Linguistic Research in the Holy Quran.
Vol. 12, No. 1, 2023
Research Paper

Semantic analysis of verse 31 of Surah Hajj with an approach to the comprehensibility of Quranic propositions

Masoud Eghbali *

Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Commentary, University of Holy Quranic Sciences and Education, Qom, Iran

Abstract

Examining and pondering the meaning of verse 31 of Surah Hajj shows that most of the commentators and translators have a superficial and elementary understanding of the simile words in the verse. This means that a polytheist is imagined as someone who fell from the sky and in the middle of the way, birds of prey snatch him. The present research, using the method of analyzing the components of words and paying attention to the literature and culture of the Jahili period, as well as using the context of the verses, aims to analyze more precisely the parable in the mentioned verse so that the desired message of the Holy Qur'an is conveyed to the audience in a favorable way. The semantics of the words used in the simile, such as "Kharr", "Al-Samaa", "Takhattuf", "Al-Tayr" and "Tahvi", show that despite the fact that many commentators and translators have considered the simile in the verse to be a reasonable comparison to the perceptible and have presented the image of the fall of polytheist man into the abyss of destruction and annihilation; But the concept of "jumping from a height" can also be taken from it, that eventually means he, without being buried with respect, becomes food for scavengers and his rotten bones are scattered by the wind which is relevant to the understanding of Quranic propositions. In this sense, the word "Kharr" is associated not with the meaning of "being thrown", but with the expression of "falling", and the word "Al-Sama" is also included in the concept of "height" and "superior space". Also, according to the literature of the Jahili era, the word "Al-Tahir" refers to scavengers who feed on the dead bodies, and "Al-Rih" is also used in its original meaning, i.e. "winds".

Keywords: Quran, allegory, religious propositions, semantics, polytheism, Sama, comprehensibility.

This is an open access article under the CC- BY 4.0 License (Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License).

https://doi.org/10.22108/NRGS.2023.135828.1831

دوفصلنامه علمی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال دوازدهم، شماره اول، شماره پیاپی (۲۳) بهار و تابستان ۱۴۰۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰
صص: ۴۰– ۲۱

مقاله پژوهشی

تحلیل معناشناختی آیه ۳۱ سوره حج، با رویکردی بر فهم‌پذیری گزاره‌های قرآنی

مسعود اقبالی *

استادیار دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم، کرمانشاه، ایران
eghbali@quran.ac.ir

چکیده

بررسی و تعمق در مفهوم آیه ۳۱ سوره حج نشان می‌دهد بیشتر مفسران و مترجمان، برداشتی سطحی و ارتکازی از واژگان تشبیه موجود در آیه داشته‌اند؛ بدین معنا که فرد مشرک به‌سان کسی تصور می‌شود که از آسمان سقوط می‌کند و در میانه راه، پرندگان شکاری او را می‌ربایند. پژوهش حاضر با استفاده از شیوه تحلیل مؤلفه‌ای واژگان و توجه به ادبیات و فرهنگ دوره جاهلی و نیز بهره‌گیری از سیاق آیات، درصدد تحلیل دقیق‌تر از تمثیل در آیه مذکور است تا پیام مدنظر قرآن کریم به‌نحوی مطلوب به مخاطب القا شود. معناشناسی واژگان به‌کاررفته در تشبیه همچون «خرّ»، «السّماء»، «تخطفُ»، «الطّیر» و «تهوی»، بیان‌کنندهٔ آن است که باوجود آنکه بسیاری از مفسران و مترجمان، تمثیل موجود در آیه را از باب تشبیه معقول به محسوس دانسته و تصویر سقوط انسان مشرک در ورطه هلاکت و تباهی را ارائه کرده‌اند؛ اما می‌توان مفهوم «پرت‌شدن از بلندی» را نیز از آن برداشت کرد که درنهایت، بی‌آنکه با احترام دفن شود، خوراک لاشخورها می‌شود و باد استخوان‌های پوسیده‌اش را به هر سوی پراکنده می‌کند که با فهم‌پذیری گزاره‌های قرآنی مناسبت دارد. در این معنا، واژه «خرّ»، نه به معنای «سقوط»، بلکه در جلوه «افتادن» تداعی شده و کلمه «السّماء» نیز در مفهوم «ارتفاع و بلندی» لحاظ شده است. همچنین، واژه «الطّیر» براساس ادبیات عصر جاهلی، بیان‌کنندهٔ لاشخورهایی است که از اجساد کشته‌شدگان تغذیه می‌کنند و «الرّیح» نیز در معنای اصلی خود، یعنی «بادها» به کار رفته است.

واژگان کلیدی: قرآن، تمثیل، گزاره‌های دینی، معناشناسی، شرک، سماء، فهم‌پذیری.

۱- طرح مسئله

ازجمله شیوه‌های نوین در کشف و فهم معنای مقصود از آیات قرآنی، بهره‌گیری از علم معناشناسی است که در آن، ازطریق شیوه‌های متفاوت معناشناسی، مفاهیم نهفته در ورای واژگان قرآنی تبیین خواهند شد. ازجمله این شیوه‌ها، معناشناسی واژگان قرآنی براساس تحلیل مؤلفه‌ها و تجزیه

*نویسنده مسئول

به آحاد واژگانی است که ضمن پرداختن به روابط همنشینی واژگان در جملات و نیز بررسی سیاق آیات، مفهوم مدنظر آیه کشف خواهد شد. بسیاری از مفسران و قریب به اتفاق مترجمان، تشبیه موجود در آیه «وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ» (الحج: ۳۱) را با توجه به برداشت ظاهری از مفهوم واژگان آن تحلیل کرده و تصویری ارائه داده‌اند که به نظر، با فهم واقعی از مفهوم تشبیه مذکور متفاوت است.

ظاهر تمثیل در نگاه بدوی در آیه، به این امر اشاره دارد که هر کس به خدا شرک بورزد، وضعیتش همچون کسی است که گویی از آسمان به زمین سقوط می‌کند، در میانه راه، پرندگان شکاری او را می‌ربایند یا اینکه تندباد (هنوز به زمین برخورد نکرده) او را به جای دور دستی می‌افکند. تقریباً قریب به اتفاق مترجمان، با اندک اختلاف در برخی تعابیر، چنین مفهومی را از آیه برداشت کرده‌اند؛ هرچند چنین برداشتی را نمی‌توان محال عقلی پنداشت؛ زیرا این تصویر که پرندگان شکاری، لاشه شکار خود را بردارند و در آسمان بر سر ربودن پاره‌های آن با یکدیگر به جدال برخیزند، امری عقلی و در حیطه تصورات انسان می‌گنجد؛ اما این موضوع که آیا تشبیه موجود در آیه مذکور نیز چنین صحنه‌ای را تصویرسازی کرده است یا خیر، به تحلیل و بررسی بیشتری نیاز دارد.

تعمق در فهم ارکان تشبیه به‌کاررفته در آیه و بررسی واژگانی آن بر مبنای علم معناشناسی، ما را به برداشت دیگری از مفهوم کلی تشبیه رهنمون می‌سازد که با فهم‌پذیری گزاره‌های قرآنی مناسبت دارد؛ بدین معنا که بررسی مؤلفه‌های معنایی فعل «خرّ»، برخلاف دیدگاه برخی لغویان، مفهومی متفاوت با واژه «سقط» در معنای «سقوط» به دست می‌دهد که در کنار معنایابی صحیح واژگان «الطّیر، الرّیح، السّماء و ...»، فهم‌پذیری هرچه بهتر تشبیه مذکور، جلوه‌گر می‌شود.

برخی از دین‌پژوهان غربی[1] در نظریات خود، گزاره‌های دینی را عموماً غیرواقعی و بدون پشتوانه حقیقی بر می‌شمارند. نگاه آنان به دین، اغلب به‌صورت ابزارانگارانه است. براساس همین رویکرد است که گزاره‌های دینی را میان‌تهی و خالی از واقع‌گویی و صرفاً مجرایی برای بیان احساسات افراد دیندار می‌دانند و زبان دین را زبان اسطوره[2] تلقی می‌کنند (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص۲٤۷). مراد از واقع‌نمایی، ویژگی مرکب از «قصد واقع‌گویی متکلم» و «انطباق مفاد گزاره با واقع» است (امین، ۱۳۹۵، ص۵۱). برخی از مفسران، معنای «محقق‌شدن، به واقعیت پیوستن و تعیین چیزی به‌عنوان مصداق کلام» را برای تعریف واقع‌نمایی ارائه کرده‌اند (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱۵، ص۳۹۵).

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد تصویری‌سازی مفسران و مترجمان از تمثیل در آیه، هرچند نافی واقع‌نمایی قرآن در فهم گزاره‌های دینی نیست، به نظر، برداشت سطحی از مفهوم واژگان و عبارات در تشبیه مذکور، نتوانسته پیام مدنظر آیه را که متناسب با ارائه تصویری منطبق بر ادبیات، فرهنگ و شرایط و احوال زندگی دوره جاهلی است، به مخاطب ارائه دهد.

---

۱ – ریکالدو دومنته کروچه (۱۲٤۳–۱۳۲۰م.) کشیش دومینیکی و مبلغ مسیحی در کتاب *مجادلاتی علیه اسلام و قرآن* می‌نویسد: «نمی‌توان ادعا کرد متن قرآن وحیانی است و منشأ الهی دارد، زیرا در آن، داستان‌های متعدد خیالی هست که هیچ اساسی در سنت انجیلی ندارد». این کتاب خلاصه سامان‌یافته و سنتی تمامی مخالفت‌های مسیحیان در برابر قرآن است (معارف، ۱۳۹٤، ص۸۱)؛ «هنری ماسه، شرق‌شناس فرانسوی (۱۸۸٦–۱۹٦۹م.) در کتاب *اسلام* ضمن بیان مراحل وحی در مکه، می‌گوید: «اسطوره‌نگاری مربوط به انبیا در مرحله سوم از سوره‌های مکی افزایش یافت. این اساطیر تقریباً ۱۵۰۰ آیه یعنی یک چهارم قرآن را در بر می‌گیرند» (ر.ک: بدوی، ۲۰۰۳م، ص۵۳٦)

۲ - واژه «اسطوره» در لغت عربی، برگرفته از کلمه «سطر» به معنای «سخن پریشان، بیهوده، بی‌ریشه، دروغ و سخنان باطلی است که در آنها نظامی وجود ندارد» (ر.ک: جوهری، ۱۹۸۷م، ج۱، ص۵۵۹؛ ابن‌منظور، ۱٤۱٤ق، ج٦، ص۲۵۷؛ طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۷، ص۷۱.)

اصولاً هدف قرآن از بیان گزاره‌های دینی، تأثیرگذاری هرچه بیشتر بر مخاطب است و آنچه این تأثیرگذاری را فزونی می‌بخشد، بهره‌گیری از شیوه‌های مختلف زبانی است؛ بدین معنا که قرآن کریم با برجسته‌سازی زبان و استفاده از تمثیلات و زبان رمز و کنایه و دیگر جلوه‌های بلاغی، تأثیرپذیری مخاطب از پیام مدنظر را تقویت می‌کند و او را در درک هر چه بهتر تعالیم قرآنی یاری می‌رساند.

جستار حاضر درصدد تحلیل و بررسی تمثیل موجود در آیه «حج: ۳۱» است که قرآن کریم با بهره‌گیری از صنعت تشبیه، تصویری فهم‌پذیر و منطبق بر عادات و رسوم دوره جاهلی ارائه داده است که نیل به معنای صحیح از تشبیه و فهم پیام مدنظر قرآن، نیازمند بررسی واژگانی آیه و ارائه تصویری متفاوت با برداشت بدوی از مفهوم واژگان دارد؛ امری که به نظر، در تحلیل بسیاری از مفسران و ترجمه‌های قرآنی مغفول مانده است؛ به گونه‌ای که مفهوم حقیقی آیه بر معنای بدوی واژگان حمل شده است.

به‌منظور تبیین صحیح معنای آیه و اثبات واقعی‌بودن این تشبیه، لازم است تعابیر به‌کاررفته در آیه از لحاظ ریشه کلمات، توجه به ادبیات دوره جاهلی و سیاق آیه بررسی شوند تا فهم درستی از منظور حقیقی تشبیه به دست آید.

۲- پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌هایی درباره واقع‌نمایی گزاره‌های دینی و مرزبندی میان زبان نمادین و واقع‌گویی در قرآن کریم انجام شده‌اند که با توجه به عنوان تحقیق حاضر، به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

مقاله «نقد دیدگاه شرق‌شناسان در باب اسطوره‌انگاری گزاره‌های تاریخی قرآن» از محمدحسین زمانی و غلامحسین ناطقی که در دو فصلنامه تخصصی قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره ۷، سال ۱۳۸۸ به چاپ رسیده است. در این پژوهش، ضمن مطرح‌شدن دیدگاه‌های شرق‌شناسان درخصوص نگاه اسطوره‌ای به قرآن کریم این نتیجه به دست آمده است که نه‌تنها دلیلی بر اسطوره‌انگاری گزاره‌های تاریخی قرآن وجود ندارد، شواهد و دلایل بیرون‌متنی و درون‌متنی بسیاری، بر واقع‌نمایی زبان قرآن، در گزاره‌های تاریخی‌اش گواهی می‌دهند.

مقاله «واقع‌نمایی و تأثیر آن در تفسیر، از دیدگاه علامه طباطبایی (با تأکید بر علوم بلاغی)، از محمد نقیب‌زاده، چاپ‌شده در نشریه قرآن شناخت، سال چهارم، سال ۱۳۹۰. این مقاله ضمن بیان برخی جلوه‌های بلاغی تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه، دو نمونه از تشبیهات قرآنی، یعنی «سرهای شیاطین و جن‌زدگی دیوانگان» را از باب واقع‌نمایی زبان قرآن، بررسی کرده است.

مقاله «واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن کریم: نحوه اثبات و ادله» از محمدرضا امین و احمد واعظی که در نشریه قرآن‌شناخت، شماره دوم، سال ۱۳۹۵ به چاپ رسیده است. نویسنده این جستار، بیشتر بحث روش‌شناسی اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن را مدنظر داشته است.

مقاله «واقع‌نمایی نماد و تمثیل در قصه‌های قرآن کریم» از سید ابوالقاسم حسینی، چاپ‌شده در مجله الهیات هنر، شماره ٤، سال ۱۳۹۵. نگارنده این پژوهش، ضمن معرفی قصه و کارکردهای متنوع آن در قرآن کریم، بر این مبنا تأکید داشته است که تمامی گزاره‌های داستانی و تمثیلی قرآن، منشأ حقیقی دارند و شایسته استناد و استنباط‌اند.

همان‌طور که ملاحظه شد بیشتر پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره ردّ نگاه اسطوره‌ای به زبان قرآن و روش‌شناسی واقع‌نمایی در آن نگاشته شده است؛ بنابراین، پژوهشی یافت نشد که با تکیه بر معناشناسی واژگان آیات قرآنی و به‌طور خاص، آیه ۳۱ سوره حج، بحث فهم‌پذیری گزاره‌های دینی را اثبات کند و تحقیق حاضر از این حیث جنبه نوآوری دارد.

۳- تبیین معنای واژه «خرّ» در قرآن کریم

فعل «خرّ یخرّ خروراً» در فرهنگ‌های لغوی به معنای «سقوط» است: «فمعنی خَرَّ سقط سقوطاً یسمع منه خریر»

(راغب اصفهانی ١٤١٢ق، ص٢٧٧)؛ يَخِرُّ خُرُوراً، أی سقَطَ (جوهری، ١٩٨٧م، ج٢، ص٦٤٣). «خَرَّ يَخُرُّ – كضَرَبَ و قَتَلَ – خَرّاً و خُرُوراً: سقَطَ» (مدنی، ١٤٢٦ق، ج٧، ص٣٦٤)؛ اما در ادامه مؤلفه‌هایی برای این کلمه قرار داده‌اند که تفاوت مفهومی آن با فعل «سقط: سقوط‌کردن» آشکار می‌شود. نخستین مؤلفه معنای این فعل، «افتادن همراه با صداست». ابن‌منظور، صدای برخاسته از ریزش آب و وزش باد را با این فعل بیان کرده است: «الخَرِيرُ: صوت الماء و الريح» (ابن‌منظور، ١٤١٤ق، ج٤، ص٢٣٤). بر این اساس، در آیه «فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ ...» (النحل: ٢٦)، معنی«خرّ»، سقوط و افتادن است که با صدای ریزش و افتادن همراه باشد؛ یعنی: یسمع منه خریر و «خَرِير»، صدای ریزش آب و وزش باد و دیگر چیزهایی است که از بالا به پایین سقوط می‌کند (مصطفوی، ١٣٦٠، ج١، ص٥٨٨).

صدای خر و پف در هنگام خواب نیز از همین واژه منبعث شده است: «و الهرة تَخِرُّ فی نومها فهی خَرُورٌ، و خَرَّ النمرُ خَرِير» (فراهیدی، ١٤١٠ق، ج٤، ص١٣٩)؛ زیرا در این حالت، نفس به هنگام بازدم، همراه با صدا خارج می‌شود؛ حتی به دهانه آسیاب که از بالا در آن گندم می‌ریزند نیز «الخُرّ– ج خِرَرَة [خرّ]» می‌گویند (بستانی، ١٣٧٦، ص٣٥٨) که می‌توان مؤلفه «همراه با صدا» را در آن لحاظ کرد.

موضوع دیگری که تفاوت معنایی دو فعل «خرّ» و «سقط» را نشان می‌دهد، به موضوع علیه این فعل‌ها بر می‌گردد. در قرآن کریم فعل «سقط» در صیغه‌های مختلف آن، ٨ مرتبه به کار رفته که برای ترسیم حالت «افتادن مستقیم انسان یا اشیا روی زمین» به کار رفته است؛ این نوع «افتادن»، گاه جنبه مجازی داشته و برای ترسیم برخی حالات و رفتار انسانی به کار رفته است؛ ازجمله در آیه «وَلَمَّا سُقِطَ فِی أَيْدِيهِمْ» (الأعراف: ١٤٩)، مجازاً همان مفهوم «افتادن[1] در مقابل شخص»، یا «افتادن از دست شخص» را افاده می‌کند که بیان‌کنندهٔ معنای کنایی «آگاه‌شدن و علم‌یافتن» یا «حسرت و اندوه» نسبت به چیزی است. همچنین، در دیگر موارد، در معنای حقیقی «افتادن» استعمال شده است؛ برای مثال: «فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسَفًا مِّنَ السَّمَاءِ ...» (الشعراء: ١٨٧)؛ «أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا ...» (الإسراء: ٩٢). در این آیات، مشرکان به پیامبر(ص) می‌گویند: اگر راست می‌گویی، سنگ‌هایی از آسمان بر سر ما بباران. آیه «وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا» (الأنعام: ٥٩) نیز به افتادن مستقیم برگ از درخت روی زمین اشاره دارد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود مؤلفه «همراه با صدا» و «بی‌اختیار بودن» و «داشتن شدت عمل» «افتادن چندمرحله‌ای» در بارش سنگ از آسمان یا افتادن برگ درخت مشاهده نمی‌شود؛ از این رو، فعل «سقط» در همان معنای اصلی خود یعنی «افتادن و سقوط‌کردن» به کار رفته است.

همچنین، به افتادن و سقوطی که با بار منفی همراه باشد، از این فعل برداشت می‌شود؛ یعنی افتادن در دام بلا، افتادن در گناهان، افتادن در دام اعتیاد، افتادن در دام فتنه و ...؛ بر همین مبنا آیه «أَلَا فِی الْفِتْنَةِ سَقَطُوا ۗ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (التوبة: ٤٩)، به سقوطی اشاره دارد که بار منفی دارد و درنهایت، جایگاه جهنم را برای آن فرد به ارمغان می‌آورد. سقط: {افتادن} + {ارتفاع بلند} +{دارای بار منفی}

اما نگاهی اجمالی به فعل «خرّ» و موارد استفاده از آن

---

١ – تعبیر «هنگامی که حقیقت به دستشان افتاد»، در ادبیات عرب، کنایه از ندامت و پشیمانی است؛ زیرا وقتی واقعیت به دست انسان بیاید و به نتایج نامطلوب برسد و راه چاره بر او بسته شود، پشیمان می‌شود (مکارم شیرازی، ١٣٧١، ج٦، ص٣٧٤؛ رضایی اصفهانی، ١٣٨٧، ج٧، ص٢٠٧)؛ البته برخی دیگر از مفسران، تجسّم ندامت و پشیمانی در برابر شخص را در معنای ظاهری «افتادن ندامت در میان دستان» از آن برداشت کرده‌اند: «قال الزجاج: معناه سقط الندم فی أيديهم، أی فی قلوبهم و أنفسهم» (زمخشری، ١٤٠٧، ج٢، ص١٦٠)

در قرآن نشان می‌دهد این فعل قریب به اتفاق، در جلوه احساسات انسانی به کار رفته است؛ بدین معنا که برای فروافتادن و حالت حقارت یا تواضع و کرنش‌گرفتن انسان بیان شده است؛ از این رو، عباراتی چون «خَرُّوا سُجَّدًا» (السجدة: ۱۵)، «یَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا» (الإسراء: ۱۰۷)، «خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا» (مریم: ۵۸)، «وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ» (ص: ٢٤)، «وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف: ۱۰۰) و «وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (الأعراف: ۱۴۳)، نه به معنای سقوط و افتادن از بلندی، جملگی در معنای فرو افتادن همراه با حقارت یا تواضع در برابر کسی است. همچنین، در دو موضع دیگر، این فعل برای اشاره به آوارشدن سقف و فروریختن کوه‌ها بیان شده است: «وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا» (مریم: ۹۰)؛ «فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ ...» (النحل: ٢٦) که می‌تواند بیان‌کنندهٔ همان مؤلفه «شدت و سرعت» در افتادن و ریزش باشد؛ زیرا آوارشدن سقف با فروریختن ستون‌ها و دیوارها همراه است که تصویر ریزش همراه با سر و صدا و شدت عمل و انباشت‌شدن در فضای پیرامونی را تجسم می‌کند. همچنین، فروریختن و متلاشی‌شدن کوه‌ها، نه به معنای افتادن و سقوط دفعی آن، به معنای غلتیدن سنگ‌ها روی هم و ریزش و درنهایت، جمع‌شدن در محیط اطراف است که تفاوت فاحشی با معنای فعل «سقط» در جلوه افتادن دفعی «سنگ یا برگ» از بلندی است. تصویرسازی از معنای «عدم سقوط»، بلکه «فروافتادن و بر زمین افتادن» در چند مرحله، به‌وضوح در آیاتی مشاهده می‌شود که بحث تواضع و کرنش یا احساس حقارت در برابر قدرت والا را نشان می‌دهد؛ زیرا انسان، در حال سجده و اظهار تعظیم، یکدفعه بر زمین سقوط نمی‌کند؛ بلکه ابتدا به حالت رکوع در می‌آید، سپس با دو زانو بر زمین می‌نشیند و درنهایت، به حالت سجده، در خاک می‌افتد که این مفهوم از فعل «خرّ» در بیشتر آیات قرآنی، در تقابل با عظمت پروردگار، به‌طور ناخودآگاه و غیر ارادی صورت می‌پذیرد[1]؛ حال آنکه چنین معنایی، به هیچ‌وجه از فعل «سقط» برداشت نمی‌شود؛ بنابراین، مؤلفه‌های معنایی این واژه چنین‌اند. خرّ: {بر زمین افتادن}+{سرعت و شدت}+{همراه با صدا}+ {چند مرحله داشتن}+ {عدم اختیار}.

این معنای «بر زمین افتادن» با مؤلفه‌های آن، در شعر دوره جاهلی و بعد از آن نیز مشاهده می‌شود. در شعر «عمرو بن مالک»، از شاعران عصر جاهلی آمده است که:

وَظَلْتُ بِفِتْيَانٍ معی أَتَّقِيهِمُ بِهِنَّ قليلاً سَاعَةً ثمَّ خَيَّبُوا
وَقَدْ خَرَّ مِنْهُمْ رَاجِلَانِ وَفَارِسٌ كَمِيٌّ صَرَعْنَاهُ وقَرْمٌ مُسَلَّبُ

(دیوان عمرو بن مالک، ص١٣٦)

ترجمه: «پیوسته با دختران جوانی بودم و ساعتی از آنان در برابرشان حراست کردم و سپس (دشمنان) ناامید شدند»، «در حالی که دو نفر پیاده از آنان بر زمین افتادند و سوارکاری زره‌پوش را بر زمین زده و رئیس قبیله را به اسارت گرفتیم».

معنای «فروریختن و آوارشدن» نیز با حفظ همان آحاد معنایی، در شعر متنبی، به‌وضوح دیده می‌شود:

إذا درَى الحِصنُ مَن رَماهُ بها خرَّ لَها فی أساسهِ ساجِدْ

(دیوان متنبی، ص٢١١)

ترجمه: «اگر آن دژ می‌دانست که (عضد الدوله) چه لشکری را به سویش روانه می‌کند، از بیخ و بن فرو می‌ریخت و در برابر وی سجده می‌کرد (دیوارهای دژ، از هیبت ممدوح فرو می‌ریخت).

٤- تبیین معنای واژه «السّماء»

واژه «سماء» از ریشه «سموَ» به معنای «بلندی و ارتفاع» است؛ السُّمُوّ: العُلُوّ و الارتفاع و چون گفته شود «سما إلیه بَصَری»؛ یعنی: زاویه نگاه من به سوی آن بالا گرفت

---

۱ - «وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا» (الإسراء: ۱۰۹) «آنها (بی‌اختیار) به زمین می‌افتند و گریه می‌کنند؛ و (تلاوت این آیات، همواره) بر خشوعشان می‌افزاید».

(فراهیدی، ۱٤۱۰، ج۷، ص۳۱۸؛ ازهری، ۲۰۰۱، ج۱۳، ص۷۸). از این معناست که چون گروهی برای شکار برخیزند، گفته می‌شود: «سَمَوا و هم سُماةٌ، أی: الصیّادون» (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج۲، ص۸۲٦؛ ابن‌عباد، ۱٤۱٤، ج۸، ص٤۰٦). واژه «السماء» به سبب بلندی و رفعتش، بر «سقف هر چیز، سقف منزل یا پیشگاه خانه» نیز اطلاق می‌شده است: «و السماء: سقف البیت» (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج۲، ص۱۱۰۸). همچنین، در معنای «ابر و باران» نیز به کار رفته است؛ «والعرب تسمِی السحاب سماء، والمطرُ سماءٌ». علاوه بر این موارد، معنای «پشت اسب» نیز از این واژه برداشت شده است: «و کلُّ عالٍ مطلِ سماء، حتَّی یقال لظهر الفرس سَماء» (ابن‌فارس، ۱٤۰٤، ج۳، ص۹۸؛ فیروزآبادی، ۱٤۱۵ق، ج٤، ص۳۸۱).

باران را به دلیل آنکه از آسمان فرو می‌ریزد، «سماء» گفته‌اند: «و سمّی المطر سَمَاءً لخروجه منها». همچنین، «گیاه» را نیز «سماء» دانسته‌اند «و سمّی النّبات سَمَاءً، إمّا لکونه من المطر الذی هو سماء و إمّا لارتفاعه عن الأرض» (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲ق، ص٤۲۷).

شاعر جاهلی در این باره می‌گوید:

إذا سقط السَّمَاءُ بأرض قومٍ رَعَیْنَاهُ و إنْ کانوا غِضَابا

ترجمه: «اگر گیاهان مراتع در سرزمین هر قومی بروید، ما آن را می‌چریم (احشام خود را در آن به چرا می‌بریم)، اگرچه آنان را ناخوش آید»؛ بنابراین، «سماءُ کلّ شیء: أعلاه؛ یعنی فوق و بالای هر چیزی را سماء گویند» (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج۲، ص۸٦۲ ؛ مصطفوی، ۱۳٦۰، ج۲، ص۲٦۲).

۵- کارکرد سیاق آیه در معنایابی واژه «السّماء»

سیاق آیه اسلوب سخن، طرز جمله‌بندی عبارات و نظم خاص کلام یا روند کلی سخن است که در یک جمله، کلام واحدی را شکل می‌دهند و با توجه به موقعیت و بافت زبانی جمله، معنای خاصی را منتقل می‌کنند (بابایی، ۱۳۸۱، ص۱۲۰)؛ بدین معنا که برخی واژگان، با توجه به مؤلفه‌های معنایی آن و نیز کاربرد آن واژه در ادبیات پیش از قرآن، ممکن است در سیاق‌های متفاوت، معانی مختلفی را عرضه کند؛ بنابراین، واژه «السماء» نیز در موقعیت‌های مختلف زبانی قرآن و با توجه به معانی ضمنی آن، کاربردهای متفاوتی داشته و بیان‌کنندهٔ معنایی متناسب با سیاق آیه است. همان‌طور که پیش‌تر گذشت واژه «سَماء» در معنای «بلندی و ارتفاع «هر چیزی که در محل مرتفعی بالای چیز دیگر و محیط بر آن باشد» (مصطفوی، ۱۳٦۰، ج۵، ص۲۲۰)، به‌عنوان معنای محوری و جامع همه مفاهیم این واژه در قرآن استفاده می‌شود. از این باب است که به‌طور مثال، معنای محوری «گذر از محلی به محل دیگر»، جامع معنای تمام واژگانی چون «التعبیر، العَبرة، العِبرة، المَعبَر» قرار می‌گیرد (قرشی، ۱٤۱۲ق، ج٤، ص۲۸۳).

با توجه به این معنا نمی‌توان مفهوم «آسمان» را در تمام آیاتی لحاظ کرد که واژه «السماء» در آن به کار رفته است؛ به‌طور مثال، در آیه «وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ» (البقرة: ۲۲)، واژه «السماء» در معنای اصلی آن یعنی «آسمان» به کار برده می‌شود؛ اما همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد «باران» را به دلیل آنکه از آسمان فرو می‌ریزد، «سماء» گفته‌اند و چون «باران» همیشه از ابر فرو می‌ریزد و عرب از این امر آگاه بوده و ابر را می‌شناخته، در این آیه، به قرینه «ماءاً» معنای «ابر» نزدیک‌تر است؛ بنابراین، صحیح آن است که در ترجمه آیه گفته شود: «و از ابر، آبی فرو فرستاد ...» (طیب‌حسینی، ۱۳۹۷، ص٦٤). برداشت معنای «آسمان» از واژه «السّماء» در آیه: «یُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَیْكُم مِّدْرَارًا» (نوح: ۱۱)، نیز صحیح نیست؛ زیرا اراده معنای اصلی واژه، یعنی «بلندی و ارتفاع» در این سیاق، نمی‌تواند مفهوم اصلی آیه را بازتاب دهد و گفته شود: «آسمان را پیاپی بر شما فرو می‌ریزد»؛ بلکه سیاق آیه بیان‌کنندهٔ آن است که این واژه در معنای مجازی خود استعمال می‌شود و مفهوم «باران‌های پر برکت» را افاده می‌کند؛ یعنی: «تا باران‌های پربرکت را پی‌درپی بر شما فرستد».

در آیه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ

طَيِّبَةٌ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم: ٢٤)، نمی‌توان معنای «السماء» را برخلاف دیدگاه بیشتر مترجمان، در جلوه «آسمان» ترجمه کرد؛ چه اینکه آمده است: «ریشه آن (در زمین) ثابت و شاخه آن در آسمان است» (ترجمه مکارم شیرازی). درحقیقت، با استفاده از قرینه «شَجَرَة» و «فرع‌ها: شاخه آن»، معنای «السماء» بالای زمین است، نه آسمان؛ زیرا شاخه‌های درخت همیشه در بالای سطح زمین‌اند و به سمت بالا رشد می‌کنند، نه اینکه در آسمان بیکران قرار داشته باشند؛ بدین معنا که «کلمه طیّبه مانند درخت پرثمری است که ریشه‌اش محکم و ثابت در زمین و شاخه‌های آن، فراز زمین به سمت بالاست».

همچنین، سیاق آیه «... فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ» (الحج: ١٥) نشان می‌دهد واژه «السّماء» نمی‌تواند در معنای ارتکازی آن «آسمان»[1] به کار رود: «ریسمانی به طرف آسمان بکشد و سپس آن را قطع کند» (ترجمه ارفع)؛ زیرا عقلاً امکان ندارد کسی ریسمانی بر آسمان آویزان کند و خود را بر دار بکشد؛ بنابراین، معنای «سقف خانه» که در محلی مرتفع قرار می‌گیرد، معنای صحیح واژه و متناسب با سیاق آیه لحاظ می‌شود؛ از این رو، با توجه به اینکه در کتاب‌های لغوی برای واژه «سماء» معانی مختلفی ازجمله «سقف، باران، ابر، پشتِ اسب، بلندی کوه‌ها، آسمان، گیاه و ...» بیان شده، لازم است با توجه به سیاق آیه و بافت موقعیتی آن، معنایی متناسب با کارکرد صحیح آن در جمله ذکر شود.

٦- بررسی معنای عبارت «فتَخطَفه الطّيرُ»

فعل «تخطفه» از ریشه «خطف» است که بسیاری از لغویان، آن را به معنای «ربودن سریع» دانسته‌اند: الخَطْفُ: سرعة الأخذ (ثعالبی، ١٤٢٢ق، ص٢١٠)؛ يقال خَطِفَهُ يَخْطَفُهُ من باب تعب: استلبه بسرعة (طریحی، ١٣٧٥، ج٥، ص٤٧؛ مطرّزی، بی‌تا، ج١، ص٢٦١). راغب نیز خطف و اختطاف را به معنای «به سرعت اخذکردن» دانسته است: الْخَطْفُ و الِاخْتِطَافُ: الاختلاس بالسّرعة (راغب اصفهانی، ١٤١٢ق، ص٢٨٦). شاید برداشت قید «سرعت و شتاب» در این فعل، برگرفته از آیه «يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ ...» (بقره: ٢٠) باشد: نزدیک است برق چشم‌هایشان را برباید؛ چون برق‌زدن به‌سرعت انجام می‌گیرد؛ بنابراین، «يَخْطَفُ» آمده است؛ گویی برق، چشم را می‌رباید (قرشی، ١٤١٢ق، ج٢، ص٢٦٣)؛ البته با توجه به سیاق برخی آیات، می‌توان معنایی فراتر از «ربودن و سرعت عمل» را از فعل «خَطِفَ» برداشت کرد که در این حالت، نباید مفهوم کلی جمله را صرفاً متوقف بر معنای «ربودن» دانست؛ به‌طور مثال، در آیه: «أَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً آمِناً وَ يُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ» (عنکبوت: ٦٧)، صرفاً مفهوم «ربودن در لحظه و سریع» مردم مدنظر نیست؛ بلکه «خطف» در اینجا به معنای «کشتن و غارت‌کردن» است: «وَ يُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ، أی: يقتلون و يسلبون» (راغب اصفهانی، ١٤١٢ق، ص٢٨٦).

همچنین، در آیه: «إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ» (الصافات: ١٠)، «خَطِفَ الْخَطْفَةَ» به معنای «استراق سمع در «لحظه ای کوتاه» است، نه بیان مفهوم استراق سمع با «سرعت و شتاب»: إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ [٣٧/ ١٠] أی اختلس خلسة من كلام الملائكة (طریحی، ١٣٧٥، ج٥، ص٤٧). بیضاوی می گوید: چون مراد از خطفه استراق سمع از ملائکه است، با الف و لام آمده است. بهتر است گفته شود تاء «خطفة» برای قلّت و الف و لام آن برای عهد است؛ یعنی برباید ربودن مختصر از ملاء اعلی را (بیضاوی، ١٤١٨، ج٥، ص٦)؛ بنابراین، «الخطف» صرفاً به معنای ربودن سریع نیست، بلکه گرفتن و برداشتن است: «الخَطْفُ: الأخذ في الاستلاب» (ابن منظور، ١٤١٤، ج٩، ص٧٥؛ فراهیدی، ١٤١٠، ج٤، ص٢٢٠؛ ابن فارس، ١٤٠٤، ج٢، ص١٩٦). با توجه به این معنا «فَتَخْطَفُهُ: یعنی: پرنده او را گرفته و به هر کجا که بخواهد می‌برد» (دینوری، ١٤٢٤، ج٢، ص٤٠). درخور ذکر است در همه این شواهد، معنای

---

١ - «باید ریسمانی به آسمان کشد، سپس خود را بدان حلق‌آویز کند» (صفوی)؛ «ریسمانی را از سقف آسمان به گردن خود بسته و آن قدر بکشد تا بمیرد» (بروجردی)

«سرعت» نهفته است؛ زیرا سرعت متناسب با هر مسئله ای، بخشی از معنای «ربودن» است. در تحلیل بیضاوی نیز می‌توان معنای «سرعت» را به‌طور ضمنی مشاهده کرد؛ بدین معنا که شیاطین با داشتن سرعت عمل، اطلاعات کمی را در ملأ اعلا استراق سمع می‌کنند. در نوک زدن پرنده برای کندن گوشت یا غذا نیز همین مؤلفه «سرعت» نهفته است.

همان‌طور که اشاره شد معنای عام و پرکاربرد این واژه «ربودن» است؛ اما توجه به اشعار دوره جاهلی که شواهد بسیار روشنی از فهم این واژه ارائه می‌کند، نشان می‌دهد معنای «به سرعت کَندن» و «منقارزدن (برای کندن تکه‌های گوشت)» توسط لاشخورها می‌تواند معنای صحیحی از این واژه در آیه مدنظر باشد. بنت الأحجم از شاعران عصر جاهلی، در رثای همسرش می‌گوید:

وَلقَد تَظَلُّ الطَّیرُ تخطَفُ جُنّحَاً مِنها لُحومُ غَوارِبٍ و صِفاحِ

(دیوان بنت الأحجم، ص۷۵)

ترجمه: «لاشخوران و کرکس‌ها همچنان فرود می‌آمدند و گوشت پشت و پهلوی شتران را می‌کندند (و می‌خوردند)».

این بیت در وصف مهمان‌نوازی و گشاده‌دستی فرد متوفی است که نشان می‌دهد او برای پذیرایی از مهمانان و نیازمندان، چندان شتر کشته است که حتی لاشخورها با دیدن انبوه لاشه‌های گوشت، فرود می‌آمدند و از این خوان گسترده، به‌سرعت به منقار بر می‌گرفتند.

یا دُرَید بن الصِّمه در شعری در وصف دلاوری جنگجویان قبیله‌اش می‌گوید که ضربه‌های مرگبار آنان، دشمن را چنان از پای در می‌آورد که حتی نمی‌توانست جمع لاشخورهایی که اجساد کشته‌شدگان را تکه‌تکه می‌کردند، از خود براند.

وأشجَعُ قَد أدرَکنَهُم فتَرکنَهُم یَخافونَ خطفَ الطّیرِ مِن کُلِّ جانِبِ

(دیوان دُرَید بن الصّمّه، ص۱۲۵)

ترجمه: «{لشکریان ما} بر قبیله أشجع دست یافتند و با آنان کاری کردند که می‌ترسیدند، کرکس‌ها و لاشخورها از همه سو {حمله ور شده و} گوشت تنشان {جنگاوران} را بکَنند».

بنابراین، این شواهد نشان می‌دهد برخلاف برداشت معنای عام «ربودن» از واژه «فتخطَفُه»، این فعل به معنای «کَندن سریع و برق‌آسای تکه‌های گوشت از اجساد کشتگان یا لاشه‌های حیوانات» است.

۷- تحلیل معنای تحت‌اللفظی «افتادن از آسمان»

برخی از مفسران و به تبع آنها مترجمان، با عنایت به افزودن قید «سرعت» در ربودن و برگرفتن و نیز معنای «سقوط» از فعل «خرّ»، اقدام به تفسیر و ترجمه آیه کرده و گزاره تمثیلی «فَتَخْطَفُهُ الطَّیْرُ» را به معنای «ربودن سریع در هوا» بیان کرده‌اند. بر این اساس، برخی «ربوده‌شدن در میانه راه و عدم برخورد شخص با زمین» را از فعل «خرّ» و «تخطفه» برداشت کرده‌اند: «حسن می‌گوید: خداوند اعمال مشرکان را به چیزی تشبیه کرد که از آسمان می‌افتد و بی‌آنکه به زمین برسد، پرندگان آن را می‌ربایند» (تیمی، ۱٤۲۵ق، ج۱، ص۳۷). برخی نیز معنای «السماء» را جایی نادیدنی و خارج از توان فکری بشر متصور شده اند که در یک لحظه، آن شخص از جایی نامعلوم سقوط می‌کند و بی‌آنکه بر زمین اصابت کند، طعمه پرندگان شکاری می‌شود: «به این ترتیب در یک لحظه، از آسمان، از جایی که هیچ کس نمی‌داند، فرو می‌افتد و لحظه ای روی زمین نمی‌نشیند که پرندگان او را می‌ربایند» (فوزی، ۲۰۱۹، ج۱، ص۸۵).

بنابراین، مفهوم «ربوده شدن در هوا»، به تبعیت از برداشتِ «سقوط آزاد» از فعل «خرّ» صورت گرفته که درنهایت به تصویرسازی از متلاشی شدن بدن فرد در هوا توسط پرندگان انجامیده است: «گویا از آسمان افتاد؛ یعنی: از آنجا سقوط کرد و پرندگان او را ربودند؛ یعنی: پرندگان

او را در هوا قطعه قطعه کردند» (ابن‌کثیر، ۱٤۱۹ق، ج۵، ص۳٦۹)،«گویی از آسمان افتاده است؛ یعنی از آسمان افتاد و پرندگان او را ربودند و در هوا و تکه‌پاره کردند» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج٤، ص۳۳۹).

عده‌ای دیگر از مفسران نیز این «ربودن و قطعه قطعه کردن با سرعت» را نه صرفاً در هوا و در میانه آسمان و زمین، بلکه پس از اصابت بر زمین و متلاشی‌شدن بدن شخص می‌دانند: «فتأخذه الطیر بسرعة أی بعد الانخرار و السقوط تخطّف الطیر لحمه» (حائری طهرانی، ۱۳۳۸، ج۷، ص۲۳۲). صاحب «منهج الصادقین» نیز به متفرّق‌شدن اجزای بدن فرد روی زمین اشاره دارد: «فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ: پس در می‌ربایند او را مرغان مردارخوار از روی زمین و اجزا و اعضای او را متفرق و متمزق می‌سازند» (کاشانی، ۱۳۳٦، ج٦، ص۱۵۰). طبرانی نیز با نقل روایتی از ابن‌عباس، به این موضوع اشاره دارد که پرندگان، گوشت بدن او را می‌رباید، نه لزوماً در هوا، بلکه پس از کشته‌شدن و بر زمین افتادن: «قال ابن‌عبّاس: (يُريد يخطفُ لحمَه» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج٤، ص۳۳۹)؛ این تعبیر، نزدیک به معنای اصلی فعل «خرّ: افتادن» است و می‌تواند تا حدودی مفهومِ «سقوط آزاد» را از جمله نفی کند. شیخ طوسی در *التبیان*، بدون اشاره به سقوط و بر زمین افتادن شخص، واژه «الطّیر» را در معنای جمع «الطّیور» می‌داند و تصویری ارائه می‌دهد که پرندگان شکاری (لاشخورها) از هر سو به جسدِ بر زمین افتادهٔ شخص، هجوم می‌آورند و آن را تکه‌تکه می‌کنند: «فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ» أی تتناوله بسرعة و تستلبه؛ و الاختطاف و الاستلاب واحد. یقال: خطفه یخطفه خطفاً، و تخطفه تخطفاً إذا أخذه من کل جهة بسرعة» (طوسی، بی‌تا، ج۷، ص۳۱۳).

آنچه در فهم صحیح معنای فعل «خرّ» و به تبع آن، «السّماء» و «تخطفه الطّیر» باید اشاره کرد، این است که نخست، بر فرض پذیرش معنای «آسمان» از واژه «السماء»، حد و حدود این ارتفاع تعیین نشده است؛ یعنی معلوم نیست آیا منظور از «آسمان»، جایی بر فراز ابرهاست یا مسافتی خیلی بیشتر از آن؛ زیرا در ادبیات عام، به عمق لایتناهی فضا آسمان گفته می‌شود. بر این اساس، به نظر می‌رسد برداشت معنای عام «آسمان» از واژه «السّماء» نمی‌تواند تبیین‌کنندهٔ صحیح تمثیل در آیه مذکور باشد و توجه به مفهوم این واژه در ادبیات پیش از نزول قرآن، یعنی در جلوه «ارتفاع و بلندی» که برخی از لغویان نیز بدان اشاره کرده‌اند، قریب به صحت باشد.

۸- توجه مفسران به بُعد مجازی واژگان در تصویرسازی از تمثیل در آیه:

تمثیل به‌کاررفته در آیه ۳۱ سوره حج، از دیدگاه عده‌ای از مفسران و مترجمان قرآن کریم، نه به سبب ترسیم‌سازی تشبیهی واقع‌نما یا حتی فهم‌پذیر، بلکه در راستای تبیین امور نفسانی انسان بیان شده است. در این دیدگاه، هر کدام از واژگان «خرّ، السّماء، الطّیر، تخطفُ، تهوی، الرّیح، مکانٍ سحیق»، به سبب اشاره به امور نفسانی آدمی و گرایش‌های منفی‌ای است که او را به خود مجذوب می‌کند و درنهایت، به سوی گمراهی و انحطاط سوق می‌دهد. بر این اساس، هیچ‌کدام از این افعال، در دنیای واقعی رخ نداده‌اند؛ بلکه قرآن کریم در بیانی توصیفی و ذهنی، صرفاً برای ترسیم هواهای نفسانی و دورشدن انسان از اخلاق و معنویت و در افتادن به ورطه هلاک و تباهی، چنین تشبیهی را ذکر کرده است. طبرسی معتقد است در این آیه، بنا بر تشبیه مفرّق، «ایمان در بلندی مقامش، به آسمان تشبیه شده و کسی که ترک ایمان کرده، همانند آن چیزی است که از آسمان افتاده و هواهای نفسانی که افکار او را پریشان ساخته، به پرنده‌ای تشبیه شده است که او را می‌قاپد و پاره پاره‌اش می‌کند و شیطانی که او را به گمراهی و ضلالت می‌کشاند، به‌سان بادی است که او را در درّه‌های مهیب هلاکت بار می‌اندازد» (طبرسی، ۱٤۱۲ق، ج۳، ص٤۷). در این معنا انسان از آسمان ایمان و معنویت به پرتگاه کفر و الحاد سقوط کرده است: «وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّما خَرَّ مِنَ السَّماءِ لأنه سقط من أوج الإیمان إلی حضیض الکفر»

(بیضاوی، ۱٤۱۸ق، ج٤، ص۷۱؛ کاشانی، ۱٤۲۳ق، ج٤، ص۳۹۰؛ شوکانی، ۱٤۱٤ق، ج۳، ص٥۳٤)؛ زیرا در این حالت، گرایش‌های نادرست و هلاک‌کننده، به‌سان آن پرنده شکاری که اجزای بدنش را قطعه‌قطعه می‌کند، اندیشه‌های او را مشوّش می‌سازد و زمینه سقوط در پرتگاه نابودی او را فراهم می‌آورد: «فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ فإنّ الأهواء المرديةَ توزّع أفكاره» (فیض کاشانی، ۱٤۱۸ق، ج۲، ص۸۰٦؛ قمی، ۱۳٦۸، ج۹، ص۹۲؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج٦، ص۱۰٥).

«مکان سحیق» نیز در این دیدگاه، همان ورطه گمراهی و فناست؛ یعنی کسی که پایگاه آسمان توحید را از دست داد، دیگر نمی‌تواند زمام سرنوشت خود را به دست گیرد و هرچه در این مسیر جلوتر می‌رود، شتابش در سقوط فزونی می‌یابد و سرانجام تمام سرمایه‌های انسانی خود را از دست خواهد داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۱٤، ص۹٥)؛ از این رو، چنین شخصی درنهایت، در دنیای اوهام و خیالات باطل غوطه‌ور می‌شود و به پرتگاه گمراهی سقوط می‌کند که هیچ راه نجاتی برای او متصور نیست: «او به ورطه گمراهی و کُنج وهم و خیال درافتاده که از ترسناک‌ترین و تاریک‌ترین اعماق ممکن در وادی خسران و تباهی است؛ به گونه‌ای که امید نجات از آن، به هیچ‌وجه ممکن نیست» (شیخ علوان، ۱۹۹۹م، ج۱، ص٥٥۳؛ رازی، بی‌تا، ج۲۳، ص۲۲۳).

۹- برداشت مفهوم ناصحیح از واژگان در ترسیم «سقوط از آسمان»

عده‌ای از مفسران، مفهوم کلی تشبیه به‌کاررفته در آیه را در جلوه «سقوط انسان از آسمان و ربوده‌شدن توسط پرندگان در هوا» ترسیم کرده‌اند که هرچند این موضوع، امری فهم‌پذیر است، به نظر می‌رسد توجه به معناشناسی واژگان در آیه، ما را به مفهومی جدید در فهم کلی آیه رهنمون سازد. در دیدگاه این مفسران، فرد مشرک هرگز نمی‌تواند عذاب الهی را از خود دور کند و در روز قیامت، این کردار او هیچ منفعتی برایش ندارد و کسی هم سودی به وی نخواهد رساند: «مَن يُشرِك بِاللّهِ يَكونُ يَومَ القِيامةِ بهذهِ الصفةِ، لا يَملكُ لِنفسِه نَفعاً وَ لا يُملَكُ لَه أحدٌ مِن الخَلقِ نَفعاً» (ابن‌حموش، ۱٤۲۹ق، ج۷، ص٤۸۸٤): «هر کس به خدا شرک بورزد، روز قیامت چنین ویژگی خواهد داشت که نه به حال خودش سودی دارد و نه کسی از خلایق بدو سودی می‌رساند».

در این حالت، او به مانند آن کسی است که از آسمان سقوط کرده است و چنین کسی، در آن شرایط، نمی‌تواند خود را از آسیب و گزند مصون بدارد؛ زیرا پرندگان شکاری او را در هوا می‌ربایند و تکه‌تکه می‌کنند: «وَمَن هوَى لا يَقدرُ لنفسه علَى دفعِ ما هُوَ فيهِ، فَتخطفه الطّيرُ و تقطّع جِسمَه بِمخالبِها و مناقِرها، فهوَ لا يَجدُ سبيلاً إلى دفعِ ذلكَ عَن نَفسِه» (همان): «و هر کس که سقوط کند، نمی‌تواند خطری که در آن واقع شده را دفع کند؛ از این رو، پرندگان (شکاری) او را می‌ربایند و با چنگال‌ها و منقارهایشان، بدنش را تکه‌تکه می‌کنند و او راهی برای دفع این خطر از خود نمی‌یابد». مسلماً کسی که از آسمان سقوط می‌کند، قدرت تصمیم‌گیری را از دست می‌دهد، با سرعت و شتابی که هر لحظه فزونی می‌گیرد، به سوی نیستی پیش می‌رود و سرانجام محو و نابود می‌شود (قرائتی، ۱۳۷٤، ج۱٤، ص۹٥)؛ بنابراین، به نظر می‌رسد انگیزه اصلی مفسران در چنین برداشتی از واژگان آیه، همین موضوع «ناتوانی فرد سقوط‌کننده از آسمان و درنهایت، دستیابی او به راه نجات و خلاصی است»؛ یعنی صرفاً به این دلیل که فرد سقوط‌کننده از آسمان، جایی برای چنگ‌زدن و نجات‌دادن خود ندارد و نمی‌تواند کار مثبتی انجام دهد و شر و بدی را از خود دور کند؛ بنابراین، این مفهوم «سقوط از آسمان» را از واژه «سماء» برداشت کرده‌اند. طبرسی چنین برداشتی را از تقابل معنایی در آیه «فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انفِصَامَ لَهَا» (البقرة: ۲٥٦) می‌داند که انسان مؤمن، با چنگ‌زدن به ریسمان محکم خداوندی، خود را از گزند حوادث مصون نگه می‌دارد. درعوض، فرد مشرک بر اثر

کفرورزی نمی‌تواند به چیزی دست آویزد و جان خود را از خطر برهاند؛ بنابراین، بی‌آنکه دست‌آویزی داشته باشد، باد او را به جای دور دستی پرتاب می‌کند (طبرسی، ۱۹۹۵م، ج۷، ص۱۵۰).

در تفسیر نمونه، تشبیه موجود در آیه چنین تبیین می‌شود که «یا در وسط راه قبل از آنکه به زمین سقوط کند، طعمه پرندگان لاشخور می‌شود یا اگر از دست آنها جان به سلامت ببرد، به دست طوفان مرگباری می‌افتد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۲، ص٦٥). در تحلیل این دیدگاه باید اشاره کرد «فهم‌پذیری» گزاره‌های دینی، از پایه‌های نظریه واقع‌گرایان، معیار شناخت واقعیت است؛ بدین معنا که نباید معیار خود را محدود و منحصر به روش تجربی ساخت؛ بلکه ملاک اطمینان برای واقعی‌بودن هر چیز، بیشتر «فهم‌پذیری» است تا «مشاهده‌پذیری» (باربور، ١٣٩٤، ص٤٤). بر این اساس، هر واقعیتی که در دایره فهم ما قرار بگیرد، می‌تواند واقعیت داشته باشد؛ گرچه نتوان درباره آن به روش تجربی، تحقیق و آزمون انجام داد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص۱۰۱)؛ از این رو، بیشتر مفسران بر مبنای این دیدگاه که «سقوط انسان از آسمان»، محال عقلی نیست و نیاز به مشاهده پذیری ندارد، آن را در جلوه امور فهم‌پذیر تلقی کرده‌اند؛ یعنی این موضوع چون در جلوه محال عقلی نمی‌گنجد، می‌تواند دلیل کافی در «فهم‌پذیری» آن محسوب شود.

۱۰- تبیین معنای مطابق با واقع، از تمثیل در آیه

اصولاً توصیف معنای حقیقی و نه خیالی، به‌وسیله مَثَل برای تقریب به ذهن شنونده، امری متعارف و راهی آسان در تبیین حقایق قرآنی است (طباطبایی، ١٤١٧، ج۱۳، ص۲۰۲)؛ زیرا نسبت‌دادن «قصه‌های خیالی» به قرآن، هرچند با انگیزه تربیت انسان همراه باشد، با دشواری جدّی روبه‌روست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج۳، ص۲۲۳)؛ بنابراین، به‌طور مثال، آیه «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ...» (الجمعة: ٥). هرچند به‌منظور تبیین وضعیت یهودانی بیان شده است که از تعالیم تورات غفلت ورزیدند و به بیراهه رفتند، می‌توان وجود خارجی چنین تمثیلی را در دنیای واقعی متصور شد؛ از این رو، غیر واقع‌نما پنداشتن چنین تمثیلی صحیح نیست. یا در تفسیر آیه «أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا» (الرعد: ١٧) که حق و باطل را به آب و کف مانند می‌کند، مصداق تشبیه معقول به محسوس است که در دنیای بیرون نمود واقعی دارد.

البته منظور از قصد واقع‌گویی خداوند در گزاره‌های قرآنی، «اراده اخبار واقعی» از آنهاست؛ یعنی گوینده آنها قصد انتقال اطلاعاتی واقعی از عالم خارج را داشته است، نه اینکه آنها را به انگیزه دیگری همچون ارائه اطلاعات غلط و مطالب حیرت‌زا به مخاطب و گمراه‌کردن او بیان کرده باشد (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۹، صص ۸۸-۹۰).

همان‌طور که پیش‌تر درباره معنای فعل «خرّ» و مؤلفه‌های معنایی آن ذکر شد کاربرد فعل «خرّ» در تمامی آیات قرآنی، برخلاف دیدگاه برخی از مفسران و لغویان، هرگز در معنای فعل «سقط: سقوط‌کردن» به کار نرفته است. همچنین، بررسی واژه «سماء» در سیاق آیات نشان داد معنای محوری «رفعت و بلندی و ...» در تمامی مفاهیم این واژه جاری و ساری است؛ از این رو، صحیح نیست با برداشتی ارتکازی، آن را در جلوه معنای «آسمان» در آیه مدنظر لحاظ کرد؛ بنابراین، با عنایت به معناشناسی واژگان آیه، می‌توان معنای «پرت‌شدن از هر گونه ارتفاع و بلندی» را برای واژه «سماء» قریب به صحت دانست؛ از این رو، می‌توان مفاهیم (از بالا پرت‌شدن) و (از بلندی پرت‌شدن) را در آیه مورد بحث، از واژه «السماء» برداشت کرد؛ زیرا توجه به ادبیات دوره جاهلی و مفاهیمی که در این خصوص بیان شده‌اند، ما را در فهم هرچه بهتر چنین معنایی یاری می‌رساند. در اشعار جاهلی، صحنه‌های بر زمین افتادن افراد از بالای اسب در میدان نبرد، به‌خوبی ترسیم شده است؛ بدین معنا که در پرده اول، فردی از پشت اسب بر زمین می‌افتد و در زیر دست و پای

جنگاوران لگدمال می‌شود: «فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ». در پرده دوم، پس از خاتمه نبرد، آنچه بر جای می‌ماند، اجساد کشته‌شدگانی است که در همه‌جا پراکنده شده‌اند. در این هنگام لاشخورها از هر سو برای ربودن و دریدن بدن آنان هجوم می‌آوردند و بدین‌سان، خوراک پرندگان شکاری می‌شوند: «فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ». نابغه ذبیانی، از شاعران به‌نام دوره جاهلی، چنین صحنه‌های را با ظرافت تمام، این‌چنین به تصویر کشیده است که:

إذا ما غَزَوا فی الجَیشِ حَلّقَ فَوقَهُم عَصائِبُ طَیرٍ تَهتَدی بِعَصائِبِ

یُصاحِبْنَهُمْ ، حَتّی یُغِرْنَ مُغارَهم مِنَ الضّارِیاتِ ، بالدّماءِ ، الدّوارِبِ

تراهنّ خَلفَ القوْمِ خُزْراً عُیُونُها، جُلوسَ الشّیوخِ فی ثیابِ المَرانِبِ

جوَانِحَ ، قَد أیْقَنّ أنّ قَبیلَهُ ، إذا ما التقی الجمعانِ ، أولُ غالبِ

ترجمه: «آنگاه که لشکر (غسّانیان) به جنگ رهسپار می‌شود، کرکس‌ها و لاشخورها، دسته‌دسته بر فراز ایشان به پرواز در می‌آیند»، «این کرکس‌ها و لاشخورها به خون {کشتگان} خو گرفته‌اند. آنها با لشکریان همراه می‌شوند تا همچون ایشان (غسّانیان) بر اجساد کشتگان حمله‌ور شوند»، «آنها را می‌بینی که در پشت سر قوم، چشم‌غرّه‌کنان، به انتظار نتیجه نبرد نشسته‌اند؛ همچون بزرگانی که جامه‌های سیاه بر تن کرده باشند»، «آماده فرودآمدن هستند و یقین دارند قبیله او {منظور آل غسّان و ممدوح شاعر است}، به هنگام درگیرشدن دو لشکر، پیروزمند نخستِ جنگ است».

در پرده سوم و پایانی، استخوان‌های برجای‌مانده افراد کشته‌شده، در گرمای سوزان آفتاب، گداخته و با گذشت زمان پوسیده می‌شوند. سپس بادهایی که بر آن می‌وزد، باقیمانده آن استخوان‌ها را با خود به دوردست‌ها می‌برد یا در زیر شنزار مدفون می‌شود: «أَوْ تَهْوِی بِهِ الرِّیحُ فِی مَكَانٍ سَحِیقٍ» و این‌چنین، هیچ اثری از فردی که روزگاری در هیمنه نبرد می‌جنگید، باقی نمی‌ماند، یاد و نامش، گمنام و به فراموشی سپرده می‌شود.

بحث کشته‌شدن بی‌ثمری که درنهایت، به فراموشی یاد و نام شخص منجر شود، از موضوعات مهمی است که در فرهنگ پیش از قرآن، بدان توجه خاصی شده است؛ بدین‌سان که عرب برای کشته‌های خود در جنگ، ارزش و احترام خاصی قائل بود و اگر میان دو قبیله جنگ و خونریزی رخ می‌داد و تعدادی از دو طرف کشته می‌شدند، ازجمله راه‌های دستیابی به صلح، زنده‌کردن یاد و نام کشته‌شدگان جنگ با دریافت خون‌بهای آنان بود؛ زیرا در فرهنگ عامه مردم، دریافت خون‌بهای فرد کشته‌شده، به‌نوعی تسلّی خاطر قبیله بود و به این موضوع مهم اشاره دارد که خونش پایمال نشده است. چنین دیدگاهی در شعر «زهیر بن أبی سلمی»، از شاعران حکمت‌سرای عصر جاهلی، به تصویر کشیده شده است:

وأصبح یُحدی فیهم مِن تلادکم مَغَانِمُ شَتّی مِنْ إفَالٍ مُزَنَّمِ

فكُلاًّ أراهُمْ أصبَحُوا یَعقِلُونَهُ صَحیحاتِ مالٍ طالِعاتٍ بمَخرِمِ

تعفَّی الکلومُ، بالمئینَ، فأصبحتْ یُنجّمُها مَن لیس، فی‌ها ، بمُجرمِ

(الأعلم الشنتمری، دیوان زهیر بن أبی سُلمی)

ترجمه: «در میان آنان از اموال موروثی شما، غنایم پراکنده از شتران جوان نشانه‌دار به حرکت درآمد (شتران گرانبها و اصیل را به وارثان کشته‌شدگان بخشیدید)»، «من جمگی آنان {صاحبان مقتولین}را می‌بینم که شتران سالم را افسار زده از بلندی‌ها به پیش می‌راندند»، «زخم‌های وارده بر قلوب صاحب کشتگان، با صدها شتر چاره‌پذیر خواهد بود و آن شتران را کسی با اقساط می‌پردازد که مجرم نیست».

موضوع ارج‌نهادن به افراد کشته‌شده در میادین نبرد، در

دوره‌های بعد نزول قرآن نیز در فرهنگ مردم جریان داشت؛ به گونه‌ای که دعبل خزاعی در «تائیه کبری»، اهل بیت(ع) را حامی رنج‌کشیدگان و یاور محرومان معرفی می‌کند که حاضرند در راه برقراری صلح و آرامش، دیه کشته‌شدگان در میادین جنگ را بپردازند و بدین‌وسیله از مردم و بزرگان قبایل دلجویی کنند:

بِنَفسی أنتُم مِن کَهولٍ وفتیَةٍ لِفَکِّ عُناةٍ أم لِحَملِ دیات

(الخزاعی، ۱۹۸۳، ص۳۰۹)

ترجمه: «به جانم سوگند شما (اهل بیت)، پیر و جوانتان آمده‌اید برای رهاساختن رنج‌کشیدگان و پرداخت خون‌بهای (کشتگان در میادین جنگ).

پرداخت خون‌بهای کشته‌شدگان اشاره به سنت حسنه برقراری صلح میان دو طرف جنگ دارد که بدی‌نوسیله از خانواده‌های مقتولین دلجویی می‌کردند و یاد آنان را گرامی می‌داشتند؛ اما با این حال، در جنگ‌های بسیاری، گاه خون افراد، بی‌ثمر بر زمین ریخته می‌شد و بی‌آنکه کسی خون‌بهایشان را طلب کند و نصرت و یاری شود، افتاده در پهنه میدان جنگ، خوراک لاشخورها و درندگان می‌شدند. تصویرسازی از این صحنه‌ها در اشعار برخی شاعران عرب در عصر جاهلی چون عنتره بن شداد، مشاهده می‌شود:

فشکَکتُ بالرُّمحِ الأصمِّ ثیابهُ لَیسَ الکَریمُ عَلی القَنا بِمُحرَّمِ

فَتَرَکْتُهُ جَزَرَ السِّباعِ یَنُشْنَهُ یَقضِمْنَ حُسنَ بَنانِهِ والْمِعْصَمِ

(الأعلم الشنتمری، دیوان عنتره بن شداد)

ترجمه: «با نیزه‌ای سخت، لباسش (تنش) را پاره کردم، شخص جوانمرد {با جان دادن} روی نیزه نامحرم (بیگانه) نیست»، «او را چون گوسفند قربانی، طعمه درّندگان کردم که با دندان‌های خود به خوردن انگشتان و مچ دست زیبای او مشغول می‌شدند».

عامر بن طفیل نیز چنین صحنه‌هایی را این‌گونه روایت کرده است:

وتَرَکْتُ جَمعَهُمُ بِلابَةِ ضَرْغَدٍ جَزَرَ السِّباعِ وکلِّ نَسرِ أهْدَبِ

(دیوان عامر بن طفیل، ص۱۱۲)

ترجمه: «من همه آنان را در «لابه ضرغَد[1]» خوراک جانوران درّنده و هر کرکس دراز بال و پُر پَر گرداندم».

بنابراین، آیه قرآنی نیز با بیان چنین وضعیتی از فرد مشرک، او را به‌سان کسی به تصویر می‌کشد که یا در میدان نبرد کشته شده یا از ارتفاع به پایین پرت شده است و لاشخورها گوشت بدنش را تکه‌تکه کرده‌اند و بی‌آنکه یاد و نامش زنده نگه داشته شود، از مراسم تدفین و خاکسپاری محروم می‌شود و از او حتی گوری بر جای نمی‌ماند و نیز کسی در فکر دریافت خون‌بهای او نخواهد بود و این‌چنین، پس از گذر سال‌ها حتی استخوان‌هایش هم پوسیده می‌شود، به دست بادهای توفنده، به دوردست‌ها پراکنده می‌شود. چنین فردی، بی‌نام و نشان و یاور از دنیا رفته است؛ گویی که انگار در این دنیا نزیسته است. چنین مؤلفه‌هایی در وضعیت کسی تصویرسازی می‌شود که به سبب پرت‌شدن از ارتفاع کوه یا دره، کشته شده و جسدش یافت نشده و درنهایت، یاد و نامش از فکر و ذهن مردمان رخت بربسته است. چنین وضعیتی حتی برای مشرکان دوره جاهلی سخت گران می‌آمده است. در این باره چنین گفته شده است که «تعجبی ندارد که انسان بَدوی سخت باور داشت که بدترین سرنوشت ممکن که گریبان‌گیر آدمی می‌شود این است که پس از مرگ، او را به خاک نسپارند یا مراسم تدفین برایش برگزار نکنند» (البطل، ۱۹۸۱م، ص۲۱۱)؛ از این روست که ذکر آداب و رسومی چون «بستن شتران بر مزار مردگان یا سوگندخوردن به گور» در اشعار جاهلی، حکایت از آن

---

۱ – «ضرغَد»، اسم کوهی در شام است و به زمین سیاه و سنگریزه‌دار «ضرغَد» می‌گویند و چنین زمین، اگر مدور باشد، «حرة» و اگر مستطیل و غیر واسع باشد، «لابة» و نیز «کَراع» می‌خوانند (ابن‌منظور، ۱٤۱٤ق، ج۳، ص۲٦٤).

دارد که قبر در باور آنان، اهمیتی نزدیک به تقدیس داشته است.

نتیجه‌گیری

در بررسی مفهوم کلی آیه ۳۱ سوره حج، با توجه به تمثیل واقع در آن، سه دیدگاه مطرح می‌شود:

الف). عده‌ای از مفسران قرآنی، بدون توجه به بحث فهم‌پذیری گزاره‌های دینی در قرآن، تمثیل به‌کاررفته در این آیه را صرفاً برای بیان امور غیر حسی و به تصویر کشیدن هدایت و ضلالت آدمی می‌پندارند؛ بدین معنا که عبارت «خرّ مِن السّماءِ» در جلوه سقوط از مرتبه ایمان و معنویت به مرتبه جهل و نادانی برشمرده‌اند و به تبع همین دیدگاه، ادامه آیه را نیز در جلوه عملکرد شیطان و فریب آدمی و درنهایت، سقوط به ورطه هلاکت و نابودی دانسته‌اند؛ اما معناشناسی فعل «خرّ» با توجه به سیاق دیگر آیاتی که این واژه در آن به کار رفته است، نشان می‌دهد در جلوه انسانی، صرفاً به معنای «فروافتادن بر خاک» به نشانه تواضع یا حقارت بیان شده و در تمامی این موارد و نیز بررسی آن در اشعار دوره جاهلی، کارکرد این فعل در امور حقیقی و فهم‌پذیر بیان شده است؛ از این رو، شاید نتوان آن را در معنای غیر حسی و خیالی به کار برد و با این رویکرد، مفهوم آیه را به امور خیالی و غیر حسی همچون کفر و ایمان پیوند زد.

ب). دسته دیگری از مفسران و مترجمان قرآنی، معنی واژگان را ظاهراً بر امور حسی و واقع‌نما تطبیق داده‌اند؛ اما در معنایابی صحیح واژگان و برداشت نهایی از تمثیل در آیه، به مفاهیمی اشاره کرده‌اند که رخداد آن در عالم واقعی، با اینکه محال عقلی نیست، صرفاً می‌توان آن را در حیطه مفاهیم فهم‌پذیر تلقی کرد، نه صرفاً واقع‌نما. این دسته نیز با برداشت معنای «سقوط» از فعل «خرّ»، علاوه بر اینکه به‌نوعی از اصل «عدم ترادف واژگانی در قرآن» عدول کرده‌اند، معنایی غیر صحیح از این فعل ارائه داده و آن را در مفهوم فعل «سقط» تبیین کرده‌اند؛ در حالی که فعل «سقط» دارای مؤلفه‌های معنایی خاص خود است که آن را کاملاً از معنای فعل «خرّ» و کارکرد آن متمایز می‌دارد. علاوه بر این، سیاق آیات قرآنی درباره معنای واژه «السّماء» نیز نشان می‌دهد برداشت ارتکازی معنای «آسمان» از این واژه نمی‌تواند در تمامی سیاق آیات استفاده شود؛ زیرا چنین مفهومی در کنار معنای «سقوط»، تصویری غیر واقعی از مفهوم اصلی تمثیل در آیه ارائه می‌دهد.

ج). اما بررسی معنای واژگان به‌کاررفته در آیه مذکور و توجه به ادبیات و فرهنگ دوره جاهلی و نیز اهتمام به سیاق آیات، معنایی متفاوت با دو دیدگاه فوق ارائه می‌دهد که درنهایت، تبیین‌کنندهٔ معنایی قریب به صحت از مضمون کلی تشبیه است. با توجه به موارد فوق، می‌توان واژه «خرّ» را در این آیه در معنای «فروافتادن» انسان در خاک با وصف تحقیر و نابودی دانست و اینکه واژه «السّماء»، به معنای «مکانی مرتفع از سطح زمین» است که با عنایت به معنای این واژه در ادبیات عصر جاهلی، مفهوم «ارتفاع و بلندی» و افتادن از آن مدنظر آیه بوده است. همچنین، واژه «الرّیح»، نه در جلوه امری خیالی و غیر واقعی، به معنای همان بادهایی است که استخوان‌های پوسیده کشته‌شدگان در میدان‌های جنگ را به دوردست‌ها و اطراف پراکنده می‌کند؛ بنابراین، وجه‌شبه و مفهوم کلی آیه، همان «کشته‌شدن بی‌ثمر و بی‌یاور ماندن و گمنامی و نداشتن نام نیک و پایگاه برجسته در جامعه» و همچنین، داشتن «سرانجامی پلید» است که در تقابل با جایگاه والای افراد با ایمان و نیک‌رفتاری است که یاد و نامشان، حتی پس از مرگ نیز در بین مردم جاری و ساری است.

به‌طور کلی معنای جامعی که به کمک اطلاعات به‌دست‌آمده از دانش معناشناسی بتوان به‌عنوان وجه‌شبه تمثیل در آیه مذکور با واقع حال فرد مشرک بیان کرد، این است که همان‌طور که کشته‌شدن در جنگ و طعمه لاشخورها شدن در اذهان عرب‌های عصر جاهلی، تداعی‌گر شکست محتوم و تحقیر و بی‌یاوری بوده است، گویی آیه مورد بحث نیز به شکست مشرکان و تحقیر و

سرانجام پلید و گمنامی و بی‌یاوری آنان در جامعه اشاره دارد؛ بدین معنا که هر کس به خدا شرک ورزد، گویی به محاربه با خدا برخاسته است و قطعاً نتیجه چنین جنگی، چیزی جز شکست قطعی و نابودی و حقارت نخواهد بود.

کتابنامه

قرآن کریم. (۱۳۷۳). *ترجمه ناصر مکارم شیرازی*. قم: دارالقرآن کریم.

قرآن کریم. (۱۳۸۵). *ترجمه سید کاظم ارفع*. تهران: نشر فیض کاشانی.

قرآن کریم. (۱۳۸۸). *ترجمه صفوی*. قم: دفتر نشر معارف.

قرآن کریم. (١٣٦٦). *ترجمه محمد ابراهیم بروجردی*. تهران: انتشارات صدر.

– ابن‌حموش، محمد بن مکی. (١٤٢٩ق). *الهدایة إلی بلوغ النهایة*. شارجه: کلیة الدراسات العلیا و البحث العلمی.

– ابن‌درید، ابوبکر محمد بن الحسن. (۱۹۸۷م). *جمهرة اللغة*. الطبعة الأولی. بیروت: دار العلم للملایین.

– ابن‌عباد، صاحب بن عباد. (١٤١٤ق). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم الکتب.

– ابن‌فارس، احمد. (١٤٠٤ق). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بی‌جا: مکتبة الإعلام الإسلامی.

– ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤ق). *لسان العرب*. الطبعة الثالثة. بیروت: دار صادر.

– ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. (١٤١٩ق). *تفسیر القرآن العظیم (ابن‌کثیر)*. ۹جلد. بیروت: دار الکتب العلمیة.

– ابوالسعود، محمد بن محمد. (۱۹۸۳م). *تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)*. ۹جلد. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

– أزهری، ابو منصور. (۲۰۰۱م). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

– الأعلم الشنتمری، أبو الحجاج یوسف بن سلیمان. (١٤٢٢ق). *أشعار الشعراء الستة الجاهلیین*. بیروت: دار الکتب العلمیة.

– بابایی، علی‌اکبر و دیگران. (۱۳۸۱). *مکاتب تفسیری*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

– بدوی، عبدالرحمن. (۲۰۰۳م). *موسوعة المستشرقین*. بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.

– البطل، علی. (۱۹۸۱م). *الصورة فی الشعر العربی*. بیروت: دار الأندلس.

– الخزاعی، دعبل. (۱۹۸۳م). *شعر دعبل الخزاعی*. شرح عبدالکریم الأشتر. دمشق: مجمع اللّغة العربیة.

– المطرّزی، برهان الدین الخوارزمی. (بی‌تا). *المغرب فی ترتیب المعرب*. القاهره: بی‌نا.

– امین، محمدرضا و احمد واعظی. (۱۳۹۲). مصلحت اندیشی قرآن کریم در اِخبار. *مجله قرآن شناخت*، ۱۱، ۵۱-۷۲.

– باربور، ایان. (١٣٩٤). *علم و دین*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

– بستانی، فؤاد افرام. (١٣٧٦). *فرهنگ ابجدی الفبایی عربی فارسی: ترجمه کامل المنجد الابجدی*. ترجمهٔ رضا مهیار. تهران: نشر اسلامی.

– بیضاوی، عبدالله بن عمر. (١٤١٨ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*. ۵جلد. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

– بنت الأحجم الخزاعی، فاطمه. (۱۹۸۸م). *دیوان بنت الأحجم الخزاعی*. القاهرة: دار المعارف.

– تیمی، یحیی بن سلام. (١٤٢٥ق). *تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی*. ۲جلد. بیروت: دار الکتب العلمیة.

– ثعالبی، ابومنصور. (١٤٢٢ق). *فقه اللغة وسرّ العربیة*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی

– جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. چاپ دوم. قم: نشر اسراء.

– جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۸۷م). *الصحاح تاج*

اللغة و صحاح العربیة. الطبعة الرابعة. تحقیق احمد عبدالغفور العطار. قاهره: دار العلم للملایین.

– حائری طهرانی، علی. (۱۳۳۸ه). *مقتنیات الدرر*. ۱۲جلد. چاپ ۱. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

– دُرَید بن الصمّه. (۱۹۸۵م). *دیوان درید بن الصمّة*. القاهرة: دار المعارف.

– دیوان عامر بن طفیل. (۲۰۰۹م). بیروت: دار صادر.

– دینوری، عبدالله بن محمد. (۱٤۲٤ق). *تفسیر ابن‌وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*. ۲جلد. بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.

– رازی، فخرالدین. (بی‌تا). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

– راغب اصفهانی، حسین بن احمد. (۱٤۱۲ق). *مفردات الفاظ قرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالشامیه.

– رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). *تفسیر قرآن مهر*. ۲٤جلد. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

– زمخشری، محمود بن عمر. (۱٤۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. ٤جلد. بیروت: دار الکتاب العربی.

– ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۳). *زبان دین و قرآن*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

– سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹). *زبان قرآن و مسائل آن*. تهران: انتشارات سمت.

– سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۳). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*. چاپ اول. قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

– شوکانی، محمد. (۱٤۱٤ق). *فتح القدیر*. ٦جلد. چاپ ۱. دمشق: دار ابن‌کثیر.

– شیخ علوان، نعمة الله بن محمود. (۱۹۹۹م). *الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة (التفسیر الصوفی الکامل للقرآن الکریم)*. القاهرة: دار رکابی للنشر.

– طباطبایی، محمد حسین. (۱٤۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

– طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*. ٦جلد. اردن – اربد: دار الکتاب الثقافی.

– طبرسی، فضل بن حسن. (۱۹۹۵م). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

– طبرسی، فضل بن حسن. (۱٤۱۲ق). *تفسیر جوامع الجامع*. ٤جلد. چاپ ۱. قم: حوزه علمیه قم.

– طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.

– طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. ۱۰جلد. چاپ ۱. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

– طیب حسینی، سیّد محمود. (۱۳۹۷). *مفردات قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

– عمرو بن مالک. (۱۹۹٦م). *دیوان عمرو بن مالک*. تحقیق امیل بدیع یعقوب. بیروت: دار الکتاب العربی.

– فخر رازی، محمد بن عمر. (۱٤۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. ۳۲جلد. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

– فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱٤۱۰ق). *کتاب العین*. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.

– فوزی، ابراهیم. (۲۰۱۹). *الإعجاز اللغوی فی القرآن الکریم*. بی‌جا: مناهج جامعة المدینة العالمیة.

– فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱٤۱۵ق). *القاموس المحیط*. ٤ جلد. بیروت: دار الکتب العلمیة.

– فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱٤۱۸ق). *الأصفی فی تفسیر القرآن*. ۲جلد. چاپ ۱. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.

– قرائتی، محسن. (۱۳۷٤). *تفسیر نور*. تهران: مؤسسه در راه حق.

– قرشی بنایی، علی‌اکبر. (۱٤۱۲ق). *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

– قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳٦۸ه). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*. ۱٤جلد. چاپ ۱. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

– کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۳۳٦ه). *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*. ۱۰جلد. چاپ ۱. تهران: کتابفروشی اسلامیه.

– کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱٤۲۳ق). *زبدة التفاسیر*. ۷جلد. چاپ ۱. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

– مدنی، علیخان بن احمد. (۱٤۲٦ق). *الطراز الأول و الکناز لما علیه من لغة العرب المعول*. مشهد: مؤسسة آل البیت (علیهم‌السلام) لإحیاء التراث.

– مصطفوی، حسن. (۱۳٦۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. چاپ سوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

– معارف، مجید. (۱۳۹٤ش). *شناخت قرآن*. دفتر اول. به کوشش محمد نعمتی. تهران: انتشارات نبأ. چاپ اول.

– مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. ۲۸جلد. چاپ ۱۰. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

Bibliography

Holy Quran. (1994). Translated by Nasser Makarem Shirazi. Qom: House of the Noble Qur'an.

Holy Quran. (2006). Translated by Syed Kazem Arfa. Tehran: Faiz Kashani Press.

Holy Quran. (2009). Safavi translation. Qom: Knowledge publishing book.

Holy Quran. (1987). Translated by Muhammad Ibrahim Boroujerdi. Tehran: Azad.

Ibn Hamoush, Muhammad bin Makki. (1429 AH). Guidance to reach the end. Sharjah: College of Graduate Studies and Scientific Research.

Ibn Duraid, Abu Bakr Muhammad bin Al-Hassan. (1987). Language population. First edition. Beirut: House of Knowledge for Millions.

Ibn Abbad, the owner of Ibn Abbad. (1414 AH). Surroundings in language. Beirut: World of Books.

Ibn Fares, Ahmed. (1404AH). Language Standards Dictionary. Investigated by Abd al-Salam Muhammad Haroun. N.p: Islamic Media Library.

Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram. (1414 AH). Arabes Tong. Third edition. Beirut: Dar Sader.

Ibn Kathir, Ismail bin Omar. (1419 AH). Interpretation of the Great Qur'an. (Ibn Kathir). Beirut: House of Scientific Books.

Abu Al-Saud, Muhammad bin Muhammad. (1983). Interpretation of Abi Al-Saud (guiding the sound mind to the advantages of the Holy Quran). Beirut: Arab Heritage Revival House.

Azhari, Abu Mansour. (2001). Language refinement. Beirut: Arab Heritage Revival House.

Al-Alam Al-Shantmari, Abu Al-Hajjaj Yusuf bin Suleiman. (1422 AH). Poems of the six pre-Islamic poets. Beirut: Scientific Books House.

Babaei, Ali Akbar and Degran. (2002). Interpretation offices. Qom: Hawza and Daneshgah Institute.

Badawi, Abdul Rahman. (2003). Encyclopedia of Orientalists. Beirut: The Arab Institute for Studies and Publishing.

Hero, Ali. (1981). Image in Arabic poetry. Beirut: Dar Al-Andalus.

Al-Khuzaie, Dabel. (1983). Dabel Al-Khuzaie's poetry. Explained by Abdul Karim Al-Ashtar. Damascus: The Arabic Language Academy.

Al-Mutarizi, Burhan al-Din al-Khwarizmi. (N.D). Morocco in the ranking of Arabs. Cairo: n.p.

Amin, Mohammadreza and Ahmed Vaezi. (2013). Expediency of Holy Quran in Hadith. Qur'an Shinakht Journal, 11, 51-72.

Barbour, Ian. (2015). Science and religion. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Daneshgah Publishing Center.

Bustani, Fouad Ephrem. (1997). Abjadi Al-Fabai Arabic Persian Dictionary. Translated by Kamel Al-Munajjid Al-Abjadi. Translated by Reza Mahyar. Tehran: Islamic publishing.

Baydawi, Abdullah bin Omar. (1418 AH). Anwar al-Tanzeel. (Tafsir al-Baydawi). Beirut: Arab Heritage Revival House.

The daughter of Al-Ahjam Al-Khuza'i, Fatimah. (1988). The Diwan of Bint Al-Akhram Al-Khuza'i. Cairo: Dar al-Maarif.

Taymi, Yahya bin Salam. (1425 AH). Interpretation of Yahya bin Salam Al-Taymi Al-Basri Al-Qayrawani. Beirut: House of Scientific Books.

Tabatabaei, Muhammad Hussain. (1417 AH). Balance in the interpretation of the Koran. Beirut: Al-A'lamy Foundation for Publications.

Tabarani, Suleiman bin Ahmed. (2008). The Great Interpretation: The Great Interpretation of the Qur'an (Tabarani). Jordan - Irbid: The Cultural Book House.

Tabarsi, Fadl bin Hassan. (1995). Majma Al-Bayan. Beirut: Al-A'lamy Foundation for Publications.

Tabarsi, Fadl bin Hassan. (1412 AH). Interpretation of Jawami' al-Jamih. Qom: Qom Seminary.

Turaihi, Fakhreddin. (1996). Majma al-Bahrain. Tehran: Mortazavi.

Tousi, Muhammad bin Hassan. (N.D). al-Tebyan in the interpretation of the Koran. Beirut: Arab Heritage Revival House.

Tayyeb Hosseini, Sayyed Mahmoud. (2018). Quran vocabulary. Qom: Research institute of the seminary and university.

Amr bin Malik. (1996). Diwan of Amr bin Malik. Investigated by Emile Badie Yacoub. Beirut: Arab Book House.

Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1420 AH). The Great Interpretation (Keys to the Unseen). Beirut: Arab Heritage Revival House.

Farahidi, Khalil bin Ahmed. (1410 AH). Al-Ain book. Qom: Hijrat Press.

Fawzy, Ibrahim. (2019). Linguistic miracles in the Holy Quran. N.d: Curriculum of Al-Madinah International University.

Firuzabadi, Muhammad bin Yaqoub. (1415 AH). Al-Muhit dictionary. Beirut: Scientific Books House.

Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Morteza. (1418 AH). Al-Ashfa in the interpretation of the Qur'an. Qom: Publishing Center of the Islamic Information Office.

Qara'ati, Mohsen. (1995). Noor's interpretation. Tehran: Dar Rah Haq Institution.

Qureshi Banai, Ali Akbar. (1412 AH). Quran dictionary. Tehran: House of Islamic Books.

Qomi Mashhadi, Muhammad bin Muhammad Reza. (1989). Interpretation of the treasure of minutes and the sea of oddities. Tehran: Publications of the Ministry of Farhang and Irshad Islami.

Thaalabi, Abu Mansour. (1422 AH). Philology and the secret of Arabic. Beirut: Arab Heritage Revival House

Javadi Amoli, Abdullah. (1999). Objective interpretation of the Holy Quran. Qom: Esraa Press.

Johari, Ismail bin Hammad. (1987). Al-sihah crown Arabic language and sanitation. Fourth edition. Investigated by Ahmed Abdel Ghafour Al-Attar. Cairo: House of Knowledge for Millions.

Ha'eri Tehrani, Ali. (1959). Al-Durar Holdings. Chapter 1. Tehran: Islamic Book House.

Duraid bin Al-Samh. (1985). Diwan Duraid bin Al-Samma. Cairo: Dar al-Maarif.

The Diwan of Amer bin Tufail. (2009). Beirut: Dar Sader.

Dinwari, Abdullah bin Mohammed. (1424 AH). Ibn Wahb's interpretation of the clear name in the interpretation of the Holy Quran. Beirut: House of Scientific Books. Publications Muhammad Ali Baydoun.

Razi, Fakhreddin. (N.D). The great interpretation. Beirut: Arab Heritage Revival House.

Ragheb Isfahani, Hussein bin Ahmed. (1412 AH). Quran vocabulary. Beirut: Dar Al-Shamiya.

Rezaei Esfahani, Mohammad Ali. (2008). Interpretation of the Koran Mehr. Qom: Commentaries on the interpretation and sciences of the Qur'an.

Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1407AH). Al-Kashshaf. Beirut: Arab Book House.

Sajedi, Abul Fadl. (2004). religion and Quran Language. Qom: Publications of Imam Khomeini's Institute.

Saidi Roshan, Muhammad Baqer. (2010). Quran language and its issues. Tehran: Samt.

Saidi Roshan, Muhammad Baqer. (2004). Language's analysis of the Qur'an and methodology of its understanding. First chapter. Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought.

Shawkany, Muhammad. (1414 AH). Opening the Almighty. Damascus: Dar Ibn Kathir.

Sheikh Alwan, Nematullah bin Mahmoud. (1999). The Divine Conquests and the Unseen Conquests (The Complete Sufi Interpretation of the Holy Qur'an). Cairo: Rikabi Publishing House.

Kashani, Fathullah bin Shukrullah. (1957). The approach of the truthful in obliging the violator. Tehran: Islamic bookstore.

Kashani, Fathallah bin Shukrallah. (1423AH). Zubdah al-tafaseer. Qom: Islamic Knowledge Foundation.

Madani, Alikhan bin Ahmed. (1426 AH). The first style and the treasure because of the Arabic language of the pick. Mashhad: Aal al-Bayt (peace be upon them) Foundation for the Revival of Heritage.

Mostafavi, Hassan. (1981). Investigation into the words of the Holy Quran. Tehran: Book translation and publishing company.

Ma’arif, Majid. (2015). Knowledge of the Qur'an. Edited By Muhammad Nemati. Tehran: Naba’.

Makarem Shirazi, Nasser. (1992). Interpretation of Nemouneh. Tehran: House of Islamic Books.