

Intra-surah *Jinās*, Case Studies of Surshs*“al-Dhāriyāt”, “al-Ṭūr”, “al-Najm”, “al-Qamar”, and “al-Raḥmān”*

Dr. Hasan Kharaghani



Professor, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Email: kharaghani@razavi.ac.ir**Abstract**

The Quranic vocabulary exhibits phonetic cohesion externally and semantic coherence internally. Paronomasia (*Jinās*) is a literary device that contributes to this structural homogeneity. The previous studies have mainly addressed *Jinās* at the level of the hemistich, poetic line, within a prose clause, and between adjacent ones. Still, this article aims to analyze *Jinās* on a broader scale, that is, “in the context of the surah” and beyond adjacent verses. Using a descriptive-analytical method, this paper examines five surahs, namely “*al-Dhāriyāt*”, “*al-Ṭūr*”, “*al-Najm*”, “*al-Qamar*”, and “*al-Raḥmān*”, as samples. According to the results, these surahs, in addition to repetition, contain all kinds of *Jinās* at the whole surah level, indicating the Quran’s attention to lexical uniformity within a surah’s structure. Also, the functions and aesthetic dimensions of these intra-surah *Jināses* can be classified into two categories: 1) Semantic functions, including text cohesion, creating contrast and correspondence between different sections of the surah, and returning to the semantic spaces outlined in the text. 2) Aesthetic functions, including the creation of order, proportion at the surah level, and phonetic music, repetition, and playing with the mind.

Keywords: Intra-surah *Jinās*, Textual *Jinās*, *al-Dhāriyāt*, *al-Ṭūr*, *al-Najm*, *al-Qamar*, *al-Raḥmān*



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



جناس درون سوره‌ای: مطالعه موردی سوره‌های ذاریات، طور، نجم، قمر و الرحمن

دکتر حسن خرقانی 

استاد گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

Email: kharaghani@razavi.ac.ir

چکیده

واژگان قرآنی از منظر بیرونی دارای انسجام آوایی و از منظر درونی، واجد هم‌بستگی معنایی هستند؛ ازجمله عواملی که به این هم‌شکلی ساختاری کمک می‌کند، بهره‌گیری از آرایه «جناس» است. در پژوهش‌های پیشین، جناس عمدتاً در سطح مصرع، بیت یا درون فقره و فقرات کنار هم در نثر مطرح بوده است، اما این مقاله در پی واکاوی جناس در مقیاس کلان‌تر، یعنی در «بافت سوره» و فراتر از آیات مجاور است.

این مقاله با روش توصیفی تحلیلی، پنج سوره «ذاریات، طور، نجم، قمر و الرحمن» را به‌عنوان نمونه بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که در این سوره‌ها، افزون‌بر تکرار، انواع جناس در سطح کل سوره نیز وجود دارد که گویای اهتمام قرآن کریم به همسانی واژگان در ساختار یک سوره است. همچنین، کارکردها و وجوه زیباشناختی این جناس‌های درون‌سوره‌ای در دو سطح دسته‌بندی می‌شوند: ۱. کارکردهای معناشناختی: شامل انسجام متن، ایجاد تقابل و تناظر میان بخش‌های سوره و بازگشت به فضاهای معنایی طرح‌شده در متن؛ ۲. کارکردهای زیبایی‌شناختی: شامل ایجاد نظم و تناسب در سطح سوره، ایجاد موسیقی آوایی، تکرار و بازی با ذهن.

واژگان کلیدی: جناس درون‌سوره‌ای، جناس متنی، ذاریات، طور، نجم، قمر، الرحمن.

مقدمه

قرآن کریم در انتخاب واژگان دقت ویژه‌ای دارد و واژگان آن در ماده و صورت از حسن و زیبایی برخوردارند. ترکیب واژگان در آن به گونه‌ای است که از نظر آوایی همساز می‌باشند و معجزه نظم را به وجود آورده‌اند. افزون بر آنکه واژگان قرآنی از نظر بیرونی انسجام آوایی و موسیقایی دارند، از نظر درونی میان معانی آن‌ها هم‌بستگی و پیوند وجود دارد.

یکی از عناصری که به این هم‌شکلی کمک می‌کند استفاده از آرایه جناس است. جناس در لغت به معنای همانند و هم‌شکل بودن و در بلاغت نیز توصیف یک واژه نسبت به نظیر آن است و در جایی اطلاق می‌شود که الفاظ دو واژه مجاور شبیه هم اما معنایشان متفاوت باشند. آنچه تاکنون با عنوان بحث جناس مطرح بوده است، جناسی است که در درون مصرع و بیت یا درون فقره و فقرات کنار هم در نثر بوده است. این مقاله می‌کوشد تا گونه‌ای جدید از جناس را جست‌وجو کند که در دل سوره و در حجمی فراتر از آیات مجاور شکل می‌گیرد. مسئله پژوهش آن است که آیا همان‌طور که در واژگان درون یک آیه یا آیات مجاور جناس اتفاق می‌افتد، در مجموع یک سوره به عنوان متن نیز می‌توان این امر را جست‌وجو کرد؟

انواع بسیاری برای جناس در کتاب‌های بلاغت و نقد و ادب یاد شده است، ولی بلاغت‌دانان به چنین جناسی توجه نداشته‌اند و در فهرست طولانی انواع جناس اثری از آن مشاهده نمی‌شود.^۱ دلیل این امر شاید آن باشد که آنان توجهشان به رابطه دو واژه نزدیک به هم معطوف بوده و فراتر از جملات، به مجموع متن نظر نداشته‌اند و تمامی انواع جناس در چگونگی هم‌شکلی واژگان مجاور قرار می‌گیرد. همچنین بررسی آنان بیشتر راجع به اشعار بوده و آیات قرآن در کنارش به عنوان شاهد آمده است، اما با محور قراردادن قرآن به عنوان استخراج آرایه‌های ادبی می‌توان سطح آرایه‌های ادبی را از آنچه مرسوم است فراتر برد و به مجموع متن تعمیم داد. این امر در سایر آرایه‌های ادبی نیز اجراشدنی است.

«جناس سوره‌ای» جناسی دقیق‌تر و دشوارتر است؛ زیرا گفتن دو کلمه مجانس کنار هم، به دلیل تداعی و تشابه امکان بیشتری دارد، اما با فاصله افتادن، ذهن واژه نخست را فراموش می‌کند و در نظر داشتن آن بدون رفت و برگشت به متن که آن هم در نوشته می‌تواند اتفاق بیفتد، امکان وقوع کمی دارد. از این رو این امر می‌تواند لایه‌های پنهان‌تری از اعجاز بیانی قرآن را نشان دهد.

در این مقاله به نمونه‌هایی از سوره‌های ذاریات، طور، نجم، قمر و الرحمن می‌پردازیم که به ترتیب مصحف، سوره‌های ۵۱ تا ۵۵ هست و در جزء ۲۷ واقع شده‌اند (به جز بخش نخست سوره ذاریات که در جزء ۲۶ است).

۱. نک: عکاو، المعجم المفصل في علوم البلاغة، ۴۶۷-۵۲۶؛ مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، ۲۶۴-۲۹۲ و ۴۵۰-۴۵۵.

۱. جناس و گونه‌های آن

«جناس» که به آن «تجنیس»، «مجانسه» و «تجانس» نیز گفته می‌شود، از ماده «جنس» به معنای یک گونه از تمامی اشیاست؛ مانند انسان، پرند و دیگر چیزها. «جناس» مانند «مجانسه» مصدر «جانَسَ» از باب مفاعله آن و به معنای همانند و هم‌شکل بودن چیزی با چیز دیگر است. «تجانس» از باب تفاعل نیز داخل بودن دو شیء در جنس واحد است.^۲ این اصطلاحات در بلاغت، در توصیف واژه نسبت به نظیر آن است و به دلیل آنکه هریک از دو کلمه به یکدیگر شباهت می‌رسانند به آن‌ها جناس اطلاق شده است اما «تجنیس» باب تفعیل و به معنای هم‌جنس و هم‌شکل‌سازی و عمل‌گوینده یا نویسنده است.^۳

تعاریف اصطلاحی بسیاری درباره جناس ارائه شده است.^۴ به طور خلاصه، حقیقت جناس از دید بلاغت‌پژوهان آن است که دو واژه الفاظشان به گونه‌ای متفق و معنایشان مختلف باشد.^۵

«جناس»، از حیث تنوع ساختاری، گستره‌ای وسیع دارد که در منابع بلاغی، صور گوناگونی برای آن تبیین و نام‌گذاری شده است. جلال‌الدین سیوطی با رویکردی طبقه‌بندی‌شده، اصول جناس را در سیزده نوع اصلی جای داده و با تفریع هریک به انواعی دیگر، مجموعه‌ای بالغ بر چهارصد گونه را احصا کرده است؛ وی در تبیین این طبقه‌بندی، به شواهد و امثله متعددی استناد می‌جوید.^۶

بسیاری از انواع جناس در حوزه شعر مطرح است و آن را در قرآن کریم و دیگر متون دینی نباید جست. براساس تقسیمی ساده، همگونی در چهار عنصر، دو واژه را از تمامی جهات شبیه هم می‌سازد و اختلاف در هریک از آن‌ها تاحدودی از این همانندی می‌کاهد: ۱. نوع حروف، ۲. تعداد حروف، ۳. هیئت حاصل از حرکت‌ها و سکون‌ها، ۴. ترتیب حروف. اگر دو واژه در تمامی این عناصر مشترک باشند و تنها در معنا تفاوت یابند، «جناس تام» نام دارد و اگر دو واژه در یکی از این چهار عنصر مختلف باشند، «جناس غیرتام» یا «جناس ناقص» نامیده می‌شود. به طور طبیعی با تفاوت یکی از عناصر یادشده معنا نیز متفاوت خواهد بود.

نوعی دیگر از همگونی واژگان آنجاست که واژگانی آورده شود که در زبان به یک ریشه باز گردند (هم‌ریشگی)؛ مانند اَقم و قَیم در «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَیِّمِ»^۷ که هر دو از «قام» مشتق شده‌اند و نیز

۲. ابن‌منظور، لسان العرب، ۴۳/۶؛ مدنی، انوار الربیع، ۹۷/۱.

۳. حلبی، جوهر الکنز، ۹۱.

۴. مطلوب، معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها، ۲۶۵-۲۶۷.

۵. حلبی، جوهر الکنز، ۹۱؛ علوی یمنی، کتاب الطراز، ۳۷۲.

۶. سیوطی، جني الجناس، ۷۱.

۷. روم: ۴۳.

خرقانی؛ جناس درون سوره‌ای: مطالعه موردی سوره‌های ذاریات، طور، نجم، قمر و الرحمن/ ۱۳۳

«فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»^۸ و «وَالِدٌ وَمَا وَلَدَ»^۹؛ به این نوع در علم بدیع، «اشتقاق» و «اقتضاب» و «مجانس» اطلاق شده است.^{۱۰}

گاه دو واژه از یک ریشه نیستند اما از نظر ظاهری شبیه یکدیگرند و حتی در تمامی یا بیشتر حروف اصلی خود یکسان‌اند، به گونه‌ای که گمان می‌رود از یک ریشه‌اند (هم‌ریختی). از این نوع، به «تجنیس اطلاق»، «ایهام اشتقاق» و «شبه اشتقاق» تعبیر شده است.^{۱۱}

«اشتقاق» و «شبه اشتقاق» را برخی بلاغت‌دانان گونه‌ای مستقل دانسته و بسیاری دیگر آن دو را از اقسام تجنیس به شمار آورده‌اند.^{۱۲} شرط اختلاف در معنا ممکن است در داخل ساختن اشتقاق در جناس مشکل ایجاد کند اما ظاهراً بلاغت‌دانان در اینجا به همان میزان اختلافی که باتوجه به تغییر صیغه به وجود می‌آید، اکتفا می‌کنند. قید اختلاف در معنا کارکرد عمده‌اش در همان جناس تام است تا آن را از تکرار متمایز سازد. برخی برای حل مشکل، مواردی را که کلمه ثانی برای تأکید باشد خارج از چهارچوب جناس می‌دانند،^{۱۳} مانند: «وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا»^{۱۴} «أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبَارَكًا»^{۱۵} «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا»^{۱۶}؛ این اشکال بر این امر وارد است که وقتی سخن از اختلاف در معناست، منظور اختلاف در نفس کلمات است و در نمونه‌های یادشده میان مشتقات اختلاف در صیغه وجود دارد و در همان سطح، سایر جناس‌های اشتقاق متفاوت است. مقصود از اختلاف، اختلاف در معنایی نیست که از مجموع ترکیب برخاسته باشد تا بگوییم آنجا که مفعول مطلق است جناس اشتقاق نیست و در موارد دیگر جناس است. نقش مشتقات تفاوتی در معنای اشتقاقی آن‌ها ایجاد نمی‌کند. میان نمونه‌های یادشده با نمونه‌هایی که نویسنده برای جناس اشتقاق مثال آورده،^{۱۷} چه تفاوتی است؟ مانند: «وَيُسْرِكْ لِلْيُسْرَى»^{۱۸} «وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدِينَ»^{۱۹} «يُنَادِ الْمُؤَادَّ»^{۲۰} «فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ»^{۲۱}؛ به خصوص مورد اخیر که مانند موارد پیشین، مفعول مطلق

۸. مطففين: ۲۶.

۹. بلد: ۳.

۱۰. نک: مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، ۲۶۹ و ۲۷۰ و ۲۰۳.

۱۱. مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، ۲۷۰؛ سیوطی، شرح عقود الجمان، ۱۲۷.

۱۲. نک: ابن اثیر، المثل السائر، ۳۱۹/۲، تفتازانی، شرح المختصر، ۱۹۸/۲؛ خویی، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ۲۰۲/۱.

۱۳. حسینی، اسالیب البدیع فی القرآن، ۱۶۲-۱۶۳.

۱۴. اسراء: ۴.

۱۵. مؤمنون: ۲۹.

۱۶. زلزلة: ۱.

۱۷. حسینی، اسالیب البدیع فی القرآن، ۱۶۰-۱۶۱.

۱۸. اعلی: ۸.

۱۹. بقره: ۲۸۲.

۲۰. ق: ۴۱.

۲۱. حجر: ۸۵.

نوعی است.

درعین حال، مواردی از اشتقاق وجود دارد که مشتقات اختلاف معنایی دارند؛ به این صورت که هر واژه در معانی چندی کاربرد دارد و هریک از مشتقات از معنایی متفاوت با معنای دیگر مشتق شده‌اند. به این نوع، «اشتقاق پویا» اطلاق می‌کنیم که در مرتبه بالاتر از بلاغت و زیبایی نسبت به سایر جناس‌های مشتق قرار دارد، مانند: «مُزْدَجَر» و «أُزْدَجَر» در آیات ۴ و ۹ سوره قمر. طبق توضیحی که خواهد آمد، «مُزْدَجَر» در معنای لازم این ماده به کار رفته و پندگرفتن معنا می‌دهد و «أُزْدَجَر» در معنای متعدی آن که رانده شدن باشد. از این رو میان آن دو، تفاوت معنایی وجود دارد.

هماهنگی میان واژگان قرآنی گسترده است، حتی گسترده‌تر از تمامی آنچه در آرایه‌های ادبی مطرح است؛ شاهد آنکه، گاه قرآن کریم میان واژگان هماهنگی برقرار می‌کند ولی می‌بینیم در جناس و دیگر گونه‌های ادبی حتی شبه‌اشتقاق نیز داخل نیست، بلکه حتی اشتراک در یک یا دو حرف نیز واژگان را همخوان می‌سازد.^{۲۲} برای نمونه، در «فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا»^{۲۳} کاربرد «ک و س» موجب همخوانی دو واژه «أَرْكَسَ» و «كَسَبُوا» شده است. «مُنَافِقِينَ» و «فِتْنَةٍ» نیز همخوانی شایان توجهی دارند.

۲. تعریف جناس درون‌سوره‌ای

هیچ‌کدام از تعاریف جناس بی‌اشکال نیست و علتش آن است که بلاغت‌دانان شرط اختلاف معنا را که تنها در جناس تام باید وجود داشته باشد، در مقام تعریف به تمامی انواع جناس تسری می‌دهند، درحالی‌که غالباً در مقام عمل توجهی به اختلاف معنا در غیرجناس تام نشان نمی‌دهند. شاید همان‌طور که اشاره شد، همان اختلاف اندک معنایی به دلیل تغییر در شکل و اشتقاق کلمه را کافی می‌دانند. از این رو، «جناس درون‌سوره‌ای» یا به طور خلاصه‌تر «جناس سوره‌ای» را این‌گونه تعریف می‌کنیم: «جناس درون‌سوره‌ای آن است که واژگانی در سوره به کار رفته باشد که در جنس حروف، اشتراک و به‌گونه‌ای در معنا، اختلاف داشته باشند.»

اگر این نوع جناس را خارج از قرآن کریم بخواهیم جست‌وجو کنیم؛ چه در شعر و چه در نشر، آن را «جناس متنی» می‌توانیم بنامیم و تعریفش چنین خواهد بود: «جناس متنی آن است که در مجموع یک متن واژگانی به کار رفته باشد که در جنس حروف، اشتراک و به‌گونه‌ای در معنا، اختلاف داشته باشند.»

۲۲. نک: خرقانی، «نقش تناسب واژگانی در واژه‌گزینی قرآن»، ۴۱-۴۵.

۲۳. نساء: ۸۸.

«جناس سوره‌ای» در مقابل «جناس آیه‌ای» قرار دارد که ممکن است در درون یک آیه یا در آیات مجاور اتفاق بیفتد اما در جناس در سوره فضایی کلی‌تر، میدانی برای این آرایه در نظر گرفته می‌شود و زیبایی‌شناسی مجموع یک سوره از آن منظر مطالعه می‌شود. هنگام بررسی «جناس درون‌سوره‌ای» جناس‌های در آیات مجاور را نمی‌توانیم کنار بگذاریم، چون آن‌ها نیز بخشی از متن و سوره هستند. همچنین براساس سوره‌هایی که مطالعه شد ممکن است در یک نمونه بخشی از آن در آیات مجاور و بخش دیگر فراتر از آن باشد و لزومی به تفکیک آن دو نیست و دشواری‌های جدی به وجود می‌آورد.

روشن است که «جناس درون‌سوره‌ای» با بررسی و تطبیق جناس با تعریف سنتی آن در یک سوره متفاوت است. در این نوع، جناس را فراتر از آیات مجاور و در درون سوره در نظر می‌گیریم و چهارچوب آن، توسعه و مصادیق آن، افزایش خواهد یافت. درعین حال، موارد جناس سنتی در سوره را نیز استقضا خواهد کرد و کار موضوعی در یک سوره خواهد بود.

جناس سوره‌ای بخشی از سازواری میان واژگان یک سوره است و در کنار آن، تکرار نیز بخشی دیگر از این هماهنگی واژه‌هاست. در واقع، جناس هم تکرار واژه‌ها و آواهاست؛ با این تفاوت که در جناس کامل تنها لفظ تکرار می‌شود و معنا تازه است و جناس ناقص هم تکرار ناقص واژه است و کلمه دوم تفاوت‌هایی اندک با نظیر خود دارد. به این دلیل، در کنار جناس مواردی هم از تکرار واژگانی در این مقاله برای تکمیل کار یاد می‌شود.

نمونه جناس درون‌سوره‌ای را می‌توان واژه بشر در سوره مدثر دانست که چهار بار در این سوره تکرار شده است: «إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ* لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ* وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ* نَذِيرًا لِلْبَشَرِ.»^{۲۴}

«بشر» دو معنا دارد: ظاهر پوست که مفرد آن «بشره» است و انسان که در مفرد و جمع به کار می‌رود. به انسان از آن‌رو بشر گفته‌اند که پوستش نمودار است، برخلاف حیواناتی که بدنشان را پشم و مو و کرک و پوست ضخیم پوشانده است.^{۲۵}

«بشر» در «لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ» به معنای «پوست» است و سه «بشر» دیگر به معنای انسان است. از این‌رو، میان آن‌ها با این «بشر»، جناس تام وجود دارد و رابطه آن سه با یکدیگر تکرار است. ممکن است فاصله «بشر» دوم که به معنای پوست است با «بشر» نخست که به معنای انسان است چندان زیاد نباشد که مانع جناس به شمار آید، ولی دو بشر دیگر فاصله‌شان زیاد است، به گونه‌ای که ممکن است مانع از جناس به شمار آید اما آن‌ها را جناس سوره‌ای می‌توان به شمار آورد. تکرار «بشر» تقارن زیبایی میان بخش‌های

۲۴. مدثر: ۲۵، ۲۹، ۳۱، ۳۶.

۲۵. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۲۴/۱: حمیری، شمس العلوم، ۵۳۱/۱: طریحی، مجمع البحرین، ۲۲۱/۳.

مختلف سوره برقرار کرده است. در پاسخ سخن ولیدبن مغیره که از روی کبر و نخوت حق را انکار کرد و قرآن را سحر و سخن بشر خواند، خداوند او را وعده سقری می‌دهد که بشره و پوست را سیاه می‌گرداند و خاطرنشان می‌کند که آیات قرآن سخن بشر نیست، بلکه هشدار و مایه تذکر برای بشر است. این مورد نشان‌دهنده آن است که قرآن کریم به همسانی واژگان در یک سوره اهمیت می‌دهد.

۳. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره ذاریات

سوره ذاریات شصت آیه دارد. این سوره کریمه از سوره‌های مکی است که به تحکیم پایه‌های ایمان می‌پردازد و انسان را متوجه قدرت و توانایی خدای یگانه و قهار می‌کند و عقیده استوار را براساس پرهیزگاری و ایمان پایه‌ریزی می‌نماید.^{۲۶} بخشی از سوره به بازگویی داستان پیامبران و موضع‌گیری ملت‌های سرکش در مقابل آنان می‌پردازد و عذاب و نابودی آنان را یادآور می‌شود. در این راستا، قصه حضرت ابراهیم و حضرت لوط و حضرت موسی و داستان گردنکشان قوم عاد و ثمود و نوح را بازگفته و مشتقات ماده «رسل» متعدد به کار رفته است که در ذیل بیان می‌شود:

«قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ* قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ* لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَابًا مِّن طِينٍ.»^{۲۷}
آمدن ماده «ارسال» به شکل پیاپی در این سه آیه، مأموریت فرشتگان را با مأموریت سنگ‌گل‌ها برای ویرانی شهرهای قوم لوط پیوند می‌زند و به‌طور زیبایی از ماده «ارسال» هم برای رسولان الهی و هم برای سنگ‌باران استفاده شده است.

در دو آیه دیگر نیز از ماده «ارسال» هم برای فرستادن موسی و هم برای فرستادن باد استفاده شده است که نشان دهنده آن است که در عالم هستی؛ چه فرشتگان و چه پیامبران و چه جماداتی مانند سنگ و باد همه مأموران الهی می‌توانند باشند: «وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ* وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ.»^{۲۸} در آیه ۵۲ نیز کلمه رسول آمده است: «كَذَٰلِكَ مَا أَتَىٰ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ.»

طبق آنچه بیان شد، شش مورد از مشتقات ماده «رسل» در سوره ذاریات آمده است که نمونه‌ای زیبا از جناس اشتقاق سوره‌ای را شکل داده است؛ چراکه این ماده باتوجه‌به واژگان هم‌نشین معانی متفاوتی را می‌سازد و افزون‌بر همسان‌سازی واژگانی در سطح سوره، بیانگر آن است که مأموریت الهی پیامبران تا دیگر موجودات، از جمله خطوط محوری سوره است.

۲۶. صابونی، صفوة التفسیر، ۲۳۲/۳.

۲۷. ذاریات: ۳۱-۳۳.

۲۸. ذاریات: ۳۸ و ۴۱.

«مُلِیم» و «مَلُوم» نمونه‌ای دیگر از جناس اشتقاق درون‌سوره‌ای است که در سوره‌ی ذاریات آمده است: «فَأَخَذْنَاهُ وَجُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ*فَتَوَلَّى عَنْهُمْ*فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ»^{۲۹}

«مُلِیم» به کسی گویند که خطایی مرتکب شود که مستحق سرزنش باشد. «الْأَم»، یعنی «استحقّ اللّوم». حالت اسم فاعلی نیز معنا شده است که فرعون خود را ملامت می‌کرد.^{۳۰} «مَلُوم» اسم مفعول از «لَوَم» و به معنای کسی است که سرزنش شده است. همین‌طور درخور و مستحق سرزنش نیز معنا می‌دهد.^{۳۱}

کاربرد این دو واژه که دارای جناس اشتقاق هستند، بر این مطلب دلالت دارد که دشمنان الهی مستحق ملامت هستند و باتوجه به سرانجام و خیمی که در انتظارشان هست، بر پیامبر(ص) هیچ سرزنشی روا نخواهد بود.

«فَقِرُوا إِلَى اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنْهُ تَذِيرٌ مُّبِينٌ*وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنْ كُنْتُمْ مِنْهُ تَذِيرٌ مُّبِينٌ»^{۳۲} «بیان» به معنای کشف و آشکارشدن چیزی است^{۳۳} و «أَبَانَ» که باب افعال آن باشد هم به صورت لازم به معنای آشکار شد و هم به صورت متعدی به معنای آشکار کرد و بیان کرد، به کار می‌رود. بنابراین ممکن است «مُبِین» را که اسم فاعل از باب افعال است به معنای آشکار یا آشکارکننده بگیریم.^{۳۴}

«تَذِيرٌ مُّبِينٌ» در هر دو آیه آمده است ولی آیا معنای هر دو یکی و تکرار است یا معنای «مُبِین» در دو آیه متفاوت و جناس است؟ گروهی از مفسران آن را تکرار می‌دانند و نظرات در تفسیرش مختلف است: برخی یکی از دو معنا را تعیین نمی‌کنند و معنایش را یا به صورت مردد؛ تذیری که به واسطه داشتن معجزات روشن است که بیم‌دهنده‌ای از سوی خداست یا تذیری که بیانگر چیزهایی است که باید از آن ترسید، می‌دانند^{۳۵} یا به معنای بیان‌کننده اوامر و نواهی الهی می‌گیرند.^{۳۶} تکرار در این آیات به سبب تأکید است.^{۳۷} برخی سعی دارند هرکدام را ناظر بر مطلبی جداگانه بگیرند؛ به این ترتیب که آیه قبل دعوت به اصل ایمان به خدا و این آیه دعوت به یگانگی ذات پاک او می‌کند. بنابراین، تکرار جمله «إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ تَذِيرٌ مُّبِينٌ» در

۲۹. ذاریات: ۴۰ و ۵۴.

۳۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۵۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ۵۵۷/۱۲؛ امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ۳۲۳/۱۲؛ صادقی نهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۳۳۳/۲۷.

۳۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۵۱/۱؛ حمیری، شمس العلوم، ۶۱۴۵/۹؛ قرشی، قاموس قرآن، ۲۲۰/۶.

۳۲. ذاریات: ۵۰-۵۱.

۳۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۵۷.

۳۴. حمیری، شمس العلوم، ۶۸۸/۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ۶۸۸/۱۳؛ قرشی، قاموس قرآن، ۲۵۸/۱.

۳۵. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۵۱/۵.

۳۶. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۹.

۳۷. نسفی، مدارک التنزیل و حقائق التأویل، ۲۷۴/۴.

یک مورد به عنوان «انذار» بر ترک ایمان به خدا و در مورد دیگر انذار در برابر شرک و دوگانه‌پرستی است.^{۳۸} یا اولی مربوط به معصیت است و دومی مربوط به شرک، پس مختلف می‌شود و تکراری نیست.^{۳۹} در این اقوال، تفاوت معنای «مُبین» به حد جناس نمی‌رسد و متعلق انذار متفاوت می‌شود.

اما شاید وجه مناسب آن باشد که میان معنای دو مبین تفاوت قائل شویم: در آیه ۵۰ «مُبین» یعنی آشکار، یعنی پیغمبری من با دلایل و معجزات روشن است و برای شما ناشناخته نیست. در آیه ۵۱ «مُبین» یعنی بیانگر؛ یعنی عاقبت دردناک بت‌پرستی و شرک را برایتان بیان می‌دارم و کزراهه شقاوت را از شاهراه سعادت برایتان جدا می‌سازم؛ چنان‌که برخی مفسران گفته‌اند.^{۴۰}

۴. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره طور

سوره طور در مکه نازل شده و شامل ۴۹ آیه است و از جمله سوره‌هایی است که به اصول اعتقاد، یعنی «توحید و رسالت و بعث و جزا» می‌پردازد و سنگینی بحث‌های آن از یک سو روی مسئله معاد و سرنوشت نیکان و پاکان و از سوی دیگر بدان و مجرمان در روز عظیم است.^{۴۱}

در سوره طور دو واژه «فَاکِهین» و «فَاکِهَة» با فاصله چند آیه به کار رفته است: «فَاکِهینَ بِمَا آتَاهُم رَّبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ* وَأَمَدَدْنَاهُمْ بِفَاکِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ».^{۴۲}

«فاکهه» به معنای مطلق میوه و «فاکهه» به معنای شوخ طبع است.^{۴۳} بنابر توضیح التحقيق، اصل واحد در این ماده، خوش طبع بودن است و این مطلب در هر امر متناسب با آن نمود می‌یابد: در سخن، در عمل، در اخلاق، در طعم و مانند آن. از جمله مصادیق آن عبارت است از: میوه که در طبیعت خود خوش مزه است، شوخی که دلچسب و لطیف است، انسان خوش اخلاق و زندگی گوارا. اما تعجب، تنعم و لذت بردن، شیرینی، بهره‌مندی و خنده از جمله آثار اصل واحد معنایی است.^{۴۴}

«فاکهه» در آیه ۲۲ به معنای میوه است اما در تفسیر «فَاکِهین» در آیه ۱۸ وجوهی بیان شده است: اهل بهشت درباره نعمت‌هایی که خدای تعالی به ایشان داده با هم گفت‌وگو می‌کنند؛ میوه و فاکهه‌هایی را که خدا به ایشان داده می‌گیرند؛ از احسان‌هایی که پروردگارشان به ایشان می‌کند لذت می‌برند؛ از آنچه خدا به

۳۸. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۷۸/۲.

۳۹. میبیدی، کشف الاسرار و عدة الآثار، ۳۲۳/۹.

۴۰. خرم‌دل، تفسیر نور، ۱۱۱۲/۱.

۴۱. صابونی، صفوة التفسیر، ۲۴۳/۳؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۰۶/۲۲.

۴۲. طور: ۱۸ و ۲۲.

۴۳. فراهیدی، کتاب العین، ۳۸۱/۳.

۴۴. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۴۳/۹-۱۴۴.

ایشان داده اظهار شگفتی می‌کنند.^{۴۵}

به نظر می‌رسد چون «فَاكِهٍ» پیش از «فاکِهه» به کار رفته است و با «بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ»، که از عطای پروردگار به طور مطلق سخن می‌گوید، هم‌نشین شده است، نباید به معنای دریافت میوه باشد و با معانی دیگر همراه است؛ یعنی شادمان و در کیف و در شگفت هستند و با هم از آن سخن می‌گویند. بنابراین در اینجا جناس سوره‌ای زیبایی صورت گرفته است و مشتقات ماده «فکه» در دو معنای متفاوت به کار رفته‌اند و فراتر از یک جناس اشتقاقی معمولی است.

همچنین در سوره طور مشاهده می‌کنیم که واژگان «مَنْ» و «مَنُون» که هر دو مشتق از یک ماده و از نظر معنا نیز متفاوت هستند، به کار رفته‌اند. «مَنْ» انعام کردن و «مَنُون» به معنای مرگ است و جناس اشتقاق زیبایی صورت گرفته است: «قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ*فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ*فَذَكَّرُ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ*أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُّ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ.»^{۴۶}

واژه «مَنْ» چیزی است که با آن وزن می‌کنند. «مِنَّة» نعمت سنگین است. منت نهادن به دو صورت است: ۱. با انجام فعل؛ وقتی کسی به دیگری نعمت زیاد و ارزشمندی بدهد گفته می‌شود: مَنْ فلان علی فلان. از این معناست: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» که درحقیقت، این نعمت‌های سنگین و بزرگ جز از خدای تعالی از دیگری نیست؛ ۲. منت با سخن و زبان که این کار در میان مردم ناپسند است، مگر آنجا که کفران نعمت صورت گیرد.^{۴۷}

تهذیب اللغة برای این ماده سه معنای شمارش نعمت، بخشش و قطع کردن را ذکر می‌کند: «الْمَنْ: الاعتداد. و المَنْ: العطاء. و المَنْ: القطع.»^{۴۸} شمارش نعمت، همان منت زبانی است و عطا، همان منت عملی. معنای قطع را برخی معنای اصلی این ماده می‌دانند و منت نهادن و به رخ کشیدن نعمت را «مِنَّة» گویند. چون وظیفه نعمت شده را قطع می‌کند (دیگر بر او لازم نیست در مقابل نعمت تشکر کند یا چیز دیگری انجام دهد) نیز «مِنَّة» به معنای نعمت است. چون شخص به سبب آن از گرفتاری قطع و خارج می‌شود «ممنون» به معنای مقطوع است و مرگ را از آن جهت «منون» گویند که قاطع زندگی است.^{۴۹}

همچنین در سوره طور در آیات ۱۶، ۱۹ و ۲۱ سخن از عمل انسان و مشتقات این ماده به کار رفته است. در آیات ۳۵ و ۳۶ سوره طور نیز کاربرد «خُلِقُوا»، «خَالِقُونَ» و «خَلَقُوا» را مشاهده می‌کنیم.

۴۵. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۱/۹.

۴۶. ذاریات: ۲۶-۲۷ و ۲۹-۳۰.

۴۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۷۷.

۴۸. ازهری، تهذیب اللغة، ۳۳۹/۱۵.

۴۹. قرشی، قاموس قرآن، ۲۹۲/۶.

۵. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره نجم

در سوره نجم چهار مرتبه از مشتقات ماده «هوی» استفاده شده است:

۱ و ۲. «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا صَلَّٰ صَاحِبُكُمْ * وَ مَا غَوَىٰ * وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»؛^{۵۰}

۳. «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى»؛^{۵۱}

۴. «وَ الْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى».^{۵۲}

ماده «هوی» در لغت به دو صورت استعمال شده است:

أ. «هَوَى، يَهْوِي، هَوًى» که به معنای دوست داشتن است.^{۵۳} «هَوًى» که جمع آن «أهواء» است از این

معناست و خواهش نفس، غلبه محبت بر دل و عشق چه در موارد خیر و چه شر است.^{۵۴}

ب. «هَوًى، يَهْوِي، هَوًى و هَوًى»؛ یعنی از بالا به پایین سقوط کرد. «هَوًى، أَهْوًى و انْهَوًى»؛ یعنی

سَقَطَ. «أهواء» یعنی او را ساقط کرد.^{۵۵}

«هَوًى» در آیه ۱ و «أهْوَى» در آیه ۵۳ سوره نجم به معنای دوم و «هَوًى» در آیه ۳ و «تَهْوَى» در آیه ۲۳

به معنای نخست است.

«وَ الْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى»؛ یعنی خداوند شهرهای واژگون شده را فرو فکند. اغلب مفسران مقصود از

«مؤتفکه» را شهرهای قوم لوط می‌دانند که زیر و رو شد و این احتمال هم داده شده است که منظور تمامی

آبادی‌هایی باشند که با عذاب ویران شدند.^{۵۶} خداوند به منظور ساقط کردن این شهرها از «أهوى» استفاده

کرد که بهترین انتخاب است، چون فزون بر بُعد معنایی، به دلیل آوایی هم با بافت فواصل سوره و هم با

واژگان به کاررفته در آن سازگار است. در آغاز سوره، «هوى» درباره سقوط ستاره به کار رفت. تناظر میان

ساقط کردن ساختمان‌های مجرمان در زمین با سقوط ستاره از آسمان، این اشاره را دارد که گستره حکومت

الهی سراسر آسمان‌ها و زمین است و هر فروفکندنی، فعل الهی است و ساقط کردن ساختمان‌های مشرکان

در برابر ساقط کردن ستارگان ناچیز است.

کاربرد «هوى» در «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» در مقایسه با «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» این

نکته را نشان می‌دهد که پیامبر (ص) هرگز از هوای نفس خود پیروی نمی‌کند اما در مقابل این مشرکان

۵۰. نجم: ۱-۳.

۵۱. نجم: ۲۳.

۵۲. نجم: ۵۱.

۵۳. جوهری، الصحاح، ۲۵۳۸/۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ۳۷۲/۱۵.

۵۴. مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳۴۶/۲۰؛ ابن منظور، لسان العرب، ۳۷۲/۱۵.

۵۵. ابن منظور، لسان العرب، ۳۷۰/۱۵-۳۷۱.

۵۶. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۸۴/۲۹؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۲/۱۹.

هستند که از او هام و خرافات و آنچه زاییده پندار و هوایشان است، پیروی می‌کنند. «وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى» نیز بیانگر مقابله «هوی» با «هدی» است.

در سوره نجم واژگان دیگری نیز مشاهده می‌شود که مشتقات آن‌ها در سوره مکرر به کار رفته است: مشتقات ماده وحی چهار مرتبه به کار رفته است: «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى؛ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ».^{۵۷}

مشتقات ماده «رؤیت» هشت مرتبه به کار رفته است: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ* أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ* وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ»؛^{۵۸} «لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ* أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ»؛^{۵۹} «أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّىٰ، أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَىٰ»؛^{۶۰} «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ* وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ».^{۶۱}

«رُؤْيَتْ»، نگاه با دیده و دل است. دیدن با چشم با یک مفعول و به معنای علم با دو مفعول متعدی می‌شود.^{۶۲} رُؤْيَتْ در آیات ۱۱ تا ۱۳ طبق نظر برخی مفسران، شهود باطنی و دیدن با دل است.^{۶۳} بسیاری نیز آن را رؤیت با چشم می‌دانند.^{۶۴} نویسندگان نیز این نظر را دارد. دلیل این اختلاف آن است که متعلق رؤیت چیست: پروردگار یا جبرئیل؟ اگر دیدن پروردگار باشد، قطعاً شهود قلبی است.

در آیه ۱۸ که دیدن آیات کبرای الهی است، دیدن با چشم است. درباره «أَفَرَأَيْتُمْ» که «أَفَرَأَيْتَ» در آیه ۳۳ نیز حکم آن را دارد، دو نظر وجود دارد: برخی آن را از رؤیت عین می‌دانند، چون به اجرام مرئی تعلق گرفته است و اگر به معنای استفتا باشد متعدی نمی‌شود.^{۶۵} برخی نیز گفته‌اند: «أَفَرَأَيْتُمْ» به معنای خبرونی است و مفعول اول رأیت، اصنام مذکوره و مفعول ثانی، محذوف است؛ «ای خبرونی اَلِهَذه الاصنام قدرة علی شیء فتعبدونها؟» یعنی خبر دهید مرا که لات و عزی که دوت‌اند و مناتی که بت سومین و یکی دیگر از اصنام است یا آنکه فروتر یا پست‌تر از آن‌هاست آیا قدرت بر چیزی دارند و نفع و ضرر از آن‌ها صادر می‌شود تا از این جهت شما پرستش آن‌ها کنید؟ این استفهام انکاری است، یعنی این اصنام را قدرت بر هیچ چیز نیست و عبادت شما آن‌ها را عبث و بی‌فایده است.^{۶۶}

۵۷. نجم: ۴ و ۱۰.

۵۸. نجم: ۱۱-۱۳.

۵۹. نجم: ۱۸-۱۹.

۶۰. نجم: ۳۳-۳۵.

۶۱. نجم: ۳۹-۴۰.

۶۲. ابن منظور، لسان العرب، ۲۹۴/۱۴.

۶۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۰/۱۹.

۶۴. زمخشری، الکشاف، ۴۲۰/۴؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۴۸/۲۷؛ معرفت، التمهید، ۹۸/۱.

۶۵. ابن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۲۰۰/۵.

۶۶. شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۲۹۶/۴.

«رُؤِیت» در «أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهَوْ يَرِي» را مفسران غالباً «يعلم» معنا می‌کنند.^{۶۷} دانستن، از نوع دیدن قلبی است.

رؤیت در «وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى» نیز می‌تواند معنای متفاوتی داشته باشد. معنایش آن است که هر کاری انسان انجام می‌دهد ناگزیر در آینده دیده خواهد شد؛ به این معنا که ثواب و عقاب داده خواهد شد، همچنان‌که آیه بعد آن را بیان کرده است: «تُمْ بُجْرَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى».^{۶۸} طبق این معنا دیدن می‌تواند در معنایی کنایی که همان پیامد عمل و پاداش و کیفر باشد به کار رفته باشد.

باتوجه به آنچه یاد شد «رُؤِیت» در این آیات کاربرد پویایی دارد و در معانی متعددی استفاده شده است که شامل دیدن چشمی، دیدن قلبی، خبر دادن، دانستن و ثواب و عقاب شدن باشد و باتوجه به آن، نمونه‌هایی از جناس اشتقاق یا جناس تام شکل گرفته است. «رَأَى»، «يَرَى»، «أَفَرَأَيْتَ»، «أَفَرَأَيْتُمْ» و «يُرَى» با هم جناس اشتقاق سوره‌ای و «يَرَى» در آیه ۱۲ و ۳۵ جناس تام سوره‌ای دارند. «يَرَى» و «يُرَى» را از نوع جناس ناقص با اختلاف در حرکات نیز می‌توان دانست.

۶. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره قمر

سوره مبارکه قمر از جمله سوره‌های مکی است و ۵۵ آیه دارد. فضای حاکم بر این سوره، فضای تهدید و انذار است و آشکال گوناگونی از عذاب و هلاکت به نمایش می‌گذارد.^{۶۹} در این سوره مجموعه‌هایی از واژگان همخوان به کار رفته است:

۶.۱. «مُزْدَجَرٌ» و «أُزْدَجَرٌ»

«وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ»؛^{۷۰} «كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَارْدُجِرْ».^{۷۱}

«زَجَر» راندن با بانگ و صداست. سپس گاهی در صدا و گاهی در مطلق راندن به کار می‌رود.^{۷۲} برخی لغت‌دانان آن را منع و نهی معنا کرده‌اند.^{۷۳} «زَجَرْتُهُ» و «أَزْدَجَرْتُهُ» هر دو به یک معناست. «أَزْدَجَر» در اصل «ازتجر» بوده است که «تاء» به سبب نزدیکی مخرج آن دو به دال قلب شده است تا با «زاء» در صفت جهر

۶۷. طبرسی، مجمع البیان، ۲۷۲/۹؛ ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۱۹۱/۴؛ محلی، سیوطی، تفسیر الجلالین، ۵۳۰.

۶۸. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۴۳۶/۹.

۶۹. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۵/۱۹؛ صابونی، صفوة التفاسیر، ۲۶۴/۳.

۷۰. قمر: ۴.

۷۱. قمر: ۹.

۷۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۳۷۸.

۷۳. ابن منظور، لسان العرب، ۳۱۸/۴.

همخوان شود.^{۷۴}

در «مُزْدَجَر» دو احتمال وجود دارد: یا مصدر میمی و به معنای ازدجار است یا اسم مکان و به معنای موضع ازدجار.^{۷۵} علامه آن را مصدر میمی دانسته است.^{۷۶} «إزدجار» گاه به جای اِنْزَجَار و به شکل لازم استعمال می‌شود که در این صورت، حالت مطاوعه دارد: «رَجَرَه فزْدَجَر؛ یعنی نه‌اه فانتھی.»^{۷۷} از تعبیر برخی تفاسیر به دست می‌آید که «مزدجر» به همان معنای مطاوعه به کار رفته است: «ازدجار من تعذیب أُوْءید»؛^{۷۸} «اتعاط.»^{۷۹} راغب آیه را منع و طرد از انجام گناهان معنا می‌کند که زجر و منع و معنا می‌دهد و متعدی است.^{۸۰}

«أُزْدَجَر» در توصیف حضرت نوح است که او را مطرود کردند و از خود دور ساختند. این قول نیز وجود دارد که در ادامه همان سخنشان است که نوح دیوانه است، جنیان او را آزرده‌اند.^{۸۱} باتوجه به آنچه بیان شد و نویسنده این مقاله آن را ترجیح می‌دهد، «مُزْدَجَر» در معنای لازم این ماده به کار رفته و پندگرفتن معنا می‌دهد و «أُزْدَجَر» در معنای متعدی آن. بنابراین میان آن دو تفاوت معنایی نیز وجود دارد.

۲. ۶. «سُعْر»

«فَقَالُوا بَشَرًا مِّثَّا وَاحِدًا تَتَّبِعُهُ إِذَا لَفِيَ ضَلَالٍ وَ سُعْرٌ*^{۸۲} إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَ سُعْرٍ.»^{۸۳} برای ماده «سعر» دو معنا ذکر کرده‌اند: یکی «سعر» به معنای لهیب و فروزش آتش. «سَعْرُهَا وَ سَعْرُتُهَا وَ أَسَعْرُتُهَا»: آتش را افروختم.^{۸۴} لسان العرب نیز می‌نویسد: «سُعار و سُعر: حر النار.»^{۸۵} برخی سُعر را جمع سَعیر دانسته‌اند که اسمی از اسمای جهنم است و سَعِيرُ به معنای آتش و لهیب آن است.^{۸۶} معنای دیگر این ماده، جنون است: سُعْر و سُعر: جنون.^{۸۷} سَعِر؛ یعنی مَجْنُون و جمع آن سُعر و سَعْرُ است. و فی

۷۴. ازهری، تهذیب اللغة، ۳۱۸/۱۰؛ حمیری، شمس العلوم، ۲۷۶۵/۵.

۷۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۹۱/۲۹؛ طریحی، مجمع البحرین، ۳۱۵/۳.

۷۶. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۷/۹.

۷۷. ازهری، تهذیب اللغة، ۳۱۸/۱۰.

۷۸. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۶۴/۵.

۷۹. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۷/۱۹.

۸۰. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۳۷۸.

۸۱. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۶۵/۵؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۹۴/۲۹.

۸۲. نجم: ۲۴.

۸۳. نجم: ۴۷.

۸۴. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۴۱۱/۱.

۸۵. ابن منظور، لسان العرب، ۳۶۶/۴.

۸۶. حمیری، شمس العلوم، ۳۰۸۰/۵؛ طریحی، مجمع البحرین، ۳۳۱/۳.

۸۷. ابن منظور، لسان العرب، ۳۶۶/۴.

الْقُرْآن: فِي ضَلَالٍ وَ سُعْرِ أَيُّ جُنُونٍ.^{۸۸}

آیه ۲۴ سوره قمر از زبان قوم ثمود است که گفتند: آیا ما بشری از جنس خود را پیروی کنیم؟! در این صورت، در گمراهی و دیوانگی خواهیم بود. در تفسیر آیه، هر دو معنای جنون و آتش و عذاب به صورت احتمال بیان شده است،^{۸۹} اما همان گونه که علامه قائل است، معنای جنون با سیاق مناسب تر است.^{۹۰} در آیه ۴۷ سوره قمر نیز گرچه هر دو احتمال بیان شده و معنای جنون از ابن عباس منقول است،^{۹۱} ولی آنچه با آیات قبل و بعد هماهنگ است و غالب مفسران آن را گفته اند همان معنای آتش و عذاب است.^{۹۲} در آیه پیشین سخن از قیامت است: «بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَ السَّاعَةُ أَذْهَبَتْ وَأَمَرَتْ»^{۹۳} و در آیه بعد چنین می فرماید: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ».^{۹۴} باتوجه به آنچه یاد شد، در این دو آیه جناس تام میان سوره ای زیبایی صورت گرفته است و «سُعْر» در یک آیه به معنای جنون و در یک آیه به معنای آتش و عذاب به کار رفته است.

به عقیده نگارنده آیه نیز می تواند ایهام داشته باشد به معنای جنون که در آیه پیش تر آمد و کنایه ای به سخن آنان بزند و از بار معنایی گسترده تری برخوردار باشد نسبت به صرفاً «جنون» یا «عذاب». در واقع، کاربرد دوباره این واژه بازگشتی به سخن مجرمان است که پیروی از پیامبران را دیوانگی می دانستند. قرآن این سخنشان را مجدد به خود آنان تحویل می دهد اما نه به دلیل پیروی، بلکه به دلیل عدم پیروی از پیامبران. به این دلیل، ترکیب «فِي ضَلَالٍ وَ سُعْرِ» مجدداً کامل بیان شد. خداوند با آوردن این واژه این پیام را می دهد که در واقع آنان در شرایط کنونی دارای گمراهی و جنون هستند که از حق پیروی نمی کنند و در قیامت در آتشی سوزناک خواهند بود. آن که آتش و عذاب آخرت را برای خود بخرد، گمراهی و جنون دارد یا آن که امنیت و آسایش ابدی را؟

۳. ۶. «ذِكْرٌ» و «مُذَكِّرٌ»

«ذِكْرٌ» و «مُذَكِّرٌ» که مشتق از آن است در سراسر سوره وجود دارند: «ذِكْرٌ» ۵ مرتبه و «مُذَكِّرٌ» ۶ مرتبه، از جمله در «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُذَكِّرٍ» که در آیات ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰ تکرار شده است، این دو واژه توأمان آمده اند.

۸۸. صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، ۳۵۸/۱.

۸۹. طوسی، التبيان في تفسير القرآن، ۴۵۲/۹.

۹۰. طباطبائی، الميزان في تفسير القرآن، ۷۹/۱۹.

۹۱. ابن عطیه، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ۲۲۱/۵؛ آلوسی، روح المعاني، ۴۲/۱۴.

۹۲. بیضاوی، انوار التنزيل و اسرار التأويل، ۱۶۸/۵؛ طباطبائی، الميزان في تفسير القرآن، ۸۵/۱۹.

۹۳. قمر: ۴۶.

۹۴. قمر: ۴۸.

۴. ۶. «نُذِرُ»

کلمه «نُذِرُ» یازده مرتبه در سوره قمر آمده است: «حِكْمَةً بِالْعَةِ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ»؛^{۹۵} «فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذُرِي»؛^{۹۶} «فَذُوقُوا عَذَابِي وَ نُذُرِي»؛^{۹۷} «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ»؛^{۹۸} «كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ»؛^{۹۹} «وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذُرِ»؛^{۱۰۰} «وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ».^{۱۰۱}

در ساختار و معنای «نُذِرُ» سه احتمال مطرح است: ا. جمع «نذیر» به معنای «انذار» که مصدر است؛^{۱۰۲} ب. خودش مصدر به معنای «انذار» باشد؛^{۱۰۳} «انذار» آگاهی دادن نسبت به چیزی است که رسیدنی است و باید از آن پرهیز کرد؛^{۱۰۴} ج. «نُذِرُ» جمع نَذِير به معنای «مُنْذِر» یعنی بیم‌دهنده است که بر هر چیزی اطلاق می‌شود که بیم‌دادن یا انذار در آن باشد؛ خواه انسان یا غیرانسان.^{۱۰۵}

در سوره قمر گاه «نُذِرُ» به معنای «انذار»، یعنی بیم‌دادن و هشدار به کار رفته است و گاه به معنای منذر و بیم‌دهنده. در «فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذُرِي» مفسران آن را به معنای «انذار» دانسته‌اند که یا جمع «نذیر» به معنای انذار است یا خودش مصدر به این معناست.^{۱۰۶} برخی از مترجمان، از جمله انصاریان، پورجوادی، صفوی نیز آن را جمع معنا کرده‌اند: هشدارها یا بیم‌دادن‌ها. برخی دیگر از جمله استادولی، آیتی، مجتبی‌نیز آن را مفرد معنا کرده‌اند: هشدار یا بیم‌دادن.

هم‌نشینی «نُذِرُ» با «عذاب» نیز اقتضای همین امر را دارد که به معنای «انذار» باشد. در «فَذُوقُوا عَذَابِي وَ نُذُرِي» نیز همین ترکیب وجود دارد و همین هم‌نشینی نیز اقتضای آن را دارد که «نُذِرُ» به معنای «انذار» باشد. تفاوتی که این آیه با آیه پیشین دارد، هم‌نشینی این ترکیب با فعل «فَذُوقُوا» است که موجب می‌شود مراد از آن عقوبت باشد. «ذُوق» به معنای چشیدن و وجود طعم در دهان است و در قرآن برای عذاب اختیار شده است.^{۱۰۷} چشیدن به عذاب تعلق می‌گیرد اما نسبت به «انذار» نیازمند

۹۵. قمر: ۵.

۹۶. قمر: ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۳۰.

۹۷. قمر: ۳۷، ۳۹.

۹۸. قمر: ۲۳.

۹۹. قمر: ۳۳.

۱۰۰. قمر: ۳۶.

۱۰۱. قمر: ۴۱.

۱۰۲. حمیری، شمس العلوم، ۱۰/۶۵۵۰.

۱۰۳. طریخی، مجمع البحرین، ۴۹۱/۳.

۱۰۴. ازهری، تهذیب اللغة، ۳۰۲/۱۴.

۱۰۵. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۹۸؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۰۲/۵.

۱۰۶. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۹/۱۹.

۱۰۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۳۳۲؛ قرشی، قاموس قرآن، ۳۱/۳.

تأویل است. علامه «نُذِر» را در اینجا مصدری می‌داند که مقصود از آن متعلقِ انذار است که عذاب باشد. ابن‌عاشور آن را به تقدیر مضاف می‌داند که «ذوقوا مصداق نذری» یا «آثار نذری» باشد.^{۱۰۸}

در «حِكْمَةُ بِالْغَةِ فَمَا تُغْنِي النَّذْرُ» علامه در ذیل آیه می‌نویسد که کلمه «نُذِر» جمع «نذیر» به معنای «منذر» و بیم‌رسان یا به معنای «انذار» و بیم‌رساندن است. هر دو معنا صحیح است، هر چند معنای اول به فهم نزدیک‌تر است.^{۱۰۹}

در «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذْرِ» نیز احتمالات سه‌گانه پیشین مطرح است: ۱. مصدر به معنای «انذار» و معنا چنین می‌شود که ثمود هشدار پیامبرشان صالح(ع) را دروغ انگاشتند؛ ۲. جمع نذیر به معنای «منذر» است و معنا چنین می‌شود که ثمود پیامبران را تکذیب کردند؛ چون تکذیب یک پیامبر به منزله تکذیب تمامی پیامبران است، چراکه رسالتشان یکی است و اختلافی میانشان نیست و نظیر این فرمایش خداوند می‌شود: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ»؛^{۱۱۰} ۳. جمع نذیر به معنای «انذار» است و به دو معنای پیشین باز می‌گردد.^{۱۱۱}

به عقیده نگارنده این معنا که «نُذِر» جمع نذیر به معنای منذر باشد، ترجیح دارد هم به دلیل آیه سوره شعراء که گذشت و هم به دلیل آیات پس از این آیه که خداوند بلافاصله این سخنشان را بر این تکذیب متفرع می‌کند: «فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّثَّا وَاحِدًا تَتَّبِعُهُ إِنَّا إِدَّا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ * أَلْقِيَ الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ».^{۱۱۲}

دلیل یادشده برای این تکذیب آنان عبارت است از اینکه گفتند: آیا بشری از خودمان را پیروی کنیم؟! آیا از میان ما این پندنامه بر او افکنده شده؟! این سخنان با تکذیب فرد تناسب دارد که منذر باشد نه انذار. اگر در این آیه، «نُذِر» را جمع نذیر به معنای منذر گرفتیم، در «كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذْرِ» که مانند آن است نیز چنین است. آیه «وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذْرِ» که در ادامه داستان لوط است باتوجه به هم‌نشینی «نُذِر» با «أَنْذَرَهُمْ»، معنای «انذار» ترجیح دارد. «تماری» اصرار بر جدال و القای شک است و معنا چنین می‌شود که لوط آنان را به مواخذه سخت ما بیم داد ولی آنان با وی در بیم‌ها و هشدارهایش مجادله و ستیزه کردند.^{۱۱۳}

در آیه «وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذْرُ» نیز مفسران احتمالات سه‌گانه را مطرح کرده‌اند: ۱. «نُذِر» به معنای «انذار»؛ ۲. جمع «نذیر» به معنای «انذار» که همان آیتاتی باشد که موسی آن‌ها را با آن آیات ترسانند؛ ۳.

۱۰۸. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۱/۱۹؛ ابن‌عاشور، التحریر و التنبؤ، ۱۹۶/۲۷.

۱۰۹. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۷/۱۹.

۱۱۰. شعراء: ۱۴۱.

۱۱۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۷۹/۱۹.

۱۱۲. قمر: ۲۴-۲۵.

۱۱۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۱/۱۹.

جمع «نذیر» به معنای «منذر» که موسی و هارون و دیگر پیامبران باشند، چون پیام دیگر پیامبران را نیز به گوش آنان رساندند.^{۱۱۴}

پس از آن آیه، «كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ»^{۱۱۵} آمده است. آیات می‌تواند قرینه‌ای باشد که مقصود از «نُذِر» انذارات است؛ همچنان‌که تعبیر «جاء» با آمدن «منذر» تناسب بیشتری دارد. از این‌رو در این‌گونه آیات می‌توان دو معنایی را به طریقه «ایهام» یا «استخدام» پذیرفت. در «ایهام» واژه‌ای آورده می‌شود که دو معنا دارد: یکی نزدیک و دیگری دور. گوینده یا نویسنده به دلیل قرینه‌ای نهان، معنای دور را قصد می‌کند. در برخی موارد ممکن است هر دو معنا اراده شده باشد.^{۱۱۶} آرایه «استخدام» آن است که واژه‌ای با دو معنا یا بیشتر آورده شود و از خود آن واژه یک معنا و از ضمیرش معنایی دیگر قصد شود. گونه‌ای از استخدام آن است که همراه لفظ مشترک، کلماتی آورده شوند که هر کدام ناظر به یک معنای لفظ باشد.^{۱۱۷}

باتوجه‌به آنچه در معنای «نُذِر» یاد شد، این واژه در دو معنای متفاوت در سوره قمر به کار رفته است: «انذار» که مصدر است یا خود به معنای آن باشد یا جمع «نذیر» به معنای آن و جمع «نذیر» به معنای «منذر» که صفت و دارای معنای فاعلی است. بنابراین، ترکیبی از تکرار و جناس تام سوره‌ای در سوره قمر پدید آمده است.

۵. ۶. «زُبُر»

در سوره قمر دو مرتبه واژه «زُبُر» به کار رفته است: «أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكَمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ* وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعْلُوهُ فِي الزُّبُرِ»^{۱۱۸}

«زُبُر» جمع «زُبور» به معنای هر کتابی است که درشت خط باشد و نام «زُبور» به کتاب ویژه داود (ع) نیز اختصاص پیدا کرده است.^{۱۱۹} مقصود از «زُبُر» در این دو آیه متفاوت است. در آیه ۴۳ مقصود کتب آسمانی پیشین است که بر پیامبران نازل شده است^{۱۲۰} اما مقصود از آن در آیه ۵۲ نامه اعمالی است که به وسیله فرشتگان نگهبان بر انسان نوشته می‌شود.^{۱۲۱}

۱۱۴. طبرسی، مجمع البیان، ۲۹۲/۹؛ آلوسی، روح المعانی، ۹۰/۱۴؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۲/۱۹.

۱۱۵. قمر: ۴۲.

۱۱۶. نک: ابن جیحون حموی، خزائن الأدب، ۴۰/۲؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۵۲/۲؛ مطلوب، معجم المصطلحات البلاغیة وتطورها، ۲۱۷-۲۱۹ و ۴۳۳-۴۳۵، خرقانی، زیبایی‌شناسی قرآن از نگاه بدیع، ۳۵۲.

۱۱۷. نک: مطلوب، معجم المصطلحات البلاغیة وتطورها، ۷۲-۷۰؛ خرقانی، زیبایی‌شناسی قرآن از نگاه بدیع، ۳۸۰-۳۸۱. ۱۱۸. قمر: ۴۳ و ۵۲.

۱۱۹. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۳۷۷.

۱۲۰. ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۲۰۲/۴؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۴/۱۹.

۱۲۱. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۴۶۱/۹؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۸/۱۹.

باتوجه به تفاوت معنا، این دو واژه را می‌توان مصداقی از جناس تام سوره‌ای دانست و کاربرد مکرر «زُبُر» در سوره قمر نشان‌دهنده علاقه قرآن به همسان‌سازی در سطح واژگان سوره است. همچنین انتخاب این واژه تناسب فوق‌العاده‌ای با دیگر واژگان به‌کاررفته در فواصل سوره قمر برقرار می‌کند؛ مثل «نُذِر» که گذشت و «دُبُر» در آیه ۴۵ و «سُعُر» در آیه ۴۷.

۷. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره الرحمن

سوره مبارکه الرحمن ۷۸ آیه دارد. این سوره به‌طور کلی بیانگر نعمت‌های مختلف «معنوی» و «مادی» خداوند است که بر بندگان خود ارزانی داشته و آن‌ها را غرق در آن ساخته است.^{۱۲۲}

در سوره الرحمن می‌بینیم دو واژه «مارج» و «مرج» که از یک ماده هستند در آیات ۱۵ و ۱۹ سوره به کار رفته‌اند: «وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ * مَرْجَ الْبَحْرِ يَنْتَقِيَانِ».^{۱۲۳}

دو مرتبه نیز واژه «مَرْجَان» آمده است: «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ * كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ».^{۱۲۴}

چهار مرتبه نیز «جَان» در آیات ۱۵، ۳۹، ۵۶ و ۷۴ آمده است که با «مَرْجَان» رابطه‌شان جناس ناقص است، مانند: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ».^{۱۲۵}

در آیه ۵۲ نیز «زَوْجَان» آمده که همخوانی زیبایی با واژگان یادشده دارد: با مرجان جناس ناقص با تغییر در حرف نخست و با جان افزایش در حروف: «فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَأَكِيهِ زَوْجَانِ».

اصل «مَرْج» به معنای آمیختن است. «مَرْجَ أَمْرِهِم»؛ کارشان در هم تنید. «مَرِيَج» به معنای مختلط است. «مَارِج»، یعنی آمیخته. «مَرْج»، که جمع آن مَرْوَج است، زمینی است که پر از گیاه باشد و دام‌ها در آن چرا کنند.^{۱۲۶}

«وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ»؛ یعنی جن را از شعله‌های مختلط و متحرک آتش آفرید. در اینجا منظور اختلاط شعله‌های مختلف آتش است؛ زیرا هنگامی که آتش شعله‌ور می‌شود گاه به رنگ سرخ، گاه به رنگ زرد، گاه به رنگ آبی، گاه به رنگ سفید در می‌آید.^{۱۲۷} مارج را شعله خالص و بی‌دود و زبانه و شعله آتش آمیخته با دود و سیاهی نیز گفته‌اند.^{۱۲۸}

۱۲۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۹۱/۲۳.

۱۲۳. الرحمن: ۱۵ و ۱۹.

۱۲۴. الرحمن: ۲۲ و ۵۸.

۱۲۵. الرحمن: ۳۹.

۱۲۶. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۶۴؛ ابن منظور، لسان العرب، ۳۶۴/۲؛ قرشی، قاموس قرآن، ۲۴۷/۶.

۱۲۷. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۱۹/۲۳.

۱۲۸. ابن منظور، لسان العرب، ۳۶۵/۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۰۴/۹؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۹۹/۱۹.

در «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» کلمه «مرج» به معنای آمیختن و ارسال کردن و روانه کردن گفته شده است. برخی مانند قراء آن را به معنای ارسال کردن و برخی مانند زجاج آن را به معنای آمیختن گرفته‌اند.^{۱۲۹} تفاسیری مانند کشاف آن را به معنای ارسال تفسیر کرده‌اند.^{۱۳۰} علامه معنای ظاهر را همان درآمیختن می‌داند و مراد از دو دریا، دریای شیرین و گوارا و دریای شور و تلخ است.^{۱۳۱}

«لؤلؤ» به معنای درّ و مروارید و «مرجان» مهره‌هایی سرخ‌رنگ است. برخی «لؤلؤ» را مرواریدهای بزرگ و «مرجان» را مرواریدهای کوچک دانسته‌اند.^{۱۳۲}

باتوجه به معانی لغوی و تفاسیر یادشده مشخص می‌شود که طبق برخی تفاسیر، میان «مارج» و «مرج» اشتقاق با هم معنایی و طبق برخی تفاسیر، اشتقاق با تفاوت معنایی است. «مَرَجَان» نیز با این دو واژه رابطه شبه اشتقاق دارد و در جایی مشاهده نشد که لغویان آن را مشتق از مرج بدانند و معنایش متفاوت با مرج است.

۸. کارکردها و وجوه زیباشناختی جناس درون‌سوره‌ای

«جناس» زاده ذوق آدمی در کاربرد واژگان است و بلاغت و زیبایی آن برخاسته از چند چیز است: نظم و تناسب، همخوانی آوایی و موسیقایی واژگان، تکرار، تداعی معانی، بازی با ذهن و افسونِ خاطر و برجسته‌سازی.^{۱۳۳} جناس درون‌سوره‌ای به دلیل گسترش آن در سطح متن، کارکردها و وجوه زیبایی‌شناختی آن قدری متفاوت خواهد بود و در اینجا در دو محور به آن‌ها می‌پردازیم. لازم به ذکر است که در یک مصداق گاه انواعی از کارکردها و وجوه زیبایی‌شناختی هم‌زمان می‌توانند عمل کنند و وجود داشته باشند:

۸. ۱. کارکردهای معناشناختی جناس درون‌سوره‌ای

باتوجه به نظریات و مسائلی که در باب زبان‌شناسی و به‌ویژه معناشناسی وجود دارد، نیازمند مطالعاتی هستیم که پیرامون این نوع جناس صورت پذیرد. در اینجا برخی کارکردهای معنایی جناس سوره‌ای را مطرح می‌کنیم:

انسجام: انسجام به روابط معنایی موجود در متن می‌پردازد و به نحوه ترکیب جملات به‌وسیله اتصالات درون‌متنی در یک متن گفته می‌شود. ویژگی اصلی متن، داشتن انسجام است. یکی از اهداف

۱۲۹. اژه‌ری، تهذیب اللغة، ۵۰/۱۱؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۶۵/۲.

۱۳۰. زمخشری، الکشاف، ۴۴۶/۴.

۱۳۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۰۰/۱۹.

۱۳۲. زمخشری، الکشاف، ۴۴۶/۴.

۱۳۳. نک: لاشین، البديع في ضوء اساليب القرآن، ۱۷۱-۱۶۹؛ تجلیل، جناس در پهنه ادب پارسی، ۱-۶؛ وحیدیان کامیار، بدیع از دیدگاه زیبایی‌شناسی، ۳۰-.

۳۱. چاووشی، بلاغت از دیدگاه روان‌شناسی، ۱۷۰-۱۷۳؛ خرقانی، زیبایی‌شناسی قرآن از نگاه بدیع، ۹۰-۹۲.

تکرار در متن، برقراری ارتباط درون‌متنی است و نقش برجسته‌ای در انسجام متن و ایجاد ارتباط میان جملات آن را برعهده دارد. تکرار برخی واژگان نشانگر اهمیت آن‌ها در ساخت معنایی و مؤید محوریّت آن‌هاست.^{۱۳۴} جناس، نوعی تکرار شمرده می‌شود. در برخی صورت‌های جناس، تکرار کامل لفظی و در برخی دیگر، تکرار ناقص صورت می‌پذیرد.^{۱۳۵}

بسیاری از نمونه‌های جناس درون‌سوره‌ای که یاد شد می‌توانند در حوزه انسجام متن نقش ایفا کنند، از جمله طبق آنچه بیان شد شش مورد از مشتقات ماده «رسل» در سوره ذاریات آمده است که نمونه‌ای زیبا از جناس اشتقاق سوره‌ای است و بیانگر آن است که مأموریت الهی پیامبران و برخی موجودات هستی از جمله خطوط محوری سوره است.

ایجاد تقابل و تناظر میان بخش‌های سوره: بازگشت متن به واژگانی که در بخش‌های پیشین آن استفاده شده‌اند، میان مطالب آن مقایسه و مقابله برقرار می‌کند. نمونه این مورد، سوره نجم است که در آن دو مرتبه به ماده «هوی» بازگشت شده است: نخستین بار در «وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى» که به منظور ساقط کردن شهرهای واژگون‌شده از «اهوی» استفاده شد و در آغاز سوره، «هوی» درباره سقوط ستاره به کار رفت و میان ساقط کردن ساختمان‌های مجرمان در زمین با سقوط ستاره از آسمان، ایجاد تناظر شد. دومین بار، کاربرد «هوی» در «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» در مقایسه با «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» این نکته را نشان داد که پیامبر (ص) هرگز از هوای نفس خود پیروی نمی‌کند اما در مقابل، این مشرکان هستند که از هوایشان پیروی می‌کنند.

بازگشت به فضاهای معنایی طرح‌شده در متن: یکی از کارکردهای جناس سوره‌ای، بازگشت به فضاهای معنایی ایجادشده در دیگر بخش‌های متن است که آن را کاربرد مجدد واژه جناسی تداعی می‌کند. از نمونه‌های این کارکرد، تکرار «بشر» در سوره مدثر به معنای «پوست» و انسان است که تقارن زیبایی میان بخش‌های مختلف سوره برقرار کرده است. همچنین تکرار «سُعر» در آیات ۴۷ سوره قمر، که کنایه به سخن کافران در آیه ۲۴ آن داشت، کاربرد دوباره این واژه، بازگشتی به سخن مجرمان است که پیروی از پیامبران را دیوانگی می‌دانستند. قرآن این سخنشان را مجدد به خود آنان تحویل می‌دهد اما نه به دلیل پیروی، بلکه به دلیل عدم پیروی از پیامبران.

۸.۲. کارکردهای زیبایی‌شناختی جناس سوره‌ای

جناس سوره‌ای با توجه به متنی بودن آن، وجوه زیبایی‌شناختی متناسب با خود را دارد که به مصادیقی از

۱۳۴. فرج، نظریه علم النص، ۱۰۷-۱۰۸.

۱۳۵. نک: صفوی، از زبان‌شناسی به ادبیات، ۱۵۰/۱ و ۲۰۵-۲۰۰؛ عبدالمجید، البديع بين البلاغة العربية و اللسانيات النصيّة، ۱۰۷-۱۰۵.

آن اشاره می‌شود:

ایجاد نظم و تناسب در سطح سوره: نظم و تناسب، ازجمله مهم‌ترین ویژگی‌های زیبایی به شمار می‌رود.^{۱۳۶} زمانی که در سطح سوره واژگان همسان می‌شوند، میانشان تناسب ایجاد می‌شود و این تناسب، وحدت بخشی متن و عامل به وجودآورنده زیبایی است. تناسب الفاظ و کاربرد لفظی که مشترک میان چند معناست، در مخاطب شوق شنیدن را ایجاد می‌کند.^{۱۳۷} نمونه این تناسب، کاربرد «مَارج»، «مَرَج»، «مَرَجَان» (دو بار)، «جَان» (چهار بار) و «زَوْجَان» در سوره الرحمن است.

ایجاد موسیقی آوایی: همخوانی آوایی واژگان، موسیقی آفرین است و شنونده از شنیدن آن لذت می‌برد: برای نمونه، در «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى»، آمدن مشتقات وحی، واج آرایشی و آوایی زیبا را به همراه دارد. نمونه‌ای دیگر، کاربرد مکرر «زُبْر» و «نُذْر» در فواصل آیات سوره قمر است که تناسب فوق‌العاده‌ای با دیگر واژگان به کاررفته در فواصل سوره قمر مثل «دُبْر» و «سُعْر» برقرار می‌کنند و نظم آهنگی زیبا بر سوره حاکم کرده‌اند.

تکرار: تکرار ازجمله عناصر مهم در ادب و هنر و سازنده زیبایی است. تکرار، خالق بیشتر آرایه‌های لفظی است.^{۱۳۸} جناس، مصادیقی از تکرار را تشکیل می‌دهد. بنابراین، در بسیاری از نمونه‌هایی که از جناس سوره‌ای یاد شد تکرار را چه در سطح آیه و چه در سطح سوره می‌توان مشاهده کرد. ازجمله مشتقات ماده «رؤیت» که هشت مرتبه در سوره نجم در معانی مختلفی استفاده شده بود: «رَأَى»، «يَرَى»، «أَرَأَيْتَ»، «أَفَرَأَيْتُمْ» و «يُرَى» با هم جناس اشتقاق سوره‌ای و «يَرَى» در آیه ۱۲ و ۳۵ جناس تام سوره‌ای داشتند.

بازی با ذهن و افسون خاطر: در جناس در همان حالی که شنونده گمان می‌کند واژه پیشین تکرار شده، ناگاه در می‌یابد معنایی تازه به او القا شده است و گویا گوینده ذهن او را می‌آزماید و این دوگانگی معنایی در عین وحدت لفظ، شگفتی‌آور است. نمونه این مورد، کلمه «نُذْر» در سوره قمر است که یازده مرتبه آمده و ظاهراً خواننده ممکن است گمان کند تکرار است اما هنگامی که در یابد معنای جدیدی القا شده، متن برای او جذابیت بیشتری پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

حاصل جستار حاضر با جست‌وجو در سوره‌های منتخب این است: همان‌طور که در واژگان نزدیک به

۱۳۶. خرقانی، قرآن و زیبایی‌شناسی، ۸۳.

۱۳۷. سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۷۰/۲.

۱۳۸. زوبعی، خلاصی، البیان والبدیع، ۱۴۴.

هم جناس اتفاق می‌افتد، در دل سوره و در حجمی فراتر از آیات مجاور نیز جناس صورت می‌گیرد که از آن به «جناس درون‌سوره‌ای» یا «جناس متنی» تعبیر می‌شود.

از جمله جناس‌های سوره‌ای در سوره ذاریات، مشتقات ماده «رسل» است که متعدد به کار رفته است. همین‌طور «مُلیم» و «مُلوم» نمونه‌ای دیگر از جناس اشتقاق سوره‌ای است که در سوره ذاریات آمده است. در سوره طور دو واژه «فَاكِهَيْنِ» و «فَاكِهَةً» و واژگان «مَنْ» و «مَنُون» که هر دو مشتق از یک ماده هستند به کار رفته‌اند. در این نمونه‌ها از نظر معنایی نیز تفاوت وجود دارد.

در سوره نجم چهار مرتبه از مشتقات ماده «هوی» در دو معنا استفاده شده است: «هَوَى» در آیه اول و «أَهْوَى» در آیه ۵۳ به معنای سقوط کردن است. «هوی» در آیه سوم و «تَهْوَى» در آیه ۲۳ به معنای خواهش نفس است.

مشتقات ماده «رؤیت» هشت مرتبه در سوره نجم به کار رفته است که کاربرد پویایی دارد و در معانی مختلفی استفاده شده است که شامل دیدن چشمی، دیدن قلبی، خبر دادن، دانستن و ثواب و عقاب شدن می‌شود و نمونه‌هایی از جناس اشتقاق و جناس ناقص و تام را شکل داده است.

سوره قمر از نظر جناس درون‌سوره‌ای، سوره پرباری است و مجموعه‌های از واژگان همخوان در آن به کار رفته است: «مُرْدَجَرَّ» و «أُرْدَجَرَّ»، «سُعْر» که به دو معنای جنون و عذاب آمده، «ذِکْر» پنج مرتبه و «مُدْکِر» که مشتق از آن است شش مرتبه، کلمه «نُذِر» یازده مرتبه آمده است که گاه به معنای «انذار» و هشدار و گاه به معنای «منذر» و بیم‌دهنده به کار رفته است. دو مرتبه واژه «رُبْر» به دو معنای متفاوت کتب آسمانی پیشین و نامه اعمال استفاده شده است.

در سوره الرحمن دو واژه «مَارَج» و «مَرَج» و دو مرتبه نیز «مَرْجَان»، چهار مرتبه «جَان» و نیز «رُؤْجَان» آمده است. میان واژگان یادشده گونه‌های زیبایی از جناس سوره‌ای وجود دارد.

جناس درون‌سوره‌ای کارکردها و وجوه زیباشناختی مختلفی دارد که در دو قسم قرار می‌گیرد: ۱. کارکردهای معناشناختی شامل انسجام، ایجاد تقابل و تناظر میان بخش‌های سوره و بازگشت به فضاهای معنایی طرح‌شده در متن؛ ۲. کارکردهای زیبایی‌شناختی شامل ایجاد نظم و تناسب در سطح سوره، ایجاد موسیقی‌آوایی، تکرار، بازی با ذهن.

کاری که در این مقاله درباره «جناس درون‌سوره‌ای» صورت گرفت در سایر آرایه‌های ادبی نیز پیاده‌شدنی است. در این مقاله برخی سوره‌ها بررسی شد و «جناس درون‌سوره‌ای» در سایر سوره‌ها نیز جای بررسی دارد.

منابع

قرآن کریم

آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

ابن اثیر، نصرالله بن محمد. المثل السائر فی ادب الكاتب و الشاعر. بیروت: المكتبة العصرية، ۱۹۹۵م.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

ابن حجة حموی، علی بن عبدالله. خزانة الأدب و غاية الأرب. بیروت: المكتبة العصرية، چاپ اول، ۲۰۰۶م.

ابن عاشور، محمد طاهر. التحرير و التنوير. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، چاپ اول، ۲۰۰۰م.

ابن عطیة، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. قم: ادب حوزه، ۱۳۶۳.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۱.

ازهری، محمد بن احمد. تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

امین، سیده نصرت بیگم. تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. اصفهان: انجمن حمایت از خانواده‌های بی سرپرست اصفهان، چاپ اول، بی تا.

بضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

تجلیل، جلیل. جناس در پهنه ادب پارسی. بی جا: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۷.

تفتازانی، مسعود بن عمر. شرح المختصر علی تلخیص المفتاح. با حواشی عبدالمتعال صعیدی. قم: نجفی، بی تا.

تهانوی، محمد علی بن علی. موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.

جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.

چاووشی، حسین. بلاغت از دیدگاه روان‌شناسی. قم: خوشرو، چاپ اول، ۱۳۸۱.

حسینی، سید جعفر. اسالیب البدیع فی القرآن. قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.

حلبی، نجم‌الدین احمد بن اسماعیل ابن اثیر. جوهر الکنز. اسکندریه: منشأة المعارف، بی تا.

حمیری، نشوان بن سعید. شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم. دمشق: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.

خرقانی، حسن. زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ دوم، ۱۳۹۸.

خرقانی، حسن. قرآن و زیبایی‌شناسی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ دوم، ۱۳۹۴.

خرقانی، حسن. «نقش تناسب واژگانی در واژه‌گزینی قرآن». مشکوة. ش ۱۴۶ (بهار ۱۳۹۹): ۳۰-۵۰.

۲۰/۱/۳۹۹/۱۳۸۳۸۰۳۳/۱۶۸۳۸۰۳۳/۱۰۰۱/۲۰

- خرم دل، مصطفی. تفسیر نور. تهران: احسان، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
- خوئی، حبیب الله بن محمد هاشم. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة. تهران: مكتبة الاسلامية، چاپ چهارم، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. به تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق: دار القلم، چاپ چهارم، ۲۰۰۹.
- زمخشری. محمود بن عمر. الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل. قم: البلاغة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- زویعی، طالب، ناصر حلاوی. البیان و البدیع. بیروت: دار النهضة العربية. چاپ اول، ۱۹۹۶م.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. شرح عقود الجمان فی علم المعانی و البیان. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۲۰۱۱م.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الاتقان فی علوم القرآن. به تحقیق فوّاز احمد زمزلی. بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم، ۲۰۰۱م.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. جني الجناس. به تحقیق محمد علی رزق خفاجی. بی تا: الدار الفنیة، ۱۹۸۶م.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی. تفسیر شریف لاهیجی. تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- صابونی، محمد علی. صفوة التفاسیر. بیروت: دار الفكر، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- صاحب بن عباد، اسماعیل. المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- صفوی، کورش. از زبان شناسی به ادبیات: جلد اول: نظم. تهران: سوره مهر، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عبدالمجید، جمال. البدیع بین البلاغة العربية و اللسانیات النصیة. بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۶م.
- عکاوی، انعام فوّال. المعجم المفصّل فی علوم البلاغة. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۹۹۶م.
- فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- فرج، حسام احمد. نظریة علم النص: رؤیة منهجية فی بناء النص النثری. قاهره: مكتبة الآداب، چاپ دوم، ۲۰۰۹م.
- قرشی، سید علی اکبر. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
- لاشین، عبدالفتاح. البدیع فی ضوء اسالیب القرآن. قاهره: دار الفكر العربی، ۱۹۹۹م.
- محلی، محمد بن احمد، جلال الدین سیوطی. تفسیر الجلالین. بیروت: مؤسسة النور، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

- مدنی، علی صدرالدین بن معصوم. انوار الربیع فی انواع البدیع. به تحقیق هادی شاکر شکر. بی‌جا: نجف، ۱۳۸۸ق.
- مراغی، احمد مصطفی. تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، بی‌تا.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- مطلوب، احمد. معجم مصطلحات البلاغیة و تطوّرہا. بیروت: لبنان ناشرون، ۲۰۰۰م.
- معرفت، محمد هادی. التمهید فی علوم القرآن. قم: تمهید، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- میبدی، احمد بن محمد. کشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
- نسفی، عبدالله بن احمد. مدارک التنزیل و حقائق التأویل. بیروت: دار النفاثس، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Abd al-Majīd, Jamāl. *al-Badr ‘Bayn ‘Arabīya wa al-Lisānīyāt al-Naṣīyah*. S.l. al-Hiyāt al-Miṣriya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 2006/1427.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḥavī, Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, Chāp-i Awwal, 1992/1371.

‘Akāwī, An ‘ām Fawāl. *al-Mu‘jam al-Mufaṣṣal fī ‘Ulūm al-Balāgha*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Chāp-i Duvūm, 1996/1416.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Chāp-i Awwal, 1994/1415.

Amīn, Sayyidah Nuṣrat Biygum. *Tafsīr Makhzan al-‘Irfān dar ‘Ulūm Qurān*. Isfahān: Anjuman Ḥimāyat az Khānivādih-hā-yi Bi Sarparast Isfahān, Chāp-i Awwal, s.d.

Azhārī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughā*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d.

Bayḍāwī, ‘Abd Allah ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Chāvushī, Ḥusayn. *Balāghat az Didgāh Ravānshināsī*. Qum: Khushrū, Chāp-i Awwal, 2003/1381.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Tafsīr Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. Chāp-i Sivum, 1999/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat, Chāp-i Duwum, 1989/1409.

Faraj Ḥisām Aḥmad. *Nazarīya ‘Ilm al-Naṣṣ. Ru’yah Manhajīyah fī Bab al-Naṣṣ al-Nathrī*. Cairo: Maktaba

al-Ādāb, Chāp-i Duvūm, 2009/1430.

Ḥalabī, Najm al-Dīn Aḥmad ibn Ismāʿīl ibn Athīr. *Jawhar al-Kanz*. Iskandariyah: Mansha'at al-Ma'arif, s.d.

Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa'īd. *Shams al-'Ulūm wa Dawā Kalām al-'Arab min al-Kulūm*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1999/1420.

Ḥusaynī, Sayyid Ja'far. *Asālib al-Badī' fi al-Qurān*. Qum: Būstān-i Kitāb, Chāp-i Awwal, 2009/1387.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū'assisa al-Tārikh al-'Arabī. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Ibn Athīr, Naṣr Allāh ibn Muḥammad. *al-Mathal al-Sā'ir fi Adab al-Kātib wa al-Shā'ir*. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1995/1416.

Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. *al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ibn Hujah Ḥamawī, 'Alī ibn 'Abd Allāh. *Khazānah al-Adab wa Ghāyah al-Arab*. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyyah, Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Ibn Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. *Zād al-Masīr fi 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Qum: Adab Hawzah, 1985/1363.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ 'Arabīya*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. Chāp-i Awwal, 1957/1376.

Kharaqānī, Ḥasan. "Naqsh Tanāsub Vāzhigānī dar Vāzhiguzīnī Qurān". *Mishkāt*. No. 146 (Spring 2021/1399): 30-50.

Kharaqānī, Ḥasan. *Qurān va Zibāyishināsī*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. Chāp-i Duvūm, 2016/1394.

Kharaqānī, Ḥasan. *Zibāyī Qurān az Nigāh Badī'*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. Chāp-i Duvūm, 2020/1398.

Khū'ī, Ḥabīb Allāh ibn Muḥammad Hāshim. *Manḥāj al-Barā'ah fi Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Maktaba al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum, s.d.

Khuram Dil, Muṣṭafā. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Iḥsān, Chāp-i Chāhārum, 2005/1384.

Lāshīn, 'Abd al-Fatāḥ. *al-Badī' fi Ḍaw' Asālib al-Qurān*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1999/1420.

Madanī, 'Alī Ṣadr al-Dīn ibn Ma'ṣūm. *Anwār al-Rabī' fi Anwār al-Badī'*. researched by Hādī Shukr, S.I.

Najaf, 1968/1388.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, Chāp-i Awwal, 1996/1374.

Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr-i al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, s.d.

Maʿrifat, Muḥammad Hādī. *al-Tamhīd fī ʿUlūm al-Qurān*, Qum: Tamhīd. Chāp-i Awwal, 2008/1386.

Maṭlūb, Aḥmad. *Muʿjam Muṣṭalahāt al-Balāghīyih wa Taṭawurahā*. Beirut: Lubnān Nāshirūn, 2000/1421.

Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kashf al-Asrār wa ʿUdda al-Abrār*. Tehran: Amīr Kabīr, Chāp-i Panjum, 1993/1371.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Āṣār-i ʿAllāmah Muṣṭafavī, Chāp-i Awwal, 2007/1385.

Nasafī, ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāʾiq al-Taʾwīl*. Beirut: Dār al-Nafāʾis. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Qurashī, Sayyid ʿAlī Akbar. *Qāmūs Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Shishum, 1993/1371.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-ʾAlfāz al-Qurān*. Ed. Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī. Dimashq: Dār al-Qalam. Chāp-i Chāhārum, 2009/1387.

Ṣābūnī, Muḥammad ʿAlī. *Ṣafa al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Ṣādiqī Tīhrānī, Muḥammad. *al-Furqān fī Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Sunna*. Qum: Farhang Islāmī, 1986/1406.

Ṣafavī, Kūrūsh. *Az Zabānshināsī bi Adabiyāt: Jild Awwal: Nazm*. Tehran: Sūrih-yi Mihr, Chāp-i Awwal, 2005/1383.

Ṣāhib ibn ʿAbād. Ismāʿīl. *Al-Muḥīt fī al-Lughā*. Beirut: ʿĀlim al-Kutub. 1994/1414.

Sharīf Lāhījī. Muḥammad ibn ʿAlī. *Tafsīr Sharīf Lāhījī*. Tehran: Nashr Dād, Chāp-i Awwal, 1954/1373.

Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurān*. researched by Fawwāz Aḥmad Zamarlī, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Chāp-i Duvūm, 2001/1422.

Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Janā al-Jinās*. researched by Muḥammad ʿAlī Razaq Khafājī. S.I. al-Dār al-Fanīyah, 1986/1364.

Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Sharḥ ʿUqūd al-Jamān fī ʿIlm al-Maʾānī wa al-Bayān*. Beirut: Dār al-

Kutub al-‘Ilmiyya. Chāp-i Awwal, 2011/1389.

Suyūtī, Jalāl al-Dīn. *Tafsīr al-Jalālayn*. Beirut: Mū’assisa al-Nūr. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma’ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, Chāp-i Sivum, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: al-A‘lamī, Chāp-i Duvūm, 1970/1390.

Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar. *Sharḥ al-Mukhtaṣar ‘ala Talkhīṣ al-Miftāḥ*. Bā Ḥawāshī ‘Abd al-Muta‘āl Ṣa‘īdī. Qum: Najafī, s.d.

Tahānawī, Muḥammad ‘Alī ibn ‘Alī. *Mawsū‘a Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-‘Ulum*. Beirut: Maktaba Lubnān Nāshirūn, 1996/1417.

Tajlīl, jalīl. *Jinās dar Pahniḥ-yi Adab Fārsī*. S.l. Mū’assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, Chāp-i Awwal, 1989/1367.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma’ al-Baḥrayn*. Tehran: Murtaẓavī. Chāp-i Sivum, 1997/1375.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. s.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Haqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl*. Qum: al-Balāghah, Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Zawba’ī, Ṭālib, Nāṣir Ḥalāwī. *al-Bayān wa al-Badī’*. Beirut: Dār al-Nahḍa al-‘Arabīya. Chāp-i Awwal, 1996/1374.