

• دریافت ۱۴۰۱/۰۶/۱۰

• تأیید ۱۴۰۱/۱۰/۰۳

تحلیل معنای «عن» در قرآن مبتنی بر نظریه اصل معنا

صادق عباسی *

علی حاجی خانی **

چکیده

«عن» یکی از حروف جر است که عموم نحویان آن را مفید مجاوزه می‌دانند؛ اما معنای دقیقی برای مجاوزه ذکر نمی‌کنند و تنها از طریق مثال مجاوزه را توضیح می‌دهند. همچنین، علاوه بر مجاوزه معنای فراوان دیگری را نیز برای «عن» ذکر می‌کنند که هیچ رابطه‌ای آن‌ها را به یکدیگر نمی‌پیوندند. این جستار درصدد بوده است با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر نظریه اصل معنا و استدلال و استناد به کاربرد «عن» در آیات قرآن، معنای واحدی برای «عن» بیابد به‌گونه‌ای که همه کاربردهای «عن» در قرآن و عموم کاربردهای غیر شاذ آن در زبان عربی را به‌گونه‌ای دقیق و قابل قبول براساس این معنای اصلی تحلیل کند. از این جستار به‌دست آمد: معنای «عن» در قرآن همه‌جا به همان معنایی است که نحویان از آن به مجاوزه تعبیر می‌کنند. مجاوزه به معنای دوام بُعد و حفظ فاصله است و باید در آن، نوعی ابهام لحاظ گردد؛ پس اصولاً نباید از «عن» ابتداء را فهمید و کاربرد «عن» به‌جای «من» صحیح نیست. چیزی که «عن» را در برخی مواقع به «من» شبیه می‌سازد، معنای و ساطت است که حاصل بُعد و ابهام مستفاد از مجاوزه است. همچنین، هیچ‌کدام از معنای ابرازی نحویان و مفسران برای کاربرد «عن» به‌جای سایر حروف اثبات نشد و تحلیل «عن» در همه این نمونه‌ها با معنای مجاوزه، آسانتر و دقیقتر بود.

واژگان کلیدی: عن، مجاوزه، قرآن، حروف جر، اصل معنا.

sadeghabasi@modares.ac.ir

ali.hajikhani@modares.ac.ir

* دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)

۱. مقدمه

۱-۱. طرح مسئله

از آنجا که حروف بر وجود نسبتی خاص میان دو فعل یا دو اسم یا یک اسم و یک فعل دلالت می‌کنند و نسبت در عالم خارج مابه‌ازای عینی ندارد، لذا فهم دقیق هر نسبت منوط به شناخت دو طرف نسبت خواهد بود. این امر موجب بروز ابهام فراوان در فهم مفهوم کلی حرف و نیز معنای هریک از حروف در زبان قرآن گردیده؛ تا جایی که برای بسیاری از حروف، چندین معنای گاه متضاد نقل می‌شود. از این میان حروف جر به دلیل اینکه واسطه رساندن معنای فعل یا شبه فعل به اسم پس از خود هستند، با ابهام بیشتری مواجه‌اند. یکی از این حروف «عن» است که عموم نحویان آن را مفید مجاوزه می‌دانند؛ اما معنای دقیقی برای مجاوزه ذکر نمی‌کنند و تنها از طریق مثال مجاوزه را توضیح می‌دهند. (سیبویه، ۱۴۰۸: ۳۰۸/۲؛ اسکافی، ۱۴۲۲: ۶۷؛ ابن هشام، ۱۴۱۰: ۱۴۷/۱؛ استرآبادی، ۱۳۸۴ ش: ۳۱۹/۴؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۴ ش: ۴۰۵/۲) همچنین، علاوه بر مجاوزه معانی فراوان دیگری را نیز برای «عن» ذکر می‌کنند که هیچ رابطه‌ای آن‌ها را به یکدیگر نمی‌پیوندد.

این جستار در صدد است مبتنی بر نظریه اصل معنا و استدلال و استناد به کاربرد «عن» در آیات قرآن، معنای واحدی برای «عن» بیابد به گونه‌ای که همه کاربردهای «عن» در قرآن و عموم کاربردهای غیر شاذ آن در زبان عربی را براساس این معنای اصلی، به گونه‌ای دقیق و قابل قبول تحلیل کند. پرسش‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. معنای اصلی «عن» در زبان قرآن چیست؟

۲. مجاوزه دقیقاً چه مفهومی را می‌رساند؟

۳. معانی فراوانی که لغویان و مفسران ذیل برخی آیات قرآن و اشعار عربی ابراز داشته‌اند، تا چه اندازه با واقعیت موجود و فهم عرب‌زبانان از آن جمله قابل

تطبیق است؟

پاسخ به این پرسش‌ها سبب رفع بسیاری از تعارض‌ها و اختلافاتی می‌شود که قرن‌ها است مجادلات و مناظرات بی‌پایان لغوی و کلامی و فقهی و... را بر سر فهم آیات قرآن برانگیخته است؛ تا جایی که گروهی «عن» و «من» را جانشین هم دانسته‌اند؛ یا معانی‌ای مانند بدلیت و استعلا را برای «عن» برشمرده‌اند که هیچ ربطی با مجاوزه که مورد پذیرش عموم دانشمندان است ندارند. بدین ترتیب راه برای تفسیر به رأی از آیات قرآن کمی دشوارتر می‌گردد.

۱-۲. پیشینه

عموم کتب نحو و حروف المعانی معنای «عن» را بررسی کرده‌اند و ما می‌توانیم این بحث را در نخستین کتاب نحوی که به دستمان رسیده، یعنی الکتاب سیبویه بیابیم. این روند تا زمان معاصر نیز ادامه یافته و عموم کتب نحوی معاصر نیز معنای «عن» را کاویده‌اند؛ اما بیشتر این کتاب‌ها مطالب قدما را بدون تغییر چندانی نقل کرده‌اند. در دوره معاصر برخی آثار به‌طور اختصاصی به بررسی حروف جر پرداخته‌اند؛ از جمله:

رساله دکتری با عنوان حروف جر در قرآن کریم، با رویکرد نحوی بلاغی، اثر بهنوش اصغری به راهنمایی دکتر محمد فاضلی در گروه ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس به تاریخ اردیبهشت ۱۳۸۸؛ نویسنده نظریه تضمین نحوی و استعاره تبعیه بلاغی را برای توجیه معانی حروف جر در قرآن کافی نمی‌بیند و ضمن پذیرش مجاز و تناوب، با استقراء تام در قرآن تلاش کرده کاربرد حروف جر را همراه متعلق‌های گوناگون، با رسم نمودارها و جداول دقیق و ارائه آمار مشخص کند و نقش‌هایی را که حروف جر در قرآن ایجاد نموده، تبیین نماید تا دلیل اصلی جایگزینی حروف جر با یکدیگر معلوم شود. اشکال بزرگ این کار این است که وی مبانی نظری گوناگون را

باهم درآمیخته و به اختلاف مبانی قائلان به تناوب و تضمین توجه نداشته است. وی در بیان معانی حروف جر در موارد فراوانی به برخی دانشمندان خورده می‌گیرد که معنای معینی را برای حرفی که بررسی می‌کند، ذکر نکرده است؛ بی‌آن‌که به این مسأله مهم توجه کند که احتمالاً مبنای نظری آن دانشمند، مانع طرح معنای مورد بحث بوده است.

تناوب حروف الجر فی القرآن الکریم تألیف محمد حسن عواد؛ مؤلف این کتاب، پس از مناقشه دو نظر تناوب و تضمین، نهایتاً هردو را رد می‌کند و نظر سومی را عرضه می‌دارد. وی معتقد است، معانی جدیدی که قائلان به تناوب و تضمین در صدد اثبات آن‌اند، حاصل حرفی است که فعل به آن متعدی شده است؛ زیرا الفاظ اصیل و معانی فرعی هستند. چیزی که با وجود دقت این کتاب موجب ضعف این کار می‌شود، این است که نویسنده نتوانسته مبنای دقیقی برای تشخیص معنای اصلی هر حرف و نیز نحوه ایجاد ارتباط میان معنای اصلی هر حرف با معانی فرعی آن بیابد.

من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم، اثر محمد أمين خضر؛ وی در این کتاب معتقد است، مسائل لغوی به اندازه‌ای ذهن نحویان و مفسران را به خود مشغول داشته که ایشان را از پرداختن به فواید بلاغی بازداشته است. او در این کتاب، ضمن انکار هردو نظریه تناوب و تضمین، در بیشتر آیات قرآنی، تلاش می‌کند با بررسی سیاق آیات، و تبیین فواید بلاغی کاربرد افعال با حروفی که ظاهراً از نظر ادبا نامأنوس است، آن‌ها را به همان معنای اصلی حروف تفسیر کند. او در این کار با تتبع فراوان و استناد به آراء مفسران به خوبی از پس این کار برآمده است؛ اما در این کار تنها به بررسی و تحلیل شواهد اکتفا می‌کند و متعرض مباحث نظری نمی‌شود.

تنها مقاله‌ای که پس از جستجوی فراوان در تحلیل معنای «عن» یافت شد، مقاله « بررسی قواعد گسترش معنایی حرف «عن» در قرآن با رویکرد شناختی» از توکل نیا و حسومی است که در مجله پژوهش‌های زبانشناختی قرآن در فروردین ۱۳۹۶ منتشر

شده است. ایشان در این مقاله تلاش کرده‌اند معنای «عن» را بر مبنای روش معناشناسی شناختی و بر اساس تحلیل معنای کانونی در کنار سایر کلمات جمله و قواعدی مانند همنشینی و جانشینی تحلیل کنند. نویسندگان این مقاله نیز هرچند مجاوزه را به عنوان معنای کانونی «عن» پذیرفته‌اند، اما با توجه به نبود تعریف دقیق از مجاوزه در کتب نحوی، در همه جا مجبور شده‌اند، معنای «عن» را در مقایسه آن با کلمات جانشین و همنشین و قرائن داخلی و خارجی جمله تحلیل کنند. اشکال مهم این روش، این است که همیشه تحلیل معنا مبتنی بر استقراء است و در هیچ موردی اصلی کلی و قابل اعتماد برای مقایسه و ارزیابی به دست نمی‌دهد.

مهمترین وجه نوآوری مقاله حاضر، از سویی اثبات معنایی دقیق برای «عن» به‌گونه‌ای است که بدون نیاز به دو نظریه تناوب و تضمین، می‌توان عموم کاربردهای «عن» در قرآن را بدون تکلف تحلیل کرد؛ دیگر اینکه تعریفی دقیق از این معنا که نحویان از آن به مجاوزه تعبیر می‌کنند ارائه می‌کند. نویسندگان در هیچ‌یک از کارهای نحوی متقدم و متأخر تعریف جامع و مانعی از «مجاوزه» نیافتند و تعریف این مقاله نخستین تعریف جامع و مانع از مجاوزه به عنوان نسبتی میان فعل و اسم است.

۲. مبنای نظری پژوهش

در حوزه تعیین معانی کلمات، ۲ نگاه کلی در میان دانشمندان ادب عربی قابل پیجویی است: نخست، نگاه کسانی که برای هر کلمه تنها قائل به ۱ معنا هستند؛ دوم، نظر کسانی که وجود چند معنا را برای ۱ کلمه جایز می‌دانند. این اختلاف موجب چالش‌های پردامنه‌ای در میان متقدمان و معاصران گردیده که طرح آن مجال دیگری می‌طلبد. نظریه اصل معنا حاصل کار گروهی از دانشمندان دسته نخست است که بر مبنای نظریه اشتقاق ابن جنی، (ابن جنی، بی‌تا: ۳۳/۲-۳۹) هر ریشه را دارای یک معنای اصلی می‌دانند و معانی دیگر را به عنوان معانی فرعی به معنای اصلی ریشه

پیوند می‌دهند. نخستین کسی که این نظریه را مطرح کرد و معجمی را بر این اساس ترتیب داد، ابن فارس است. وی در «معجم مقاییس اللغة» این نظریه را به شکل عملی بر زبان عربی تطبیق کرد و پایه‌های نظری خود را نیز در کتاب «الصاحبی فی اللغة» تشریح نمود.

در دوره معاصر نیز مصطفوی در «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» و جبل در «المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم» این شیوه را به کمال رساندند. مصطفوی و جبل در مقدمه کتاب‌هایشان مبانی این نظریه را به دقت تبیین نموده‌اند. (مصطفوی، ۱۳۸۸ ش: ۱۶/۱-۵؛ جبل، ۲۰۱۰ م: ۴۸/۱-۳) بر اساس تبیین ایشان، اصول این نظریه عبارتند از: دلالت ذاتی الفاظ بر معانی (تناسب الفاظ و معانی)؛ نفی ترادف؛ اشتقاقی بودن زبان عربی؛ اشتراک همه مفردات مشتق از هر ریشه در اصل یا دلالت محوری؛ تأثیر صیغه اشتقاقی، جایگاه هر حرف در کلمه و زاویه دید اهل زبان در اختلاف معانی مشتقات هر ریشه. (همان)

نکته شایان توجه در کار جبل این است که وی نظریه اشتقاق ابن جنی را به چالش می‌کشد و به جای آن نظریه «الفصل المعجمی» را ابراز می‌دارد. بر اساس این نظریه ریشه هر ماده در اصل دو حرف صحی است که یک حرف صحیح به آخر آن‌ها و یا یک حرف عله یا همزه به اول، وسط یا آخر آن‌ها اضافه می‌شود. بدین ترتیب علاوه بر حروف تشکیل‌دهنده هر اصل جایگاه هر حرف در هر ریشه نیز در تعیین معنای آن اصل مؤثر است. همچنین وی در کتابش تلاش می‌کند برای هر حرف هجا یک معنای محوری بیابد و معجم خود را نیز بر مبنای «فصول معجمی» ترتیب می‌دهد. (جبل، ۲۰۱۰ م: ۴۸/۱-۳)

فرض نظریه اصل معنا این است که هر ریشه (اصل) معنای واحد معینی دارد که همه مشتقات آن ماده را همچون نخ تسبیح به هم می‌پیوندد؛ بنابراین، معانی ابرازی از سوی نحویان یا دلالت‌هایی فرعی از دلالت محوری هستند و یا اساساً از خطا در

تحلیل یا تحمیل آراء اهل رشته‌های گوناگون مانند فقه، کلام، تاریخ و حتی احادیث جعلی اسرائیلیات بر قرآن نشأت گرفته‌اند. لذا در این پژوهش، نخست دلالت محوری عن تبیین و سپس معانی دیگری که از سوی نحویان ابراز شده بررسی و مواردی از آیات قرآن که این معانی بر آن‌ها تطبیق شده ارزیابی می‌گردد تا صحت و سقم معانی ابرازی معلوم و در صورت صحت، رابطه آن‌ها با معنای اصلی روشن گردد.

۳. تحلیل دلالت محوری «عن»

سیبویه توضیح زیادی درباره معنای «عن» نمی‌دهد؛ جز اینکه می‌گوید: «وَأَمَّا "عَنْ" فَلَمَّا عَدَا الشَّيْءَ وَذَلِكَ قَوْلُكَ: أَطْعَمَهُ عَنْ جَوْعٍ، جَعَلَ الْجَوْعَ مُنْصَرِفًا تَارِكًا لَهُ قَدْ جَاوَزَهُ».^۱ (سیبویه، ۱۴۰۸: ۳۰۸/۲) وی «عن» را در شمار ادواتی می‌آورد که مضاف الیه را مجرور می‌سازند؛ اما نه ظرف هستند و نه اسم؛ هرچند که در ادامه، ظرف بودن (عن) و (علی) را به دلیل وقوع «مِنْ»، پیش از آن‌ها، در برخی مواقع می‌پذیرد. (همان)

عموم نحویان، معنای «عن» را مبتنی بر عبارت سیبویه (قد جاوزه)، مجاوزه می‌دانند. (اسکافی، ۱۴۲۲: ۶۷؛ ابن هشام، ۱۴۱۰: ۱۴۷/۱؛ استرآبادی، ۱۳۸۴ ش: ۳۱۹/۴؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۴ ش: ۴۰۵/۲) ظاهراً نزد دانشمندان بصره این تنها معنای «عن» می‌باشد؛ (ابن هشام، همان.) هرچند ایشان، مقصود خود را از مجاوزه به‌طور دقیق بیان نمی‌کنند.

استرآبادی، در شرح کلام ابن‌حاجب که فایده «عن» را مجاوزه می‌داند، می‌گوید: «مجاوزه یعنی بُعد و دوری چیزی از اسمی که به «عن» مجرور شده، به سبب ایجاد مصدری که به وسیله «عن» متعدی می‌شود؛ مانند: «رَمَيْتُ عَنِ الْقَوْسِ» یعنی تیر، به سبب رمی، از کمان دور شد و همچنین «أَطْعَمَهُ عَنِ الْجَوْعِ»، یعنی او را به سبب اطعام، از گرسنگی دور ساخت. نیز: «أَدْبَيْتُ الدَّيْنَ عَنِ زَيْدٍ». و اینکه می‌گویند: «رَوَيْتُ

عَنْهُ عِلْمًا» یا «أَخَذْتُهُ عَنْهُ»، مَجَاز است؛ گویا تو علم را از او منتقل و دور ساخته‌ای و اینکه می‌گویی: «جَلَسْتُ عَنْ يَمِينِهِ»، یعنی به‌وسیله نشستن، از موضع راست او، از او فاصله گرفتم. اما اینکه خداوند می‌فرماید: «يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ»^۲ (نور/۶۳)، فعل «یتجاوزون» را تضمین کرده است و «طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» (انشقاق/۱۹)، یعنی طبقه‌ای که در شدت، از طبقه پیشین خود متجاوز است. پس هر طبقه‌ای در شدت، از طبقه پیشین خود بزرگ‌تر است». (استرآبادی، ۱۳۸۴ ش: ۳۱۹/۴ - ۳۲۰)

از کلام استرآبادی برمی‌آید که او نتوانسته مجاوزه را به‌گونه‌ای دقیق که رضایت خاطرش را جلب کند، تعریف نماید؛ لذا تلاش می‌کند با آوردن مثال‌های متعدد، معنای مجاوزه را برای مخاطبش روشن سازد. از این میان، اینکه «عن» را همراه با «روایة» و مانند آن، مَجَاز می‌داند، قابل قبول نیست؛ زیرا در مجاوزه حرکت و انتقال، موردنظر است ولی شرط نیست که اگر چیزی از جایی به‌جای دیگری منتقل شد، دیگر در جای نخست، نباشد. ماهیت علم این است که به تعلیم و نقل زیاد می‌شود. پس در تعلیم، مجاوزه و حرکت تحقق می‌یابد و نمی‌توان آن را به دلیل اینکه معلم از آن خالی نمی‌شود، مجاز دانست.

اشکال مهمی که به تعریف استرآبادی وارد به نظر می‌رسد، این است که او باوجود پذیرش معنای بُعد، باز معنای مبدهیت را در عن، در نظر داشته است؛ لذا حرکت را در عن، مانند من، لازم می‌داند. درحالی‌که حفظ فاصله لزوماً به معنای حرکت نیست و می‌تواند گاه با حرکت نکردن یا توقف از حرکت حاصل شود. مثلاً: وقتی می‌گوییم: «جَلَسْتُ عَنْ يَمِينِهِ»، این معنا را می‌رساند که: از حد معینی به او نزدیک‌تر نشدم و بافاصله از سمت راست او نشستیم؛ نه اینکه نخست نزد او بودم و کمی از او دور شدم و نشستیم. همچنین، اگر بگوییم: «كَسَاهُ عَنْ عُرْيٍ» یا «أَطْعَمَهُ عَنْ جَوْعٍ»، یعنی با پوشاندن جامه بر او یا دادن غذا به او، نگذاشت برهنگی و گرسنگی را تجربه کند و برهنگی و گرسنگی را از او دور نگه‌داشت. این در حالی است که اگر بگوید: «كَسَاهُ

مِن عَزِيٍّ» یا «أَطْعَمَهُ مِنْ جَوْعٍ»، این معنا را می‌رساند که پس از آن که شخص برهنه یا گرسنه شد و سوز و درد برهنگی و گرسنگی را تجربه کرد، با پوشاندن جامه و دادن غذا، او را از تحمل رنج برهنگی و گرسنگی رهایی بخشید.

خطیب اسکافی درباره معنای عن و تفاوتش با «بَعْدَ»، معتقد است: «عن برای رساندن تعدی و گذشتن چیزی از چیز دیگر وضع شده است. در مثالی مانند: «أَطْعَمَهُ عَنِ جَوْعٍ وَ كَسَاهُ عَنِ عَزِيٍّ»، عن به معنای بَعْدَ، نزدیک است؛ زیرا می‌توانی بگویی: «أَطْعَمَهُ بَعْدَ جَوْعٍ وَ كَسَاهُ بَعْدَ عَزِيٍّ»؛ اما اصل در اینجا این است که در کلام عن ذکر شود، نه «بعد»؛ زیرا «بعد» گاهی برای چیزی است که زمانش از زمان شیء پیش از خود، بسیار متأخر است و گاهی برای چیزی به کار می‌رود که با شیء پیش از خود، هم‌زمان است؛ اما «عن» برای چیزی است که از چیزی به‌سوی چیز دیگری بگذرد؛ درحالی که زمانشان به یکدیگر متصل است. پس وقتی می‌گویند: «أَطْعَمَهُ عَنِ جَوْعٍ وَ سَقَاهُ عَنِ عَطَشٍ»، مراد این است که هنگامی که او گرسنه شد، طعامش داد و هنگامی که تشنه گشت، او را سیراب ساخت». (اسکافی، ۱۴۲۲: ۶۷)

این تعریف اسکافی توضیح بالا را تأیید می‌کند؛ زیرا اگر تحلیل اسکافی یعنی اتصال زمانی را بپذیریم، دقیقاً به همین معنا است که فرد برهنه یا گرسنه، رنج برهنگی و گرسنگی را تحمل نکرد و همین که جامه‌اش کهنه و مندرس، یا شکمش از غذا تهی شد، به او جامه‌ای بخشید یا او را غذا داد. پس این فرد سوز برهنگی و درد گرسنگی را تجربه نکرد و از آن دور داشته شد.

طهرانی می‌گوید: «عن برای مجاوزه است. یعنی چیزی از آنچه که عن بر سر آن آمده، عبور می‌کند. تجاوز، دو گونه است: یا به مرور است؛ به اینکه چیزی از مبدأ منتقل شود و به شیئی که عن بر سر آن آمده، برسد و از آن رد شود؛ یا به صدور است، به اینکه چیزی از چیزی منتقل شود (یعنی در صدور، چیزی که عن بر سر آن می‌آید، مبدأ حرکت نیز هست و چیزی که از حد آن می‌گذرد، از مبدأ دیگری آغاز نشده است)

و این نوع دوم، مجاوزه ابتدائی است که صحیح است برای آن هرکدام از «عن» یا «مین» آورده شود و هرکدام از این دو معنا، یا حسی اند یا معنوی. پس تجاوز چهار گونه است: ۱- تجاوز حسی به مرور، ۲- حسی به صدور، ۳- معنوی به مرور، ۴- معنوی به صدور». (حسینی تهرانی، ۱۳۶۴ ش: ۴۰۵/۲)

تقسیم‌بندی طهرانی، موجب خلط میان معنای «عن» و «مین» می‌شود و این چیزی است که او خود، با قبول صحت آوردن هرکدام از «عن» و «مین» در مجاوزه به صدور، آن را پذیرفته است. به نظر می‌رسد، نظر استرآبادی و اسکافی، به صواب نزدیک‌تر است. یعنی «عن»، بیان‌کننده گذشتن چیزی از چیزی و فاصله گرفتن از آن است؛ یا اینکه بیان می‌کند که چیزی میان دو چیز واسطه است.

همین‌جا محل اختلاف بسیاری از دانشمندان است؛ زیرا در این‌گونه موارد، عن را به معنای «مین» یا «بعد» دانسته‌اند. این معنا همان است که بسیاری از علما در فرق عبارت «رَوَيْتُهُ عَنْهُ» یا «رَوَيْتُهُ مِنْهُ» ذکر کرده‌اند که اگر روایت با «عن» متعدی شود، به این معناست که راوی، روایت را با واسطه نقل می‌کند؛ اما اگر با «مین» متعدی شود، به این معناست که راوی، روایت را مستقیماً از صاحب اصلی کلام، نقل می‌کند. (سیوطی، بی‌تا: ۵۱۱/۱) پس اصولاً آنچه طهرانی مجاوزه به صدور می‌نامد، مجاوزه به وساطت است نه صدور؛ زیرا اصولاً آنچه به نظر طهرانی مبدأ مجاوزه است، واسطه است و این معنا را می‌فهماند که آنچه که صادر شده مستقیماً از مبدأ و منشأ اصلیش حرکت نکرده؛ بلکه واسطه‌ای در میان بوده که اگر این واسطه نبود، این حرکت امکان‌پذیر نمی‌گشت.

مثلاً: «رَمَيْتُهُ عَنِ الْقَوْسِ» یعنی تیر را از طریق کمان و به‌وسیله آن رها کردم؛ نه اینکه از مبدأ کمان رها کردم. اصولاً مبدأ حرکت تیر محل ایستادن کماندار است؛ نه زه کمان. پس می‌گوییم: «رَمَيْتُهُ مِنْ هُنَا» (او را از اینجا هدف تیر قرار دادم) و نمی‌گوییم: «رَمَيْتُهُ عَنِ هُنَا»؛ همچنان‌که معمولاً می‌گویند: «رَمَيْتُهُ عَنِ الْقَوْسِ» و

«رَمَيْتُهُ مِنَ الْقَوْسِ» فصیح نیست. یا وقتی می‌گوییم: «فَعَلَهُ عَنِ عَمْدٍ»، یعنی طریق انجام فعل او، عمد بوده و سهو یا خطا واسطه انجام عمل نیست؛ وگرنه درهرحال، فعل، عمدی باشد یا خطئی، یا نتیجه حسن نیت باشد یا سوء نیت، منشأ فعل، خود فرد است و نیت فرد منشأ عمل نیست؛ بلکه تنها واسطه است.

جبل که شارح نظریه اصل معنای ابن فارس است و خود آن را «الدِّالَةُ الْمِحْوَرِيَّةُ» می‌نامد، درباره معنای حرف عین می‌گوید: «عین از نرمی جرمی پیوسته (از جهت اتساع و امتداد)، تعبیر می‌کند. (جبل، ۲۰۱۰: ۳۳/۱) همچنین از نظر وی، نون از امتدادی لطیف در درون یا باطن جرمی یا از آن تعبیر می‌کند. (همان/۳۷)

جبل درباره معنای فصل معجمی «عن» می‌گوید: «معنای فصل معجمی «عن»، اعتراض چیزی یا ظهورش همراه با نوعی لطف است که در مقداری از پیچیدگی و احتباس تجسم می‌یابد (پنهان شدن آن چیز یا سببش). و از آن جمله است: (نبود سبب)؛ مانند اعتراض به فضول (در «عَنَنْ») و مانند بازداشتن آب در مَشْكَ «عَانِيَةَ» درحالی که به واسطه ترشح از آن ظاهر می‌شود (در ماده عنو-عنی)؛ و مانند وجود زیادت و آن ظهوری است که سببش در باطنش پنهان باشد؛ مانند: «عوان» از گاو و اسب (در ماده عون): یعنی اندیشه فرزندآوری حیوان و زیاد شدن طول درخت نخل که حاصل قوت نموی است که در آن پنهان است؛ و مانند درخشش آب و دیدن اشیاء (در ماده عین)، درحالی که علت آن در داخل چشمه آب و نور پنهانی که میان چشم و دیدنی‌ها جریان دارد پنهان است؛ و نیز مانند صفای انگور و غیر آن (در عنب) و نیز مانند بهره ظاهر (در «العنتوت»): خشک شده گیاه «نصی»). (همان: ۱۵۴۲/۳)

ابهامی که جبل از «ع» دریافته و امتداد لطیفی که از «ن» استنباط کرده، موجب این معنا برای فصل معجمی «عن» گردیده است. اگر به تحلیل نحویان از «عن» دقت کنیم، معلوم می‌شود: معنای «عن» چندان نزد ایشان روشن نیست؛ زیرا اصطلاح «مجاوزه» اصطلاح روشنی نیست. این ابهام موجب شده تا «عن» در مواردی به کار

رود که تعیین منشأ آن یا ممکن نیست و یا دشوار است و یا اصولاً گوینده در صدد تعیین آن نیست؛ مثل نقل با واسطه که گوینده همه واسطه‌های نقل را ذکر نمی‌کند. یا پرسش از چیزی که پاسخ آن برای پرسش‌گر معلوم نیست یا بیان انگیزه شخص در انجام کاری که منشأ مادی ندارد و تعیین قطعی و دقیق آن دشوار است و... این همان چیزی است که جبل از آن به اعتراض تعبیر می‌کند؛ پس باید این ابهام را در اصطلاح مجاوزه، در هنگام تحلیل معنای «عن» در جمله، در نظر گرفت. شاید همین ابهام، بیان‌گر تفاوت «عن» با «من» باشد که در بسیاری از موارد، به دلیل شباهت فراوان، نزد نحویان، تعاقبشان از یکدیگر جایز است. به هر حال به نظر می‌رسد: معنای «عن» حفظ بُعد و تداوم فاصله باشد و از مجموع کاربردهای «عن» خصوصاً در قرآن و نیز توضیحات نحویان در معنای مجاوزه همین معنا به عنوان وجه جامع میان مجموع توضیحات ایشان، قابل برداشت است.

معنای «حفظ بُعد و دوام فاصله» برای «عن» باید در قرآن پیجویی و به وسیله کاربردهای قرآنی تأیید گردد؛ لذا در ادامه، معانی دیگری که نحویان برای «عن» ذکر کرده‌اند، مستند به مغنی اللیب ابن هشام تحلیل و نظر مفسران ذیل برخی آیات که در آن‌ها «عن» را به هر کدام از آن معانی دانسته‌اند ارزیابی می‌گردد.

۴. تحلیل دلالت‌های فرعی عن

ابن هشام، در مغنی اللیب ۹ معنای دیگر غیر از مجاوزه برای «عن» ذکر می‌کند؛ البته وی معانی مورد نظر خود را شرح نمی‌دهد و تنها با مثال آن‌ها را به مخاطب می‌نماید.

۴-۱. بدلیت

ابن هشام بدلیت را تعریف نمی‌کند و تنها مثال می‌زند؛ مانند: «وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا»^۳ (بقره/۱۲۳: ۴۸). در حدیث آمده است: «صومي عَنْ أَمَلِكِ»^۴ (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۱۴۷/۱)

معنای بدلیت در اینجا صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا بدلیت به معنای تبدیل و جابه‌جایی چیزی با چیزی است؛ اما در اینجا، حداکثر نیابت و وساطت فهمیده می‌شود. در این صورت، «عن» به معنای اصلی خود خواهد بود؛ زیرا فرد جزا دهنده یا صائم، جزاء یا صوم را از کسی که به عن مجرور شده، دور می‌کند و خود، آن را به عهده می‌گیرد. به عبارت دیگر: از رسیدن عاقبت سوء فعل، یا سنگینی تکلیفی که بر عهده شخص است به او، جلوگیری می‌کند.

۲-۴. استعلا

در این فرض، «عن» جانشین «علی» می‌شود؛ مانند: «فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَنِ نَفْسِهِ» (محمد/۳۸) و سخن ذی الأصبع:

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، لَا أَفْضَلُ لَكَ فِي حَسَبٍ عَنِّي، وَلَا أَنْتَ دَيَّانِي فَتَخْزُونِي»

همچنین گفته شده، قول خدای تعالی «إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنِ ذِكْرِ رَبِّي» (ص/۳۲) از همین معناست. یعنی حبّ خیر را بر یاد خدا مقدم داشتیم. نیز گفته شده: «عن» در این آیه، بر معنای خودش است و متعلق به حال محذوف است. یعنی «مُنْصَرِفًا عَنِ ذِكْرِ رَبِّي». رمانی نیز از ابو عبیده حکایت کرده که أَحَبَّبْتُ از «أَحَبَّ الْبَعِيرُ إِحْبَابًا» (شتر زانو زد و حرکت نکرد)، آمده است. پس عن، به اعتبار معنای تضمینی اش، متعلق به آن و بر معنای حقیقی اش است. یعنی من از یاد پروردگارم باز ایستادم. بر این اساس، «حَبَّ الْخَيْرِ» مفعول لأجله است. (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۱۴۷/۱)

در اینجا نیز عن به معنای اصلی اش آمده است و کلام ابن هشام، درباره هیچ کدام از مثال‌هایش درست نیست.

علامه طباطبائی می‌فرماید: «قول خداوند «وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَنِ نَفْسِهِ»^۶ (محمد/۳۸)، یعنی خیر را از نفس خویش منع می‌کند؛ زیرا خداوند مال ایشان را درخواست نمی‌کند تا از آن بهره‌مند شود، بلکه این درخواست برای آن است که انفاق کنندگان در آنچه که خیر دنیا و آخرتشان است، بهره‌مند شوند. پس امتناع

ایشان از انفاق مال، امتناع از خیر خودشان است». (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۲۴۹/۱۸) اگر عن را در این آیه به معنای «علی» بدانیم، معنایش این است که فرد، مال را بر خود انفاق نکرده است؛ درحالی که این گونه نیست و کسانی که از انفاق در راه خدا سرباز می‌زدند، از انفاق آن برای خود و خانواده‌شان، ابایی نداشتند؛ اما به واسطه این بخل، خیر کثیری را از خود دریغ داشته‌اند و این همان معنای مجاوزه است.

خداوند در سوره «ص» در تمجید از سلیمان نبی می‌فرماید: «وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِبَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ * رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ^۷ (ص ۳۰-۳۳)»

آنچه در بسیاری از تفاسیر ذیل این آیات آمده، نمونه بسیار جالبی از تحکم و تحمیل بر کلام الهی است. زمخشری در کشاف می‌گوید: «سلیمان (علیه‌السلام)، با اهل دمشق و نصیبین جنگید و هزار اسب غنیمت گرفت. گفته شده، این اسب‌ها را از پدرش به ارث برد و او آن‌ها را از عمالقه غنیمت گرفته بود. و گفته شده از دریا بیرون آمدند درحالی که بال داشتند. سلیمان روزی پس از گزاردن نماز اولی (ظهر) بر مسندش نشست و خواست تا اسب‌ها را بر او عرضه دارند. این عرضه طول کشید تا آن‌گاه که خورشید غروب کرد و او از نماز عصر یا ذکر می‌گفت که در عصرگاه داشت، غافل شد. اطرافیانش از او ترسیدند و او را آگاه نکردند؛ پس او به خاطر آنچه از دست داد، اندوهگین شد؛ پس آن‌ها را بازگرداند و برای تقرب به خدا کشت و از آن‌ها فقط صد رأس باقی ماند و هرچه اسب نیکو که اکنون در دست مردم است، از نسل آن‌ها است. گفته شده، چون او آن‌ها را قربانی کرد، خدا بهتر از آن را به او داد و آن باد بود که به فرمان او جریان می‌یافت». (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۹۳/۴)

او سپس جملات آیه را مطابق همین افسانه که هیچ منبعی هم برایش ذکر نکرده، تحلیل می‌کند. او درباره معنای «أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي» می‌گوید:

«أَحْبَبْتُ» متضمن فعلی است که با «عن» متعدی می‌شود. گویا سلیمان گفته است: «أَنْبَتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي» (دوستی خیر را جایگزین یاد پروردگارم کردم) ... و خیر مال است و مال اسب جنگی. (همان) ضمیر مستتر در «تورات» را هم به «شمس» برمی‌گرداند تا همه چیز درست شود؛ با این توجیه که ذکر «عشی» در آیه سابق، برای ذکر «شمس» کافی است. (همان) وی قول صحیح را با لفظ «قیل» که دلالت بر ضعف می‌کند می‌آورد و می‌گوید: گفته شده ضمیر به «صافنات» بازمی‌گردد؛ یعنی در حجاب «تاریکی»! پنهان شد. سپس مسح در آیه بعد را هم در کمال تعجب به مسح با شمشیر! معنا می‌کند تا بگوید سلیمان ساق‌ها و گردن‌های اسب‌ها را قطع کرد. (همان)

ما نمی‌دانیم این چگونه قربانی‌ای بوده است! همین داستان با تفاوت اندک در بیشتر تفاسیر نقل شده است. ۱. علامه طباطبایی هم «أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي» را همین‌گونه تفسیر می‌کند ولی برای رفع اشکال عصمت می‌گوید: سلیمان علیه‌السلام اسب‌ها را در راه خدا دوست داشت؛ پس عبادت خدا او را از عبادت دیگر خدا غافل کرد؛ جز اینکه نماز مهم‌تر بود. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۷/۲۰۳-۲۰۲)

فخر رازی، با قاطعیت، همه این ادعاها را در چند صفحه با استدلال‌های فراوان بر فساد همه اجزای تفسیر بالا رد می‌کند و در پایان با استشهاد به سیاق آیات در پاسخ به کفار منکر قیامت، می‌گوید: «تقدیر آیه این است که ای محمد (علیه‌السلام)، بر آنچه می‌گویند، صبر کن و بنده ما سلیمان را یاد کن». این کلام، زمانی شایسته خواهد بود که بگوییم: سلیمان (علیه‌السلام) در این قصه اعمال شایسته و اخلاق پسندیده‌ای نشان داده و بر طاعت خدا صبر و از شهوات و لذات اعراض کرده است؛

۱ برای نمونه نک: التبیان فی تفسیر القرآن: ۵۶۱/۸؛ مجمع البیان: ۳۵۹/۸-۳۵۷؛ تفسیر ابن کثیر: ۵۶/۷؛ الجامع لأحكام القرآن: ۱۹۸/۱۵-۱۹۲؛ الدر المنثور: ۳۰۹/۵؛ تفسیر صافی: ۲۹۸/۴-۲۹۶؛ البرهان فی تفسیر القرآن: ۶۵۳/۴؛ روح المعانی: ۱۹۲/۲۳-۱۹۰.

اما اگر مقصود از قصه سلیمان در اینجا این باشد که او بر گناهان کبیره اقدام کرده است، ذکر این قصه شایسته این موضع نیست. (فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۳۹۲/۲۶-۳۹۰)

وی پس از ابطال تفسیر فوق تفسیر حق مطابق با الفاظ قرآن را این می‌داند که «رباط الخیل» در دین او مانند دین محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مطلوب بوده است و چون او برای جنگ به اسبان محتاج شد، دستور داد که آن‌ها را نزدش حاضر کنند و گفت: «من این اسب‌ها را به خاطر دنیا دوست ندارم؛ بلکه آن‌ها را برای تقویت دین خدا دوست دارم... (همان)

شریف مرتضی هم پیش از او همین معنا را از این آیه دریافته است. (شریف مرتضی، بی‌تا: ۹۵-۹۲) پس معلوم شد که «عن» در این جا متعلق به «أَحْبَبْتُ» در همان معنای اصلی خودش است و هیچ ضرورتی برای هیچ تقدیر و تضمین و نیابت و... نیست. ضمیر در «تَوَازَتْ» و «رُذِّدُوا» هم به «الصَّافِنَات» بازمی‌گردد، نه به «شمس». مطابق نقل مرتضی، تنها کسی از مفسران متقدم که این قول را با همه لوازمش پذیرفته، ابومسلم، محمد بن بحر^۱ است. (همان/۹۳)

۳-۴. تعلیل

در این حالت، «عن» جانشین «ل» است؛ مانند: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ» ۸ (توبه/۱۱۴) و «وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ» (هود/۵۳). جایز است که «عَنْ قَوْلِكَ»، حال از ضمیر در «بِتَارِكِي» باشد؛ یعنی «وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا صَادِرِينَ عَنْ قَوْلِكَ». این رأی زمخشری است. زمخشری درباره آیه «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا» ۹ (بقره/۳۶) گفته است: اگر ضمیر هاء به شجره بازگردد، معنا این است که شیطان آن دو را به سبب آن درخت به لغزش انداخت

۱ اصفهانی، ۳۲۲-۲۵۴ (ق)، کاتب، نحوی، ادیب، متکلم و مفسر معتزلی و از رجال دولت عباسی است. «الناسخ والمنسوخ» و «جامع التأویل لمحكم التنزیل» در ۱۴ مجلد از آثار او است. (دانشگستر ۱، ۷۶۸)

و حقیقتش این است که زلت را از آن درخت صادر کرد و مانند آن است: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي»^{۱۰} (کهف/۸۲). اما اگر ضمیر به جنت بازگردد، به این معناست که ابلیس آن دو را از آن دور کرد. (ابن هشام، ۱۴۱۰ ق: ۱۴۸/۱)

طهرانی تلاش کرده، با توسل به تضمین، پاسخ ابن هشام را بدهد و گفته: استغفار در اینجا متضمن لزوم است. یعنی استغفار ابراهیم برای پدرش، تنها به خاطر وعده‌ای که به او داده بود، بر او لازم شد. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۴ ش: ۴۰۸/۲)

تعلیل نزد علما، اصطلاحی وسیع است که سبب و مسبب و علت و معلول را دربر می‌گیرد. اگر منظور از تعلیل این باشد که «عن» به معنای لام است، قطعاً این معنا نادرست است؛ زیرا هدف ابراهیم علیه‌السلام، تحقق وعده‌ای که به پدرش داده بود، نبود. در سیاق دو آیه بعد، اصولاً سیاق اجازه جایگزینی لام را به جای «عن» نمی‌دهد. یعنی نمی‌توان گفت: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ لَهَا»؛ یا «مَا فَعَلْتُهُ لِأَمْرِي». اما اگر انجام فعل را به واسطه چیزی بدانیم، یعنی چیزی را طریق و سبب در انجام کاری بدانیم، این معنا بدون نیاز به توجیهاتی مانند نیابت یا تضمین، از عن به معنای مجاوزه قابل فهم است.

به عنوان نمونه‌ای دیگر: قوم مشرک عاد در پاسخ دعوت پیامبرشان هود علیه‌السلام می‌گویند: «قَالُوا يَا هُوْدُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ»^{۱۱} (هود/۵۳)

طبری «عَنْ قَوْلِكَ» را «لِقَوْلِكَ» یا «مِنْ أَجْلِ قَوْلِكَ» معنا کرده است. (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۳۶/۱۲) ابن عطیه معتقد است: «عَنْ قَوْلِكَ» یعنی قول تو سبب ترک آلهه از سوی ما نمی‌شود؛ زیرا کلام تو خالی از نشانه است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲ ق: ۱۸۱/۳) ابوحیان برای تقویت این قول آن را به عبارت «عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا» شبیه می‌داند. (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق: ۱۶۷/۶)

زمخشری عبارت «عَنْ قَوْلِكَ» را حال برای ضمیر در «تَارِكِي آلِهَتِنَا» می‌داند. در

نتیجه تقدیر آیه را «ما نَتْرُكُ آلِهَتَنَا صَادِرِينَ عَن قَوْلِكَ» بیان می‌کند. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۴۰۳/۲)

بر اساس کلام زمخشری «عن» تعلیل صرف را نمی‌رساند؛ بلکه مطابق نظر خضر دو مطلب از آیه فهمیده می‌شود: اول اینکه قوم هود علیه‌السلام به او تأکید می‌کنند که هرگز خدایان‌شان را ترک نخواهند کرد و هیچ بحث و جدلی را در این باره نخواهند پذیرفت. دوم اینکه ایشان با این کلام، هود علیه‌السلام را تحقیر و شایستگی و اهلیت تبعیت را از او نفی می‌کنند. (خضر، ۱۴۰۹ ق: ۳۱۴)

۴-۴. هم معنا با بعد

در اینجا ابن‌هشام، «من بعد» را نیز در نظر دارد؛ مانند: «عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصِيبُ حُنَّ نَادِمِينَ»^{۱۲} (مؤمنون/۴۰)، «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَوَاضِعِهِ» (نساء/۴۶)، به دلیل اینکه در جایی دیگر می‌گوید: «مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» (مائده/۴۱) و مانند: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ»^{۱۳} (انشقاق/۱۹) یعنی حالتی پس از حالتی. (ابن‌هشام، ۱۴۱۰ ق: ۱۴۸/۱)

در ابتدای این مبحث گذشت که خطیب اسکافی، میان عن و بعد، قائل به دو فرق است: نخست اینکه: در عن، میان دو چیز اتصال زمانی وجود دارد؛ اما «بعد»، بر تراخی زمانی دلالت می‌کند. دوم اینکه: در «عن» حرکت و تعدیه وجود دارد؛ اما در «بعد» این تعدیه نیست. نتیجه این دو فرق، این می‌شود که: «بعد» ظرف است و اصولاً توان رساندن معنای فعل به اسم پس از خود را ندارد. لذا معنای مجاوزه از «بعد» فهمیده نمی‌شود. به همین دلیل است که خداوند در آیه ۴۱ سوره مائده، «بعد» را با «من» ذکر کرده؛ زیرا «مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» غیر از «بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» است. بیش‌تر تفاسیر، ذیل این آیه، مشاهده شد و تفسیر «عن» به «بعد»، حتی در تفسیرهای ادبی، مانند: «مجاز القرآن»، «البحر المحيط» و «الدر المصون» نیز ذکر نشده بود.^۱

۱ ابوعبیده، مجاز القرآن: ۵۸/۲؛ سمین الحلبي، الدر المصون: ۱۸۶/۵-۱۸۷؛ ابوحیان، البحر المحيط فی التفسیر:

اگر خداوند می فرمود: «بَعْدَ قَلِيلٍ لِّيُضَيِّحَنَّ نَادِمِينَ» این معنا را می رساند که پس از گذشت زمانی کوتاه، فرایند عذاب ایشان آغاز می شود و در نتیجه، ایشان از کارشان پشیمان می گردند؛ اما عبارت «عَمَّا قَلِيلٍ»، این مطلب را می فهماند که عذاب ایشان آغاز شده؛ اما ایشان در حال حاضر، حلول عذاب را درک نمی کنند و به فاصله اندکی، برایشان آشکار می شود و آن گاه پشیمان می شوند. بر این اساس، مضمون این آیه نظیر آیاتی مانند: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا»^{۱۴} (نساء/ ۱۰)، خواهد بود که بر این دلالت می کند که مال یتیم، در همان زمان که به ظلم خورده می شود، برای خورنده آن آتش است؛ هرچند که فردی که به یتیم ظلم می کند، این حقیقت را درنیابد. به عبارت دیگر: خداوند نمی خواهد بگوید: شما پس از فلان مدت پشیمان می شوید؛ بلکه می خواهد بفرماید: شما به زودی پشیمان می شوید و میان این کار زشت امروز شما و پشیمانی شما فاصله ای نیست. این معنا از «عن» که مفید دوری و فاصله است و ترکیب آن با قلیل که این فاصله و دوری را کم می شمرد، به خوبی فهمیده می شود و تفسیر آن به بعد، ارزش معنایی آن را از میان می برد.

در باره عبارت «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ» (نساء/ ۴۶) و «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» (مائده/ ۴۱)، هرچند هر دو عبارت وصف یهود است، اما در سوره نساء، رفتار یهود در مقابل پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) وصف می شود. یعنی ایشان همین که کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) را می شنوند، آن را از موضعش جابجا و به گونه ای دیگر تفسیر می کنند. یعنی پیش از اینکه آیه نزد مخاطب استقرار یابد، هم زمان با شنیدنش، آن را تحریف می کنند. ذیل آیه به وضوح این نکته را می رساند. «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا

سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ
بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا»^{۱۵} (نساء/۴۶)

پس این آیه، مربوط به رفتار یهود با قرآن و فرمایش‌های پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است. اما آیه ۴۱ سوره مائده به رفتار یهود با تورات و نشانه‌های پیامبری پیامبر در آن می‌پردازد. یعنی ایشان پس از آن که نشانه‌های پیامبری پیامبر را در کتاب خود دیدند و به آن اقرار کردند و برای هم‌کیشان خود تفسیر کردند و خود را منتظر ظهور پیامبر آخرالزمان نامیدند و شناخت ایشان از این حقایق به‌گونه‌ای شد که خداوند در وصفشان فرمود: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ»^{۱۶} (بقره/۱۴۶)، پس از همه این واقعیت‌ها و استقرار کتاب و حقایقش نزد ایشان و قومشان، به خاطر لجاجت و اصرار بر مخالفت پیامبر، آن را تحریف کردند. همچنان که خداوند فرمود: «وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»^{۱۷} (بقره/۱۴۶). نیز فرمود: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ»^{۱۸} (بقره/۸۹). این مطلب به‌خوبی از آیه ۴۱ سوره مائده فهمیده می‌شود: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاخْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^{۱۹} (مائده/۴۱).

درباره آیه «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» (انشقاق/۱۹) نیز پاسخ استرآبادی در

ابتدای بحث گذشت.

۴-۵. ظرفیت

منظور ابن هشام جانشینی «عن» با «فی» است. وی برای این معنا، بیت شعری را

مثال آورده و هیچ مثال قرآنی ذکر نکرده است. (ابن هشام، ۱۴۱۰ ق: ۱/۱۴۸)

اصولاً «عن» و «فی» از جهت معنایی باهم متناقضند؛ زیرا وقوع در چیزی که مفهوم حرف وعاء است، مستلزم نزدیکی و مجاوزه که از «عن» فهمیده می‌شود، مستلزم دوری است. خود ابن هشام هم از پذیرش شاهد شعری امتناع ورزیده؛ لذا از بررسی بیش تر آن صرف نظر می‌شود.

۴-۶. ابتداء

به نظر ابن هشام، «عن» جانشین «من» می‌شود؛ مانند: «وَهُوَ الَّذِي يُقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ» (شوری/۲۵). شاهد در «عن» نخست است. نیز «أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا» (احقاف/۱۶)؛ به دلیل «فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ» (مائده/۲۷) و «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا»^{۲۰} (بقره/۱۲۷). (همان)

دو حرف «عن» و «من» از جهت لفظ و معنا، به هم بسیار شبیه و نزدیک‌اند؛ زیرا در لفظ «عن» و «من»، حرف «ن» مشترک است و هردو، حرف جراند و در معنا، ابتدا و مجاوزه به هم بسیار نزدیک‌اند؛ زیرا هردو به گونه‌ای بر منشأ وقوع چیزی دلالت می‌کنند؛ با این فرق که «من» مبدأ حرکت را نشان می‌دهد؛ اما «عن» به واسطه معنای مجاوزه، یکی از حلقه‌های میانی مسیر را نشان می‌دهد. ضمناً «عن» در خود، نوعی ابهام دارد؛ اما «من» فاقد این ابهام است. بنابراین، همچنان که طهرانی در قسم دوم مجاوزه یعنی مجاوزه به صدور گفته: می‌توانند به جای یکدیگر به کار روند (البته با تسامح در معنا)؛ (حسینی تهرانی، ۱۳۶۴ ش: ۲/۴۰۶) اما به هر حال، مقصود متکلم، اگر مجاوزه باشد، باید «عن» را به کار گیرد و اگر مبدئیت باشد باید «من» را به کار گیرد و احتمال وقوع هر کدام از این دو به جای یکدیگر، مستلزم هم‌معنایی این دو نیست.

یکی از مواضعی که علما در آن بر جانشینی «عن» از «من» نظر داده‌اند، کاربرد این دو حرف با ماده «ق، ب، ل» است. فعل «قبل» و «تقبل» و مشتقات آن‌ها ۱۶

مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. در کاربرد قرآنی آنچه که مورد قبول واقع می‌شود، به‌عنوان مفعول به و منصوب ذکر می‌شود؛ مانند:

«رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ»^{۲۱} (ابراهیم / ۴۰)

اما اگر بنا باشد که منشأ قبول بیان گردد معمولاً این دو فعل با «من» متعدی می‌شوند؛ مانند:

«إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^{۲۲} (آل عمران / ۳۵)

«وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ»^{۲۳} (بقره / ۱۲۳)

اما در ۳ موضع خداوند فعل را به «عن» متعدی ساخته است.

«أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»^{۲۴} (توبه / ۱۰۴)

«وَ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَغْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ»^{۲۵} (شوری / ۲۵)

«أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ وَعَدَّ الصَّدَقِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ»^{۲۶} (احقاف / ۱۶)

ابوعبیده درباره عبارت «يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ» گفته: «عَنْ عِبَادِهِ» یعنی من عبیده (از بندگانش) همچنان که می‌گویند: «أَخَذْتُهُ مِنْكَ وَ أَخَذْتُهُ عَنْكَ». (ابوعبیده، ۱۳۸۱ ق: ۲۶۸/۱)

ابن عطیه نیز می‌گوید: ««عن» در قول خدای تعالی «عَنْ عِبَادِهِ» به معنای «من» است و فراوان می‌شود که در یک جا فعل به یکی از این دو متعدی می‌شود. می‌گویی: «لَا صَدَقَةٌ إِلَّا عَنْ غَنَى وَ مِنْ غَنَى» (هیچ صدقه‌ای جز از توانگری نیست.) و «فَعَلَّ فُلَانٌ ذَلِكَ مِنْ أَشْرِهِ وَ بَطْرِهِ وَ عَنْ أَشْرِهِ وَ بَطْرِهِ» (او آن کار را از طغیان و سرکشی اش

انجام داد). (ابن عطیه، ۱۴۲۲ ق: ۷۹/۳)

فخررازی درباره معنای «عن» دو وجه را نقل می‌کند: نخست همان قولی است که از ابوعبیده و ابن عطیه نقل شد. وجه دوم را از قاضی نقل می‌کند که می‌گوید: «عن در اینجا بلیغ‌تر است؛ زیرا عن از قبول توبه همراه با آسان کردن راه بنده به توبه‌ای که پذیرفته شده، خبر می‌دهد». سپس خود بر او اشکال می‌کند که قاضی کیفیت دلالت لفظ عن به این معنا را تعیین نکرده است و خود در تبیین آن می‌گوید: «کلمه من و عن به یکدیگر نزدیکند؛ با این تفاوت که عن بر بعد دلالت می‌کند. پس وقتی گفته می‌شود: «جَلَسَ فُلَانٌ عَنِ يَمِينِ الْأَمِيرِ»، این معنا را می‌رساند که او در آن جهت، اما همراه با نوعی فاصله نشسته است. پس کلام خداوند، «عَنِ عِبَادِهِ» این معنا را می‌رساند که واجب است توبه کننده در نفس خود معتقد باشد که او به واسطه گناهی که کرده، از قبول خداوند دور افتاده است و برای او همان شکستگی حاصل شود که برای بنده‌ای پیش می‌آید که مولایش او را طرد کرده و از پیش‌گاه خویش دور ساخته است. پس لفظ عن بسان هشدار است بر اینکه باید این معنا برای تأب حاصل شود». (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۱۴۱/۱۶)

تبیین فخررازی تبیین نیکویی به نظر می‌رسد؛ زیرا در برخی مواقع دیگر هم همراه با سایر افعال از علما دیده شده است. به عنوان مثال در علم حدیث مشهور است که اگر کسی بگوید «سَمِعْتُ مِنْهُ» بر سماع بی‌واسطه دلالت می‌کند؛ اما اگر بگوید: «سَمِعْتُ عَنْهُ» این معنا را می‌رساند که او خبر را به واسطه کس دیگری نقل می‌کند. (خطابی، ۱۹۷۶، ۳۲) ابوحیان نیز همین قول فخررازی را نقل و قبول کرده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق: ۵۰۱/۵)

آلوسی برای حل مسأله نظریه تضمین را به کار می‌گیرد. او می‌گوید: «تعدیه قبول به عن به این دلیل است که معنای تجاوز و عفو را تضمین کرده است. یعنی يَقْبَلُ ذَلِكَ مُتَجَاوِزًا عَنِ ذُنُوبِهِمُ الَّتِي تَابُوا عَنْهَا یعنی خداوند توبه را در حالی از بندگان می‌پذیرد

که از گناهانی که از آن توبه کرده‌اند در گذشته است». (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۵/۶)

اما حلبی این معنا را بدون نیاز به تضمین می‌فهمد. وی پس از نقل نظریه تضمین، در رد آن می‌گوید: «عن در اینجا برای مجاوزه بر اساس معنای اصلی خودش است. معنا این است که با قبول توبه بندگان از ایشان در می‌گذرد؛ همچنان که اگر بگویی: «أَخَذْتُ الْعِلْمَ مِنْهُ» معنایش ابتدای غایت است». (حلبی، ۱۴۱۴ ق: ۵۰۱/۳)

کلام حلبی بیان ساده‌تری از کلام فخررازی است؛ زیرا او هم به همان مثال رایج در علم حدیث که در بالا گذشت، استناد کرده است و از «عن» مجاوزه و نوعی بُعد را فهمیده و این همان چیزی است که فخررازی نقل کرده است.

زمخشری نیز «عن» را در باب خودش می‌فهمد؛ اما آن را کمی متفاوت از فخررازی و حلبی تحلیل می‌کند. وی ذیل آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ» (شوری/۲۵) بیان می‌کند: «گفته می‌شود: قَبِلْتُ مِنْهُ الشَّيْءَ وَ قَبِلْتُهُ عَنْهُ. قَبِلْتُهُ مِنْهُ يَعْنِي أَن رَا زُو كَرَفْتِمُ وَ اُو رَا مَبْدَأُ وَ مَنشَأُ قَبُولِ خُودِ قَرَارِ دَادِمٍ وَ مَعْنَا قَبِلْتُهُ عَنْهُ يَعْنِي عَزَلْتُهُ عَنْهُ وَ أَبْنَيْتُهُ عَنْهُ بِهَ اِبْنِ مَعْنَا كِهَ اَن رَا زُو اُو عَزَلُ وَ جَدَا كَرْدَمُ». (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۲۲۲/۴) بر اساس این توضیح زمخشری، خضر نتیجه می‌گیرد: خداوند اعمال بندگان را می‌سنجد و اعمال صالح و سیئات را از یکدیگر تفکیک می‌کند. اعمال شایسته را می‌پذیرد و از اعمال زشت درمی‌گذرد. (خضر، ۱۴۰۹ ق: ۳۲۵)

این معنا نیز معنای مناسبی است و با کاربرد آن همراه با توبه تناسب دارد. خداوند در دو آیه سوره توبه و شوری، توبه را از بندگان می‌پذیرد که حاصل ندامت از گناه است؛ اما در آیه سوم «أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ...» (أحقاف/۱۶) نیز خداوند اعمال بندگان را می‌سنجد و بهترین آن‌ها را جدا کرده و از ایشان می‌پذیرد و از زشتی‌های ایشان درمی‌گذرد. اما در مواردی

که ماده قبول با «من» متعدی شده، صرفاً منشأ عمل بدون هیچ واسطه‌ای و هیچ‌گونه ابهامی و نیز بدون هیچ تفکیکی پذیرفته یا رد می‌شود. همچنان که خداوند درباره فرزندان آدم علیه‌السلام می‌فرماید: «وَ اِثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاً اِبْنِيْ اٰدَمَ بِالْحَقِّ اِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ اَحَدِهِمَا وَ لَمْ يَنْتَقِبْ مِنَ الْاٰخَرِ قَالَ لَاقْتُلْتَكَ قَالَ اِنَّمَا يَنْتَقِبُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِيْنَ»^{۲۷} (مائده/۲۷) در اینجا خداوند عمل شایسته یکی از فرزندان آدم علیه‌السلام را از او پذیرفت و عمل ناشایست پسر دیگر را از او نپذیرفت. در پایان نیز پسری که عملش از او پذیرفته شده می‌گوید: «اِنَّمَا يَنْتَقِبُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِيْنَ» پس «من» و «عن» هرکدام مفید معنایی ویژه‌اند و در اینجا نمی‌توان گفت «اِنَّمَا يَنْتَقِبُ اللّٰهُ عَنِ الْمُتَّقِيْنَ»؛ زیرا عمل متقین نیازمند تفکیک مطابق نظر زمخشری یا تجاوز مطابق نظر فخررازی نیست.

همچنین در آیه توبه نیز نمی‌توان گفت «وَ هُوَ الَّذِيْ يَنْتَقِبُ التَّوْبَةَ مِنْ عِبَادِهِ»؛ زیرا توبه مستلزم ندامت از گناه و استغفار از آن و جبران حقوق تضییع شده در اثر آن و توسل به خداوند و اولیای اوست و همه این‌ها به نوعی بُعد و واسطه و به قول زمخشری «عزل» و «ایانه» محتاج است.

همچنان که در ابتدای بحث گذشت معنای من و عن به هم نزدیک است. به همین دلیل نحویان و مفسران، ذیل آیات متعددی این بحث را مطرح کرده‌اند که در اینجا به دلیل تنگی مجال، امکان بررسی همه این اقوال وجود ندارد. از جمله:

«قَالَ فِيمَا اَعُوْتَنِيْ لَاقْعَدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيْمَ * ثُمَّ لَا يَتِيَهُمْ مِنْ بَيْنِ اَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ اَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ وَ لَا تَجِدُ اَكْثَرَهُمْ شَاكِرِيْنَ»^{۲۸} (اعراف/۱۷-۱۶) که مفسران در مقایسه کاربرد من در «بین ایدیهم» و «خلفهم»، عن را در «عن ایمانهم» و «عن شمائلهم» به معنای من دانسته‌اند؛ (خضر، ۱۴۰۹م، ۳۲۴)

نیز در آیه «وَ مَا اَنْتَ بِهَادِي الْعَمِي عَنْ ضَالَّتِيْهِمْ»^{۲۹} (نمل/۸۱)، عن را به

معنای من دانسته‌اند. (همان: ۳۲۹)

اگر به مباحث بالا توجه شود و عن و من را در هریک از آیات مورد اشاره مطابق سیاق آیه بررسی کنیم، معلوم می‌شود: عن و من هرکدام مفید معنایی ویژه‌اند و هیچ‌کدام به جای دیگری به کار نرفته‌اند؛ زیرا «عن» در آیه نخست نشان می‌دهد که شیطان با نوعی تحفظ و استتار به پیروانش نزدیک می‌شود به‌گونه‌ای که ایشان حضور و فریب او را در نمی‌یابند؛ همچنانکه خداوند می‌فرماید: «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ»^{۳۰} (اعراف/۳۰). در آیه دوم نیز میل پیامبر این است که مردم با وجود کوری دل‌هاشان از اساس گمراه نشوند؛ نه اینکه گمراه شوند و پیامبر پس از گمراهی ایشان را به راه درست هدایت کند؛ لذا «عن» این معنا را می‌فهماند که کوری دل ایشان مانع هدایت است و با وجود کوری دل نمی‌توان از گمراهی ایشان پیشگیری کرد.

۷-۴. الصاق

منظور ابن هشام این است که «عن» به جای «ب» به کار رود؛ مانند: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»^{۳۱} (نجم/۳). ظاهر آن است که «عن» در اینجا بر حقیقت معنای خود است و معنایش این است که کلام او از هوای نفس صادر نمی‌شود. (ابن هشام، ۱۴۱۰ ق: ۱۴۸/۱)

از آنجایی که ابن هشام، خود، این وجه را نپذیرفته، نیازی به بیان پاسخ نیست؛ اما اجمالاً معنای وساطت که یکی از شقوق مجاوزه است، به‌وضوح در آیه هویدا است.

از نمونه‌هایی که برای این معنا برشمرده‌اند، این آیه است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقَلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^{۳۲} (اعراف/۱۸۷)

فراء می‌گوید: «سخن خداوند: «كَأَنَّكَ حَفِيٌّ» در «كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا» مقدم و

مؤخر است و معنایش می‌شود: «يَسْأَلُونَكَ عَنْهَا كَأَنَّكَ خَفِيٌّ بِهَا». در تفسیر می‌گویند: «كَأَنَّكَ خَفِيٌّ» یعنی «كَأَنَّكَ عَالِمٌ بِهَا». (گویا تو به آن دانایی). (فراء، ۱۹۸۰: ۳۹۹/۱) فراء در این دو آیه بر دو نکته تأکید می‌کند درحالی‌که برای هیچ‌کدام دلیلی اقامه نکرده است. نخست اینکه «عنها» در آیه متعلق به «يسألونك» می‌باشد. بنابراین در آیه تقدیم و تأخیر هست و در اصل چنین بوده: «يَسْأَلُونَكَ عَنْهَا كَأَنَّكَ خَفِيٌّ بِهَا». این معنا صحیح نیست؛ زیرا جائز نیست، میان فعل و قیدش جمله مستقلى حائل شود. نکته دوم اینکه تلویحا می‌گوید: «خَفِيٌّ» به عن متعدی نمی‌شود و به باء متعدی می‌شود؛ درحالی‌که در بیتی که ذیلا از اعشا نقل می‌شود، به عن متعدی شده است. ابوعبیده نیز می‌گوید: «كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا» یعنی «خَفِيٌّ بِهَا» و از همین معناست سخن قوم: «تَحَفَّيْتُ بِهِ فِي الْمَسْأَلَةِ». (ابوعبیده، ۱۳۸۱ ق: ۲۳۵/۱) البته وی عبارت «تَحَفَّيْتُ بِهِ فِي الْمَسْأَلَةِ» را توضیح نمی‌دهد. ظاهرا این عبارت می‌تواند به معانی ای مانند: در سؤال از او به او نیکی کردم؛ یا اظهار شادی کردم؛ یا به او اصرار کردم باشد.

ابن قتیبه هرچند به عبارت «تَحَفَّيْتُ فُلَانًا بِالْقَوْمِ» استناد کرده، اما معنای آیه را مانند فراء و ابوعبیده تفسیر نمی‌کند. وی می‌گوید: «خَفِيٌّ عَنْهَا» یعنی «مَعْنِيٌّ بِطَلَبِ عِلْمِهَا» (تو در طلب علم آن اهتمام و اصرار می‌ورزی). از همین معنا می‌گویند: «تَحَفَّيْتُ فُلَانًا بِالْقَوْمِ». (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۱۵۱)

در عبارت مورد استناد ابوعبیده و ابن قتیبه، آنچه که پس از باء مجرور می‌شود، مسؤؤل است نه مسؤؤل عنه. یعنی «تَحَفَّيْتُ فُلَانًا بِالْقَوْمِ» یا «تَحَفَّيْتُ بِهِ فِي الْمَسْأَلَةِ»، این معنا را می‌رساند که برای کشف مسأله به قوم یا به او مراجعه کردم. اما ضمیر «ها» در «عنها» به «الساعة» در ابتدای آیه بازمی‌گردد. پس در این تحلیل، کلام ابن قتیبه نسبت به کلام ابوعبیده ترجیح دارد؛ زیرا هم مراعات مرجع ضمیر در آیه شده و هم تفسیر او با شاهد مثال، منطبق‌تر از تفسیر ابوعبیده و فراء است.

برای اینکه بتوانیم کلام این سه تن و سایر مفسران را ارزیابی کنیم، لازم است به کاربردهای این ماده از نظر اهل لغت توجه کنیم.

ابن فارس برای این ماده سه اصل قائل شده: نخست: منع؛ دوم: استقصاء و اصرار در سؤال؛ سوم: پابرهنگی و خلاف پای افزار داشتن. سپس در توضیح اصل دوم می‌گوید: «اما اصل دوم مانند قول ایشان، «حَفَيْتُ» إِلَيْهِ فِي الْوَصِيَّةِ: بِالْعَتِّ» یعنی در وصیت به او مبالغه کردم و تَحَفَيْتُ بِهِ، و أَخَفَيْتُ: یعنی در اکرام او مبالغه کردم و «حَفَى»: یعنی «المُسْتَقْصِي فِي السُّؤَالِ» کسی که در سؤال (خواستن یا پرسیدن) اصرار می‌کند. اَعَشَى می‌گوید:

فَإِنْ تَسْأَلِي عَنِّي فَيَا رَبِّ سَأَلِ حَفِيٌّ عَنِ الْأَعَشَى بِهِ حَيْثُ أَصْعَدَا

(اعشى، ۱۹۸۷: ۱۰۲)

گروهی نیز گفته‌اند: این از باب «حَفَيْتُ بِفُلَانٍ وَ تَحَفَيْتُ: إِذَا عُنَيْتُ بِهِ» یعنی به فلانی اهتمام ورزیدم و «حَفَى: عَالِمٌ بِهِ شَيْءٍ» می‌باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۸۳/۲)

ابن منظور از اَصْمَعَى نقل می‌کند: «حَفَى فُلَانٌ بِفُلَانٍ يَحْفَى بِهِ حَفَاوَةً»: یعنی در راه برآوردن نیاز او قیام کرد و از او نیکو پذیرایی کرد و «حَفَا اللَّهُ بِهِ حَفْوًا»: یعنی او را گرامی داشت. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۸۷/۱۴) آنچه که از لسان العرب برمی‌آید، این است که کاربردهای این ماده در زبان عربی فراوان است و تحقیق کامل آن نیازمند پژوهشی مستقل است.

مصطفوی در تحقیق این ماده می‌گوید: «اصل الواحد در این ماده، ترک علائق و کنار زدن حجاب‌ها و ظاهر شدن خصوصیت و خلوص و صفاست و به مناسبت این معنا، درباره کردن کفش‌ها و راه رفتن بدون کفش و پاپوش، تراشیدن سیل از ریشه و صاف کردن محل آن، خالص کردن سؤال و اصرار در آن، ترک قیدها، نازک کردن (پوست کف پا به دلیل پابرهنگه راه رفتن) به دلیل خراشیده شدن پوست، زیاده‌روی در

تلاش و کار، مجبور کردن، بی ادبی کردن به واسطه کنار گذاشتن قیود و رسوم و ترک ظواهر به کار می‌رود». (مصطفوی، ۱۳۸۸ ش: ۲/۲۵۷)

تفاسیر دیگر هم عموماً همین سه قول را علاوه بر چند قول دیگر نزدیک به آن‌ها آورده‌اند.^۱ اگر بنا باشد، جزئیات اقوال مفسران را در اینجا ذکر کنیم، مثنوی هفتاد من کاغذ شود؛ زیرا هریک از مفسران با استناد به بخشی از اقوال اهل لغت، درباره این آیه نظر داده‌اند و هرکدام رأی به آراء پیشین افزوده‌اند. البته بسیاری از این آراء فاقد دلیل کافیست.

اگر «حفی» را مطابق اصل الواحد مصطفوی و ابن فارس و آنچه که بیش تر لغویان و مفسران پذیرفته‌اند معنا کنیم، به نظر می‌رسد: حفی صفت مشبیه در معنای مفعولی است به معنای کسی که در سؤال به او اصرار فراوان می‌شود و از این اصرار خسته می‌شود؛ همچنان که مثلاً پوست کف پای برهنه در راه رفتن نازک می‌شود. اگر این ماده با باء متعدی شود، به این معناست که آن فرد به واسطه چیزی مورد اصرار و الحاح واقع شده؛ مثل: «... إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا»^{۳۳} (مریم/۴۷) یا مثالی که لغویان و مفسران فراوان نقل کرده‌اند: «هو حفی به» یعنی «عالم به». در این دو مثال حفی به باء متعدی شده و نشان می‌دهد: آنچه که پس از باء آمده، بر صاحب این صفت اثر کرده است. پس وقتی ابراهیم علیه السلام می‌گوید: «... إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا» مثل این است که بگوید: «إِنَّهُ كَانَ بِي لَطِيفًا خَبِيرًا» یعنی او همیشه به حال من آگاه و نسبت به من مهربان بوده است و همچنان که تاکنون خواسته‌های مرا برآورده ساخته، از این پس نیز درخواست مرا مبنی بر طلب غفران برای آزر خواهد پذیرفت. اما اگر این ماده با عن متعدی شود، ظاهراً به این معناست که فرد موصوف به صفت «حفی» به خاطر چیزی مورد اصرار و الحاح واقع می‌شود. پس وقتی خداوند می‌فرماید:

۱ نک: طبرسی، مجمع البیان: ۷۷۸/۴؛ زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل: ۱۸۴/۲؛ ابوحیان، البحر

المحیط: ۲۳۹/۵؛ سمین الحلبي، الدر المصون: ۳۸۰/۳ - ۳۸۱.

«يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا» (اعراف/ ۱۸۷) ظاهراً به این معناست که از تو می‌پرسند؛ گویا گمان می‌کنند: آن کسی که باید برای پرسش از این مطلب نزد او بیایند، تویی؛ یا اینکه از تو می‌پرسند؛ زیرا گمان می‌کنند اگر از تو در این باره فراوان سؤال کنند، خسته می‌شوی و بالاخره به ایشان پاسخ می‌دهی. به نظر نگارنده، احتمال اول ظاهرتر و بهتر است و البته خدا داناست.

ضمناً احتمال ما با سیاق آیه هم کاملاً سازگار است؛ زیرا مشرکان در این آیه سؤال خود را چندین بار پرسیده‌اند و این از نحوه پاسخ‌گویی خداوند به ایشان پیداست. نخست می‌پرسند: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا»؟ قیامت چه وقت خواهد بود؟ خداوند پاسخ می‌دهد: «قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ». گویا مشرکان هنوز در ذهن خود از این پاسخ قانع نشده‌اند؛ پس خداوند بر این پاسخ می‌افزاید: «تَقَلَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَعْتَهُ». سپس باز مشرکان پیامبر را از هر سو با سؤالات خود احاطه می‌کنند. «يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا». گویا گمان می‌کنند، پاسخ‌نهایی و حقیقی نزد پیامبر است و با اصرار بیش‌تر می‌توانند به آن دست یابند. اما پیامبر با رد درخواست ایشان، همان پاسخ ابتدای آیه را به بیانی دیگر تکرار می‌کند. «قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». پس معنای «كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا» را با این فرض که این جمله بیان تصور باطل مشرکان است که در سیاق تشبیه آمده، میتوانیم از کیفیت رد آن در انتهای آیه بفهمیم. «قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». نتیجه اینکه «خَفِيٌّ عَنْهَا» یعنی اینکه مشرکان گمان می‌کنند که علم به زمان قیامت نزد پیامبر است و با اصرار در سؤال از ایشان می‌توانند به پاسخ‌نهایی و حقیقی آن دست یابند. با این حساب، عن مفید معنای اصلی خود یعنی مجاوزه است و هیچ نیازی به استفاده از قاعده نیابت یا تضمین نیست.

نمونه دیگر از این معنا، کلام آلوسی درباره آیه مَهر است. خداوند می‌فرماید:

«وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا»^{۳۴} (نساء/۴)

آلوسی معتقد است: تعدی «طاب» به عن خلاف اصل است؛ زیرا شأن این فعل آن است که با باء متعدی شود؛ مانند: «وَمَا كَادَ نَفْسًا بِالْفِرَاقِ تَطِيبُ»^{۳۵}. به همین دلیل فعل «طاب» ناگزیر باید فعل «تجافی» و «تباعد» را تضمین کرده باشد تا تعدیه آن به حرف مجاوزه صحیح باشد». (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۹۹/۴)

نظر آلوسی وجیه نیست؛ زیرا فعل «طاب» با حروف فراوانی متعدی می‌شود. این فعل لازم است و آنچه که برای صاحبش طیب و گواراست، فاعل این فعل خواهد بود؛ همچنان که خداوند فرموده «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ»^{۳۶} (نساء/۳). پس اگر شأن را در این فعل بخواهیم لحاظ کنیم، شأن این فعل این است که آنچه که طیب است فاعل باشد و آن کس که آن چیز برایش طیب است، با حرف لام به فعل متصل شود؛ اما در جمله مورد بحث، «طِبْنَ» به صورتی دیگر به کار رفته؛ زیرا زنان در این فعل فاعل اند و از چیزی به طیب نفس عدول می‌کنند. ضمناً آنچه که در شاهد آلوسی با باء به فعل متصل شده، معادل آنچه که در آیه با عن به آن متعدی شده نیست؛ زیرا آنچه که در شعر آمده، بودن چیزی است؛ اما آنچه که در آیه آمده، گذشتن از چیزی است. پس عن و باء در این دو مثال، نسبت‌هایی مخالف هم را در فعل ایجاد می‌کنند و این در افعال زبان عربی، امری رایج است که در کاربرد با حروف متعدد معانی متفاوت و گاه متضادی افاده کنند؛ مانند افعال «رَغِبَ»، «تَوَلَّى»، «أَعْرَضَ» و... پس در اینجا «طاب به» یعنی به وجود آن خشنود شد؛ اما «طاب عنه» یعنی نبودن آن را با خرسندی و رضایت خاطر پذیرفت. ظاهراً منظور خداوند این باشد که اگر زنان به خاطر کسب رضایت و محبت شوهرانشان به طیب خاطر از بخشی از مهرشان گذشتند و مردان این امر را از ایشان نخواستند و ایشان را به آن مجبور نکرده باشند، خوردن آن برای مردان حلال و گوارا است. این تناسب بسیار لطیفی با ابتدای آیه دارد؛ یعنی

همچنانکه مردان مهر را به عنوان نحله و هدیه به زن می‌پردازند، زنان نیز می‌توانند به عنوان هدیه از بخشی از آن مطابق میل و رضای خویش گذشت کنند. پس در اینجا نیازی به قول به نیابت یا تضمین نیست.

۸-۴. استعانت

در اینجا نیز «عن» جانشین «ب» است. ابن مالک این را گفته است و برای آن عبارت «رَمِيَتْ عَنِ الْقَوْسِ» را مثال آورده؛ زیرا عرب «رَمِيَتْ بِالْقَوْسِ» هم می‌گویند. فراء هر دو عبارت را حکایت کرده و بدین‌وسیله کلام حریری در انکار این گفته رد می‌شود؛ مگر آن‌که بگوییم: مقصود از عبارت «رَمِيَتْ بِالْقَوْسِ» این است که کمان پرتاب شود. همچنین فراء عبارت «رَمِيَتْ عَلَى الْقَوْسِ» را نیز نقل کرده است. (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۱۴۹/۱)

این بحث، ضعیف‌تر از آن است که محتاج پاسخ باشد؛ اما به دلیل اینکه مشتمل بر واقعیتی تلخ است، به آن می‌پردازیم. اصل، نزد قائلان به نظریه نیابت، این است که اگر فعلی با حرفی که عادتاً به آن متعدی می‌شود متعدی نشود، به این قائل‌اند که آن حرف، به جای حرفی که فعل عادتاً به آن متعدی می‌شود، آمده است؛ اما نظریه‌پردازان نیابت، فراوان از این نظر عدول کرده‌اند و مثلاً در آیه «وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ»^{۳۷} (یوسف/۱۰۰)، در حالی باء را جانشینِ اِلی می‌دانند که در قرآن موارد تعدیه «أحسن» به «باء»، بیش از تعدیه آن به «اِلی» است. در اینجا عبارت «رمیت عن القوس» به قدری مشهور است که بسیاری از نحویان از جمله: ابن هشام، همین جمله را به‌عنوان مثال برای معنای مجاوزه آورده‌اند. (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۱۴۷/۱) پس به فرض که عبارت «رمیت بالقوس» یا «علی القوس» صحیح باشد، باید ابن مالک و به‌تبع او ابن هشام می‌گفتند: باء یا علی در معنای عن به‌کار رفته‌اند؛ نه اینکه بگویند: «عن» به جای باء یا علی به‌کار رفته است. این عمل خلاف قاعده، متأسفانه در میان نحویان و مفسران، رفتاری شاذ نیست؛ بلکه به خطایی مکرر

تبدیل شده که با استفاده از آن، بسیاری از آیات را به رأی خود و مطابق دیدگاه‌های کلامی، فقهی، سیاسی، تاریخی و... خود، تفسیر می‌کنند. «أعاذنا الله من شرور أنفسنا وهدانا إلى صراط مستقیم»!

۹-۴. اینکه به جای دیگری که محذوف است، به صورت زائد بیاید

«مانند قول شاعر:

«أَتَجَزَعُ إِنْ نَفْسُ أَتَاهَا جِمَامُهَا فَهَلَّا الَّتِي عَنْ بَيْنِ جَنبَيْكَ تَدْفَعُ»^{۳۸}

ابن جنی گفته: منظور شاعر این است که: «فهلا تدفع عن التي بين جنبيك» پس «عن» از ابتدای موصول حذف شده و پس از آن، به صورت زائد ذکر شده است.» (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۱/۱۴۹)

این وجه هم شایسته اعتنا نیست و اصولاً ابن هشام هم نباید آن را ذکر می‌کرد. در اینجا نیز ذکر نکته مهمی ضروری است. این بیت به وضوح، مصداق تعقید لفظی است که علمای بلاغت آن را از عیوب کلام برمی‌شمارند. در فارسی می‌توانیم برای آن به این بیت در هجو عنصری استشهد کنیم:

«پسندیده است با زهد عمار و بوذر، کند مدح محمود مر عنصری را!» (ناصر خسرو،

۱۳۵۷ش، ۱۴۲)

گویا هرچه که شعرای متقدم گفته‌اند، از مصادیق تام فصاحت و بلاغت عربی است و به نظر مدونان نحو و بلاغت، هیچ‌کس حق خرده‌گیری به آن‌ها را ندارد و هرچه ایشان گفتند، باید به عنوان قاعده، مبنای عمل باشد. خوانندگان اگر انصاف را در نظر بگیرند، باید درباره این بیت و بسیاری از بیت‌ها و جمله‌هایی که برای تفسیر معانی حروف به آن‌ها استشهد شده، به خطا و عدول از ضوابط و قواعد ادبی، یا اقلاً به شاذ و خلاف اصل بودن آن‌ها حکم کرد؛ اما نحویان بسیاری از اقوال شاذ و ناصواب را به عنوان قاعده در کتب خود ثبت کرده‌اند و پس از مدتی به دلیل نقل فراوان از سوی نحویان و بلاغیان، نزد عرب شناخته شده و مطابق آن سخن گفته‌اند. بدین ترتیب،

علم نحو که وظیفه‌اش صیانت متکلم از خطاست، خود موجب ترویج و گسترش بسیاری از خطاها و شواذ اهل زبان شد و بدتر از آن اینکه به جای اینکه قرآن حاکم بر درستی یا نادرستی این جمله‌ها و بیت‌ها باشد، در مواردی همین بیت‌ها و جمله‌ها بر آیات قرآن حاکم گشتند و مبنای کشف مراد خداوند قرار گرفتند.

۵. نتیجه

در پاسخ به پرسش‌های این جستار به دست آمد:

۱. مطابق نظریه «اصل معنا»، معنای «عن» در قرآن همه‌جا به همان معنایی است که نحویان از آن به مجاوزه تعبیر می‌کنند. دلالت محوری حروف «ع» و «ن» و معنای فصل معجمی «عن» (اعتراض چیزی یا ظهورش همراه با نوعی لطف) نیز این معنا را که همراه با نوعی ابهام است تأیید می‌کند.
۲. نحویان مجاوزه را به شکل جامع و مانع تعریف نکرده‌اند و تنها با مثال توضیح داده‌اند. مطابق تحقیق حاضر مجاوزه به معنای دوام بُعد و حفظ فاصله است و باید در آن، نوعی ابهام لحاظ گردد؛ پس اصولاً نباید از «عن» ابتداء را فهمید و کاربرد «عن» به جای «من» صحیح نیست. چیزی که «عن» را در برخی مواقع به «من» شبیه می‌سازد، معنای وساطت است که حاصل بُعد و ابهام مستفاد از مجاوزه است.
۳. بر اساس بررسی نمونه‌های آیتی که نحویان و مفسران برای کاربرد «عن» به جای سایر حروف ابراز داشته‌اند، هیچ‌کدام از معانی ابرازی ایشان اثبات نشد و تحلیل «عن» در همه این نمونه‌ها با معنای مجاوزه، آسانتر و دقیقتر بود. چیزی که از نگاه نحویان دور مانده این است که هرچند «عن» همه‌جا مفید نسبت «مجاوزه» (دوام بعد و فاصله) است، اما از آنجا که این نسبت میان یک فعل و یک اسم برقرار می‌شود و هر فعل و اسم ویژگی‌های منحصر به فردی دارند، این نسبت میان هر فعل و اسم ویژگی متفاوتی می‌یابد که همین امر موجب بروز معانی فرعی است. پس نباید این

معنای فرعی را بر مبنای نظریه‌های تناوب حروف یا تضمین توضیح داد.

منابع

القرآن الکریم.

١. آلوسی، سید محمود، ١٤١٥ق، روح المعانی، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٢. ابن جنی الموصلي، عثمان أبو الفتح، بی تا: الخصائص، الطبعة الرابعة، قاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٣. ابن عطیة، عبد الحق بن غالب، ٥١٤٢٢هـ. ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، الطبعة الأولى، محقق: محمد عبد السلام عبد الشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
٤. ابن فارس، أبو الحسین أحمد بن فارس بن زکریا رازی، ١٤٠٤ ق، معجم مقاییس اللغة، محقق: هارون، عبد السلام محمد، قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
٥. ابن قتیبة، عبد الله بن مسلم، ١٤١١ هـ. ق، تفسیر غریب القرآن، بیروت: مکتبة الهلال.
٦. ابن کثیر أبو الفداء إسماعیل بن عمر، ١٤١٩ ق، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٧. ابن منظور، محمد بن مکرم، ١٤١٤ ق، لسان العرب، مصحح: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
٨. ابن هشام، أبو محمد جمال الدین عبد الله بن یوسف بن عبد الله بن أحمد بن هشام الأنصاري المصري، ٥١٤١٠هـ. ق، مغنی اللیب عن کتب الأعراب، محقق: محمد محیی الدین عبد الحمید، الطبعة الرابعة، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفي.
٩. أبو حیان، محمد بن یوسف، ٥١٤٢٠هـ. ق، البحر المحیط فی التفسیر، محقق:

- صدقي محمد جميل، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر.
۱۰. أبو عبيدة، معمر بن مثنى، ۱۳۸۱ هـ. ق، مجاز القرآن، محقق: فؤاد سرزگين، مصر: مكتبة الخانجي.
۱۱. أخفش، سعيد بن مسعدة المجاشعي، ۱۴۲۳ ق، معانى القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۲. استرآبادي، رضي الدين محمد بن حسن، ۱۳۸۴ هـ. ش، شرح الرضى على الكافية لابن الحاجب، طهران: مؤسسة الصادق للطباعة و النشر.
۱۳. الأعشى، ميمون بن قيس، ۱۹۸۷ م، ديوان الأعشى الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۴. بحراني، سيد هاشم بن سليمان، بي تا: البرهان في تفسير القرآن، قم: مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.
۱۵. جبل، محمد محمد حسن، ۲۰۱۰ م، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الآداب.
۱۶. حسيني طهراني، هاشم، ۱۳۶۴ هـ. ش، علوم العربية، الطبعة الثانية، طهران: بي تا.
۱۷. خضر، محمد أمين، ۱۴۰۹ هـ. ق = ۱۹۸۹ م، من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم، الطبعة الأولى، القاهرة: كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر.
۱۸. خطابی، أبو سليمان حمد بن محمد، ۱۹۷۶، بيان إعجاز القرآن، محقق: محمد خلف الله، مصر: دار المعارف.
۱۹. الخطيب الإسكافي، محمد بن عبد الله، ۱۴۲۲ ق، درة التنزيل و غرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، الطبعة الأولى، بيروت: دار المعرفة.
۲۰. زمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، ۱۴۰۷ هـ. ق، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار الكتاب العربي.

٢١. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، ٥١٤١٤ ق، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٢. سيويوه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ٥١٤٠٨ = ١٩٨٨ م، الكتاب، محقق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة الخانجي.
٢٣. السيد المرتضى علم الهدى، بي تا: تنزيه الأنبياء والأئمة، طهران: بوستان كتاب.
٢٤. سيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بي تا: بيروت: دار الفكر.
٢٥. _____، بي تا: معترك الأقران في إعجاز القرآن، محقق: البجاوي علي محمد، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر.
٢٦. طباطبائي، محمد حسين، ١٣٩٠ هـ، ق، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٢٧. طبرسي، فضل بن حسن، ١٣٧٢ ش، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران: ناصر خسرو.
٢٨. طبري، محمد بن جرير، ١٤١٢ هـ، ق، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري)، الطبعة الأولى، بيروت: دار المعرفة.
٢٩. طوسي، محمد بن حسن، بي تا: التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٣٠. عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن السلمي، ١٤١٩ م، مجاز القرآن، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
٣١. فراء، يحيى بن زياد، ١٩٨٠ م، معاني القرآن، محقق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي نجار، الطبعة الثانية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٣٢. فخر رازي، محمد بن عمر، ١٤٢٠ هـ، ق، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)،

الطبعة الثالثة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

۳۳. قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۵۷ ش، دیوان اشعار، تصحیح: مجتبی مینوی، طهران: نشر علم.

۳۴. قرطبی، محمد بن أحمد، بی تا: الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الفكر.

۳۵. مصطفوي، حسن، ۱۴۳۰ ق = ۲۰۰۹ م = ۱۳۸۸ ش، التحقیق في كلمات القرآن الکریم، طهران: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوي.

منابع لاتین

The Holy Quran.

1. Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf, 1420 AH. Q, Al-Bahr Al-Moheet fi Tafsir, Investigator: Sidqi Muhammad Jamil, first edition, Beirut: Dar Al-Fikr.
2. Abu Obeida, Muammar bin Muthanna, 1381 AH. BC, Metaphor of the Qur'an, Investigator: Fouad Sezgin, Egypt: Al-Khanji Library.
3. Akhflash, Saeed bin Masada al-Majashi, 1423 BC, The Meanings of the Qur'an, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
4. Al-Alusi, Sayed Mahmoud, 1415 BC, Rawh al-Maani, first edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
5. Al-Asha', Maymoon bin Qais, 1987 AD, Diwan Al-Asha' Al-Kabeer, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia.
6. Al-Khatib Al-Iskafi, Muhammad bin Abdullah, 1422 BC, Dora Al-Tanzil and Surat Al-Ta'wil in explaining the similar verses in the Holy Book of God, first edition, Beirut: Dar Al-Maarifa.
7. Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmed, Beta, The Collector of the Provisions of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Fikr.
8. Al-Sameen Al-Halabi, Ahmed bin Youssef, 1414 AH, Al-Durr Al-Masun fi Al-Ulum Al-Kitab Al-Kitun, first edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
9. Al-Suyuti, Jalal Al-Din Abdul Rahman bin Abi Bakr, Al-Durr Al-Manthur fi Al-Tafsir in Al-Mathur, Beta, Beirut: Dar Al-Fikr.
10. _____, Beta, The Battle of the Peers in the Miracles of the Qur'an, Investigated by: Al-Bajawi Ali Muhammad, first edition, Beirut: Dar Al-Fikr.
11. Astarabadi, Radhi al-Din Muhammad bin Hassan, 1384 AH. Sh, Sharh Al-Radhi on Al-Kafia by Ibn Al-Hajeb, Tehran: Al-Sadiq Institution for

Printing and Publishing.

12. Bahrani, Seyyed Hashem bin Suleiman, PITA, Al-Burhan fi Tafsir Al-Qur'an, Qom: Mission Institution, Department of Islamic Studies.

13. Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, 1420 AH. Q, Al-Tafsir Al-Kabeer (The Keys to the Unseen), third edition, Beirut: House of Revival of the Arab Heritage.

14. Fara', Yahya bin Ziyad, 1980 AD, The Meanings of the Qur'an, Investigator: Ahmed Youssef Nagati and Muhammad Ali Najjar, second edition, Cairo: The Egyptian General Book Authority.

15. Hosseini Tehrani, Hashem, 1364 AH. Sh, Science of Arabic, second edition, Tehran: Bina.

16. Ibn Attia, Abd al-Haq bin Ghalib, 1422 AH. Q, the brief editor in the interpretation of the dear book, first edition, investigator: Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Beydoun.

17. Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris ibn Zakaria Razi, 1404 BC, Dictionary of Language Standards, Investigator: Harun, Abd al-Salam Muhammad, Qom: Islamic Information Office.

18. Ibn Hisham, Abu Muhammad Jamal al-Din Abdullah bin Yusuf bin Abdullah bin Ahmed bin Hisham al-Ansari al-Masri, 1410 AH. Q, Mughni Al-Labib on the books of the Arabs, Investigator: Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid, Fourth Edition, Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.

19. Ibn Jani Al-Mawsili, Othman Abu Al-Fath, Beta, Al-Khasiyas, Fourth Edition, Cairo, The Egyptian General Book Organization.

20. Ibn Katheer Abu al-Fida Ismail bin Omar, 1419 BC, Interpretation of the Great Qur'an, investigative: Muhammad Hussein Shams al-Din, first edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

21. Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, 1414 BC, Lisan Al-Arab, corrected by: Jamal Al-Din Mirdamadi, Beirut: Dar Al-Fikr for printing, publishing and distribution - Dar Sader.

22. Ibn Qutayba, Abdullah bin Muslim, 1411 AH. Q, The interpretation of the strange Qur'an, Beirut: Al-Hilal Library.

23. Izz al-Din Abd al-Aziz ibn Abd al-Salam ibn Abi al-Qasim ibn Hasan al-Sulami, 1419 AD, The Metaphor of the Qur'an, London: Al-Furqan Foundation for Islamic Heritage.

24. Jabal, Muhammad Muhammad Hassan, 2010 AD, the original etymological dictionary of the words of the Noble Qur'an, first edition, Cairo: Al-Adab Library.

25. Khader, Muhammad Amin, 1409 AH. Q = 1989 AD, from the secrets of prepositions in the wise Quran, first edition, Cairo: Faculty of Arabic Language - Al-Azhar University.

26. Khattabi, Abu Suleiman Hamad bin Muhammad, 1976, Explanation of the Miracles of the Qur'an, Investigator: Muhammad Khalaf Allah, Egypt: Dar Al Maaref.
27. Mostafawi, Hassan, 1430 BC = 2009 AD = 1388 st, Investigation into the words of the Noble Qur'an, Tehran: Center for the Publication of the Effects of the Allama al-Mustafawi.
28. Qabadiani, Nasser Khosrow, 1357, Divan of Poems, corrected by: Mojtabi Minavi, Tehran: Alam Publishing.
29. Sayyid Al-Murtaza Alam Al-Huda, BITA, Tanzeeh of the Prophets and Imams, Tehran: Bostan Book.
30. Sibawayh, Abu Bishr Amr bin Othman bin Qanbar, 1408 AH = 1988 AD, the book, Investigator: Abd al-Salam Muhammad Harun, third edition, Cairo: Al-Khanji Library.
31. Tabari, Muhammad bin Jarir, 1412 AH. Q, Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari), first edition, Beirut: House of Knowledge.
32. Tabarsi, Fadl bin Hassan, 1372 A.M., Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasir Khusraw.
33. Tabatabai, Muhammad Husayn, 1390 AH. Q, Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an, second edition, Beirut: Al-Alamy Foundation for Publications.
34. Tosi, Muhammad bin Hassan, Beta, Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
35. Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmoud bin Omar, 1407 AH. Q, Al-Kashf about the facts of the mysteries of revelation and the eyes of gossip in the face of interpretation, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ اما عن برای آن چیز است که از چیزی بگذرد؛ مانند سخن تو که «أطعمه عن جوع» یعنی گرسنگی را از او منصرف گردانید و گرسنگی از او گذشت.
- ۲ و کسانی که با فرمان او مخالفت می‌کنند...
- ۳ و از روزی پروا کنید که هیچ کس از کسی عذابی را دفع نمی‌کند...
- ۴ از طرف مادرت روزه بگیر.
- ۵ خدا پسر عمویت (خود شاعر) را پاداش دهد! تو در حسب و مکارم از من برتری (فاصله زیادی) نداری و نیز تو مالک امر من نیستی تا بر من سروری کنی و مرا خوار گردانی.
- ۶ و هر کس بخل ورزد تنها نسبت به خود بخل ورزیده است.
- ۷ و ما سلیمان را به داوود بخشیدیم چه بنده خوبی زیرا همواره به سوی خدا بازگشت می‌کرد به خاطر بیاور هنگامی را که

- عصرگاهان اسبان چابک تندرو را بر او عرضه داشتند گفت من این اسبان را به خاطر پروردگارم دوست دارم (و می‌خواهم آن‌ها را در جهاد استفاده کنم او همچنان به آن‌ها نگاه می‌کرد) تا از دیدگانش پنهان شدند (آن‌ها به قدری جالب بودند که گفت) بار دیگر آن‌ها را نزد من باز گردانید و دست به ساق‌ها و گردن‌های آن‌ها کشید.
- ۸ و استغفار ابراهیم برای پدرش جز ناشی از وعده‌ای که به او داده بود نبود.
- ۹ پس شیطان آن‌دو را به واسطه آن درخت لغزانیید...
- ۱۰ و من آن کار را از پیش خود انجام ندادم.
- ۱۱ گفتند ای هود تو دلیل روشنی برای ما نیامدی و ما خدایان خود را به واسطه حرف تو رها نخواهیم کرد و ما اصلاً به تو ایمان نمی‌آوریم.
- ۱۲ به‌زودی پشیمان خواهند شد.
- ۱۳ که شما حالی را پس از حالیتی می‌کنید.
- ۱۴ بی‌تردید کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند فقط در شکم‌های خود آتش می‌خورند و به‌زودی در آتش فروزان در آیند.
- ۱۵ بعضی از یهود سخنان را از جای خود تحریف می‌کنند و می‌گویند شنیدیم و مخالفت کردیم و نیز می‌گویند بشنو که هرگز نشنوی (و از روی تمسخر می‌گویند) ما را تحمیق کن تا با زبان خود حقایق را بگردانند و در آیین خدا طعنه زنند ولی اگر آن‌ها می‌گفتند شنیدیم و اطاعت کردیم و سخنان ما را بشنو و ما را بنگر برای آنان بهتر و با واقعیت سازگارتر بود ولی خداوند آن‌ها را به خاطر کفرشان از رحمت خود دور ساخته است از این‌رو جز عده کمی ایمان نمی‌آورند
- ۱۶ کسانی که به ایشان کتاب دادیم پیامبر را همان‌گونه می‌شناسند که فرزندان‌شان را می‌شناسند
- ۱۷ و البته گروهی از ایشان حق را در حالی کتمان می‌کنند که آن را می‌دانند.
- ۱۸ پس چون آن‌چه که شناختند نزدشان آمد به آن کافر شدند
- ۱۹ ای پیامبر کسانی که در کفر می‌شتابند تو را غمگین نسازند چه آنان که به زبان‌شان گفتند ایمان آوردیم و دل‌هایشان ایمان نیاورد و چه آنان که یهودی‌اند که به شدت شنونده دروغ‌اند و به شدت گوش‌به‌فرمان گروهی دیگراند که نزد تو نیامده‌اند آن گروهی که کلمات خدا را پس از استواری در جایگاه‌هایش تحریف می‌کنند و می‌گویند اگر احکام مطابق میل ما به شما ابلاغ کردند بپذیرید و اگر مطابق میل ما ابلاغ نکردند بپرهیزید و کسانی که خدا عذاب‌شان را بخواهد تو هرگز نمی‌توانی چیزی از عذاب خدا را از آنان برطرف کنی اینان‌اند کسانی که خدا نخواستند دل‌هایشان را پاک کند برای آنان در دنیا خواری و رسوایی و در آخرت عذابی بزرگ است
- ۲۰ پروردگار ما از ما بپذیر
- ۲۱ پروردگار من مرا برپا دارنده نماز قرار ده و از ذریه‌ام نیز؛ پروردگار من دعایم را بپذیر.
- ۲۲ (یاد کن) آن‌گاه که زن عمران گفت: پروردگار من من برای تو نذر کردم که فرزندی که در شکم دارم آزاد شده (در راه خدمت به تو) باشد پس از من بپذیر که تو شنوا و دانایی.
- ۲۳ و از روزی پروا کنید که نه کسی از کسی عذابی را دفع می‌کند و نه از کسی (در برابر گناهانش) فدیة و عوضی می‌گیرند و نه کسی را شفاعتی سود دهد و نه (برای رهایی از آتش دوزخ) یاری می‌شوند.
- ۲۴ آیا نمی‌دانستند که فقط خداوند توبه را از سوی بندگانش می‌پذیرد، و صدقات را می‌گیرد، و خداوند توبه‌پذیر و مهربان است؟!!

- ۲۵ و او کسی است که توبه را از سوی بندگان می‌پذیرد و بدی‌ها را می‌بخشد، و آن‌چه را انجام می‌دهید می‌داند.
- ۲۶ آنان کسانی هستند که ما بهترین اعمالشان را قبول می‌کنیم و از گناهانشان می‌گذریم و در میان بهشتیان جای دارند؛ این وعده راستی است که وعده داده می‌شدند.
- ۲۷ و بر ایشان خبر دو پسر آدم را تلاوت کن آن‌گاه که قربانی‌ای (به درگاه خداوند) تقدیم کردند پس از یکی از آن دو پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد (آنکه قربانی‌اش پذیرفته نشد به دیگری) گفت: قطعاً تو را خواهم کشت گفت: البته خداوند از پروا پیشگان می‌پذیرد.
- ۲۸ گفت به سبب اینکه مرا به بی‌راهه و گمراهی انداختی، یقیناً بر سر راه راست تو در کمین آنان خواهم نشست. سپس از پیش رو و پشت سر و از طرف راست و از جانب چپشان بر آنان می‌تازم و بیشترشان را سپاسگزار نخواهی یافت.
- ۲۹ و تو هدایت‌کننده کوردلان از گمراهیشان نیستی
- ۳۰ زیرا او و قبیله‌اش از جایی شما را می‌بینند که شما ایشان را نمی‌بینید.
- ۳۱ و او از سر هوای نفس سخن نمی‌گوید.
- ۳۲ همواره درباره قیامت از تو می‌پرسند که وقوع آن چه وقت است؟ بگو دانش آن فقط نزد پروردگار من است. غیر او آن را در وقت معینش آشکار نمی‌کند؛ تحمل این حادثه هولناک بر آسمان‌ها و زمین سنگین و دشوار است، جز به‌طور ناگهانی بر شما نمی‌آید. آن‌گونه از تو می‌پرسند که گویا تو از وقت وقوعش به‌شدت کنج‌کاو کرده‌ای، بگو دانش آن فقط نزد خدا است، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.
- ۳۳ زیرا او همواره نسبت به من نیکوکار و مهربان است.
- ۳۴ و مهریه زنان را به عنوان هدیه الهی با میل و رغبت به خودشان بدهید؛ و اگر چیزی از آن را با میل و رضایت خود به شما بخشند، آن را حلال و گوارا بخورید.
- ۳۵ و جان او هرگز به فراق خرسند نمی‌شود.
- ۳۶ بنا بر این از (دیگر) زنانی که شما را خوش آید... به همسری بگیرید.
- ۳۷ و (پروردگارم) به من احسان کرد، آنگاه که مرا از زندان بیرون آورد...
- ۳۸ آیا اگر مرگ کسی فرارسد، جزع می‌کند؟ چرا مرگ را از نفس خودت که میان دو پهلوی توست دفع نمی‌کنی؟

Abstract

Analysis of the Meaning of “An” in the Qur’an Based on the Theory of the Principle of Meaning

Sadegh Abbasi *

Ali Hajikhani **

"An" is one of the letters of Jar, which is generally interpreted, "mojawazah" by syntacticians; But they do not mention the exact meaning of "mojawazah" and only explain "mojawazah" through some examples. Also, they mention many other meanings for "an" that have no relation between them. This paper has tried to find a single meaning for "an" in a descriptive-analytical method based on the theory of the principle of meaning and reasoning and citing the use of "an" in the verses of the Qur'an so that all uses of "an" in the Qur'an and general non-common uses. This is an attempt to analyze it in Arabic accurately and acceptably based on this main meaning. From this article, it was obtained: The meaning of "an" in the Qur'an is the same meaning everywhere that syntacticians interpret it as "mojawazah". "Mojawazah" means the permanence of the dimension and the preservation of distance, and a kind of ambiguity must be taken into account; therefore, in principle, one should not understand the meaning of beginning from "an" and the use of "Men" instead of "An" is not correct. What sometimes makes "An" resemble "Men" is the meaning of mediation, which is the result of the dimension and ambiguity used by "mojawazah". Also, none of the expressive meanings of syntacticians and commentators were used to use "an" instead of other letters, and the analysis of "an" in all these examples with a synonymous meaning was easier and more accurate.

Keywords: An, Mojawazah, Quran, Prepositions, Original Meaning.

* PhD of Quran and Hadith Department of Tarbiat Modares University

sadeghabbasi@modares.ac.ir

** Associate Professor of Quran and Hadith Department of Tarbiat Modares University
(Corresponding author)

ali.hajikhani@modares.ac.ir