته‌اند و همان رأی مجمع را طرح و گذشته‌اند.

این فشرده‌ای از آنچه به تاریخ تفسیر در این مورد گفته شده است، اما حرف‌هایی که در این موارد می‌توان داشت:

اینکه "نَحْلَةٌ" را به معنای عطیه خدا به زن بگیریم نیاز به وجود قرینه‌ای، دلیلی دارد که در آیه نیست، "نَحْلَةٌ" در بیان فعل آمده و فاعل فعل مرد است. پس اگر عطیه باشد، باید عطیه مرد به زن باشد. اما نااستواری این رأی ناگفته پیداست، زیرا چنانکه پیشتر گفتیم بنا به آیات دیگر قرآن مهریه زن فریضه

است، دین است و مرد ملزم به ادای آن است. عطیه را می‌شود نداد، بسته به خواست انسان است. همین جا می‌شود ناستواری توجیه دیگری را هم نشان داد، اینکه مقصود از عطیه وار، به عنوان هدیه دادن مهر، به رغبت دادن آن باشد نیز همین گرفتاری را پیش می‌آورد، عطیه به خواست د شماس، ولی دین تعهدی است به گردن شما و خواسته یا ناخواسته ناچار از ادای آنید. بگذریم که از سوی دیگر قرآن معمولاً در بیان این رغبت همه جا مشتقی از مصدر "طوب" یا "طیب" را به کار می‌برد، از جمله در خود همین آیه.

اما آن قول دیگر که "نحله" را دین و فریضه بیان شده دانسته، این هم رأی استواری نیست، زیرا گفتن اینکه مهر به را که خودش یک دین است، دین وار بدهید، چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ گفته می‌شود که بدهی را بدهی وار بدهید، چه معنایی دارد؟

این چنین است که رویهمرفته دیده می‌شود که مفسران در این زمینه چندان با آرامی دل حرف نمی‌زنند. اما ببینیم که مفهوم درست این واژه چیست؟

ریشه واژه "نحل" یک ریشه واژه کهن سامی است و در بیشتر زبانهای سامی به کار رفته، مثلاً در زبان سبئی (یکی از زبانهای کهن یمن) یا در عبری یا در فنیقی و ...

مفهوم اصلی و مشترک این واژه "تصرف کردن، مالک شدن"، یا "به تصرف دادن، به ملکیت دادن"، تقسیم کردن مال برای به ملکیت دیگری دادن و ... است.

در دسترس ترین منابعی که می‌توانند مشتقات گوناگونی از این واژه را به دست دهند، متون عهد عتیق اند همینطور می‌شود به فرهنگهای لغت موجود از هر یک از زبانهای سامی مراجعه کرد.

باید گفت که این مفهوم مشترک ریشه واژه "نحل" در عربی هم یک زبان سامی است، هست. ولی متأسفانه نادیده مانده و مفاهیم تبعی آن اصلی شمرده شده.

ببینید مفهوم اصلی واژه این بود: مالی را به ملکیت دیگری دادن. نخستین مفهوم تبعی اش می‌شود: مالی را به دیگری بخشیدن، پس "نحل" یعنی بخشش. در این میان چیزی از گیرنده گرفته نمی‌شود، پس "نحل" یعنی بخشش بدون عوض. از سوی دیگر در این کار مطالبه‌ای از گیرنده دیده نمی‌شود، پس "نحل" یعنی بخشش بدون مطالبه. و همینطور مفاهیم دیگر.

چیزی که در این میانه از یاد می‌رود و نادیده می‌ماند، مفهوم اصلی واژه است.

بیاید کاربردهای گوناگون واژه را از روی فرهنگهای کهن عربی مرور کنیم.

"نحله مالاً" او را مال داد. "نحله ماؤه" چیزی از آن را مختص او کرد. "نحل القول نحلاً" سخنی را که از او نبود به او نسبت داد. "نحل الشاعر قصیده" قصیده‌ای که از او نبود به او نسبت داده شد، و نمونه‌های مشابه دیگر.

و از اینها مفهوم بخشش برای "نحل" دریافت شده است. البته فرهنگهای نو لغت عرب مثل اشتینگاس یا هانس وهر با توجه به این کاربردها "اسناد، اختصاص، ادعا، اتصاف و ..." را هم به همراه "اعطا" از مفاهیم "نحل" شمرده‌اند.

حالا آن نمونه‌ها را به یاد آوریم. آیا مایه اصلی همه آنها به ملکیت درآوردن یا به ملکیت دیگری دادن نیست؟ آیا مفهوم "نخله ماله" چیزی از آن را به ملکیت دیگری دادن نیست؟ یا "انتحل و تنحل مذهب او قبيله او شعر او..." در اصل این معنا را ندارد که خود را مالک و دارنده مذهب یا قبيله یا شعر یا ... دانست؟

چنانکه گفتیم این بخشیدن و اعطا و شکل‌های گوناگونش اسناد، اختصاص، اتصاف، ادعا و ... مفهومی ثانوی است.

حالا برگردیم به آیه: *آتوا صدقاتهن نخله* چه معنایی پیدا می‌کند؟ این که مهریه زنان را چنان که به تصرف آنها، به تملک آنها، درآید بدهید. به تعبیر ما اینکه مهر زنان را بدستشان بسپرید. یا شاید هم این باشد که مهر زنان را به عنوان ملک آنها که پیش شماست، بدهید. یک چنین مفاهیمی، از این جا به خوبی روشن می‌شود که این حکم از نظر فقهی یک حکم وضعی است.

گمان این فقیر بر این است که از عبارت *آتوا صدقاتهن نخله* دو حکم می‌توان دریافت. مورد مثل مساله رهن است.

در رهن [فِرْهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ] دو حکم مطرح است، یکی گروگان گرفتن و دیگری لزوم تحویل گرفتن و در اختیار گرفتن گرو از سوی گروگیر.

در اینجا هم یک حکم لزوم ادای مهر است، و حکم دوم اینکه این ادای دین محقق نمی‌شود، مگر تا هنگامی که مال داده شده به تصرف و تملک زن درآید.

■ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَ لَهٗ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ ... نساء: ۱۲

... اما کلاله. این واژه تنها دوبار در قرآن آمده، یکی در این آیه و دیگر در آخرین آیه از همین سوره که در ضمن آخرین آیه قرآن از نظر نزول هم هست، *يَسْتَفْتُونَكَ قُلُ اللَّهُ يفتيكم في الكلاله ...* در طول تاریخ تفسیر مفسران بر سر مفهوم این واژه تقریباً هم‌رأی بوده و هستند. این رأی مشترک، این مفهوم مشترک برای واژه بر پایه عبارتی از خود آیه پدید آمده، البته این هم‌رأی تنها در مورد خود مفهوم است و در مورد توجیه آن آرای گوناگون عرضه شده است، یعنی هر کس یا هر دسته از مفسران به گونه‌ای این واژه و مفهومش را به ریشه واژه "کل" و مفاهیم فراوانش پیوند داده، یکی آنرا مایه گرفته از مفهومی می‌داند و دیگری از مفهوم دیگری.

نخست باید در مورد خود آن مفهوم مشترک سخن گفت، در دومین مورد بکار رفتن واژه در قرآن، یعنی در همان آیه *يَسْتَفْتُونَكَ قُلُ اللَّهُ يفتيكم في الكلاله* آیه اینطور ادامه می‌یابد *ان امرؤا ملک لیس له ولده* (اگر مردی بمیرد و او را فرزندی نباشد). این عبارت معنای کلاله شمرده شده، البته با توجه به روایاتی که در آنها نیز مطالبی در این زمینه آمده و به رویهم این نکته مطرح شده است که کلاله یعنی بی پدر و فرزند بودن.

مفاهیم دیگری نیز برای کلاله گفته شده است، مثل وراثت، وارث اصلی بودن و ... اما تقریباً رأی عمومی مفسران همانست که گفته شد، البته با توجیهاتی مختلف، ریشه واژه کَلَّ یا کَلَّل مفاهیم بسیاری دارد، احاطه و گنجایش، مانده شدن و از کار افتادن و ... پس هر دسته از مفسران کلاله و مفهومش را که به آن اشاره رفت، به مفهومی از مفاهیم کَلَّ مربوط می‌کنند. مثلاً برخی چون طبرسی و ... گفته‌اند که کلاله از کَلَّ به معنای احاطه است، و اینکه به مرد یا زن بدون پدر و فرزند کلاله گفته می‌شود به این سبب است که آدم بدون پدر یا فرزند رشتهٔ نسبش بریده است و به گذشته و آینده احاطه ندارد، یا برخی دیگر از مفسران بر پایهٔ قولی از ابومسلم، کلاله را از کَلَّ به معنای واماندن و از کار افتادن گرفته و گفته‌اند که "کسی که پدر و مادر و فرزندی ندارد مسلماً در رنج است و قدرت و توانایی خویش را از دست داده است".^۱

توجیهات دیگری نیز شده است که نیازی به یادآوری همهٔ آنها نیست. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که در آن عبارت از آیه تنها از بی فرزندی سخن رفته، در روایات از بی فرزندی و بی پدری. در این آیه نامی از مادر نیست و این خود برای بسیاری از مفسران پرسش برانگیز بوده است. ولی رویهمرفته از آن رو که در آیه سخن از سهم الارث خواهر و برادر است و خودبخود پیداست که با بودن مادر، خواهر و برادر ارث نمی‌برند، گفته شده که در آیه فرض بر اینست که مادر هم در میان نباشد. پس بی مادری نیز بخشی از مفهوم کلاله می‌شود و در کنار بی فرزندی و بی پدری قرار می‌گیرد و در کتب تفسیری ما، در مفهوم کلاله از مرد یا زن در گذشته‌ای که دارای پدر، مادر و فرزند نیست، سخن می‌رود. پاره‌ای از مفسران کلاله را به همان مفهوم می‌دانند. ولی می‌گویند که آن ناظر به بازماندگان شخص مرده است بازماندگانی که پدر، مادر و فرزند شخص در گذشته نباشند. پاره‌ای از مفسران چون راغب و ... می‌گویند کلاله به هر دو معنا می‌تواند باشد.

این فشردهٔ مطالب گفته شده، اما پیش از طرح مفهوم اصلی کلاله نکته‌ای را باید یادآوری کرد، و آن اینکه به گمان این فقیر آن برداشتی که از آیه و همینطور روایات مربوط به آن شده، برداشت درستی نیست، یعنی آن عبارت را نمی‌باید به عنوان معنای کلاله گرفت. *یستفتونک فی الکلاله یا الله یفتیکم فی الکلاله* یعنی در بارهٔ موضوع کلاله. موارد دیگر هم همینطور است مثلاً در همین سوره آمده است، *یستفتونک فی النساء قل الله یفتیکم فیهن* - نساء ۱۲۷

پیداست که *فی النساء* یعنی در امر زنان، در بارهٔ موضوع زنان و نه مثلاً در معنای لغت نساء. چنانکه در آیات بعدی از رفتاری که باید با زنان داشت سخن می‌رود. *فی الکلاله هم همین وضع را دارد.* "ان امرؤا هلك لیس له ولد، بیانگر معنا و مفهوم کلاله نیست سخنی است در تعریف موضوع کلاله، شرطی است از شرایط موجود در مسأله کلاله. در روایات هم همینطور است، سخن پیغمبر (ص) و ائمه (ع) به

این معنا نیست که معنای کلاله بی پدر بودن و بی فرزند بودن است. بیگمان چنانکه خود آیه به این پرسشی که از پیغمبر (ص) شده است اشاره دارد، پرسش در باره موضوع کلاله بوده است، و پاسخ داده شده بی شک در رابطه با پرسش و مورد پرسش یعنی به اصطلاح شأن نزول آیه بوده. این یک مطلب است. اما بینیم که مفهوم اصلی کلاله چیست؟

ریشه واژه کل یا کلل در زبانهای سامی مفاهیم بسیاری دارد. به برخی از این مفاهیم که در عربی هم هست اشاره شد. یکی دیگر از مفاهیم کل یا کلل پیوند و بستگی میان دو جنس ناهمگون است. مثلاً کاشتن دو جور تخم در زمین یا بافتن چیزی با دو نوع نخ. به طور کلی پیوند و آمیختگی دو جنس غیر هم. یکی از مصداق های این مفهوم می شود پیوند میان زن و مرد، به اعتبار اینکه همجنس نیستند. بنابراین مثلاً در عربی یا عبری کلل به معنای زناشویی هم آمده.

مشقات این ریشه در زبانهای سامی فراوان است. در متون کهن سامی مثل متون عهد عتیق می توان مشتقات زیادی از این واژه دید. مثلاً کلائیم یعنی دو جنسه. دو جور. گله یا گله یعنی عروس. یکی از مواردی که می تواند مصداقی برای این مفهوم باشد، پیوند و بستگی ناتی است. پیوند میان دو تن که همخون هم نیستند. به گمان این فقیر مفهوم کلاله در آیه مورد بحث این است. "یستفونک قل الله یفتیکم فی الکلاله" یعنی از تو درباره مساله بستگی ناتی، درباره سهم الارث بستگان ناتی می پرسند. عبارت "ان کان رجل یورث کلاله" یعنی اگر مردی باشد که از او بنا به پیوند ناتی ارث برند.

حالا روشن می شود که چرا در آیه به مادر اشاره ای نشده، با بیانی که عرض شد در آن به پدر و فرزند هم اشاره ای نیست. و روشن است که چرا: زیرا پدر و مادر یا فرزند ناتی که نمی شود داشت. پیوند ناتی تنها در مورد خواهر و برادر می تواند مطرح باشد، بنابراین می بینید که در آیه تنها می گوید و له اخ او اخت و به سهم الارث آن دو از یکدیگر اشاره می کند.

به عنوان مؤید بر این مفهومی که گفته شد، توجهتان را به این مطلب که در صحاح زیر واژه "کلل" آمده جلب می کنم: قال ابن الاعرابی: الکلاله: یتوالعمّ الأبعاد... والقرب تقول: هو ابن عمّ کلاله، و ابن عمّ کلاله، إذا لم یکن لهما وکان رجلاً من العشیره. یعنی که عرب هم قبیله اش می گوید پسر عموی کلاله، کسی را که همخون او نیست، هم نسب او نیست، تنی او نیست ولی با او پیوند هم قبیله ای دارد با خودش کلاله پسر عمو می داند، این روشن است که عرب پسر عموی تنی و همخون خودش را می گوید "هو ابن عمی لهما" لعمری "لاصیق النسب"، همخون و تنی مفهوم مخالفش چیست؟ کلاله، یعنی غیر هم نسب، غیر همخون، ناتی، این پسر عمویی در زبان و فرهنگ، هم هست، مثلاً سادات یکدیگر را پسرعمو خطاب می کنند، یا در دهات بچه ها مردان ده را عمو صدا می زنند. مفهوم این خطاب این نیست که واقعاً اینها همخون اند و پدرانشان واقعاً برادر هم بوده اند، بلکه یک نسبت دور، پیوند دور را می رساند.

حالا همین اصطلاح لَح و کلاله را در مورد خواهر و برادر که در آیه مطرح شده، در نظر بگیرید، می شود خواهر و برادر تنی و همخون و خواهر و برادر ناتی و غیر همخون، حالا یک نکته دیگر و آن

اینکه کلاله، یعنی ریشه کلل در عربی کم کم مفهوم مطلق بستگی و پیوند را هم پیدا کرده، به خاطر دارید بیشتر گفته شد که مفسران برای کلاله معنای وراثت هم گفته‌اند، در مجمع البیان در بیان این نظر این شعر آمده، شعر از عامر بن طفیل است، می‌گوید:

وَ اَتَىٰ وَ اِنْ كُنْتُ اِبْنَ فَارِسٍ عَامِرٍ وَ فِى السَّرْمِیْنِهَا وَ الصَّرِیْحِ الْمُهْتَدِّبِ
فَمَا سَوَّدَتْنِی عَامِرٌ عَنِ كَلَالَةٍ اَبِی اللّٰهُ اَنْ اَسْمُوْا بِاَمٍّ وَ لَا اَبِی .

کلاله را در این بیت وارث بودن و ارث کلان بردن معنا کرده‌اند. می‌گویند که عامر در این مصرع گفته ارث کلان بردن یا وارث اصلی بنی عامر بودن مرابه سیادت نرسانده، اگر چه این مفهوم به معنای درست واژه (بستگی، پیوند) نزدیکتر از دیگر مفاهیم گفته شده است، ولی باز معنای اصلی آن نیست مصرع به این معناست که بستگی به بنی عامر سیادت به من نداده، هم نسبی با بنی عامر مرابه سیادت نرسانده، مفهوم مصرعهای دیگر که روشن است.

به هر حال می‌بینید که هم آیه و هم این بیت، وقتی به مفهوم درست واژه در آنها توجه می‌شود، مفهوم روشن و منطقی ای پیدا می‌کنند.

همینجا بد نیست اشاره شود که این مفهوم عیال و ثقل که در عربی برای کل هست، از همینجا مایه می‌گیرد فلان کل بر فلان است معنایش به او نیازمند است نیست، در اصل یعنی به او بسته است، وابسته است، آن نیازمندی و سرباری مفهومی تبعی است از این وابستگی. اما یک نکته دیگر و آن اینکه با وجود ابهامی که در مورد مفهوم این آیه بوده، از آنجا که سهم الارث خواهر و برادری که در آیه نخست به آنها اشاره شده، یک ششم میراث است و سهم الارث خواهر و برادری که در آیه دوم از آنها سخن رفته نیمی از میراث (برای خواهر) و تمامی میراث (برای برادر) است، مفسران و فقیهان به جدا بودن مورد هر یک توجه یافته‌اند و مورد نخست را مربوط به خواهر و برادر مادری و مورد دوم را مربوط به خواهر و برادر پدری دانسته‌اند^۱ بخصوص که در این زمینه روایاتی نیز از معصوم رسیده است، از آن جمله روایتی است از امام صادق (ع) که در کافی آمده، آنچه که به این روایات آمده به همراه همان قرائن آیات می‌توانند تأییدی باشند بر آنچه که ما با بررسی لغت به آن رسیدیم .

■ قال فیما اغویتنی لا تعدن لهم صراطک المستقیم اعراف: ۱۶

... همانطور که می‌دانید، بیشتر اهل لغت و تفسیر "اغواء" را به معنای گمراه کردن و فریب دادن گرفته و در مفهوم آیه گفته‌اند که شیطان به خدا می‌گوید به خاطر آنکه مرا گمراه کردی، مرا فریب دادی،

۱- از آنجا که نسب از پدر می‌رسد، خواهر و برادر پدری همانند خواهر و برادر پدری- مادری است، و سهم الارث آنها یکی است. واژه‌ها و مفاهیم آنها که در این بحثها آمده جز آنها که در خود بحث به ماخذشان اشاره رفته، از این منابع بوده‌اند: واژه‌های عربی از صحاح اللغة، فرهنگ جامع و فرهنگ هانس وهر. واژه‌های سامی دیگر از هیخل هکدش ماندلکون، فرهنگ گزنیوس، فرهنگ رثوان سیوان و ادوارد الونستون، فرهنگ حیم و فرهنگ مشکور.

به راه راست تو در کمین بندگان می‌نشینم.

روشن است که چنین مفهومی در مفهوم کلی قصه‌ای که در این چند آیه آمده، جا نمی‌گیرد، در قصه محملی برای اینکه گمراهی و فریب به خدا نسبت داده شود، دیده نمی‌شود. به آیات پیشین توجه دارید. این خود شیطان بود که از پذیرش فرمان خدا سر باز زد، و در پاسخ خدا که از او پرسید چه چیز ترا بازداشت که فرمان مرا بپذیری؟ گفت: من از او بهترم، مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل.

اما وقتی در آیه مورد بحث، شیطان، این گمراه کردن را به خدا نسبت می‌دهد، مطلب تازه‌ای مطرح می‌شود. یعنی تنها توجیهی که می‌شود کرد، اینست که گفته شود که مقصود آن است که در اصل خدا شیطان را وادار به نافرمانی کرده است، و این یعنی جبر. می‌دانید که این آیه یکی از مستندات مهم مقوله جبر در کلام اسلامی است، و بر سر آن چه در متون کلامی و چه در متون تفسیری سخن بسیار است.

البته این را هم باید یادآوری کرد که پاره‌ای از مفسران مفاهیم دیگر هم برای اغواء گفته و نوشته‌اند. کوششهایی هم شده است تا این مساله جبر مطرح در آیه به گونه‌ای توجیه بشود. بد نیست که به طور خلاصه به آرائی که در مورد این آیه ارائه شده است، اشاره کنم ...

شاید برایتان جالب باشد، اگر گفته شود که اساساً در این آیه جبری در کار نیست.

این مساله تنها بر اثر بدفهمی مفهوم "اغوا" در آیه پیش آمده است. در اینجا هم یک مفهوم ثانوی به جای مفهوم اصلی واژه گرفته شده، و این گرفتاری را پدید آورده است.

ریشه واژه "غوی" چه در عربی و چه در پاره‌ای از زبانهای سامی دیگر به مفهوم کج شدن و گمراه شدن، کج شدن به سوی کسی یا چیزی یعنی جلب شدن، میل یافتن، علاقه و اشتیاق، کج شدن، مفهوم انحراف و گناه هم دارد.

یکی از مفاهیم "کج شدن" خم شدن، فرو افتادن، واژگون شدن است. این معنا هم در عربی آمده، هم در زبانهای سامی دیگر.

در همین اقرب الموارد در ذیل "انغوی الرجل اغواء" آمده "انهوی و مال" معنای "هوی" و "میل" روشن است. یعنی از بلندی به زیر افتادن، برگشتن، واژگون شدن، فرهنگهای دیگر هم این معنا را داده‌اند.

بنابراین معنای "اغوا" می‌شود: از بلندی به زیر انداختن، فرو افکندن، سرنگون ساختن، به آیه برگردیم. قصه چنین بود که خدا در پی نافرمانی شیطان، خطاب به او می‌فرماید: فاهبط منها، از بهشت، از آسمان فرو شو. آنگاه شیطان می‌گوید: فبما اغویتني یعنی برای آنکه مرا به زیر افکندی، فرو انداختی، سرنگون ساختی.

می‌بینید که مفهوم آیه کاملاً روشن می‌شود. اجزاء قصه پیوند منطقی خود را پیدا می‌کند و در ضمن هیچ جبری هم در کار نیست.

بد نیست یادآوری شود که "غوی" در آیات دیگری از قرآن هم به این معنا آمده و نه به معنای گمراهی. مثلاً و عصی آدم ربه فغوی یعنی آدم پروردگارش را نافرمان شد، پس فراقناد، و این فرو افتادن اشاره به همان امر ابطا منها (در طه) یا ابطوا (در بقره و اعراف) است. ما ضل صاحبکم و ما غوی یعنی همنشیتان گم نشد و [از راه] نیفتاد.

■ و لقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن و الانس ... اعراف: ۱۷۹

... یکی از آیه‌هایی که در زمینه مقوله جبر در کلام اسلامی مطرح است و اهل کلام [فخر رازی و ...] در کارهایشان بدان استناد کرده‌اند، این آیه است. توجیه و معنایی که از آیه می‌شود، چنین است: "ما گروه بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم". پیداست که این معنا مسائل فراوانی را پیش می‌آورد. مثلاً مسأله غایت و علت خلقت در قرآن را. و اینکه چگونه می‌شود آیاتی از قرآن را که هدف و غایت خلقت را بیان می‌کند، توجیه کرد، و تضاد احتمالی آنها را برطرف ساخت. مثلاً در متون تفسیری بحث می‌شود که آیا این آیه با مفهوم آیه ما خلقت الجن و الانس الایمبدون - ذاریات: ۵۶ یا آیه الا من رحم ربک و لذلک خلقهم - هود: ۱۱۹ تضاد دارد، یا نه و اگر دارد چگونه می‌توان این آیات را جمع کرد و از میان مفاهیم آنها به مفهوم قابل پذیرشی دست یافت.

ناگفته پیداست که این زمینه فرصت مناسبی بوده است، برای طبع آزمایی و رای زنی اهل تفسیر

و ...

و هر کسی از هر مکتب و مذهب در این راه گامی زده است، و این آیات را دمساز با مشرب فکری خود توجیه کرده است.

آنچه مایه دشواری کار است، مفهوم واژه "ذرأ" است، که در آیه آفریدن معنا شده. بسیاری از مفسران خود بدین نکته آگاهند که معنای "ذرأ" پراکندن و برافشاندن است، ولی می‌گویند که در این آیه و در چند آیه دیگر آن به مفهوم آفریدن آمده است. ما بسیاری از جن و انس را پراکندید، یعنی آفریدیم.

و چنین است که در فرهنگهای لغت قرآن یا فرهنگهای زبان عربی یکی از مفاهیمی که در برابر "ذرأ" آمده، آفرینش است. شاید اشاره به این نکته بی فایده نباشد که وضع مشتقات ریشه واژه سامی "ذرأ" در فرهنگهای لغت عربی بسیار نابسامان است.

پاره‌ای از این مشتقات زیر ریشه "ذرر" پاره‌ای زیر ریشه "ذرأ" پاره‌ای زیر ریشه "ذرو" پاره‌ای زیر ریشه "ذرت" آمده و ...

و در مواردی بسیار مفاهیم آنها با مفاهیم ریشه واژه‌های دیگر آمیخته شده است که البته جای بحث آن اینجا نیست.

آنچه باید گفت اینست که "ذراً" به معنای آفرینش نیست. مفهوم اصلی واژه باد دادن و باد افشان کردن گندم است. و مفهوم پراکندن و برافشاندن خود از اینجا مایه می‌گیرد، و البته از این مفهوم مفاهیم تبعی فراوانی پدید آمده است.

یکی از اصلی ترین مفاهیم واژه که از همان بادافشان کردن گندم زاییده شده، جدا کردن است، که در بیشتر زبانهای سامی می‌توان مشتقاتی از واژه را به این معنا دید ...

باد دادن گندم برای جدا کردن گندم از کاه است. جدا کردن یک چیز ارزشمند از یک چیزی بی ارزش. یا دقیقتر گفته شود: برداشتن و دور ریختن چیزی بی ارزش و بجا نهادن چیز با ارزش. از همین جاست که در فرهنگها خاک برداشتن به جستجوی طلا نیز در میان مفاهیمی که برای این ریشه واژه آمده دیده می‌شود.

پس "ذراً" یعنی جدا کردن، غربال کردن، دور ریختن چیزی بی ارزش برای دست یافتن به چیز با ارزش.

حالا به آیه برگردیم *لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس* یعنی ما بسیاری از پریان و آدمیان را برای دوزخ جدا کردیم. یعنی برای دور ریختن جدا کردیم. دنباله آیه می‌گوید: *لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعین لا يبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالا نعام اینان دلهایی دارند که با آنها نمی‌فهمند، چشمهایی دارند که با آنها نمی‌بینند، گوشهایی دارند که با آنها نمی‌شنوند اینان چون چارپایانند. در حقیقت این توصیف، علت آن جدا کردن را بیان می‌کند. مفهوم آیه اینست که ما اینان را از آنها که دلی آگاه و آماده فهمیدن دارند، چشمی بینا و گوش شنوا دارند، آنانی که چون چارپایان نیستند، جدا کردیم تا در جهنم دور بریزیم.*

آنچه این فقیر از آیه می‌فهمد اینست. و در هیچ کجای آن نه سخن از جبر است، نه تضادی با دیگر آیات قرآن کریم دیده می‌شود. این مفهوم روشنی است که بارها، با بیانه‌های گوناگون در قرآن آمده است. مثلاً در سوره انفال می‌گوید:

والذین کفروا الی جهنم یحشرون. لیمیزالله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعاً فیجمله فی جهنم - انفال: ۳۶ و ۳۷

شاید بشود گفت که این آیات در حقیقت تفسیر آیات مورد بحث است، می‌گوید خدا ناپاک را از پاک جدا می‌کند، ناپاکها را روی هم می‌ریزد و انباشته می‌کند، آنگاه آنها را در جهنم می‌ریزد.