

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

تغییر معنایی واژگان در قرآن کریم

قاسم بستانی*

چکیده

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

واژه‌های کلیدی

قرآن، اصطلاح قرآنی، تغییر معنایی، شعر جاهلی.

*دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، خوزستان،

ایران gboostanee@yahoo.com

تاریخ وصول: ۹۳/۱۲/۰۶ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۸

مقدمه

أبوعوده که به بخش عظیمی از اصطلاحات قرآنی پرداخته است .

۱- اصالت و حجیت اشعار جاهلی

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

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

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

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

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

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

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

دلایل فوق هرچند که در برخی اشعار و موارد، قابل قبول است اما مطلقاً نمی‌تواند درست باشد. از این‌رو، دیدگاه بالا چنین نقد شده‌است (وائلی، ۲۰۰۲م،

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

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

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

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

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

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

الشعر الجاهلی، قضایاه و ظواهره الفنیة؛ أسد، ۱۹۶۶م، مصادر الشعر الجاهلی):

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

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

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

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

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

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

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

۲- تغییر معنایی و علل آن

۲-۳- وضوح و عدم وضوح معنای یک کلمه: بدین گونه که معنای واضح یک کلمه در ذهن موجب تغییر کمتر معنایی شده و بالعکس، معنای مبهم، آن را بیشتر در معرض تغییر قرار می‌گیرد (أبوعوده، ۱۴۰۵هـ ص ۵۴).

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

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

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

۲-۷- عادات و ارزش‌های متغیر از نسلی به نسلی دیگر. از کلماتی که معنای آنها پیوسته در حال تغییر و تحولند، کلماتی هستند که به ادرار کردن، دفع کردن، فعالیت‌های جنسی و اعضای تناسلی اشاره می‌کنند. کلمات دال بر این معانی، با کراهت و مخالفت ذوق اجتماعی و عفت عمومی روبرو می‌گردد، لذا با کلمه‌ای دیگر از همان زبان یا زبان‌های بیگانه مبادله می‌شود (همان).

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

۲-۹- بدفهمی: به خصوص در نسل‌های جدید: مثلاً کودکی، معنای کلمه‌ای را بد می‌فهمد و کسی این اشتباه را برایش تصحیح نمی‌کند و به مرور زمان

این اشتباه رواج می‌یابد. گاهی این امر برای بزرگسالان نیز اتفاق می‌افتد (أبوعوده، ۱۴۰۵هـ ص ۵۵).

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

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

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

۳- اشکال تغییر معنایی:

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

مهم‌ترین نتایج تغییر معنایی عبارتند از:

۱-۴- ترادف: که چنین تعریف شده است: قدما: «نام‌های مختلف یک چیز، مانند: سیف، مهند و حسام (به معنای شمشیر)» (ابن فارس، ۱۹۱۰م، ص ۶۵؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۲)؛ متاخران: «الفاظی که معنای آن‌ها یکی بوده و می‌توانند در هر سیاقی، جانشین یکدیگر شوند» (أولمان، ۱۹۶۲م، ص ۹۸).

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

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

۴-۴- اشتقاق و انواع آن: اشتقاق در اصل، تلاشی برای تفسیر رابطه میان آواهای یک کلمه و معنای آن

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

۱- قبض یا تخصیص معنا: Narrowing

۲- بسط و توسعه معنا: Widening

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۴- نتایج تغییر زبانی

قرآن نیز مشتمل بر تعدادی از این کلمات است (أبو عوده، ۱۴۰۵ق، ص ۶۴-۶۳).

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

۴-۶-۱- نحت جمله: مانند: بِسْمَلٍ، به معنای: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ گفت؛ حَمْدُكَ، یعنی: الحمد لله گفت.

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

۵- تغییر معانی واژگان در قرآن

مفسران و زبان‌شناسان، از دیرباز متوجه شدند که در قرآن، کلماتی با معانی متفاوت با آنچه که در شعر جاهلی و زبان عرب پیش از نزول قرآن به کار رفته، وجود دارد. از این رو، به تمییز بین معنای عربی و معنای اسلامی پرداختند. برای مثال احمد بن فارس (م. ۳۹۵ هـ) می‌گوید: «عرب در جاهلیت بر میراث پدرانشان در زبان، آداب و رسوم، مناسک و قربانی‌ها بودند، پس هنگامی که اسلام آمد، احوال آن‌ها دگرگون و ادیان‌شان منسوخ گشت و در زبان‌شان، الفاظی، از مواضعی به مواضعی دیگر، به سبب اضافاتی که صورت گرفت و احکامی که وضع شد و شروطی که ذکر گشت، منتقل شده و معنای دوم، معنای اول را از بین برد و مردم پس از درگیرها،

می‌باشد. دانشمندان، رابطه میان آواهای یک کلمه و معنای آن را به دو عامل اصلی ذیل، ارجاع می‌دهند:

۴-۴-۱- محاکات و تقلید آواهای طبیعی: خواه صداهای انسان باشد یا حیوان یا چیزهایی دیگر، مانند: باد، باران، گیاهان و به‌طور کلی پدیده‌های طبیعی (وافی، بی‌تا، ص ۱۶۹). برخی از پژوهشگران برآنند که رابطه میان معانی و اصوات، در حقیقت، اصل به وجود آمدن زبان‌هاست؛ چون زبان از نظر آن‌ها، در اصل، از تقلید انسان از صداهایی است که از حیوانات و اشیاء صادر می‌شود یا هنگام صورت گرفتن کاری، به وجود می‌آید (وافی، بی‌تا، ص ۱۷۱).

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

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

و ابوهلال عسکری نیز در این باره می‌گوید: «در اسلام معانی جدیدی به وجود آمد و بر آن‌ها نام‌های گذاشتند که در جاهلیت برای معانی دیگری به کار می‌رفت. نخستین آن‌ها، قرآن، سوره، آیه و تیمم بود. خداوند می‌فرماید: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» (نساء: ۴۳؛ مائده: ۶)، یعنی خاک تمیزی را جست و جو کنید. سپس استفاده از این کلمه بسیار شده و به معنای مسح کردن در آمد و فسق، یعنی خروج از طاعت خداوند است، اما پیش‌تر، به معنای رطوبت خارج شده از پوست و موش خارج شده از سوراخش بود و به ایمان، همراه با پنهان‌داشتن کفر، نفاق گفتند و سجده بر خداوند را ایمان و سجده بر بتان را کفر نامیدند؛ در حالی که این معانی، نزد عرب جاهلی شناخته شده نبود» (ابوهلال عسکری، ۱۹۶۶م، ص ۳۶-۳۵). سیوطی نیز در جایی می‌گوید که لفظ «جاهلیت»، اسمی است که در اسلام برای زمان پیش از بعثت به کار رفت و «منافق»، اسمی اسلامی است که در زمان جاهلیت شناخته شده نبود (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۱).

هم‌چنان که ملاحظه می‌شود، این پژوهشگران، به الفاظی که قرآن معانی جدیدی بدان‌ها داده است، «اسم شرعی اسلامی» می‌گفتند و اکنون علاوه بر آن، «اصطلاح قرآنی» نیز به کار می‌رود (أبو عوده، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰-۱۹).

۶- ماهیت تغییر معنایی در قرآن

با توجه به قطعی بودن تغییر معنایی در قرآن، برخی مانند معتزله برآنند از همان ابتدا شارع الفاظ عربی را در معانی جدید خود به کار برده است و

تجارت‌ها، کسب و کار و امرار معاش در سفرهای زمستانی و تابستانی و پس از علاقه‌مندی به شکار، خمر و قمار، به تلاوت قرآن عزیزی که هیچ باطلی از پیش و پس، بر آن وارد نمی‌شود و فرود آمده از سوی خداوند دانای ستوده و تفقه در دین خداوند و حفظ سنت‌های فرستاده‌اش و جنگ با دشمنان اسلام مشغول شدند» (ابن فارس، ۱۹۱۰م، ص ۴۴-۴۵). سپس به عنوان مثال از مؤمن، مسلم، کافر، منافق، فسق، صلاه، سجود، صیام ... در قرآن، سخن گفته و اضافه می‌کند: «و همچنین حج که نزد آنان به معنای قصد چیزی کردن و اندازه‌گیری زخم، معنای دیگری نداشت؛ مانند سروده‌ی ذیل:

وَ أَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولاً كَثِيرَةً * يَحْجُونَ سِبَاءَ
الزُّبُرِقَانِ الْمُرْعَفَا

(و گروه‌های بسیاری را از عوف مشاهده می‌کنم که دیدن عمامه زرد رنگ شده به زعفران زبرقان [لقب حصین بن بدر فزاری و به معنای زرد رنگ] را قصد کرده‌اند) (مراد از دیدن عمامه، دیدن خود فرد است به سبب ریاستش)).

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

برخی مانند ابوبکر باقلانی، غزالی، رازی و ... معتقدند که خداوند الفاظ را در معانی لغوی و سپس با وضع شروطی، در معنای جدید استفاده کرده‌است و به هر حال، الفاظ شرعی، تهی از معانی لغوی خود نیستند (حسب الله، ۱۹۷۶م، ص ۲۴۶-۲۴۳). البته این تصرف، همچنین می‌تواند از سوی متشرعین (نه شارع) نیز باشد که بنابر نوع عمل یا اجتهادات و استنباطات خود، معنایی که از سوی شارع در معنای گذشته به کار رفته، به معنایی جدید تبدیل نمایند.

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

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

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

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

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

ریشه این کلمه اختلاف کرده‌اند و آن را عربی و مشتق از تالّه به معنای تعبّد یا آله به معنای تحیریا مرتجل و غیر مشتق از لفظی خاص دانسته‌اند (أبو حاتم رازی، ۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۱۲، ۱۹، ۲۰؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۴۶۷؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۹، ص ۹-۶؛ فیروزآبادی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲؛ زمخشری، ۱۹۹۴م، ص ۱۰). این کلمه با همان معنایی دال بر خود در قرآن، یعنی یکی از خدایان عرب، نزد عرب جاهلی نیز به کار می‌رفته است، هر چند وصف قرآنی برای الله، بر خلاف اعراب جاهلی، مطلقاً توحیدی است. عامر بن طفیل می‌سراید:

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

و قیس بن خطیم می‌سراید:

قَضَى اللهُ حِينَ صَوَّرَهَا * الْخَالِقُ أَلَّا يُكْنَهَا
سَدَفٌ
وَ اللهُ ذِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَا * جُلِّلَ مِنْ يَمْنَةٍ
لَهَا خُنْفٌ

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

امرؤ القیس می‌گوید:

كَمَا * رَقَّشَ فِي ظَهْرِ الْأَدِيمِ قَلَمٌ (مفضل ضبّی، ۱۹۶۴م،
ص ۲۳۷)

(خانه، خالی و آثار، همچنان است که گویی بر
پشت پوست، قلمی نگاشته باشد)

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

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

۷- بررسی تغییر معنایی برخی واژگان قرآنی

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

۷-۱- الله: «الله» نام اصلی و اساسی خداوند و
دیگر نام‌ها، اوصاف او می‌باشند و هر چند که در

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

در اشعار جاهلی، موردی که در آن «أحد» به‌عنوان
نام «الله» یا وصف او به‌کار رفته باشد، یافت نشد. در
قرآن نیز کلمه «أحد» به‌صورت وصف برای اسم
«الله»، به اتفاق در «قل هو الله أحد» (اخلاص: ۱) و نزد
برخیدر «أیحسب أن لن یقدر علیه أحد» (بلد: ۷) نیز
به‌کار رفته است (مقاتل، ۱۹۷۵م، ص ۲۶۰؛
تفلیسی، ۱۳۶۰ش، ص ۶). اما در دیگر آیات، به همان
معنای لغوی، یعنی یکی از مخلوقات، استفاده
شده است: «و إن أحد من المشرکین استجارک فأجره
حتی یسمع کلام الله ثم أبلغه مأمنه» (توبه: ۶)، «فابعثوا
أحدکم بورقکم هذه إلی المدینة» (کهف: ۱۹)، «إمّا
یبلغن عندک الکبر أحدهما أو کلاهما فلا تقل لهما
أف و لا تنهرهما» (اسراء: ۲۳)، «و لا تصل علی أحد
منهم مات أبداً» (توبه: ۸۴)، «فما منکم من أحد عنه
عاجزین» (حاقه: ۴۷)، «ما کان محمد أباً أحد من
رجالکم» (احزاب: ۴۰) که گاهی فعل به‌کار رفته، قرینه
لفظی دال بر این معنا است: «إذ تصعدون و لا تلون
علی أحد و الرسول یدعوکم» (آل عمران: ۱۵۳) و گاهی
الفاظی چون «منهم»، «منکم» یا «من».

هر چند در مواردی ظاهراً مصادیق خاصی برای
آن ذکر کرده‌اند، مانند: «و لانطیع فیکم أحداً
أبداً» (حشر: ۱۱) که مراد پیامبر (ص) است و «و ما
لأحد عنده من نعمه تجزی» (لیل: ۱۹) که مراد بلال
است، هنگامی که ابوبکر او را آزاد

فالیوم أسقی غیر مستحقب*؛ إِنَّمَا مِنْ اللَّهِ وَ لَا
وَإِغْلٍ (امرؤالقیس، ۱۹۶۹م، ص ۱۲۲)؛ پس امروز بدون
ارتکاب و حمل گناهی از سوی خداوند و بدون آن‌که
بی‌دعوت به مجلس می‌گساری (یا غذای خوردن)
وارد شود، نوشیده می‌شوم.

این واژه، در اشعاری دیگر و نیز در نثر جاهلی
بسیار وارد شده است که نشانگر شهرت و شیوع
کاربرد آن می‌باشد و در نتیجه باید گفت: لفظ «الله»
در قرآن به همان معنای در دوران جاهلی، یعنی نام
یکی از خدایان به‌کار رفته است، با این تفاوت که در
قرآن، «الله» تنها خدای موجود با اوصاف توحیدی
صرف می‌باشد و از این حیث، این لفظ می‌تواند یک
اصطلاح قرآنی باشد.

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

یا دار مئیة بالعلیاء فالسند أقوت و طال علیها
سالف الأمد

وَقَفْتُ فِيهَا طَوِيلًا كَيْ أَسْأَلَهَا* عَيْتٌ جَوَابًا وَ مَا
بِالرَّيْعِ مِنْ أَحَدٍ (نابغه ذبیانی، ۱۹۷۷م، ص ۱۴)؛ ای
خانه‌میه (نام محبوب شاعر) که در علیاء، پس از سند
قرار داری که تهی از سکنه شده (در این جا التفات رخ
داده است) و زمانی طولانی بر آن گذشته است، مدت
دارازی ایستادم تا از اهلیش پیرسم که کجا رفتند، اما
پاسخم نداد و کسی نیز در آن خرابه نبود.

و باز در همان قصیده، می‌سراید:

فَتِلْكَ تُبْلِغُنِي النُّعْمَانَ إِنْ لَهُ* فَضْلاً عَلَى النَّاسِ
فِي الْأَذْنَىٰ وَ فِي الْبَعْدِ

کرده است (مقاتل، ۱۹۷۵م، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ تفسیری، ۱۳۶۰ش، ص ۷).

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

همچنین کلمه «واحد» به معنای عدد یک، نخستین عدد و پیش از عدد دو و سه، به همان معنای متعارف و مأنوس، استفاده شده است و فرهنگ های لغت نیز آن را نخستین عدد حساب معنا کرده اند (ابن منظور، بی تا، ج ۳، ص ۴۴۶؛ زبیدی، بی تا، ج ۳، ص ۲۹۷؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص ۳۴۳)، همچنان که در بیت ذیل آمده است:

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

و حاتم طائی می سراید:

أماوئى إني رُبَّ واحدٍ أمهٍ* أخذتُ فلا قتلٌ عليهِ وَ
لا أسرٌ (حاتم طائی، ۱۹۷۴م، ص ۵۱)؛ ای ماوی (نام
همسر شاعر)! من چه بسا بزرگمردی را گرفتار کردم،
پس نه او را کشتم و نه اسیر کردم.

و أبوخرّاش می گوید:

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

در کاربرد قرآنی نیز معنای «واحد» به همان معنایی است که در شعر جاهلی وجود دارد و عرب جاهلی در زندگی روزمره خود از آن استفاده می کرد: «و إذ قلتُم یا موسیٰ لن نصبر علیٰ طعام واحد» (بقره: ۶۱). همچنین این کلمه، به صورت نکره و به عنوان وصفی برای «إله» به کار رفته است: «و إلهکم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحیم» (بقره: ۱۶۳)، و به صورت معرفه، فقط به عنوان وصفی برای «الله» به کار رفته است: «قل إنما أنا منذر و ما من إله إلا الله الواحد القهار» (ص: ۶۵). اما نمی توان از ذکر این نکته غافل شد که قرآن نخستین متنی است که لفظ واحد را برای توصیف خداوند، جهت دلالت بر توحید و یگانگی به کار برده است.

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

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

می‌تواند معنای قابل‌قبولی برای خداوند به‌عنوان یک وصف تلقی گردد.

۴-۷- الجَبَّار: برخی از دانشمندان این واژه را مشتق از «جَبَرُ الْمُجَبَّرُ يَدُهُ فَجَبَّرَتْ»؛ شکسته‌بند دستش را درمان کرد، پس درمان شد، می‌دانند که مجازاً در تعبیری مانند تعابیر ذیل استفاده شده‌است: جبر الله؛ آن را تمام کرد، جبرُ الفقير؛ تهیدست را بی‌نیاز کردم. و جبر الخلق؛ آن‌ها را بر پا داشت و کارشان را به سامان رسانید و رزق و روزی داد. برخی آن را از معنای چیرگی و الزام‌کردن می‌دانند (أبوحاتم رازی، ۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۸۳-۸۲؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۳؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۰؛ زمخشری، ۱۹۹۴م، ص ۵۲).

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

سَوَامِقُ جَبَّارٍ أُتَيْتُ فُرُوغُهُ* وَ عَالِينَ قِنَوَانًا مِّنَ
الْبُشْرِ أَحْمَرًا (امرؤ القیس، ۱۹۶۹م، ص ۵۷)؛ نخل‌های
بلند و دست‌نیافتنی که شاخه‌هایش روییده و
خوشه‌هایی از خرمای نارس سرخ را برافراشته‌اند.

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

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

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

و در همین معنا، عبیدبن‌أبرص می‌سراید:

لَقَدْ بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرِي بِنِي أَسَدٍ* بَعْمُرِ وَ بِنِ مَسْعُودٍ
وَ بِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ (أبوحاتم رازی، ۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۴۳)؛
همانا که صبح هنگام، خیردهنده خبر مرگ دو فرد
خیر از بنی‌أسد، یعنی عمرو بن مسعود و سرور سالار
را داد.

برخی تفاسیر نیز همین معنا را در تفسیر واژه
«صمد» ذکر کرده‌اند که آن، موجودی که در نیازها،
همیشه به او روی آورده می‌شود، موجودی که متّصف
به کمالات و منزّه از نقائص بوده و به جز او، روی به
کسی دیگر آورده نمی‌شود و بر کسی تکیه نمی‌گردد و
همه چیز به اذن او صورت می‌گیرد (أبوحیان اندلسی،
۱۴۲۲هـ، ج ۸، ص ۵۳۰؛ آلوسی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۲۷۳؛
طوسی، ۱۴۰۹هـ، ج ۱۰، ص ۴۳۱).

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

بی تا، ج ۴، ص ۷۵). امرؤالقیس، اسب خود را چنین توصیف می کند:

مَسَحَ إِذَا مَا السَّابِحَاتُ عَلَى الْوَتَى * أَثَرْنَ الْعُبَارَ
بِالْكَدِيدِ الْمُرْكَلِ

يَزِلُّ الْغَلَامُ الْخِفَّ عَنْ صَهْوَاتِهِ * وَيُلْوِي بِأَثْوَابِ
الْعَيْنِفِ الْمُتَّقِلِ (امرؤالقیس، ۱۹۶۹م، ص ۲۰)؛ تیزپا و
با سرعت می رود (با توجه به معنای «مسح»)، هنگامی
که دیگر اسبان خسته و بی حال شده اند، در حالی که
غبارهای زمین های لگدکوب و سخت شده را
برمی انگیزانند. بر اثر شدت دویدن، پسر بچه سبک از
پشتش سُر می خورد و جامه های نابلد سنگین وزن را
پاره پاره می نماید.

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

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

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

و نیز به معنای تنزیه و تبرئه، همچنان که آمیه
بن ابي الصلت می گوید:

سُبْحَانَهُ ثُمَّ سُبْحَانَا يَعُودُ لَهُ * وَقَبْلَنَا سَبَّحَ الْجُودِيُّ
الْجُمُدُ (ابن ابي الصلت، ۱۹۳۴م، ص ۳۰): منزله باد او،

کلمه «الجَبَّار» (به صورت معرفه) فقط یک بار در
قرآن و در توصیف خداوند به کار رفته است: «هُوَ
الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ
الْمُهَيِّمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا
يُشْرِكُونَ» (حشر: ۲۳) و «جَبَّار» (به صورت نکره)، ۹ بار
و هنگام سخن از سرکشان متکبر بر زمین: «وَعَصُوا
رِسْلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ» (هود: ۵۹)، «كَذَلِكَ
يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا» (غافر/ ۳۵) و برای
آن کلاً چهار معنا در کاربرد قرآنی در نظر
گرفته اند (مقاتل، ۱۹۷۵م، ص ۱۷۰؛ تغلیسی، ۱۳۶۰ش،
ص ۶۳-۶۲): ۱- قَهَّارِ خَالِقٍ: که همان الله است. ۲-
بسیار کُشنده به غیر حق: که برای انسان ها به کار
می رود. ۳- متکبر نسبت به عبادت و اطاعت خداوند.
۴- دارنده قدرت و عظمت که مرجع همه آنها
چیرگی و اقتدار است که نزد عرب جاهلی وجود
داشته است.

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

۷-۵- سُبْحَانَ، التَّسْبِيحُ: «سَبَّحَ» در لغت به معنای
شنا کردن است (ابن منظور، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۰؛
فیروزآبادی، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص ۲۲۶؛ زبیدی، بی تا، ج ۴،
ص ۷۵). ظاهراً همین معنای اصلی، به معنای مجازی
دوری و دور شدن، تبدیل و به فرد دور، سبَّح گفته
شده است، به خصوص در مجال اسب دوانی. گفته
می شود: «سَبَّحُ الْفَرَسِ»، یعنی دویدن و دور شدن
اسب. به اسب ها نیز سبَّح گفته
شده است (ابن منظور، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۰؛ زبیدی،

سپس تنزیهی که به او برمی‌گردد و پیش از ما جودی و جمد او را تنزیه کرده‌اند)

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

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

پس می‌توان گفت: این کلمه، در روند تغییر و
تحول، سه معنا به خود گرفته است:
الف) ذکر خداوند.

ب) تنزیه و تبرئه خداوند از هر عیب و نقصی.

ج) تعجب کردن از دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها.
در قرآن این کلمه و مشتقات آن ۹۳ بار و علاوه
بر معنای اصل، یعنی شنا کردن: «و هو الذی خلق الیل
و النهار و الشمس و القمر کلّ فی فلک
یسبحون» (انبیاء: ۳۳)، در معانی ذیل به‌کار
رفته است (تفلیسی، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۲۶-۱۲۵):

الف) نماز: «فسبحان الله حین تُمسون و حین
تُصبحون» (روم: ۱۷).

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

ج) ذکر: «سَبِّحْ لَهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ
وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر: ۱).

د) تنزیه و تبرئه خداوند از هر عیب و نقصی: «وَ
جَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَ لَقَدْ عَلِمْتَ الْجَنَّةَ إِنَّهُمْ
لَمُخَضَّرُونَ» (صافات: ۱۵۸-۱۵۹).

ه) تعجب: «أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زَخْرَفٍ أَوْ
تَرَقَّى فِي السَّمَاءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرِيقِكَ حَتَّى تَنْزَلَ عَلَيْنَا
كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا
رَسُولًا» (اسراء: ۹۳).

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

۷-۶- الشَّرِيعَةُ: «شریعت» از «شرح الوارد یشرع
شرعاً و شروعا»؛ (وارد شده بر آب، با دستانش آب
نوشید) است، و «الشَّرِيعَةُ، الشَّرَاعُ وَ الْمَشْرَعَةُ»، یعنی
محلّی که آب رود از آن‌جا گرفته
می‌شود (آبشخور) (فراهیدی، ۱۴۰۹ هـ ج ۱، ص ۲۵۲؛
ابن منظور، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۷۵؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۱،
ص ۲۴۱). امرؤالقیس می‌سراید:

لَمَّا رَأَتْ أَنَّ الشَّرِيعَةَ هَمُّهَا * وَ أَنَّ الْبِيضَ مِنْ
فَرَائِصِهَا دَامِي

تَبَيَّنَتْ الْعَيْنُ الَّتِي عِنْدَ ضَارِجٍ * يَفِيءُ عَلَيْهَا الظَّلُّ
عَرْمَضُهَا طَامِي (امرؤالقیس، ۱۹۶۹ م، ص ۴۷۶)؛ هنگامی
که گورخران می‌خواستند به آبشخور بروند و بر خود
از تیراندازان ترسیدند و این‌که فرائص (میان پهلوهای)
آن‌ها از تیرهایشان خونین شود. قصد چشمه موجود
در ضارج را کردند (چون تیراندازان بر آن نبودند)،
چشمه‌ای که بر آن سایه افتاده و جلبک (عرمض) آن
را پوشانده بود.

کلمه «شریعت»، در اصطلاح قرآنی فقط در آیه
«ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَ لَا تَتَّبِعْ
أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (جاثیه: ۱۸) و فعل آن «شرع»،
در دو جا (شوری: ۲۱ و ۱۳) و نیز «شَرَعَهُ» (مائده: ۴۸)

مردی هستی که امانتم به تو رسید و پیش از تو ملوکی مرا مالک شدند، پس گمراه و تباه شدم.

۲- جمع کردن (جوهری، ۱۴۰۷هـ ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن فارس، ۱۳۶۸هـ ج ۲، ص ۳۸۲ ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۳؛ زبیدی، بی تا، ج ۲، ص ۹).

۳- مالک و سرور (جوهری، ۱۴۰۷هـ ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن فارس، ۱۳۶۸هـ ج ۲، ص ۳۸۱؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۹؛ زبیدی، بی تا، ج ۲، ص ۴؛ ابن درید، بی تا، ج ۱، ص ۶۷؛ ابوحاتم رازی، ۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۲۷). آعشی سروده است:

وَ قَدْ أَخَالَسُ رَبَّ الْبَيْتِ عَفْلَتَهُ* وَ قَدْ يُحَاذِرُ مِنِّي نَمَّ
مَا يَيْلُ (آعشی، ۱۹۶۸هـ ص ۹۵)؛ و همانا غلفت صاحب‌خانه را زیر نظر دارم و همانا از من احتیاط و دوری می‌کند، سپس نجات نمی‌یابد.

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

وَ أَهْلَكُنَّ يَوْمًا رَبَّ كِنْدَةَ* وَ ابْنَهُ* وَ رَبَّ مَعَدَّ
بَيْنَ خَبْتٍ وَ عَرَعَرٍ
وَ أَغْصَفَنَ بِالرُّومِيِّ مِنْ رَأْسِ حِصْنِهِ* وَ أَنْزَلَنَ
بِالْأَسْبَابِ رَبَّ الْمُشَقَّرِ (ابن ربیع، بی تا، ص ۶۶)؛ و (حوادث روزگار) روزی سرور کننده و فرزندش و سرور معد میان خبت و عرعر را نابود کردند. و رومی را از بالا درش به زیر انداختند و بر سرور مشقر (امرؤ القیس) بلاها نازل کردند.

۵- خدا به طور کلییا به طور خاص، یعنی «الله»، شعر مهلهل بن ربیع می‌سراید:

قَتَلُوا كَلْبِيًّا ثُمَّ قَالُوا إِرْبَعُوا* كَذَبُوا وَ رَبُّ الْجِلِّ وَ
الإِحْرَامِ (أصمعی، ۱۹۶۴ هـ ص ۱۵۶)؛ کلیب را

و «شُرْعًا» (اعراف: ۱۶۳)، آمده است، هر چند که برخی میان «شریعت» و «دین» فرق گذاشته و عموماً شریعت را اخص از دین و مختص به احکام عملی، مانند: نماز، زکات، حج و ... دانسته‌اند که نسبت به هر دینی وضعیت متفاوتی دارد و به ظاهر آیات ذیل در این باره استناد شده است: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ...» (شوری: ۱۳) و «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعًا وَ مِنْهَا جَاءَ» (مائده: ۴۸) (ابن منظور، بی تا، ج ۸، ص ۱۷۵؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۳۷).

از همین مطلب، اختلاف در کاربرد شریعت میان شعر جاهلی و قرآن آشکار می‌شود؛ در شعر جاهلی، به معنای لغوی و اصلی به کار رفته است، اما در قرآن، معنای اصطلاحی جدیدی کسب کرده است که احکام و قوانینی شرعی است. پس می‌توان گفت: قرآن، معنای شریعت را تخصیص داده و کاربردی ویژه برای آن در نظر گرفته است، هر چند ظاهراً شریعت، خواه در معنای عام دین و خواه در معنای خاص آن (احکام عملی)، اصطلاحی قرآنی است.

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

۱- تمام و کامل کردن چیزی، مانند بزرگ و تربیت کردن نوزاد (جوهری، ۱۴۰۷هـ ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۱؛ زبیدی، بی تا، ج ۲، ص ۷؛ ابن درید، بی تا، ج ۱، ص ۶۷؛ ابن فارس، ۱۳۶۸هـ ج ۲، ص ۳۸۱). علقمه بن عبده [علقمه الفحل] در مدح حارث بن اَبی شَمَر غسانی می‌گوید:

وَ أَنْتَ امْرُؤٌ أَفْضَتْ إِلَيْكَ أَمَانَتِي* وَ قَبْلَكَ رَبَّتْنِي -
فَضِغْتُ - رَبُوبٌ مُفْضَلٌ ضَيْبِي، ۱۹۶۴م، ص ۳۹۵)؛ و تو (خطاب به حارث بن جبلة بن اَبی شَمَر غسانی)

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

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

الف) صلا: استخوانی که انتهای دم در آن فرو می‌رود و دو عدد می‌باشد که بدان‌ها، صلوان گفته می‌شود و برخی از لغت‌شناسان برآنند که صلاه از بالا بردن صلا در سجود (که به قصد عبادت و دعا معمولاً صورت می‌گیرد) گرفته شده است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۴۶۵؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵م، ج ۴، ص ۲۰۷؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۶۰۶؛ ابن درید، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۹۷). از مردی از عبدالقیس (مفضل ضبّی، ۱۹۶۴م، ص ۹) یا از یزید بن سنان بن اُبی حارثه (غندجانی، بی‌تا، ص ۳۲) چنین نقل شده است:

تَرَكْتُ الرُّمْحَ يَبْرُقُ فِي صَلَاةٍ * كَأَنَّ سِنَانَهُ خُرْطُومُ نَسْرِ

(نیزه را رها کردم تا در باسنش برق بزند، گویی که نوک نیزه، همچون بینی و نوک عقاب است)
ب) صلی: دعا کردن و طلبیدن (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۴۶۶، زبیدی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۶۰۷-۶۰۶).
أعشى در توصیف خمر می‌سراید:

وَ صَهْبَاءَ طَافَ يَهُودِيَّهَا * وَأُبْرَزَهَا وَعَلَيْهِ خَتَمٌ
وَ قَابَلَهَا الرِّيحُ فِي دَنِّهَا * وَ صَلَّى عَلَى دَنِّهَا وَ
ارْتَسَمَ (أعشى، ۱۹۶۸هـ ص ۳۵)؛ خمری که صاحبش
گرد آن گشت و آن را بیرون آورد و آن را مهر و موم
کرد. و باد بر آن در خمره‌اش وزید و برای خمره‌اش

کشتند، سپس گفتند: آرام بگیرد (و سازش کنید و به دیه رضایت دهید)، دروغ گفتند: سوگند به خدای حل (حلال یا ماه‌های حلال) و إحرام (حرام یا ماه‌های حرام).

و شعر قیس بن خطیم:

يَا رَبِّ لَا تُبْعِدَنَّ دِيَارَ بَنِي * عُذْرَةَ حَيْثُ أَنْصَرَفْتُ
وَ أَنْصَرَفُوا (ابن خطیم، ۱۹۶۷م، ص ۱۱۳)؛ خداوند! سرزمین بنی‌عذره را دور نساز آن‌جا که من رفتم و آن‌ها رفتند (و از هم جدا شدیم).

ظاهراً بتوان تمام معانی بالا را به یک معنای اصلی؛ چه بسا- همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند (ابن فارس، ۱۳۶۸هـ، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۲)- معنای نخست، یعنی تربیت و بزرگ کردن برگرداند. در قرآن، نیز کلمه «رب» و اشتقاقات آن در معنایی ذیل به‌کار رفته است (أبوعوده، ۱۴۰۵هـ ص ۱۲۷-۱۲۶):

۱- خداوند که مراد فقط «الله» می‌باشد؛ زیرا دیگر خدایان به رسمیت شناخته نمی‌شوند: «و إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ» (بقره: ۱۲۶). از این جهت، باید گفت: این لفظ در چنین معنایی، یعنی معادل «الله» بودن، از اصطلاحات خاص قرآنی است.

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

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

عَلَوْنَ بِأَنْطَاكِيَّةٍ فَوْقَ عَقْمِهِ * كَجَرْمِهِ نَخْلٍ أَوْ كَجَنَّةِ يَثْرِبِ (امروالقیس، ۱۹۶۹م، ص ۴۳)؛ ای دوست! نگاه کن! آیا زنان هودج سواری را می بینی که سوار شترانی که گذرگاه بین دو ریگزار شعبع را طی می کنند. زنانی که جامه های انطاکی پوشیده اند که بر آن ها نقش و نگاری چون رنگ های خرماهای نرسیده یا باغ های یثرب است.

گفته شده که معنای «جنه» از ستر گرفته شده است؛ گویی به سبب انبوهی و سایه داریش، موجودات یا نعمت های زیر خود را پنهان داشته است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۹۲؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۱۳؛ زمخشری، الکشاف، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۶، أبوحاتم رازی، ۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۶) تصویر «جنه» در قرآن همان تصویری است که در شعر عربی وجود دارد: «أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَ لَهُ ذُرِّيَةٌ ضَعْفَاءٌ فَأَصَابَهَا إِغْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره: ۲۶۶).

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

۷-۱۰- الفِرْدُوس: فردوس به معنای باغ و بستانی است که در آن، انواع و اقسام گیاهان می روید و در اصل این کلمه که عربی است یا معرب از رومی، سریانی، نبطی، عبری، حبشی یا فارسی اختلاف است (فیروزآبادی، ۲۰۰۵م، ج ۲، ص ۲۳۶؛ ابن منظور،

دعا و جادو کرد که فاسد نشود، یعنی برای دن (خمره) دعا کرد که تهی، فاسد و تباہ نشود.

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

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

به هر حال، صلاه که مصدر فعل صلی در یکی از معانی بالاست، نزد عرب شناخته شده بود، اما در قرآن این لفظ، به هیئتی شناخته شده تخصیص داده که رکن مهم و مشهور از ارکان اسلامی به شمار می رود، هر چند کاربرد فعل صلی به معنای دعا کردن (معنای اصل): «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب: ۵۶) و نیز (توبه: ۱۰۳) که چه بسا این امر، نشان گر، اشتقاق صلاه از معنای دعا کردن باشد و نیز به معنای درود فرستادن (احزاب: ۵۶)، آمرزش (بقره: ۱۵۷)، دین (هود: ۸۷)، کنیسه (حج: ۴۰) و قرائت کردن (اسراء: ۱۱۰)، به کار رفته است (تفلیسی، ۱۳۶۰ش، ص ۱۷۴-۱۷۳؛ أبو هلال عسکری، ۱۹۶۶م، ص ۲۹۰-۲۸۸)، اما این وجوه، اختلافی بوده و ظاهراً همه یا بیشتر آن ها، همان معنای دعا کردن را دارند.

۷-۹- الْجَنَّةُ: عرب در جاهلیت، «جنه» را بستان و باغی با درختان بسیار و پیوسته سرسبز می شناخت.

امروالقیس می سراید:

تَبَصَّرَ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ طُعَائِنِ * سَوَالِكَ نَبَأِ بَيْنَ حِزْمِي شَعْبَعِبِ

بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۳؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۹۲؛ خلیل، ۱۹۷۸م، ص ۱۵۷-۱۵۶).

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

لَعْمَرُأَبِي بِشْرٍ لَقَدْ خَانَهُ بِشْرٌ * عَلَيَّ سَاعَةٌ فِيهَا إِلِي
صَاحِبِ فَقْرٍ

فَمَا جِنَّةَ الْفِرْدَوْسِ هَاجَرْتَ تَبْتَغِي * وَ لَكِنَّ دَعَاكَ
الْخُبْزُ أَحْسَبُ وَ التَّمْرُ (أَبُو تَمَّام طَائِي، ۱۹۵۵م، ج ۲، ص ۵۳۳)؛ به جان ابو بشر سوگند که بشر به او خیانت کرد، زمانی که سخت (پدر) به او نیازمند بود. پس هجرت نکردی، در حالی که به دنبال باغ فردوس بودی، اما گمان دارم نون و خرما تو را بدین کار خوانده است.

آنچه آمد، بر این دلالت می‌کند که واژه مورد بحث، در شعر جاهلی و نیز نزد مردم آن زمان، شناخته شده بود. از این رو، کاربرد قرآن (کهف: ۱۰۷، مؤمنون: ۱۱) موافق مفهوم رایج از فردوس نزد مردم، می‌باشد، مگر آن گفته شود از جهت اخروی بودن آن برای پرهیزگاران و مؤمنان، اصطلاحی قرآنی می‌باشد.

نتیجه

تغییر معناییکی از پدیده‌های شناخته شده زبان در گذر تاریخ بوده و کمابیش تمام زبان‌ها بدان دچار شده و می‌شوند، از جمله زبان عربی که علاوه بر آن که خود به مثابه یک زبان، پدیده تغییر معنایی را بنابر عوامل متعددی، چون نحوه کاربرد کلمات، انتقال از معنای حقیقیه مجازیها از لهجه‌ای به لهجه‌ای دیگری از زبانی به زبان عربی،... به صورت قبض و بسط یا سقوط و عروج یا ضعف و شدت معنایی و

... تجربه کرده و می‌کند، به طور خاص نیز در مقطعی از زمان، بر اثر نزول قرآن و ظهور اسلام و بر اثر عوامل خارج زبان، چون تغییر فرهنگی و علمی، برخی از الفاظ عربی به کار رفته در این کتاب آسمانی، دچار تغییرات معنایی شده و معنای آن‌ها نسبت به کارکردشان در زمان پیش از خود، بلکه در زمان خود، دگرگون گشته و از معنای عام به معنایی خاص یا بالعکس و از معنایی مطلق به معنایی مقید یا بالعکس و از معنایی مثبت به معنایی منفی یا بالعکس و ... منتقل شدند تا قرآن با این تغییرات معنایی حاصل بر الفاظش، بتواند مراد خود را به خوبی به مخاطبینش انتقال دهد. کلماتی چون، صلاة، أحد، عدن و... دچار چنین تغییراتی شده‌اند. البته در کنار آن‌ها، همچنان بسیاری از واژگان، معنای جاهلی خود را حفظ کرده یا همچنان در کنار معنای جدید خود، به کار رفته‌اند. کلماتی چون فردوس، قلم و رب از این جمله‌اند. بدیهی است که دانستن این حقیقت که چه الفاظی و در چه معنایی، تغییر یافته‌اند، کمک به سزایی در فهم مراد قرآن می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (بی‌تا)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بی‌جا: بی‌نا.
۳. ابن ابی الصلت، أمیه (۱۹۳۴م)، الدیوان، بیروت: المكتبة الأهلية.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۴ش)، النهایه فی غریب الحدیث، تحقیق: طاهر أحمد زاوی - محمد ود محمد - دطناحی، قم:

- مؤسسه إسماعیلیا للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ چهارم.
۵. ابن خطیم، قیس (۱۹۶۷م)، *الديوان*، تحقیق: ناصر الدين الأسد، بی جا: دار صادر، چاپ دوم.
۶. ابن درید اُزدی، محمد بن حسن (بی تا)، *جمهرة اللغة*، قاهره: مؤسسه الحلبي و شرکاه للنشر و التوزيع.
۷. ابن ربیعہ، لبيد، *الديوان* (بی تا)، بیروت: دار صادر.
۸. ابن طفیل، عامر (۱۹۶۳ هـ)، *الديوان*، بی جا، دار صادر و دار بیروت.
۹. ابن عادل، عمر بن علی (۱۴۱۹ هـ)، *اللباب في علوم الكتاب*، تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار النشر - دار الكتب العلميه.
۱۰. ابن عبد، طرفه (۱۹۶۲م)، *الديوان*، تحقیق: علی الجندي، قاهره، مكتبة الأنجلو المصريه.
۱۱. ابن فارس، احمد (۱۹۱۰م)، *الصاحبي*، قاهره، المكتبة السلفيه.
۱۲. _____ (۱۳۶۸ هـ)، *معجم مقاييس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، بی جا، البابی الحلبي.
۱۳. ابن کثیر، اسماعیل (۱۳۹۶ هـ)، *السيره النبويه*، تحقیق: مصطفى عبد الواحد، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر و التوزيع.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، *لسان العرب*، مصر، دار المصريه للتأليف و الترجمة.
۱۵. ابن هشام، عبدالملک (۱۹۷۵م)، *السيره النبويه*، بیروت: دار الجيل.
۱۶. أبو تمام طائي، حبيب بن أوس (۱۹۵۵م)، *ديوان الحماسة* (مختصر من شرح التبريزي)، قاهره: مكتبة محمد علی صبيح.
۱۷. أبو حاتم رازی، محمد بن إدريس (۱۹۵۷م)، *الزينة في المصطلحات الاسلاميه و العربيه*، با مقدمه ابراهيم أنيس، مصر: دار الكتاب العربي، چاپ دوم.
۱۸. أبو حيان أندلسي، محمد بن يوسف (۱۴۲۲ هـ)، *البحر المحيط*، تحقیق عادل أحمد عبد الموجود و علی محمد معوض و زكريا عبد المجيد النوقي و أحمد النجولي الجميل، بیروت: دار الكتب العلميه.
۱۹. أبو عبيده، مَعْمَر بن مَثْنَى (۱۴۰۱ هـ)، *مجاز القرآن*، بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۰. أبو العلاء معری، احمد بن عبدالله (بی تا)، *رساله الغفران*، بیروت: الشرکه اللبنانيه للكتاب.
۲۱. أبو عوده، عوده خليل (۱۴۰۵ هـ)، *التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم*، اردن: مكتبة المنار.
۲۲. أبو الفرج اصفهاني، علی بن حسين (بی تا)، *الأغانى*، تحقیق سمير جابر، بیروت: دار الفكر، چاپ دوم.
۲۳. أبو هلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۹۶۶م)، *الأوائل، طنجه (مغرب)*، بی جا: أسعد طرابزون الحسيني، مطبعه دار أمل.
۲۴. أزهری، محمد بن أحمد (۲۰۰۱م)، *تهذيب اللغة*، تحقیق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۵. أسد، ناصر الدين (۱۹۶۶م)، *مصادر الشعر الجاهلي و قيمتها التاريخيه*، مصر: دار المعارف، چاپ سوم.
۲۶. أصمعي، عبدالملک بن قریب (۱۹۶۴ هـ)، *الأصمعيات*، تحقق: احمد محمد شاکر، مصر: دار المعارف.

۲۷. أعشى، میمون بن قیس (۱۹۶۸هـ)، دیوان الأعشى، شرح و تعلیق محمد محمدحسین، بیروت: المكتب الشرقی للنشر و التوزیع.
۲۸. امرؤ القیس، ابن حجر کندی (۱۹۶۹م)، الـدیوان، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، مصر: دار المعارف، چاپ سوم.
۲۹. أنیس، ابراهیم (۱۹۶۵م)، فی اللهجات العربیه، قاهره: مکتبه الأنجلو المصریه، چاپ سوم.
۳۰. أولمان، استیفان (۱۹۶۲م)، دور الكلمه فی اللغه، ترجمه: کمال بشر، قاهره: دارالطباعة القوميہ.
۳۱. بستانی، قاسم و سپه‌وند، وحید (۱۳۹۰ش)، کاربرد روش‌های معناشناسی نوین در پژوهش‌های قرآنی، دو فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه امام صادق، شماره اول.
۳۲. بغدادی، عبدالقادر بن عمر (۱۹۹۸م)، خزانه الأدب، تحقیق: محمد نبیل طریفی و امیل بدیع یقوب، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۳. بکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۹۸۳م)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد و المواضع، تحقیق: مصطفی سقا، بیروت: عالم الکتب.
۳۴. تفلیسی، حبیش بن ابراهیم (۱۳۶۰ش)، وجوه قرآن، تحقیق: مهدی محقق، تهران: بنیاد قرآن، چاپ چهارم.
۳۵. التوراه و الانجیل، www . arabicbible . com، نرم افزار مکتبه أهل البيت (ع).
۳۶. ثعلبی، أحمد بن محمد (۱۴۲۲هـ)، الكشف و البیان، تحقیق: ابن عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷هـ)، الصحاح، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، لبنان: دارالعلم للملایین، چاپ چهارم.
۳۸. حاتم طائی، ابن عبدالله (۱۹۷۴م)، دیوان حاتم الطائی، بیروت: دار صادر و دار بیروت للطباعة و النشر.
۳۹. حسب الله، شیخ علی (۱۹۷۶م)، أصول التشريع الاسلامی، قاهره: دار المعارف، چاپ پنجم.
۴۰. حسین، طه (۱۹۹۸م)، فی الشعر الجاهلی، تونس: دارالطباعة و النشر، چاپ دوم.
۴۱. خالدیان، ابوبکر و أبو عثمان (بی تا)، الأشباه و النظائر من أشعار المتقدمین و الجاهلین و المنخصرمین، بی جا: بی نا.
۴۲. خلیل، حلمی (۱۹۷۸م)، المولد؛ دراسة فی نحو اللغة العربیه بعد الاسلام، بی جا: الهیئه المصریه العامه للكتاب، شعبه اسکندریه.
۴۳. زبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، تاج العروس فی جواهر القاموس، بیروت: دار مکتبه الحیاه.
۴۴. زجاج، ابراهیم بن سری (۱۴۰۸هـ)، معانی القرآن و إعرابه، تحقیق: عبد الجلیل عبده شلبی، بیروت: عالم الکتب.
۴۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۹۴م)، اساس البلاغه، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴۶. _____ (بی تا)، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دار الفکر.
۴۷. زوزنی، حسین بن أحمد (۱۹۵۹م)، شرح المعانی السبع، قاهره: البابى الحلبي، چاپ دوم.

۵۹. فیروزآبادی، مجدالدین (بی تا)، *بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز*، تحقیق: محمد علی النجّار، قاهره، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامیه. ۶۰. _____ (۲۰۰۵م)، *القاموس المحيط*، المطبعة المصریه، چاپ سوم.
۶۱. قرطبی، محمد بن أحمد (بی تا)، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقیق: أحمد عبد العلیم بردونی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۲. کلبی، محمد بن احمد بن جزی (۱۳۵۵هـ)، *التسهيل لعلوم التنزیل*، بی جا: المكتبه التجاریه الكبرى.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
۶۴. مختار عمر، احمد (۱۳۸۵ش)، *معناشناسی*، ترجمه: سید حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۶۵. مفضل ضبی، ابن محمد (۱۹۶۴م)، *المفضّلات*، تحقیق: احمد محمد شاکر و عبدالسلام هارون، مصر: دار المعارف.
۶۶. مقاتل، ابن سلیمان بلخی (۱۹۷۵م)، *الأشباه و النظائر فی القرآن الکریم*، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، قاهره: الهيئه المصریه العامه للكتاب.
۶۷. نابغه ذبیانی، زید بن معاویه (۱۹۷۷م)، *الديوان*، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، مصر: دار المعارف.
۶۸. وائلی، کریم (۲۰۰۲م)، *الشعر الجاهلی*، قضایاه و ظواهره الفنیة، بی جا: مکتبه الجیل، چاپ دوم.
۶۹. وافی، علی عبدالواحد (بی تا)، *علم اللغه*، قاهره: دار نهضة مصر للطباعه، چاپ هفتم.

۴۸. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، *المزهر فی علوم اللغه و آدابها*، تحقیق: محمد أحمد جاد المولی و دیگران، قاهره: البابي الحلبي.
۴۹. شوکانی، محمد بن علی (بی تا)، *فتح القدير*، بی جا: عالم الکتب.
۵۰. صدوق، محمد بن علی (بی تا)، *التوحيد*، تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، قم: منشورات جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه.
۵۱. طباره، عقیف عبدالفتاح (۱۹۶۸هـ)، *روح الصلاة فی الاسلام*، بیروت: دار العلم للملایین.
۵۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵هـ)، *مجمع البیان*، تحقیق: لجنة من العلماء و المحققین الأخصائیین، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۵۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵هـ)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق: صدفی جمیل عطار، بیروت: دار الفكر للطباعه و النشر و التوزیع.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹هـ)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: امد حبیب قصیر عاملی، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۵. عبدالتّواب، رمضان (بی تا)، *لحن العامه و التطور الغوی*، مصر: دار المعارف.
۵۶. غندجانی، حسن بن أحمد (بی تا)، *فرحه الأديب فی الرد علی ابن السیرافی شرح أبيات سيبويه*، محمد علی سلطانی، بی جا: دار النبراس.
۵۷. فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا)، *مفاتيح الغیب*، بی جا: چاپ دوم.
۵۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹هـ)، *العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم السامرائی، بی جا: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.

۷۰. یاقوت حموی، ابن عبدالله (۱۳۹۹هـ)، معجم البلدان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.