

بررسی کاربردی معنای مرکزی و حاشیه‌ای در سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام

مهین حاجی‌زاده^۱

محمد ابراهیمی^۲

چکیده

موفقیت‌گوینده در رساندن رسالت خود به مخاطب در حالتی انجام می‌گیرد که میان معنای مقصود و معنای محمول، تطابقی به وجود آمده باشد. با در نظر گرفتن این موضوع، برای اکثر کلمه‌ها می‌توان دو حالت عام در نظر گرفت که تحت عنوان‌های معنای مرکزی و معنای حاشیه‌ای مطرح می‌شوند. بررسی کاربردی واژگانی که این ویژگی را دارند، این امکان را فراهم می‌آورد تا شناختی جامع از وضعیت آن‌ها به دست آید. واژگان قرآن نیز به شیوه‌ای زیبا این دو نوع معنای مرکزی و معنای حاشیه‌ای را به یکدیگر پیوند داده و سبب شکل‌گیری مفاهیمی جدیدتر گشته‌اند. در این راستا، پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی در صدد است تا چگونگی تحول معنایی در واژگان سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام را بررسی کند و ارتباط میان معانی اصلی و معانی ضمنی واژگان را تبیین نماید. دستاورد کلی پژوهش نشان می‌دهد که معنای حاشیه‌ای و ضمنی، موضوعی است که بیش‌تر واژگان قرآن را در بر می‌گیرد، و این حاکی از آن است که واژه‌هایی که در قرآن به کار رفته‌اند معمولاً از معنایی گسترده برخوردار هستند. این موضوع سبب می‌شود یک واژه در آیه‌های مختلف دارای یک مفهوم پایه‌ای باشد و هم‌زمان به نسبت قرینه‌های موجود در هر آیه بر یکی از مفاهیم گسترده خود تأکیدی بیش‌تر ارایه دهد.

واژگان کلیدی: سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام، معنا شناسی، بافت، معنای مرکزی، معنای حاشیه‌ای.

۱- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، نویسنده مسئول hajizadeh_tma@yahoo.com

۲- کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان mohamadebrahimi@yahoo.com

مقدمه

زبان از منطقی خاص پیروی می‌کند که افراد سخنگو به آن زبان، آن را وضع می‌کنند. از آن جا که نفس کلمه و زبان در برخی موارد به تنهایی واقعیت را همان گونه که مورد نظر است به تصویر نمی‌کشند، به همین دلیل گویشور از میان تعبیرهایی گوناگون که زبان اجازه استفاده از آن را می‌دهد به تعبیری خاص روی می‌آورد تا با آن به مقصودش اشاره کند.

ارتباط انسان با زبان از سال‌های کودکی آغاز می‌گردد و در دوران کودکی معانی بسیاری از کلمه‌ها و تعبیرهای لغوی را فرا می‌گیرد. معانی‌ای که انسان در سالیان آغازین زندگی خود می‌آموزد از ویژگی سادگی و عدم پیچیدگی برخوردار هستند. هرچه بر رشد لغوی و عقلی شخص افزوده شود، معانی هماهنگ با تجربه‌های جدیدی که می‌آموزد در نظر و دیدگاهش تغییر می‌کند. منظور از این تبدیل و تغییر، اثرپذیری آن کلمه‌ها از شرایط درونی و ذاتی فرد می‌باشد، به گونه‌ای که کلمه متصل و پیوسته با تجربه‌ها، علاقه‌مندی‌ها، خواسته‌ها و اثرپذیری‌های ویژه شخص می‌شود.

در نتیجه، آن کلمه به خاطر آن اتصال و پیوستگی که با فرد می‌یابد افزون بر معنایی که عموم مردم در درک آن با هم مشترک هستند، با بسیاری از احساس‌ها و برداشت‌های دیگر همراه می‌شود. بنابراین می‌توان تا حدودی علت تفاوت‌هایی را که در برداشت و فهم یک عبارت وجود دارد درک نمود. یک کلمه می‌تواند در بین افراد یک جامعه هم زبان که در کنار یکدیگر هستند از معنای عام مشترکی برخوردار باشد، با این وجود آن کلمه می‌تواند علاوه بر آن معنای مشترک، به تعداد افراد جامعه از معنای حاشیه‌ای گوناگون برخوردار گردد. (یونس علی، ۲۰۰۷: ۱۷۸)

هنگامی که با دقت متن قرآن را مطالعه می‌کنیم به وضوح درمی‌یابیم که بسیاری از واژگان در قرآن از تعدد معنایی برخوردار هستند. این چندمعنایی شامل معنای مرکزی و معنای حاشیه‌ای می‌شود. در توضیح معنای مرکزی می‌توان چنین گفت که «معنایی است ابتدایی که بدون دخالت تأثیرات محیطی و شخصی، از کلمه برداشت می‌شود و مردم در فهم و استفاده از آن اشتراک نظر دارند و به هنگام کاربردش دچار اختلاف نظر و بدفهمی نمی‌شوند. این نوع معنا از چهارچوبی واضح و خاص پیروی می‌نماید و وظیفه اصلی زبان را که همان رساندن معنا و خواسته است به صورت کامل ادا می‌کند. اما معنای حاشیه‌ای و جانبی را می‌توان چنین توضیح داد، معنایی که با رشد عقلی و لغوی جامعه تغییر می‌کند و براساس آموزه‌هایی جدید که وارد محیط می‌شود و شرایط و حالت‌های متفاوت اجتماعی و احساسی تازه‌ای که رخ می‌دهد، یک کلمه از بار معنایی خاص خود فراتر می‌رود و با توجه به

دگرگونی‌های به وجود آمده، تغییر بسامد می‌یابد. به این ترتیب یک کلمه از حالت ساده خود دست می‌کشد و پذیرای دیگر حالت‌ها می‌گردد.» (یونس علی، ۲۰۰۷: ۱۷۷-۱۷۸) این موضوع سبب می‌گردد تا یکسانی فهم افراد جامعه از آن کلمه تغییر کند، آرای خاص بر یک کلمه غالب شود و اثرگذاری کلمه فراتر رود.

با توجه به توضیحات داده شده و با توجه به این که قرآن در بالاترین درجه ارزشی و معنایی جای دارد، لزوم اجرای این سبک معناشناسی در مورد واژگان قرآن احساس می‌شود؛ چرا که خداوند متعال در قرآن کریم از زبان، فرهنگ جامعه و از معنایی که هر کلمه و هر ساختار از آن برخوردار است، استفاده کرده و با در آمیختن آن‌ها با مفاهیم و ارزش‌های جدید، تغییراتی تازه در زمینه معنایی واژگان و مفاهیم عمومی آن‌ها ایجاد نموده است. بنابراین واژگان متداول گذشته تبدیل به واژه‌هایی با مقاصد جدید گشتند که با توجه به شرایطی خاص که در آن مورد استفاده قرار می‌گیرند، می‌توانند هم مفهوم گذشته را برسانند و هم معنای جدیدشان را القا نمایند و هم تبدیل به واژگانی شوند که نسلی جدید از واژگان عمومی را ایجاد می‌کنند.

از این رو، به تلاشی نیاز است تا نشان داده شود در قرآن این هنر چند معنایی واژگان، چگونه به کار رفته است و بیان گردد که چگونه از میان چندین حالت معنایی یک معنای خاص و دقیق انتخاب شده تا هماهنگی کلمه و معنا و نیز کلمه و متن به صورت استوار و زیبا آشکار شود.

۱. ادبیات نظری پژوهش

۱-۱. پیشینه پژوهش

در ارتباط با پیشینه پژوهشی این موضوع می‌توان گفت که با توجه به بررسی‌های انجام شده مشخص شد، پژوهشی مستقل در راستای بررسی معنای مرکزی و حاشیه‌ای در سوره یوسف عَلَيْهِ صورت نگرفته؛ اما پژوهش‌هایی که به شکلی غیرمستقیم با این مقاله مرتبط باشند، انجام پذیرفته است که به برخی از آن‌ها می‌توان اشاره نمود:

پایان نامه‌ای با عنوان "تجلی علوم بلاغت در سوره یوسف" توسط عبدالله محمدی (۱۳۷۰) در دانشگاه فردوسی مشهد انجام شده است. در این پایان نامه ابتدا آیه یا آیاتی که از نظر معنا با هم تناسب داشته‌اند، نقل شده، سپس با مراجعه به بعضی از ترجمه‌های قدیم و جدید قرآن کریم ترجمه شده‌اند. پس از آن به طور مختصر مسایل بلاغی آن‌ها مورد بحث قرار گرفته است.

مقاله‌ای با عنوان "دراسة الدلالة الهامشية في آيات من القرآن الكريم سور (النساء- النور- المؤمنون- الزمر- التين) توسط نعیم عموری (۲۰۱۷) نوشته شده، نگارنده در این پژوهش به این نتیجه رسیده که معنای حاشیه‌ای برگرفته از معنای اولیه است.

کتابی نیز با عنوان "المعنى و ظلال المعنى- أنظمة الدلالة في العربية" نوشته محمد یونس علی که در پژوهش حاضر از برخی مطالب آن در تعاریف و مقدمات استفاده شده است.

۲-۱. پرسش‌های پژوهش

۱. چیستی و ماهیت لغوی و اصطلاحی معنای مرکزی و معنای حاشیه‌ای چگونه تبیین می‌گردند؟
۲. ارتباط میان معنای مرکزی و معنای حاشیه‌ای واژه‌ها در قرآن کریم و سوره یوسف عليه السلام چگونه است؟

۳-۱. ضرورت پژوهش

حقیقت ضرورت انجام این پژوهش از آن جا است که می‌تواند تا حدودی به شناخت چگونگی روش انتخاب واژگان و شیوه رساندن معناهاى مورد نظر آنها در قرآن به مخاطب کمک کند. هم‌چنین تا اندازه‌ای ظرافت‌هایی را که برای انتخاب کلمه در انتقال معنا در نظر گرفته شده است بیان می‌دارد و روش القای معنا را در قرآن توضیح می‌دهد. برای دستیابی به این مطلوب، پژوهش حاضر می‌کوشد تا به بررسی کاربردی معنای مرکزی و حاشیه‌ای در سوره یوسف بپردازد.

۲. معنای مرکزی و معنای حاشیه‌ای

معنای مرکزی با نام‌های: «معنای اولیه، قاموسی، تصویری، مفهومی، ادراکی» شناخته می‌شود. برای مشخص نمودن محدوده معنای مرکزی، ابراهیم انیس چنین می‌گوید: «مردم در جامعه‌ای که در کنار هم زندگی می‌کنند با وجود دلالت‌های متفاوت و گوناگون، با زبانی ارتباط برقرار می‌نمایند که به میزان کافی از معنای مشترک برخوردار است. این موضوع سبب می‌شود که آنان به نوعی فهم تقریبی دست یابند که برای زندگی روزمره انسان کافی باشد. این میزان از معنای مشترک همان چیزی است که لغت‌شناس آن را در فرهنگ لغت خود ثبت می‌کند و آن را معنای مرکزی می‌نامد.» (انیس، ۱۹۸۴: ۱۰۶)

اما معنای حاشیه‌ای با نام‌های: "عناى ثانوى، جانبى، عرضى، تضمنى، اضافى یا إیحاء" شناخته می‌شود: «دلالت حاشیه‌ای برداشت‌هایی است که به نسبت افراد، تجربه‌ها، رفتارها، ترکیب جسمی‌شان و آنچه که از پدران و اجداد خویش به ارث برده‌اند، متفاوت و گوناگون است.» (همان، ۱۰۷)

در معنای حاشیه‌ای، کلمه تنها از معنای فرهنگ لغتی برخوردار نیست، بلکه به صورت مجموعه‌ای از مفاهیم مترادف و هم‌معنا می‌شود. در این حالت کلمه تنها به یک معنا بسنده نمی‌کند، بلکه محدوده خود را با کلمه‌هایی که از نظر صوتی یا معنایی یا اشتقاق و یا حتی تضاد با آن‌ها در ارتباط است، گسترش می‌دهد. (جیوری، ۲۰۰۵: ۱۳۴)

مثالی که انیس برای توضیح این مطلب می‌آورد «موج‌ها دایره‌ای است که پس از انداختن سنگ در آب تشکیل می‌شود و دایره‌های نخستین همانند معنای مرکزی کلمه‌ها هستند که فهم و برداشت مشترک میان افراد را نشان می‌دهد و این که درک برخی محدود به آن می‌شود و با گسترش دایره‌ها بر میزان برداشت‌ها و تنوع آن افزوده می‌گردد». (انیس، ۱۹۸۴: ۱۰۶)

۳. ارتباط معنای حاشیه‌ای با واژه و بافت متن

گسترده‌گی کلام در باب معنا و دریافت آن از سوی مخاطب، امری واضح و مشخص است. در این بین با توجه به تنوعی که به وجود می‌آید می‌توان این روند را از دو دیدگاه مورد توجه قرار داد؛ به این شکل که از سویی به اجزای تشکیل دهنده متن پرداخته شود و از سوی دیگر کلیت این اجزا را در بافت متن، بررسی نمود. از آن جا که معنای حاشیه‌ای هم در کلمه‌ها و هم در بافت و سیاق متن، خود را نمایان می‌سازد در این بخش به مواردی از نمود دلالت حاشیه‌ای در کلمه و بافت پرداخته خواهد شد.

۳-۱. چگونگی دریافت معنای حاشیه‌ای در یک واژه

روند کسب معنای حاشیه‌ای در یک کلمه دارای دو مرحله است:

۱. مرحله بارگزاری: کلمه در این مرحله از نیروی عاطفی و ضمنی برخوردار می‌شود، که در برآیند چند عامل است:

الف- کاربرد کلمه در مراحل مختلف زندگی: به عنوان مثال کلمه «الطفولة» با معنای ضمنی «پاکی» همراه می‌شود و به فراوانی کاربرد می‌یابد، مانند: «طفل بریء، الطفولة البریئة و براءة الأطفال».

ب- شدت پیوستگی لفظ با مدلول خود: به گونه‌ای که کاربرد دال سبب برداشت معانی ضمنی از مدلول می‌شود، مانند کلمه: «الطفولة» و «الغراب» که بار معنایی خود را به سرعت انتقال می‌دهند.

۲. مرحله ارتباط: در این مرحله به میزان شدت ارتباطی که میان کلمه و معنای حاشیه‌ای آن وجود

دارد، یادآوری کلمه، مستلزم یادآوری معنای حاشیه‌ای کلمه می‌شود. (همان، ۲۰۱)

معنای حاشیه‌ای از طریق تغییرهای لغوی‌ای که در الفاظ رخ می‌دهد و کاربردی که از این کلمه‌ها شکل می‌گیرد، پدید می‌آید. (مبارک، ۱۹۶۰: ۱۸۵) به این ترتیب، ویژگی‌های معنایی که دارای بازتاب دلالتی جدیدی هستند در زمان و مکان گوناگون در کلمه‌ها مشهود می‌گردند، و نوع کاربرد آن‌ها سبب می‌شود تا از اصل معنایی خود بسیار فاصله بگیرند. (جبوری، ۲۰۰۵: ۱۳۵)

۳-۱-۱. عوامل ارتباط یک کلمه با معانی ضمنی و عاطفی

انسان از این توانایی برخوردار است که به نسبت مسایل موجود در عالم خارج، در درون خود عواطفی مختلف ایجاد نماید. از آن‌جا که واژگان زبان وسیله‌ای برای تعبیر این برداشت‌ها هستند در این جا سعی می‌شود مهم‌ترین عواملی را که سبب می‌شوند برخی از کلمه‌ها از بار معنایی و عاطفی بیش‌تر برخوردار گردند، به این ترتیب می‌توان برشمرد:

۱. کاربرد: کلمه‌هایی که کاربردی بیش‌تر دارند، فزون‌تر از دیگر کلمه‌ها از فرصت پذیرش معانی جدید برخوردار می‌گردند. به گونه‌ای که آن کلمه معانی ضمنی خود را از کاربرد گویشور کسب می‌کند.
۲. کلمه‌هایی که متأثرکننده هستند: به دشواری می‌توان بار معنایی و ضمنی این الفاظ را از آن‌ها گرفت، مانند کلمه‌هایی که بر ارزش‌های اخلاقی دلالت دارند، مثل عدل و حق؛ و یا کلمه‌هایی که برای مدح و ذم استفاده می‌شوند، همانند: طیب، جمیل، شنیع و حقیر.
۳. کلمه‌هایی که موسیقی اثرگذاری دارند: برخی از صداها و ترکیب‌های صوتی دارای قدرت تعبیر معنایی کلمه هستند، مانند کلمه «سلسبیل» در آیه «عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا» (انسان/۱۸).
۴. ارتباطی که برخی از کلمه‌ها در ذهن کاربران با موضوع‌هایی خاص برقرار می‌کنند: برای مثال حافظان قرآن از کاربرد عبارت «أنا خير من...» اجتناب می‌ورزند و دلیل آن به این کلام منسوب به شیطان باز می‌گردد: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف/۱۲).
۵. تشابه یک کلمه با کلمه‌ای دیگر: ذهن در مواجهه با کلمه‌هایی که از هم معنایی و اشتراک لفظی برخوردار هستند هم‌زمان به مصداق‌های دیگر نیز توجه دارد که در واقع بخشی از معنای ضمنی کلمه می‌شوند. به همین دلیل در انتخاب کلمه‌هایی که دیگر الفاظ هم‌معنای آن‌ها تأثیر بدی در یک گفتمان به وجود می‌آورد، خودداری می‌شود. (یونس علی، ۲۰۰۷: ۱۹۸)

لازم است به این مطلب هم اشاره شود که زبان‌شناسان جدید پیدایش معنای حسی را در صحنه زبان بر معانی غیر حسی مقدم شمرده‌اند و برداشت‌های درونی را شاخه‌ای از حسیات می‌دانند که از طریق

مجاز پیدا شده است. اما نویسندگان فرهنگ‌های عربی که معانی فراوان برای واژگان در کتاب‌های خویش جمع‌آوری کرده‌اند، اقدامی در جهت جداسازی معانی مجازی از معانی حقیقی به عمل نیاورده‌اند. (عبدالطوب، ۱۳۷۶: ۳۷۰)

۲-۳. معنای حاشیه‌ای و بافت

سیاق کلام نقشی بارز در تحلیل معنایی دارد؛ چرا که از اهمیتی بالا در تعیین ارزش کلمه برخوردار است. «هر بار که یک کلمه در بافتی مورد استفاده قرار می‌گیرد، معنای جدید مشخص و موقتی کسب می‌کند». (زوین، ۱۹۸۶: ۹۴)

بنابراین می‌توان گفت که کلمه برای کسب و رساندن معنا از دو بافت بهره می‌برد. نخست: «بافت خارجی» که محیط و منبع یک کلمه را شامل می‌شود و دوم: «بافت داخلی» که همان بافت متن است. بافت متن از این قدرت بهره‌مند می‌باشد که معانی اجتماعی و تاریخی و گذشته یک کلمه را محو کند. در این صورت کلمه در بافت متن، تولدی نوین می‌یابد و معانی ضمنی خود را از کلمه‌هایی می‌گیرد که آن را احاطه کرده‌اند و از محیطی جدید که در آن قرار گرفته، متأثر می‌گردد.

تمام حسان در توضیح چگونگی رسیدن به معنای دلالتی متن می‌گوید که «توجه به نکته‌های صرفی و نحوی و معجمی کلمه‌ها زمانی تأثیر خود را نشان می‌دهند که بافت اجتماعی و قرینه‌های معنایی و عرفی را به نسبت اجزای یک گفتار و نیز به نسبت کلیت آن متن در نظر گرفت». (حسان، ۱۹۹۴: ۳۴۱)

در این زمینه می‌توان کلمه «خمر» را در این فرموده خداوند متعال مثال زد: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى» (محمد/۱۵) در دیگر آیه‌ها کلمه «خمر» الهامگر ویژگی‌هایی بود که بیان‌کننده تحقیر و ناپسندی آن در سطح اجتماع بود؛ اما آمدن آن در این آیه و قرار گرفتن کلمه‌های دیگر در کنار آن مانند: «مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ، أَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ، لَذَّةٌ لِلشَّارِبِينَ وَ عَسَلٍ مُصَفًّى»، شرایط و موقعیتی جدید به آن بخشیده که نوشته آن را در جایگاهی حسادت برانگیز قرار داده است.

عبدالقاهر در نظریه نظم خود به خوبی بیان می‌کند مفهوم و مقصودی که متن می‌خواهد به آن دست یابد عامل اصلی برای مفید بودن تنوع دستوری و واژگانی است. وی می‌گوید: «باید آگاه باشی که این نظم به خاطر ماهیت و ذات نحو نیست، بلکه به دلیل معانی و اغراضی است که کلام به خاطر آن‌ها وضع می‌شود و هم‌چنین به خاطر موقعیت هر یک از وجوه کلام نسبت به دیگری و نیز کاربرد هر یک با دیگری می‌باشد». (جرجانی، ۱۹۹۹: ۸۲)

در کاربرد واژگان قرآنی نیز بسیاری از صیغه‌ها و کلمه‌ها، به بیش‌تر از یک مدلول اشاره دارند و معمولاً یک جمله دارای چندین معنا است و بافت کلام سبب می‌شود تا یکی از آن‌ها انتخاب گردد. بنابراین، پدیده انتخاب لفظ مناسب با بافت، در قرآن بسیار نمایان است. متن قرآن از امتیاز انتخاب الفاظ و پیراستن آن‌ها برای دستیابی به قدرت تعبیری خاص کلمه‌ها، برخوردار می‌باشد. به گونه‌ای که کلمه‌ها اضافه بر معنای عقلی‌شان، تمامی حالت‌ها، احساس‌ها و مفاهیمی را که در درون خود جای داده‌اند، نمایان می‌سازند.

برای مثال در این آیه: «وَ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ» (هود/۶۷) قدرت معنایی واژه (جاثمین) مشخص می‌شود؛ (الجثم) در لغت از (جثم، یجثم، جثماً و جثوماً) گرفته شده که به معنای زمین‌گیر شدن، با سینه بر روی خاک افتادن و چسبیدن به خاک می‌باشد. (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۸۲/۱۲) این کلمه بیانگر شدت و سرعت اتفاق است و با سیاق و بافت متن تناسب دارد؛ زیرا که بیانگر و تصویرگر منظره‌ای است که حکایت از سرعت و سقوط و عدم تحرک دارد و اگر لفظی دیگر جایگزین این لفظ می‌شد به این معانی اشاره نمی‌نمود.

۴. بررسی واژگان سوره یوسف علیه السلام با رویکرد به معنای مرکزی و معنای حاشیه‌ای

در بررسی واژگان به منظور رعایت مراحل تحقیق و نیز دست یافتن به نتیجه‌ای بهتر، مواردی مد نظر قرار گرفته شده است که می‌توانند در این راه مفید باشند. روشی که انتخاب شده به این ترتیب است که ابتدا واژه‌ای برای بررسی گزینش می‌گردد. علت انتخاب واژگان چنین است که تلاش شده از مجموع واژه‌های سوره یوسف علیه السلام به تحلیل واژگانی پرداخته شود که نخست از معنای مرکزی و معنای ضمنی برخوردار باشند و این مسأله را بتوان با نگاهی ساده یا دقیق دریافت؛ دوم این‌که واژگان برگزیده از قابلیت بررسی و تحلیل کافی برخوردار باشند.

در مرحله بعد، با مراجعه به فرهنگ لغت‌های گوناگون تلاش می‌شود معنای اصلی و مرکزی یک واژه را با ذکر مثال‌های مختلف بیان کرد. در ادامه به بررسی ریشه خارجی کلمه پرداخته خواهد شد و اگر از واژه‌های دخیل به زبان عربی باشد به منشأ آن اشاره می‌گردد.

پس از این مرحله به گونه‌ای بررسی معنای ضمنی و حاشیه‌ای کلمه آغاز می‌گردد. در ادامه، اشتقاق‌هایی که از ریشه یک واژه صورت گرفته است، ذکر می‌گردد تا تنوع کاربردهای واژه و تفاوت‌های معنایی واژگان برگرفته شده از آن ریشه نمایان شود.

در ادامه، واژه‌های هم معنای با واژه مورد نظر ذکر می‌شود پس از آن به تفاوت معنایی موجود در میان واژه‌های هم معنا اشاره و دلیل به کار نرفتن دیگر واژگان هم معنا در متن قرآن بیان می‌شود. در مرحله بعد موارد کاربرد واژه مورد نظر در قرآن بررسی و در صورت داشتن معانی مختلف، به آن‌ها اشاره می‌گردد؛ و آرای مفسران درباره آن واژه ذکر می‌شود.

در آخرین بخش بررسی واژه، نخست معنای اصلی واژه سپس حسی یا انتزاعی بودن آن بیان می‌گردد. در ادامه، مفاهیم و معانی جدیدی که با توجه به کاربردها و موقعیت‌های گوناگون شکل گرفته‌اند، ذکر می‌شوند. در مرحله بعد ارتباط میان معنای مرکزی و چگونگی شکل‌گیری معنای حاشیه‌ای ذکر شده است و پس از آن به معنای واژه‌ای که در قرآن آمده، اشاره می‌گردد و چگونگی شکل‌گیری این معنا توضیح داده خواهد شد. در ادامه برای تقویت نتیجه‌ای که از بررسی واژه به دست آمده است، در صورت وجود قرینه لفظی یا معنایی به ذکر آن پرداخته و ارتباطی که میان واژه و متن وجود دارد، بیان می‌شود.

۴-۱. «رُؤْيَا»: «قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یوسف/۵)

جوهری می‌گوید: «"رأى"! با معنای دیدن با چشم، یک مفعول دارد و به معنای دانستن، دو مفعول و به صورت "رأى، رأياً، رؤية و راءة" می‌آید و گفته می‌شود: "رأى فى منامه رؤيا". و جمع "الرؤيا" به صورت "رؤى" می‌آید.» (جوهری، ۱۹۸۷: ۲۳۴۹/۶) فراهیدی می‌گوید: «"رأيت بعينى" مساوی با "رؤية". و رأيت رأى العين؛ یعنی چیزی که با چشم دیده می‌شود، مشاهده کردم. و برخی با تبدیل همزه "رؤيا" به یاء می‌گویند: "رأيت رؤيا حسنة".» (فراهیدی، ۱۹۸۹: ۳۰۷/۸) در لسان العرب آمده است: «"أرأى الرجل: إذا كثر رؤاه". گاهی واژه "الرؤيا" برای دیدن در حالت بیداری به کار می‌رود، مانند این گفته ابوطیب: "و رؤياك أخلى فى العيون من العمض".» (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۲۹۷/۱۴)

ریشه "رأى" در بافت‌ها و اشتقاق‌های مختلف، با معانی متنوعی همراه می‌شود، مانند معانی: دیدن حسی: «ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تکواثر/۷)، گمان و خیال: "أَرَى أَنْ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ"، تفکر: «إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ» (انفال/۴۸)، و یا "الرؤية و التروية" به معنای اندیشیدن درباره چیزی و "المُرْتَبِي و المُرَوِي" به معنای متفکر. (راغب، ۱۹۹۱: ۳۷۴-۳۷۵)

کلمه‌ای که معمولاً به عنوان هم معنای: "الرؤيا" ذکر می‌شود "الحلم" است. در باره تفاوت معنایی این دو واژه گفته شده: "الرؤيا": چیزی است که در خواب دیده می‌شود و دلالت بر رخدادی می‌کند

که در آینده نزدیک یا دور به وقوع می‌پیوندد؛ گاهی مژده دهنده است و گاهی انذار دهنده و به ندرت به زمان حال اشاره دارد. (عضیمه، ۱۹۹۴: ۲۰۳) و «الحلم»: دیدن چیزهای بد و قبیح در خواب است.

در حدیث آمده: «الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ». (عسکری، ۱۹۹۱: ۱۹۸)

معنای خواب دیدن، در قرآن به صورت‌های گوناگون آمده است، مواردی مانند: «قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا» (یوسف/۳۶)، «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سِنْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ» (یوسف/۴۳)، «إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا» (انفال/۴۳)، «لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ» (فتح/۲۷) و «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ» (اسراء/۶۰).

زمخشری در توضیح آیه پنجم سوره یوسف می‌گوید: «الرُّؤْيَا به معنای الرؤیة است، با این تفاوت که مختص خواب دیدن است و تالی تانیث سبب تفاوت میان آن دو می‌باشد». (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۴/۲) و طبرسی چنین می‌گوید: «رؤیا، تصور یک معنا در خواب است که با توهم به چشم دیدن، همراه است». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۱۹/۵)

معنای اصلی واژه «رأی»، دلالت بر مطلق دیدن دارد و این موضوع می‌تواند به وسیله چشم بینا و یا قلب آگاه و یا تفکر و خیال، حاصل گردد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱/۴) و واژه «رؤیا» از مصادیق اشتقاقی و معنایی «رأی» است. از آن‌جا که شخص در خواب با تصویرهایی روبه‌رو می‌شود که در مغز با حالت دیدن همراه می‌گردد، نام «رؤیا» برای این وضعیت انتخاب شده است. واژه (رؤیا) (یوسف/۵) با توجه به فضای آیه، دلالت بر خواب صادق و رخداده حتمی می‌نماید و حساسیتی که در سخن حضرت یعقوب علیه السلام نمایان است می‌تواند قرینه‌ای برای این سخن باشد: «قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا» (یوسف/۵). هم‌چنین، با مقایسه واژه (رؤیا) با ترکیب فعلی‌ای که در دو آیه: «قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا» (یوسف/۳۶) و «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سِنْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ» (یوسف/۴۳) که در معنای «خواب دیدن» آمده، متوجه می‌شویم که صحت خواب در این دو آیه نیازمند تأییدی دیگر است و نوعی شک نسبت به ماهیت ماجرا وجود دارد، و نیز صیغه مضارع دلالت بر تکرار خواب می‌کند که همین مطلب نشان دهنده عدم اطمینانی است که صاحبان خواب، در فهم رؤیایشان دارند.

۴-۲. «تَأْوِيلُ»: (... وَ يَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ...) (یوسف/۶)

جوهری می‌گوید: «التأویل: تفسیری است که یک چیز به آن برمی‌گردد. و هم معنا با "أولته و تأولته تأولاً" است». (جوهری، ۱۹۸۷: ۱۶۲۷/۴) فراهیدی می‌گوید: «التأول و التأویل؛ یعنی تفسیر سخنی که معانی آن مختلف است و در صورتی صحیح خواهد بود که توضیح آن با الفاظی دیگر باشد.»

(فراهیدی، ۱۹۸۹: ۳۶۹/۸) آن‌چه که از این تعریف‌ها برداشت می‌شود، مفهومی است که دلالت بر "بازگشتن به اصل یک چیز" دارد.

ریشه "أول" از کاربردهای معنایی مختلف برخوردار است که به منظور واضح‌تر شدن معنای آن به برخی از این کاربردها اشاره می‌شود:

"الأول": رجوع و بازگشت. "أول الله عليك أمرک": خداوند آن را جمع و اصلاح نمود. "الإنتیال": اصلاح و سیاست. (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۳۳/۱-۳۴)

می‌توان از میان کلمه‌هایی که هم معنای واژه «تأویل» هستند به این موارد اشاره نمود: «شرح، تفسیر، تفصیل، تبیین و توضیح». (همذانی، ۱۹۹۱: ۲۶۴)

با توجه به تفاوتی که هر یک از واژه‌های هم معنا با یکدیگر دارند، در توضیح تفاوت «تأویل» و «تفسیر» گفته شده: تأویل نوعی تفسیر از آن چیزی است که معنای آن پوشیده مانده و نیازمند اندیشیدن و تفکر عمیق است تا به معانی ظریف و پیچیده آن دست یافت و در این بین لازم است تا مفهوم ظاهری الفاظ کنار گذاشته شود.

هم‌چنین تأویل، بیان احتمال‌های معنایی لفظ است و تفسیر، توضیح مقصود متکلم است (بستانی، ۱۹۹۳: ۲۲) و تفسیر برای مواردی است که یک لفظ دارای معانی متعدد نیست و مفهوم آن به صورت حتمی مشخص می‌باشد. و در تفسیر ابهام و گنگی یک موضوع برطرف می‌شود، بی‌آن‌که این برداشت مخالف با ظاهر کلام باشد. (عسکری، ۱۹۹۱: ۱۳۱-۱۳۳)

در مورد کاربردهای معنایی واژه «تأویل» در قرآن به این موارد اشاره شده است: عاقبت و نتیجه آن‌چه که خداوند وعده داده است: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ... (اعراف/۷) و (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ و لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ... (یونس/۳۹)، تعبیر خواب: (وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَخْلَامِ بِعَالَمِينَ) (یوسف/۴۴)، تحقق یافتن: (وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا) (یوسف/۱۰۰) (دامغانی، بی‌تا: ۱۹۰) معنا و برداشت: (ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (نساء/۵۹) (راغب، ۱۹۹۱: ۹۹)

زمخشری در توضیح (تأویل) (یوسف/۶) می‌گوید: «یعنی تعبیر و تفسیر؛ چرا که یوسف عَلَيْهِ در تعبیر رؤیا بسیار توانا بود. و این امکان وجود دارد که منظور از "تأویل الأحادیث" بیان معانی، کتاب‌های خداوند، سنت‌های پیامبران و غرض‌ها و مقصودهای آن‌ها برای مردم باشد.» (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۴۵/۲) آلوسی می‌گوید: «ظاهراً منظور از "تأویل الأحادیث" تعبیر رؤیا است، چرا که خداوند به واسطه آن‌ها اعتقادهایی در قلب شخص ایجاد می‌نماید.» (آلوسی، ۱۹۹۴: ۳۷۶/۶)

واژه "تأویل" از معنای ابتدایی "رجوع و بازگشت"، به معنای بازگرداندن مفهوم ظاهری یک کلام به مفهوم اصلی آن ارتقا یافته است. و درباره واژه (تأویل) (یوسف/۶) می‌توان گفت که اولین برداشت همان معنای ارتقا یافته است و معانی دیگری که در توضیح این واژه از سوی مفسران ارایه شده، تلاش‌هایی است که در مرحله معنایی بعدی جای می‌گیرد و دلیل بیش‌تر این نوع برداشت‌ها، مفهومی است که کل آیه و ماجراهای سوره به آن اشاره دارد. همین مطلب نسبت به دیگر معانی این واژه در آیه‌های دیگر قرآن نیز می‌تواند صادق باشد.

۴-۳. «عُصْبَةُ»: (... وَ نَحْنُ عُصْبَةُ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (یوسف/۸)

ابن فارس می‌گوید: «عُصْبُ» بر ربط دادن یک شیء با چیزی دلالت دارد. و تمام اشتقاق‌های آن با این معنا قابل قیاس هستند. "العُصْبُ": رباط‌های مفصل است که آن‌ها را به یکدیگر متصل می‌سازد. "رجل معصوب الخلق": فردی است که گوشت بدنش متراکم و در هم تنیده شده. (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۳۳۶/۴) جوهری می‌گوید: «العصبة»: رباط‌های مفصل. "المعصب": کسی که شکمش را از گرسنگی می‌بندد. "عصبة الرجل": یعنی فرزندان و اقوام پدری، دلیل این نام گذاری آن است که او را دربر می‌گیرند. "عصبة من الرجال": به افرادی از ده تا چهل نفر اطلاق می‌شود. (جوهری، ۱۹۸۷: ۱۸۲/۱)

ریشه "عصب" با اشتقاق‌ها و معانی مختلف به کار رفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: "العصابة": تاج و عمامه. "عصب القوم بفلان": او را احاطه کردند (زمخشری، بی‌تا: ۳۰۳) و "العصابة": آنچه که به دور سر، بسته می‌شود. هم‌چنین به جماعت انسان، اسب و پرنده اطلاق می‌گردد. (ابن شجری، ۱۹۹۶: ۲۱۶)

ماده "عصب" از دو قید ارتباط و درهم تنیدگی برخوردار است که این مطلب سبب می‌شود با واژگان "الطی، الشدة، اللی و الحدة" هم معنا شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴۵/۸) هم‌چنین با کلمه‌هایی که به جماعت انسانی اطلاق می‌شود هم معنا می‌گردد: "زهط، لمة، ثم، قبیل، عُصْبَة و طائفة". (ثعالبی، ۲۰۰۶: ۱۷۳)

عسکری در توضیحی برای تفاوت میان واژه‌هایی که بر گروه‌ها اطلاق می‌شوند، چنین می‌گوید: «البوش»: به شمار زیادی از انسان‌های متفاوت گفته می‌شود و فرزندان یک پدر با این واژه نمی‌آیند، "جماعة": بر گروهی که یک دست هستند، اطلاق می‌گردد، "عصبة": برای ده نفر و کمی بیش‌تر از آن به کار می‌رود، "العدی": به پیاده نظام گفته می‌شود و "الکتیبة": برای لشکری که ابزار جنگی دارند به کار می‌رود». (عسکری، ۱۹۹۱: ۱۰۷)

واژه "عُصْبَة" چندین مرتبه در قرآن به کار رفته است، از جمله (إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ) (نور/۱۱) که مفهوم آن هم رأیی گروهی مرتبط و متحد است که بر انجام گناه به توافق رسیده‌اند. (وَأْتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ) (قصص/۷۶) در این جا به گروهی اشاره شده که پیوستگی و هماهنگی‌شان سبب قدرت فراوان آنان می‌گردد.

زمخشری در توضیح (وَنَحْنُ عُصْبَةٌ) (یوسف/۶) می‌گوید: «واو حالیه است؛ یعنی ما گروهی متشکل از ده مرد شایسته و توانا هستیم.» (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۴۶/۲) طبرسی در این باره می‌گوید: «یعنی ما جماعتی هستیم که پشتیبان یکدیگر هستیم و به یکدیگر کمک می‌کنیم، بنابر این برای پدرمان سودمندتر هستیم.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۴/۵)

معنای اصلی واژه "عصب" دلالت بر "بستن و پیوند یک شیء با چیزی دیگر" دارد. این ریشه در واژه "العصبة" از معنای ضمنی برخوردار می‌شود. یکی از معانی ضمنی واژه "العصبة" بر رباط‌هایی اطلاق می‌شود که اعضای بدن را به یکدیگر متصل می‌سازند. دانستن این موضوع سبب می‌شود که کاربرد این واژه در معنای گروهی که پشتیبان، متحد و یاری رسان یکدیگر هستند، با درکی بیش‌تر همراه گردد. در آیه (... وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَنَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (یوسف/۸) و (قَالُوا لَئِن أَكَلَهُ الذَّنْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخَاسِرُونَ) (یوسف/۱۴) واژه (عُصْبَة) همراه با دلالت‌های "اجتماع، پیوند، اتحاد، قدرت و پشتیبانی" است.

۴-۴. «يَلْتَقِطُهُ»: (... وَ الْقَوْدُ فِي غِيَابَتِ الْجَبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ ...) (یوسف/۱۰)

ابن فارس می‌گوید: «"لَقَطَ": دلالت بر برداشتن چیزی از روی زمین دارد که ناگهانی مشاهده می‌شود و قصدی در کسب آن نبوده و گاهی این عمل همراه با اراده است. "اللُّقْطَةُ": مال گمشده‌ای که انسان برمی‌دارد. "لاقطه": سخنان نادری که شنیده و پخش می‌شود. "الألقاط من الناس": افراد اندک و پراکنده.» (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۲۶۲/۵-۲۶۳) ابن منظور می‌گوید: «"اللُّقْطَةُ": اسم چیزی است که آن را می‌یابی و برمی‌گیری؛ هم‌چنین بر کودکان سرراهی اطلاق می‌شود و واژه "اللقیط" که بر وزن فعل به معنای مفعول است نیز همین معنا را دارد. "اللُّقْطَةُ": فردی است که به دنبال وسایل بر زمین افتاده می‌گردد و آن‌ها را جمع می‌کند.» (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۳۹۲/۷)

از دیگر اشتقاق‌های معنایی این ریشه که به درک معنای آن کمک می‌کند، این موارد می‌باشد: «"بئر لقيط و التقتت التقاطا": ناگهان درون چاه افتاد. "اللقط": تکه‌هایی از طلا یا نقره که در معدن یافت می‌گردد. "لقاطة الزرع": دانه‌هایی که پس از درو محصول گردآوری می‌شود.» (ابن فارس، ۱۹۸۳:

۲۶۳/۵) "اللُّقَاطَةُ": چیز بیهوده‌ای است که می‌افتد و ارزشی ندارد و هر که خواست آن را برمی‌دارد. "اللَّقِیْطِیُّ": گردآورنده اخبار. (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۳۹۴/۷) و "فلان یلتقط کلام الناس": خبرچینی می‌کند. (زمخشری، بی‌تا: ۴۱۳)

واژه "التَّقَطُّ" می‌تواند هم معنا واژه‌های "أَخَذَ، حَمَلَ و تناول" قرار گیرد. با توضیحاتی که داده شد، ویژگی‌های معنایی "الالتقاط" تا حدودی مشخص شده است و برای مثال به تفاوت معنایی میان "الأخذ" و "التناول" اشاره می‌شود. عسکری می‌گوید: «التناول» به معنای گرفتن چیزی برای خود می‌باشد، در حالی که "الأخذ" دارای معنایی عمومی‌تر است. به همین دلیل نمی‌گوییم: "تناولت الشيء لِزید"، بلکه می‌گوییم: "أَخَذْتُهُ لِزید". هم‌چنین "التناول" به گرفتن چیز اندکی که مورد نظر باشد، اشاره دارد، به همین دلیل گفته می‌شود: "أَخَذْتُهُ مِنْ غَیْرِ قَصْدٍ". (همان، ۱۴۵)

واژه "یَلْتَقِطُ" در دو آیه قرآن به کار رفته است: (فَالْتَقِطْهُ أَلْفُ فِرْعَوْنَ لَیْکُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) (قصص ۸) و (وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ یَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّیَّارَةِ) (یوسف ۱۰).

زمخشری واژه (یَلْتَقِطُهُ) (یوسف ۱۰) را به معنای "یأخذه" آورده است. (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۴۷/۲) طبرسی، این واژه را به معنای "یتناول" ذکر می‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۵/۵) و آلوسی در مورد این واژه گفته: «یعنی به خاطر جلوگیری از نابود و تلف شدن، آن را برگیرند؛ چرا که «التقاط» به معنای بر گرفتن چیزی می‌باشد که نزدیک به نابودی است.» (آلوسی، ۱۹۹۴: ۳۸۵/۶)

ریشه «لَقَطَ» که مبنایی حسی دارد، دلالت بر یافتن و برداشتن چیزی دارد که مورد توجه نیست و به صورت عمدی یا غیر عمدی کنار گذاشته شده است. در واژه (یَلْتَقِطُهُ) (یوسف ۱۰) این معنای اولیه مشاهده می‌شود. اضافه بر آن، می‌توان به دلالت «دستیابی بدون سعی و رنج به چیزی» اشاره نمود. هم‌چنین شاید دلیل عدم استفاده از واژگان معادلی مانند «یأخذه و یتناول» این بوده است که واژه (یَلْتَقِطُهُ) تنزل ظاهری جایگاه حضرت یوسف علیه السلام را از شخصی محترم به فردی سرراهی به خوبی بیان می‌کند. دیگر آن که، معنای این واژه و خصوصیات آن حضرت، ویژگی چیزی را می‌رساند که حالت تحفه ناخواسته را دارد. چه بسا که این کلام (قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً) (یوسف ۱۹) قرینه‌ای بر این معنا باشد.

۴-۵. «مُتَوَّاهٌ»: (... أَكْرَمِي مُتَوَّاهٌ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَكِدًا ...) (یوسف ۲۱)

"مُتَوَّاهٌ" از ریشه "تَوَّاه" است. این کلمه دلالت بر اقامت دارد، گفته می‌شود: "تَوَّاهٌ یَتَوَّاهُ فَهوَ تَوَّاهٌ". و در شعر چنین آمده است که "رُبَّ تَوَّاهٍ یَمْلُ مِنْهُ التَّوَّاهُ". (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۳۹۳/۱) و "تَوَّاهٌ الْمَكَانُ":

مدتی طولانی در آن محل ساکن شد و یا در آن‌جا فرود آمد. "أَثْوَيْتُهُ": او را ملزم به اقامت در آن‌جا نمودم. "ثَوَى تَثْوِيَةً": فوت نمود. (فیروزآبادی، ۱۹۹۱: ۳۱۰/۴) "الثَّوَاءُ": به معنای اقامت همراه با ثبات و قرار است. "الثَّوِيَّةُ": محل نگهداری گوسفندان. (راغب، ۱۹۹۱: ۱۸۲)

از اشتقاق‌های ریشه "ثَوَى" و معنای دیگر آن، می‌توان به این موارد اشاره نمود: در مورد مقتول گفته می‌شود: "قَد ثَوَى"؛ درباره غریبی که در سرزمینی اقامت گزیده، گفته می‌شود: "هُوَ ثَاوِيهَا"؛ و از معنای "المثوى": "الموضع" است؛ "أَثْوَيْتُهُ": او را نزد خود محبوس ساختم؛ "الثَوَى": خانه‌ای است که درون خانه‌ای دیگر جای دارد و گفته شده: محلی است که برای میهمان آماده می‌گردد؛ "الثَوَى": بر میهمان نیز اطلاق می‌شود؛ "أَبُو مَثْوَايَ": "مرد صاحب خانه" و "أُمُّ مَثْوَايَ": زن صاحب خانه. (فراهیدی، ۱۹۸۹: ۲۵۲/۸)

همدانی در کتاب الالفاظ در مورد واژه‌های هم معنای باب المَقَام و المَنْزَل چنین می‌گوید: «هذا منزل الرجل و محلّه و مأواه و معناه و نادیه و مَثَوَاهُ و مُنْتَدَاهُ و مُتَبَوِّأُهُ». (همدانی، ۱۹۹۱: ۱۶۴) مصطفوی در مورد تفاوت معنایی میان "الإقامة" و "الثواء" می‌گوید: «الإقامة، به معنای مقیم شدن در محلی می‌باشد که همراه با قصد سکنی گزیدن و ماندن طولانی است و الثواء، به معنای فرود آمدن و سقوط و نزول طولانی مدت است». (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۹/۲)

برخی از کاربردهای معنایی واژه "مَثْوَى" در قرآن به این ترتیب می‌باشد: مأوی: (وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَ مَثْوَاكُمْ) (محمد/۱۹) و (وَ النَّارُ مَثْوَى لَهُمْ) (محمد/۱۲) و (فَبَشِّرْ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ) (زمر/۷۲) و منزل: (إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ) (یوسف/۲۳) و اقامت گزیدن: (مَا كُنْتُ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ) (قصص/۴۵). (دامغانی، بی‌تا: ۷۵۱)

زمخشری در توضیح (أَكْرَمِي مَثْوَاهُ) (یوسف/۲۱) می‌گوید: «نزد ما منزل و جایگاه او را نیکو بدار؛ یعنی خوب و رضایت بخش باشد». (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۵۴/۲) فخر الدین رازی از قول محققان چنین نقل می‌کند: «امر کردن بر نکوداشت جایگاه یک شخص به جای اکرام خود وی، نشان از این دارد که آن فرد از نگاهی همراه با بزرگداشت و احترام برخوردار است». (رازی، ۱۹۹۹: ۴۳۵/۱۸) طبرسی نیز می‌گوید: «"المَثْوَى" محل اقامت و اکرام؛ و محلی برای بزرگداشت می‌باشد. و منظور این است که مقام و محل اسکان یوسف عَلَيْهِ را به خوبی آماده گردان.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۳۸/۵)

واژه "ثواء" از معنای اولیه "اقامت" برخوردار است و کاربردهای این واژه دلالت بر حسی بودن آن دارند. واژه "مَثْوَى" نیز از همین ریشه و در قالب اسم مکان نمایان شده است و به معنای "اقامتگاه"

می‌باشد. این واژه در کاربردهای بعدی از معانی "اقامت طولانی مدت، سکنی و قرارگزیدن و فرود آمدن در مکانی" برخوردار می‌شود. در توضیح معنایی این واژه، مفسران با توجه به فضای حاکم بر بافت آیه‌ها و موارد کاربرد آن، معانی "محل نیکو و مناسب" و یا "محل پست و خواری آفرین" را برداشت نموده‌اند. اما مصطفوی چنین گفته است که: «"الثوی" همواره دلالت بر سقوط، هبوط، پستی، ضعف و مصیبت دارد؛ مانند: (أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ) (زمر/۶۰) و (قَالَ مَعَادُ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوًى) (یوسف/۲۲)؛ یعنی من در آن زمان که به این محل آمدم و از جایگاه پایین و کم برخوردار بودم، بخشش و نیکی او را فراموش نکرده‌ام.» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۹/۲) اگر چه واژه "مَثْوًى" و مشتق‌های آن، در آیه‌هایی متعدد اشاره به جایگاهی برای گنهکاران دارد؛ اما با توجه به آیه‌های ۲۱ و ۲۳ سوره یوسف و نیز آیه (وَ مَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا) (قصص/۴۵) مشخص می‌شود که قرینه‌های موجود در آیه‌ها سبب می‌شود که معنای اقامتگاه و منزلگاه، دارای بار معنایی مثبت و یا منفی گردد و حال آن که خود کلمه از این ویژگی برخوردار نیست. در آیه ۲۱ سوره یوسف، واژه (مَثْوَاهُ) معنای حسی خود را حفظ نموده است و با توجه به قرینه (أَكْرَمِي) (یوسف/۲۱) و (إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوًى) (یوسف/۲۲) از معنای انتزاعی "احترام، مقام و رتبه نیکو" برخوردار می‌گردد.

۴-۶. «رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ»: (وَ رَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ عَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ ...) (یوسف/۲۳)

از ریشه "رود" است و این باب دلالت بر رفت و آمد در جهتی دارد. "راودته علی أن یفعل کذا": از او خواستم چنین کاری انجام دهد. "رادت المرأة تروء": آن زن به خانه‌های همسایه‌ها رفت و آمد دارد. "الرادة": نسیم ملایمی که به آرامی نوسان دارد. (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۴۵۷/۲) "الإرادة": خواسته. "رأد الکلاء یروده رواداً و ریاداً": به دنبال چراگاه رفت. "فلان یمشی علی الروء": به آرامی راه می‌رود. (جوهری، ۱۹۸۷: ۴۷۸/۲) "یرتاده": جست‌وجو می‌کند و می‌نگرد و بهترین را برمی‌گزیند. "راود فلان جاریته عن نفسها و راودته هی عن نفسه": هر یک در تلاش برای مباشرت با دیگری بود. (فراهیدی، ۱۹۸۹: ۶۴/۸) "راود و المرأوة": این باب به نوعی از معنای مکرر و فریب برخوردار است؛ چراکه خواهنده با فریب‌هایی زیر کانه به دنبال خواسته‌اش می‌باشد و بر آن حریص است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۵/۳)

برخی از اشتقاق‌ها و کاربردهای دیگر ریشه «رود» چنین است: «الرود»: رفت و آمد. «الرأند»: دسته آسیاب؛ بی‌خانمان؛ جاسوس. «رجل رأند الوساد»: شخصی که به خاطر نگرانی آرام و قرار ندارد. «راودته عن الأمر و غلیه»: او را چرخاندم و به حرکت درآوردم. (زبیدی، ۱۹۹۴: ۴۶۶/۴-۴۶۸)

اگر یکی از معادل‌های معنایی واژه "راوده عن" را "او را فریفت و گمراه نمود" در نظر بگیریم، چنین معادل‌هایی را می‌توان برای آن ذکر نمود: "استفزه، اغواه، استزگه، استهواه و قتنه". (همذانی، ۱۹۹۱: ۶۳) از سویی واژه‌های "الرود، الإرادة و المرادة" از نظر لفظ و معنا و اشتقاق با هم ارتباط دارند؛ اما تفاوت‌هایی که میان این سه واژه وجود دارد به این ترتیب است که: «"الرود": حالتی از خواستن است که همراه با اختیار می‌باشد، به همین دلیل "الراند" به کسی اطلاق می‌شود که در پی جست‌وجو، تحقیق و انتخاب است، و از سویی مظهر رفت‌وآمد و چرخش است. و "الإرادة": دلالت بر این دارد که کاری توسط فاعلی انجام شده و از او سر زده است. در این حالت نگاه به سویی است که کار از آن‌جا صورت گرفته. این معنا در شکل عملی خواسته و انتخاب، نمایان می‌گردد؛ اما "المرادة": بر پیوستگی و تداوم یک کار دلالت دارد». (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۷۱/۴)

ریشه "رود" در قرآن از کاربردهای مختلف معنایی برخوردار است. راغب اصفهانی در این‌باره می‌گوید: «واژه "الرود": به معنای تردد آرام برای دستیابی به چیزی است. و واژه "الإرادة" با این معانی به کار رفته است: حکم: (إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً) (احزاب/۱۷)، امر کردن: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ) (بقره/۱۸۵) و قصد: (لَا يُرِيدُونَ عَلْوًا فِي الْأَرْضِ) (قصص/۸۳). و واژه "المرادة": یعنی با دیگری در خواسته‌ای رقابت کنی و چیزی مخالف خواسته او بخواهی. مانند: (تَرَاوَدُوا فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ) (یوسف/۳۰) یعنی او را از نظرش منصرف می‌گرداند.» (راغب اصفهانی، ۱۹۹۱: ۳۷۱)

در توضیح آیه (وَ رَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ) (یوسف/۲۳) زمخشری می‌گوید: «"المرادة" بر وزن مفاعله و به معنای آمدن و رفتن است، گویا به این معنا می‌باشد: به خاطر نفش به او نیرنگ زد؛ یعنی مانند شخص فریبکار تلاش نمود تا آن‌چه را که دیگری دارد از او بستاند.» (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۵۵/۲) و در این ارتباط، بیضاوی از تعبیر "طلب و درخواست نمود" استفاده نموده است. (بیضاوی، ۱۹۹۷: ۱۶۰/۳) آلوسی برای واژه "المرادة" معانی: درخواست همراه با ملایمت و رفت و آمد برای درخواست چیزی را ذکر می‌کند و می‌گوید: مفهوم وزن "مفاعله" در این‌جا یا مبالغه در رفت و آمد آن زن است و یا دلالت بر اختلاف نظر در خواسته‌هایشان دارد که این برداشت بلیغ‌تر است. (آلوسی، ۱۹۹۴: ۴۰۲/۶) قرشی می‌گوید: «در آیه‌های ۲۳، ۲۶، ۳۲، ۵۱ و ۶۱ سوره یوسف عَلَيْهِ و در آیه: (وَ لَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ صَافِيَةٍ) (قمر/۳۷) بهتر است "مراده" را به معنای "قصد" بگیریم که از مصادیق طلب است، مثلاً آیه (وَ رَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ) (یوسف/۲۳) را این‌طور معنا کنیم: زنی که یوسف عَلَيْهِ در خانه او بود یوسف عَلَيْهِ را به شدت قصد کرد به جهت نفس او. (وَ لَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ صَافِيَةٍ) (قمر/۳۷)؛ یعنی

لوط را قصد کردند به علت میهمانانش. (قَالُوا سَتَرَاوُدُ عَنْهُ أَبَاهُ) (یوسف/۶۱)؛ یعنی: به زودی برای آوردن او پدرش را قصد می‌کنیم». (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۴۵/۳)

واژه "رود" از معنای مرکزی "رفت و آمد" برخوردار است که با توجه به کاربردهای آن، در ابتدا معنایی حسی را منتقل می‌سازد. این معنا و کاربرد اولیه، به تدریج با توجه به موقعیت‌های گوناگون از معانی ضمنی برخوردار می‌شود که بخشی از آن‌ها نشان دهنده دلیل این حرکت و جابه‌جایی می‌باشند و برخی دیگر حالت آن را توصیف می‌کنند. معنای ای مانند: «قصد و طلب، انتخاب، حرکت ملایم و خواستن». زمانی که ریشه "رود" به باب "مفاعلة" می‌رود، این معنای حسی و انتزاعی به آن منقل می‌شوند و پررنگ‌تر می‌گردد. و معنای مداومت و استمرار در قصد و طلب و نیز انتخاب رفتاری نرم به منظور دستیابی به خواسته و به کارگیری مکر و فریفتن شکل می‌گیرد. در آیه (وَ رَاوَدْتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ) (یوسف/۲۳) واژه (رَاوَدْتَهُ) از معنای ضمنی "قصد کردن و خواستن" برخوردار است. این معنا در پی خود معنای ضمنی "انتخاب نمودن و تلاش پیگیر برای رسیدن به خواسته و نیز حرکت ملایم برای رسیدن به هدف" را می‌رساند؛ با توجه به این معنای می‌توان دلیل شکل‌گیری معنای "فریفتن و مکر ورزیدن" را درک نمود. به همین ترتیب در آیه (قَالُوا سَتَرَاوُدُ عَنْهُ أَبَاهُ) (یوسف/۶۱) می‌توان مفهوم "خواستن و قصد کردن" را برداشت نمود و ذکر کردن مفهوم "تلاش همراه با ملایمت، به منظور تغییر نظر فرد مقابل" دور از ذهن نمی‌باشد.

۴-۷. «فَتَى»: (امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ) (یوسف/۳۰)

واژه "فتی" دلالت بر دو اصل دارد، نخست: شادابی و طراوت؛ دوم: واضح نمودن حکم. "الْفَتَى": پسر جوان. (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۴/۴۷۳) "الْفَتَاة": دختر جوان. "الْفَلَانُ بِنْتُ تَفْتَتْ"؛ یعنی دخترش به سن نوجوانی رسیده است. "فُتَيْتِ الْجَارِيَةُ تَفْتِيَةً": کنیز پوشانده گشت و از بازی با کودک‌کان بازداشته شد. (جوهری، ۱۹۸۷: ۶/۲۴۵۱) "الْفَتَى" جمع آن "الْفَتِيَّةُ وَ الْفَتِيَانُ" است و "الْفَتَاةُ" جمع آن "الْفَتِيَّاتُ" می‌باشد. "تَفْتَى الْفَلَانُ": شبیه جوانان شد. (فراهیدی، ۱۹۸۹: ۸/۱۳۸) "يَفْتِي فَتَى فَهُوَ فَتَى السَّنِّ بَيْنَ الْفَتَاءِ": نوجوان گشت. گفته شده "الْفَتَى" به معنای نوجوان نیست؛ بلکه به معنای مرد کامل و استوار است و بر جوان و تازه‌هر صنفی اطلاق می‌شود. تصغیر "الْفَتَاةُ" "فُتِيَّةٌ" و "الْفَتَى" "فُتَى" است. این دو واژه در معنای "برده و کنیز" به کار رفته‌اند. "الْفَتِيَانُ": شب و روز. (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۱۵/۱۴۶-۱۴۷) "الْفَتَى": در اصل به نوجوان گفته می‌شود سپس استعاره از برده گردیده است و در صورت اطلاق گشتن به فرد مسن، مجاز است و اشاره به وضعیت گذشته فرد دارد. "الْفَتَى": بخشنده و کریم. (زبیدی، ۱۹۹۴: ۲۰/۳۶)

برخی از واژه‌های هم معنا با "فتی" این موارد می‌باشند: خادم، بطانة، عبد و غلام. (همذانی، ۱۹۹۱: ۲۳۶) در مورد تفاوت معنایی "صَبِيٌّ، غُلَامٌ، فَتَى و وُلْدٌ" می‌توان گفت: "صَبِيٌّ": دلالت بر خردسالی دارد و بر کودک از زمان تولد تا پایان شیرخوارگی اطلاق می‌شود. "غُلَامٌ": بر جوانی اطلاق می‌گردد که به سن بلوغ رسیده باشد. "فَتَى": بر جوانی و کم سن بودن دلالت دارد بدون آن که معنای بلوغ را در بر داشته باشد. "وُلْدٌ": دلالت بر نسل دارد و به قرابت خونی اشاره می‌کند. (داود، ۲۰۰۸: ۳۰۸)

واژه "فتی" در قرآن با معانی مختلفی به کار رفته است: جوان: (قَالُوا سَمِعْنَا فَتَى يَدُكُرْهُمُ يُقَالُ لَهُ إِزْرَاهِيمُ) (انبیاء/۶۰)، فرد کاردان و عاقل: (إِنَّهُمْ فَتِيَّةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى) (کهف/۱۳)، و کیل و کارپرداز: (وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ) (یوسف/۶۲) و غلام و برده: (وَوَدَّعَلَ مَعَهُ السَّجَنَ فَتْيَانًا) (یوسف/۳۶).

مفسران در توضیح (فَتَاهَا) (یوسف/۳۰) از اصطلاح "برده و غلام جوان" استفاده کرده‌اند. (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۶۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۰/۵ و رازی، ۱۹۹۹: ۴۴۷/۱۸) آلوسی می‌گوید: «الفتی در بین مردم بر نوجوان اطلاق می‌شود و برای مملوک و خادم نیز کاربرد دارد؛ زیرا بیش‌تر خدمتگذاران جوان هستند.» (آلوسی، ۱۹۹۴: ۴۱۷/۶) مصطفوی می‌گوید: «منظور از این واژه فرد کاردان و جوان مدبر و عاقل است و به معنای برده و مملوک نیست و با یوسف عَلَيْهِ همانند جوانی عاقل و کاردان رفتار می‌شد.» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۹/۹)

واژه "فتی" در اصل بر تازگی و جوانی و تدبیر دلالت دارد. این مفهوم در واژه "الفتی" با مصداق "جوان" و "فرد کاردان و عاقل" نمایان می‌گردد. سپس این واژه برای "غلام و برده" به کار رفته است. "الفتی" از نظر کاربردی مبنایی حسی دارد. در آیه (امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ) (یوسف/۳۰) از واژه (فَتَاهَا) هر چند معنای "جوان، فرد مدبر، غلام و برده" قابل برداشت می‌باشد اما معنایی که بیش‌تر به چشم می‌آید همان "غلام و برده" است. از آن‌جا که قصد از بیان (فَتَاهَا) همان معنای "غلام و خدمتکار" است و به منظور نشان دادن عدم برابری طبقاتی می‌باشد، (امْرَأَتُ الْعَزِيزِ) بر این مفهوم تأکید می‌کند. از سویی استفاده از واژه "فتی" به جایی واژه‌های هم معنای آن، می‌تواند برای نشان دادن تدبیر و درایت یوسف عَلَيْهِ به کار می‌رود. هم‌چنین این مفهوم را می‌توان از آیه (وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ) (یوسف/۶۲) برداشت نمود.

۴-۸. «قُضِيَ»: (قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ) (یوسف/۴۱)

ریشه «قُضِيَ» دلالت بر استوار و محکم نمودن مسأله و به اجرا درآوردن آن دارد. «الْقَضَاءُ»: حکم. «القاضی»: شخصی است که حکم می‌کند و آن را به اجرا می‌گذارد. «الْقَضَاءُ»: مرگ. (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۹۹/۵) «قُضِيَ»: فارغ شدن. «الْقَضَى» جمع آن «الْأَقْضِيَّة» است. «قَضَيْتُ حَاجَتِي»: نیازم را برآورده ساختم. «قُضِيَ فُلَانٌ»: فوت نمود. «ضَرَبَهُ فَقَضَى عَلَيْهِ»: او را زد و کشت. (جوهری، ۱۹۸۷: ۲۴۶۳/۶) «قَضَاءُ الشَّيْءِ»: استوارنمودن و به اجرا درآوردن آن. «قُضِيَ»: بر هر چیزی اطلاق می‌شود که کار آن محکم شود یا تمام گردد یا ادا شود یا آگاهی داده شود یا واجب گردد و یا به اجرا درآید و یا پایان پذیرد. «قُضِيَ فُلَانٌ صَلَاتَهُ»: از نمازش فارغ شد. (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۱۸۶/۱۵-۱۸۷) «الْقَضَاءُ»: به معنای فیصله دادن به امری است که کلامی باشد یا فعلی. «فُلَانٌ قَضَى نَحْبَهُ»: فوت نمود، گویا مسأله‌اش را که مختص دنیا بوده است به پایان رسانده. «قُضِيَ الدِّينُ»: مسأله بدهی‌اش را با پرداخت آن به پایان رساند. (راغب، ۱۹۹۱: ۶۷۴)

ثعالبی می‌گوید: «قُضِيَ» در لغت معانی مختلفی دارد که همه آن‌ها به معنای «قطع نمودن و خاتمه دادن» باز می‌گردد. «قُضِيَ أَجَلُهُ»: زمان آن را حتمی ساخت و به پایان رساند. «قُضِيَ فُلَانٌ دِينَهُ»: تأویلش این است که بدهی‌اش را به پایان رساند و آن را پرداخت نمود. (ثعالبی، ۲۰۰۶: ۱۷۹)

واژه‌های «الْقَضَاءُ وَ الْحُكْمُ» با یکدیگر هم معنا هستند. تفاوت این دو واژه چنین است که در واژه «الْقَضَاءُ» به مفهوم «تمام شدن و پایان پذیرفتن» توجه می‌شود و در واژه «الْحُكْمُ» مفهوم «استوار گشتن و قطعی شدن» مورد عنایت است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۸۵/۹)

واژه «قُضِيَ» در قرآن با معانی مختلف به کار رفته است: حکم کردن: (إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ) (جاثیه/۱۷)؛ تمام کردن: (فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ) (قصص/۲۹) و (ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى) (انعام/۶۰)؛ پرداختن: (فَلَمَّا قَضَىٰ وَوَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ) (احقاف/۲۹)؛ واجب شدن: (وَ قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَّ الْحَقُّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ) (ابراهیم/۲۲)؛ یعنی زمانی که عذاب واجب شد؛ کشتن: (فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ) (قصص/۱۵). (تفلیسی، ۱۳۶۰: ۲۳۵)

در توضیح آیه (قُضِيَ الْأَمْرُ) (یوسف/۴۱) زمخشری می‌گوید: یعنی «قطعی شد و پایان پذیرفت». (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۷۲/۲) فخر رازی می‌گوید: «یعنی حتماً به وقوع می‌پیوندد و حکم آن صادر شده است». (رازی، ۱۹۹۹: ۴۶۱/۱۸) آلوسی می‌گوید: «یعنی استوار و تمام شده است». (آلوسی، ۱۹۹۴: ۴۳۷/۶) طبرسی می‌گوید: «یعنی این مسأله تکمیل شده است و به حتم رخ می‌دهد». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۹/۵)

واژه "قَضَى" در اصل بر پایان بخشیدن به یک گفتار یا کردار دلالت دارد. این واژه با توجه به کاربردهای اولیه آن از مبنایی انتزاعی برخوردار است. مفهوم "پایان بخشیدن" در کاربردهای مختلف از مفاهیم جدید "حکم کردن، قطعی ساختن، مردن، انجام دادن، واجب نمودن، بر طرف شدن، محکم ساختن، فارغ گشتن و دستور یافتن" برخوردار می‌گردد. واژه (قَضَى) (یوسف/۴۱) در این آیه بر "قطعی شدن و تمام شدن" مسأله دلالت دارد. این مفهوم از معنای ابتدایی "پایان بخشیدن" گرفته شده و هم زمان دارای مفاهیم «حکم شدن، واجب شدن و کامل گشتن» است و از معنایی انتزاعی برخوردار می‌باشد. آنچه که سبب می‌گردد معنای «قطعی شدن و پایان پذیرفتن حکم» در این واژه بهتر نمایان شود آیه (وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ) (یوسف/۴۵) است.

۹-۴. «أَضْعَاثُ»: (قَالُوا أَضْعَاثُ أَحْلَامٍ) (یوسف/۴۴)

ریشه "ضغث" بر در هم آمیختگی بخشی از یک چیز در بخش دیگر آن دلالت دارد. "الأضْعَاثُ الأحلام": رویاهای آشفته و مبهم. "الضِغْثُ": دسته‌ای شاخه و یا گیاه. (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۳/۳۶۳) "الضِغْثُ": دسته‌ای گیاه که تر و خشک آن با هم مخلوط است. "الأضْعَاثُ الأحلام": رویاهایی که به دلیل آشفته‌گی و ابهامش تعبیر آن صحیح نیست. "ضَغْثُ الحَدِيثِ": کلام را با هم مخلوط کرد. "الضَاغِثُ": شخصی که در محلی پنهان می‌شود و با صدایش کودکان را می‌ترساند. (جوهری، ۱۹۸۷: ۱/۲۸۵) "الضَغْثُ مِنَ الخَبَرِ و الأثرُ": آنچه که پیچیده و آمیخته بوده و حقیقت نداشته باشد. "ضَغْثٌ يَضَعْثُ ضَغْثًا و الناسُ يَضَعْتُونَ أَشْيَاءَ عَلَي غير وَجْهها": مردم هر چیزی را نادرست کنار هم می‌گذارند. "كلامٌ ضَغْثٌ": سخنی که بیهوده است. "الضِغْثُ": روایاتی که تعبیر ندارد و بی فایده است. (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۲/۱۶۳)

مصطفوی می‌گوید: «الضِغْثُ» به معنای مجموعه‌ای از بخش‌هایی مختلف است که در یک مسأله مادی یا معنوی جمع شده‌اند، مانند: شاخه‌هایی گوناگون، اخبار مختلف، مسائلی متنوع که در خواب مشاهده می‌شود و نیز امور در هم پیچیده و پیوسته. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷/۳۴) راغب می‌گوید: «الضِغْثُ»: یک مشت ریحان یا گیاه یا شاخه است؛ رویاهای آشفته‌ای که حقیقت و واقعیت‌های آن روشن نمی‌گردد به آن تشبیه شده است.» (راغب اصفهانی، ۱۹۹۱: ۵۱۰)

واژه "الضِغْثُ" با این واژه‌ها هم معنا است: "اللُبْسُ، الشُّبْهَةُ، العَشْوَةُ، العَمِيَّةُ، الغُمَّةُ، الحَيْرَةُ؛ استَبْهَمَ، اسْتَعْلَقَ، التَّوَى و حَبَطَ". (همدانی، ۱۹۹۱: ۳۷)

در مورد تفاوت میان واژه‌های "أَضْعَاثُ و أمشاج" می‌توان گفت: "أَضْعَاثُ" جمع "ضِغْثُ" است و دلالت بر چیزهایی دارد که با هم در آمیخته و هر بخشی در بخش دیگر پیچیده شده است. این واژه از

ویژگی‌های آشفته‌گی و تداخل، واضح نبودن و نقض حقایق برخوردار می‌باشد. استفاده از این واژه در قرآن برای توصیف "الأحلام" انتخاب شده است و اشاره به این موضوع دارد که آشفته‌گی شدیدی وجود دارد و امکان ایجاد تمایز میان مسایل وجود ندارد و نشانه‌ها واضح نیستند و یا حقیقت ندارند. واژه "أَمْشَاجٍ" جمع "مَشَج" است و دلالت بر چیزهایی دارد که با هم درهم آمیخته و از انواعی گوناگون تشکیل شده‌اند. این واژه از ویژگی‌های تفاوت و گوناگونی، وجود مرحله‌بندی و وجود اشیای حقیقی برخوردار است. انتخاب این واژه در قرآن (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ) (انسان/۲) اشاره به این موضوع دارد که مراحل آفرینش انسان و اختلاف‌های آن‌ها از ویژگی آشفته‌گی برخوردار نیست، بلکه هر چیزی از نقش و ترتیبی مشخص برخوردار می‌باشد.

واژه "ضغث" سه مرتبه در قرآن به کار رفته است: (وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضَغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَخْنُثْ) (ص/۴۴)؛ «دسته‌ای از شاخه‌ها را بگیر و با آن بزنی و سوگند را مشکن»؛ (يَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ) (انبیاء/۵)؛ یعنی مجموعه‌ای از افکار مخلوط و گوناگون است که در خواب به آن‌ها دست یافته است و بیانشان می‌کند؛ (قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ) (یوسف/۴۴).

مفسران در توضیح آیه (أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ) (یوسف/۴۴) می‌گویند: یعنی خواب‌های آشفته و باطل و نیز خواب‌هایی که حدیث نفس یا وسوسه شیطان است. (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۷۵/۲) "الضغث" بسته‌ای از انواع گیاهان و علف‌ها است با این شرط که ساقه‌دار و بلند باشد. رؤیا اگر آمیزشی از چیزهای ناهماهنگ باشد به "الضغث" شبیه می‌شود. (رازی، ۱۹۹۹: ۴۶۴/۱۸) "الضغث": استعاره‌ای از رؤیای دروغین است. (بیضاوی، ۱۹۹۷: ۱۶۵/۳)

واژه "ضغث" به مجموعه‌ای از چیزهای مختلف اشاره دارد که یک‌جا جمع شده باشند. این واژه با رویکرد به کاربردهای اولیه آن از مبنایی حسی برخوردار است. واژه "الضغث" در اصل به معنای دسته‌ای از گیاهان و علف‌های گوناگون است که در کنار هم قرار می‌گیرند. این مفهوم در آیه (وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضَغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَخْنُثْ) (ص/۴۴) به کار رفته است. مفهوم اولیه واژه "ضغث" با توجه به ماهیت آن، در کاربردهای بعدی خود از مفاهیم "آمیخته، آشفته، پیچیده، گنگ، پیوسته، پراکنده و بی‌فایده" برخوردار شده است. در ترکیب "أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ" ویژگی‌های واژه "الضغث" سبب می‌گردد ماهیت نوعی خاص از "رؤیا" را دریابیم که گویای خوابی آشفته، تعبیر ناپذیر، باطل، پیچیده، بیهوده، دروغین و گنگ است. واژه (أَضْغَاثُ) (یوسف/۴۴) در ابتدا مفهوم "مجموعه، آمیخته و پیچیده" را نشان می‌دهد و با آمدن (أَحْلَامٍ) مفاهیم "تعبیر ناپذیر، بیهوده، باطل و گنگ" بر آن افزوده می‌شود.

۴-۱۰. «يَغَاثُ»: (غَامٌ فِيهِ يَغَاثُ النَّاسُ) (یوسف/۴۹)

ریشه "غیث" بر بارانی که از آسمان فرو می‌بارد دلالت دارد. "هذه أرضٌ مَغِيثَةٌ وَمَغِيوَةٌ": بر این زمین باران باریده است. "غَثْنَا": بر ما باران بارید. (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۴/۴۰۳) "قَدْ غَاثَ الْغَيْثُ الْأَرْضَ": باران بر این زمین بارید. "غَاثَ اللَّهُ الْبِلَادَ يَغِيثُهَا غَيْثًا": خداوند بر این سرزمین باران باراند. (جوهری، ۱۹۸۷: ۱/۲۸۹) "الغَيْثُ": گیاهی که با باران رشد می‌کند، جمع آن: "الغُيُوثُ". "الغِيَاثُ": آن‌چه که خداوند با آن یاری و کمک می‌رساند. شخص مصیبت زده می‌گوید: "أَغِيثِنِي" یعنی: یاریم کن. (فراهیدی، ۱۹۸۹: ۴/۴۴۰) "الغَيْثُ": باران، جمع آن: "أَغْيَاثٌ وَغُيُوثٌ". "غَيْثٌ مَا شِئْتُمْ": هر اندازه که می‌خواستید باران بر شما بارید. "الغَيْثُ": گاهی برای نامیدن ابر و گیاه استفاده می‌شود. (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۲/۱۷۵)

راغب اصفهانی می‌گوید: "الغَوثُ" برای یاری و کمک کاربرد دارد و "الغَيْثُ" برای باران استفاده می‌شود. "اسْتَعَثُّهُ": به معنای درخواست کمک و یا درخواست باران است. "أَعَاثْنِي": برگرفته از "الغَوثُ"؛ و "غَاثْنِي": برگرفته از "الغَيْثُ" است. (راغب اصفهانی، ۱۹۹۱: ۶۱۷) مصطفوی می‌گوید: "الغَيْثُ" همان "الغَوثُ": کمک و یاری است که نازل می‌شود و فرو می‌بارد؛ یعنی باران؛ زیرا "الغَوثُ" به معنای رهانیدن از مصیبت و سختی است و واژه "الغَيْثُ" نیز همین معنا را در بر دارد و از قید نازل شدن و فرو باریدن نیز برخوردار است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷/۲۹۲)

ثعالبی در توضیح اسم‌هایی که برای باران کاربرد دارد می‌گوید: "الْحَيَاءُ": بارانی که زمین را پس از مرگش زنده می‌نماید. "الغَيْثُ": بارانی که پس از خشکسالی و نیاز فراوان می‌بارد. "الذِّيمَةُ": بارانی که به صورت پیوسته و آرام می‌بارد؛ در صورتی که بارش باران شدیدتر شود به ترتیب "الضَّرْبُ" و "الهُطَلُ" نامیده می‌شود. (ثعالبی، ۲۰۰۶: ۲۱۳)

واژه‌های هم معنای "الغَيْثُ" و "المَطَرُ" از تفاوت‌هایی برخوردار می‌باشند: "الغَيْثُ" بارانی است که هنگام خشکسالی می‌بارد و مفید است؛ "المَطَرُ" بارانی است که در زمان خودش و یا در زمانی دیگر می‌تواند مفید و یا مضر باشد. (عسکری، ۱۹۹۱: ۳۹۱) کاربرد قرآنی این دو واژه نشان می‌دهد که وجه اشتراک آن‌ها در چیزی است که از آسمان فرو می‌افتد؛ و تفاوتشان چنین است که واژه "الغَيْثُ" در قرآن به معنای بارانی است که برای زمین و گیاه سودمند شمرده می‌شود و حاصلخیزی به همراه دارد؛ اما واژه "المَطَرُ" به مفهوم بارشی است که عقوبت الهی و نابودی را به همراه دارد. (داود، ۲۰۰۸: ۳۵۳-۳۵۴)

برخی از کاربردهای ریشه "غیث" در قرآن چنین می‌باشد: (إِنْ يَسْتَيْسِفُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ) (کهف/۲۹) در این آیه می‌توان ریشه "غوث" و "غیث" را در نظر گرفت، (يُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ) (لقمان/۳۴)، (وَهُوَ الَّذِي يُنزِلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ) (شوری/۲۸) و (كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا) (حدید/۲۰).

در توضیح (يُغَاثُ النَّاسُ) (یوسف/۴۹) زمخشری می‌گوید: برگرفته از "الغوث" یا "الغیث" است. گفته می‌شود: "غَيْثُ الْبِلَادِ" بر سرزمین باران بارید. (زمخشری، ۱۹۸۶: ۴۷۷/۲) فخر رازی می‌گوید: «یعنی از باران بهره‌مند می‌شوند. هم چنین می‌تواند برگرفته از "أَغَاثَهُ اللَّهُ" باشد که به این معنا است: "او را از سختی و اندوه رهایی بخشید." و معنای آیه چنین می‌شود: مردم از مصیبت خشکسالی نجات می‌یابند.» (رازی، ۱۹۹۱: ۴۶۶/۱۸) نیشابوری این واژه را برگرفته از "الغیث" می‌داند. (نیشابوری، ۱۹۹۴: ۴۳۸/۱)

واژه "يُغَاثُ" می‌تواند از ریشه "غوث" یا "غیث" باشد. ریشه "غوث" بر "کمک و یاری رساندن در هنگام بلا و گرفتاری" دلالت دارد و از معنایی انتزاعی برخوردار است. ریشه "غیث" که واژه "الغیث" برگرفته از آن می‌باشد به مفهوم (بارانی است که سبب آبادانی و سرسبزی می‌شود و به هنگام نیاز فرو می‌بارد و سودمند است). این واژه با توجه به کاربردهای آن از معنایی حسی برخوردار است. این احتمال وجود دارد که واژه "الغیث" برگرفته از "الغوث" باشد؛ زیرا مفاهیم "برطرف ساختن نیاز و مشکل و نیز سودمند بودن" از هر دو واژه فهمیده می‌شود. با این تفاوت که "الغوث" مفهومی عمومی دارد و "الغیث" اختصاص به باران دارد که از آسمان فرو می‌ریزد. در واژه (يُغَاثُ) (یوسف/۴۹) مفاهیم مشترک میان "الغوث" و "الغیث" مشاهده می‌شود، به همین دلیل مفسران دو معنای "یاری شدن" و "باران باریدن" را ذکر نموده‌اند؛ اما با توجه به آیه‌های (ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ) (یوسف/۴۸) و (وَفِيهِ يَعْصِرُونَ) (یوسف/۴۹) می‌توان مفهوم "باران باریدن" را برداشت نمود؛ زیرا آیه نخست به سختی و شدت زندگی اشاره دارد و آیه دوم بر پرآبی و سرسبزی دلالت می‌کند.

۴-۱۱. «حَصَّصَ»: (أَتَانِ حَصَّصَ الْحَقُّ) (یوسف/۵۱)

لغت‌شناسان واژه "حَصَّصَ" را برگرفته از ریشه "حَصَّ" می‌دانند. "حَصَّ" بر سه اصل دلالت دارد. نخست: "الحصة": بهره و سهم؛ "أَحْصَصْتُ الرَّجُلَ": سهم آن مرد را دادم. دوم: "حَصَّصَ الشَّيْءَ": آن شیء آشکار و پدیدار شد. "الْحَصَّصَةَ": جابه‌جا نمودن چیزی تا جایی که استوار و مستقر شود. سوم: "الحصَّ و الحصاص": دویدن. (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۱۲/۲) "الحصَّ": تراشیدن مو. "الْحَصَّصَةَ": شتاب کردن، جست‌وجو کردن در خاک با چپ و راست نمودن آن، اصرار و پافشاری. "تَحَصَّصَ": به زمین

چسپید. "انحصَ الشَّعْرُ": موی سر ریخت. "انحصَ الذَّنْبُ": دم قطع شد. "أفَلتَ و انحصَ الذَّنْبُ": مثلی است برای شخصی که به مرگ نزدیک شده سپس نجات یافته است. (فیروزآبادی، ۱۹۹۱: ۲/۲۹۸) "الحَصْحَصَةُ": حرکت سریع. "حصَّاص": شخص سریعی که خسته نمی‌شود. (جوهری، ۱۹۸۷: ۱۰۳۴/۳) "الحَصْحَصَةُ": روشن شدن حق پس از کتمان و پنهان‌سازی آن، "حصَّصَ الحَقُّ": (فراهیدی، ۱۹۸۹: ۱۴/۳)

راغب اصفهانی می‌گوید: «حصَّصَ» یعنی واضح و آشکار شد، این حالت با برطرف شدن پوشش‌ها به وجود می‌آید. (راغب اصفهانی، ۱۹۹۱: ۲۳۸) «رَجُلٌ حُصَّصٌ»: در پی مسایل ریز است و آن‌ها را می‌آموزد و به شمار می‌آورد. "الحَصْحَصَةُ": حرکت دادن و زیر و رو نمودن یک چیز. گفته شده "الحَصْحَصَةُ" از واژه "الحصّة" مشتق گردیده و به این معناست: بخش حق از بخش باطل جدا و آشکار گشت. هم‌چنین به معنای حالت ثباتی است که شتر هنگام برخاستن به پاهایش می‌دهد. (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۱۶/۷)

همدانی در مورد کلمه‌هایی که هم معنای با "واضح شدن و آشکار شدن" هستند این واژه‌ها را ذکر می‌نماید: "أنازت الشُّبُهَةَ، انكشَفَ الغِطاءُ، أسفرت الظُّلْمَةُ، زال الإرتيابُ، برح الخَفَاءُ، وَصَحَ الحَقُّ و حصَّصَ، أبانَ اليقينَ، لاح المنهاج و استوى المسلكُ". (همدانی، ۱۹۹۱: ۳۸)

واژه "حصَّصَ" تنها یک مرتبه در قرآن به کار رفته است: (قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا زَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لِمِنَ الصَّادِقِينَ) (یوسف/۵۱).

در توضیح (حصَّصَ) (یوسف/۵۱) زمخشری می‌گوید: «یعنی ثابت، پابرجا و مستقر شد. این واژه برگرفته از "حصَّصَ البعيرُ" است؛ یعنی: شتر برای به زانو خوابیدن، بدنش را بر روی زمین نهاد.» (زمخشری، ۱۹۸۶: ۲/۴۷۸) فخر رازی می‌گوید: «یعنی روشن و آشکار گشت و در قلب‌ها و جان‌ها پابرجا و ثابت گشت. و "حصَّصَ البعيرُ فی بُرُوكِهِ"؛ یعنی: شتر با زانو زدنش با ثبات و مستقر شد. و گفته شده بر گرفته از: الحصّة» است. (رازی، ۱۹۹۹: ۱۸/۴۶۸) نیشابوری می‌گوید: «یعنی از هر نظر ظاهر و واضح شد. و برگرفته از "حصَّ رأسه" است یعنی: طاس و بی‌مو شد.» (نیشابوری، ۱۹۹۱۴: ۴۳۹/۱)

واژه "حصَّصَ" بر جدا نمودن بخشی از یک چیز اشاره دارد که به خوبی مشخص و آشکار شده است و مبنایی انتزاعی دارد. این مفهوم با معنای واژه "الحصّة" بسیار هماهنگ است. واژه "الحصّة" از مفاهیم "بهره، سهم، مسأله واضح، برطرف شدن و کم شدن" برخوردار است. لغت‌شناسان بر مشتق شدن

واژه "حَصَّحَصَّ" از ریشه "حصص" اشاره می‌کنند و ریشه "حصص" با توجه به کاربردهای آن از مبنایی حسی بهره‌مند است. افزایش حروف در واژه "حَصَّحَصَّ" بر تقویت معانی این واژه دلالت می‌کند و تأکیدی بیش‌تر بر مفاهیم "استواری، تفکیک، واضح و آشکار شدن" دارد. واژه "حَصَّحَصَّ" با توجه به کاربردهای خاص خود از معانی "آشکار و نمایان شدن اثر یک چیز، تفکیک کامل یک مسأله، ثبات و پابرجایی" برخوردار است. واژه (حَصَّحَصَّ) (یوسف/۵۱) نیز در این آیه به معانی "واضح و آشکار شدن، ثابت و استوار گشتن، جدا شدن حق از باطل، بر طرف گردیدن تمام پوشیدگی‌ها" اشاره دارد و هم‌چنین از مفاهیم انتزاعی برخوردار است.

۴-۱۲. «تَثْرِبَ»: (قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ) (یوسف/۹۲)

واژه "ثرب" دو معنا دارد، نخست: "سرزنش و توبیخ به دلیل خطا"؛ دوم: "چربی نازکی که امعا و احشا را در بر می‌گیرد"، جمع آن "ثروب" است. (ابن فارس، ۱۹۸۳: ۳۷۵/۱) "التَثْرِبُ": ننگ شمردن و سرزنش بسیار فراوان. "ثربت علیه": کارش را زشت و قبیح برشمردم. "يثرب": شهر رسول الله ﷺ. (جوهری، ۱۹۸۷: ۹۲/۱) "التَثْرِبُ": فساد و تباهی. "التَثْرِبُ بِالذَّنْبِ": تباهی به دلیل گناه. "لا أثرب عليك": سرزنش نمی‌کنم. (فراهیدی، ۱۹۸۹: ۲۲۲/۸) "ثَرَبَ، ثَرَّبَ و أَثْرَبَ": توبیخ نمود، گناه را به زبان آورد. "مَثْرَبٌ": شخصی که بخشش کمی دارد و به خاطر آن‌چه که بخشیده، منت می‌گذارد. (ابن منظور، ۱۹۹۳: ۲۳۵/۱)

همدانی برخی از واژه‌های هم‌معنی با "التَثْرِبُ" را در باب "سرزنش" ذکر می‌نماید، مانند: "أَلْمَتُ الرَّجُلَ لَوْمًا، عَدْلًا، تَأْنِيًّا، تَوْبِيحًا، تَبْكِتًا، تَعْنِيفًا و تَقْرِيعًا". (همدانی، ۱۹۹۱: ۱۹)

داود در مورد تفاوت معنایی میان واژه‌های "التَثْرِبُ" و "اللَّوْمُ" چنین می‌نویسد: "التَثْرِبُ" برگرفته از "الثرب" می‌باشد که به معنای چربی نازکی است که دستگاه گوارش بدن را می‌پوشاند؛ زیرا "التَثْرِبُ" به معنای سرزنش شدید، توبیخ و زشت شمردن کار است، گویا این رفتار نکوهش‌گرانه چنان اثرگذار است که اثرش به چربی بدن خطا کار می‌رسد. "اللَّوْمُ" به معنای عتاب و سرزنشی است که با شدت و خشم همراه نیست. (داود، ۲۰۰۸: ۱۶۲)

ریشه "ثرب" در قرآن به دو صورت به کار رفته است: شهر مدینه: (وَ إِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا) (احزاب/۱۳)، سرزنش و توبیخ: (قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ) (یوسف/۹۲). در توضیح آیه (لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ) (یوسف/۹۲) زمخشری می‌گوید: «یعنی نکوهش و سرزنشی متوجه شما نیست. در اصل به معنای زدودن چربی است؛ زیرا اگر این چربی برطرف شود لاغری و

خشکی کامل به وجود می‌آید؛ این کاربرد نوعی مثال برای سرزنشی است که آبرو و حیثیت را از بین می‌برد.» (زمخشری، ۱۹۸۶: ۵۰۲/۲) قرطبی می‌گوید: «"التثريب" یعنی فساد و تباهی، این لغت از واژگان مردم حجاز است. معنای آیه چنین است: حرمتی که میان ما وجود دارد نابود و تباه نمی‌گردد.» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۵۸/۱۰)

واژه "ترب" در اصل به این معنا است: "چربی نازکی که امعا و احشا را در بر می‌گیرد". این واژه با توجه به کاربرد اولیه آن از مبنایی حسی برخوردار است. این معنای اولیه در کاربردهای بعدی خود از مفاهیمی مانند: "فساد، تباهی، سرزنش، نکوهش، مجازات به خاطر گناه، به زبان آوردن جرم، بد شمردن کار و پلیدی" برخوردار شده است. در راستای ارتباط میان معنای اصلی "ترب" و واژه "تثريب" که به معنای "تباهی و یا سرزنش و نکوهش" است، بیان شده که این توییح و نکوهش به اندازه‌ای اثرگذار و شدید است که بر لایه چربی درون بدن تأثیر می‌نهد و یا این که اگر این چربی گرفته شود بدن به شدت لاغر و ضعیف می‌گردد، این موضوع مانند توییح شدید و جدی است که سبب می‌شود آبرو و حیثیت فرد از بین برود. در آیه (قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ) (یوسف/۹۲) بخش (لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمْ) یعنی "نکوهش و سرزنشی متوجه شما نیست". این معنای مفاهیمی، مانند "به دلیل گناه مجازات نشدن، حفظ آبرو، تباه و نابود نشدن و بر زبان نیاوردن جرم" را به همراه دارد. با توجه به رخدادهایی که در این ماجرا به وقوع پیوسته است، انتظار می‌رود مجازات و سرزنشی شدید و سخت در پی داشته باشد که واژه (تَثْرِيبَ) مفسر آن است؛ اما با نفی آن، شدت و سختی سرزنش از میان می‌رود و گوشه‌ای از بخشش و مهربانی نمایان می‌گردد که هماهنگ با مفهوم (يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ) است.

نتیجه‌گیری

برداشت‌ها و نتایج کلی این نوشتار به اختصار از این قرار می‌باشند:

۱. یک واژه با توجه به معنایی که در گذشته داشته است با تغییر شرایط از معنای جدید بهره‌مند می‌گردد و در کاربردهای آینده خود نیز مفاهیمی تازه را به خود جذب می‌نماید و به نوعی از روند دستیابی به معنای حاشیه‌ای برخوردار می‌شود؛ دلیل شکل‌گیری بخشی از معنای حاشیه‌ای و مفاهیم جدید یک واژه می‌تواند شامل عواملی، مانند کاربرد مجازی، استعاری و کنایه‌ی واژه باشد؛ اما زنجیره‌ی ارتباطی میان معنای مرکزی و معنای حاشیه‌ای برخی از واژگان به خوبی آشکار و مشخص نیست؛

۲. در سیر معنایی واژگان مفاهیمی نمایان می‌گردند که هم‌زمان یکدیگر را تقویت و تبیین می‌سازند و در مجموع اساس واژه را آشکار می‌نمایند. قرینه‌های لفظی و معنایی نیز که در اطراف یک واژه جای دارند در فهم مضمون واژه مؤثر هستند. بخشی از مفهوم واژه با توجه به قرینه‌های موجود در متن، پررنگ‌تر می‌شود و بیش‌تر مورد توجه قرار می‌گیرد، اما در مجموع در متن به راحتی می‌توان نوع واژه را با توجه به معنای مرسوم آن شناخت، ولی این معنا بسیاری از مفاهیم را پنهان می‌سازد؛ در صورتی که واژه را با توجه به معنای اولیه‌ی آن در متن مورد بررسی قرار دهیم، سیر معنایی واژه آشکار می‌گردد؛

۳. واژه‌هایی که در قرآن به کار رفته‌اند معمولاً از معنایی گسترده برخوردار هستند. این موضوع سبب می‌شود یک واژه در آیه‌های مختلف از یک مفهوم پایه‌ای برخوردار باشد و هم‌زمان به نسبت قرینه‌های موجود در هر آیه بر یکی از مفاهیم گسترده‌ی خود تأکیدی فزون‌تر داشته باشد. بیش‌تر تفاسیر از بیان چگونگی روند شکل‌گیری معنای ضمنی خودداری می‌نمایند و واژگان را با توجه به مفهوم عمومی آن‌ها معنا می‌نمایند. این موضوع سبب می‌گردد از توجه به معنای اصلی واژه و معنای جانبی آن غفلت شود و شناختی نسبی از مفهوم واژگان به دست آید؛

۴. هر واژه به نوبه‌ی خود می‌تواند مفاهیمی متنوع را در یک راستا بیان نماید و با جای گرفتن در متن قرآن این معنای خاص‌تر، دقیق‌تر و حتی عمیق‌تر می‌شوند. واژگان به کار رفته در قرآن پس از گذراندن چندین مرحله‌ی معنایی، کامل‌ترین سطح القای مفهوم را در متن قرآن به دست آورده‌اند. تعدد واژگان هم معنا و برگزیده شدن یکی از آن‌ها برای استعمال در آیه‌ای از قرآن، با میزان تناسب مفاهیم اصلی و ضمنی واژه با مقاصد اصلی کلام خداوند، ارتباطی تنگاتنگ دارد و برگزیده شدن هر واژه به کاربرد آن در اجتماع مرتبط است.

منابع و مآخذ

۱. آلوسی، محمود (۱۹۹۴)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۹۸۳)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۳)، *لسان العرب*، الطبعة الثالثة، بیروت: دار الصادر.
۴. انیس، ابراهیم (۱۹۸۴)، *دلالة الألفاظ*، الطبعة الخامسة، قاهرة: مکتبه الانجلو المصریة.
۵. بستانی، بطرس (۱۹۹۳)، *المحیط المحیط*، بیروت: مکتبه لبنان الناشرون.
۶. بیضای، عبدالله بن عمر (۱۹۹۷)، *تفسیر أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. ثعالبی، عبد الملک (۲۰۰۶)، *فقه اللغة و سر العربیة*، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العربی.
۸. جرجانی، عبدالقاهر (۱۹۹۹)، *دلائل الاعجاز*، الطبعة الثالثة، بیروت: دار الکتب العربی.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۸۷)، *تاج اللغة و صحاح العربیة*، الطبعة الرابعة، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۰. حسان، تمام (۱۹۹۴)، *اللغة العربیة معناها و میناها*، مغرب: دار الثقافة.
۱۱. داود، محمد (۲۰۰۸)، *معجم الفروق الدلالية فی القرآن الکریم*، قاهرة: دار غریب.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۹۹۹)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین (۱۹۹۱)، *المفردات فی غریب القرآن*، الطبعة الأولى، بیروت: دار العلم.
۱۴. زبیدی، محمد (۱۹۹۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر (بی تا)، *أساس البلاغة*، تحقیق عبدالرحیم محمود، قاهرة: دارالکتب المصریة.
۱۶. _____، (۱۹۸۶)، *تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. زوین، علی (۱۹۸۶)، *منهج البحث اللغوی بین التراث و علم اللغة الحدیث*، الطبعة الأولى، بغداد: دار الشؤون الثقافه العامة.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *تفسیر معجم البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۹. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)، *معجم البحرین*، تحقیق احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۲۰. عسکری، ابو هلال حسن (۱۹۹۱)، *معجم الفروق اللغویة الحاوی لکتاب ابی هلال العسکری و جزءا من کتاب السید نور الدین الجزائری*، الطبعة الاولى، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۱. عضیمه، صالح (۱۹۹۴)، *مصطلحات قرآنیة*، الطبعة الأولى، بیروت: دار النصر.

۲۲. صفوی، کورش (۱۳۸۷)، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات سوره مهر.
۲۳. عبدالنواب، رمضان (۱۳۷۶)، *مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی*، ترجمه حمید رضا شیخی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۹۸۹)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
۲۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۹۱)، *القاموس المحيط و القابوس الوسيط*، بیروت: دار العلم.
۲۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *تفسیر الجامع لأحكام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. مبارک، محمد (۱۹۶۰)، *فقه اللغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية*، دمشق: مطبعة جامعة دمشق.
۲۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۰. نیشابوری، محمود (۱۹۹۴)، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۳۱. همدانی، عبد الرحمان بن عیسی (۱۹۹۱)، *الألفاظ الكتابية، الطبعة الأولى*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۲. یونس علی، محمد (۲۰۰۷)، *المعنى و ظلال المعنى - أنظمة الدلالة فى العربية*، الطبعة الثانية، بیروت: دار المدار الاسلامی.