

تحلیل معناشناختی مواضع «وقف معانقه» در قرآن کریم

ابوالفضل بهادری اصطهباناتی^١ (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران)جواد رنجبر*^٢ (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)DOI: [10.22034/jilr.2025.141577.1177](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.141577.1177)

تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/٠٦/٢٠

صفحات: ٢٧٤-٢٥١

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/٠٣/٣١

تاریخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٠٤

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/١٢/١٤

چکیده

معناشناسی، دانش مطالعه معنا و واکاوی دلالت های معنایی در زبان است. این علم در مطالعات و کشف معانی متون دینی که دارای سطوح و لایه های مختلف معنایی است، نقش عمده ای را ایفا می کند. برخی از کلمات و عبارات قرآنی از لحاظ نحوی و زبانی در موقعیتی قرار گرفته اند که هم می توان آنها را متعلق به ماقبل و هم متعلق به مابعد دانست؛ نحویان هر دو وجه را بدون ترجیح یکی بر دیگری پذیرفته اند، اما از آنجا که میان معنای حاصل از این دو وجه تفاوت هایی وجود دارد، جهت تبیین معنای دقیق تر اقتضا می کند که این کلمات و عبارات به یک طرف تعلق داشته باشد تا موجب سردرگمی مخاطبان در فهم معنای قرآن کریم نشود. به همین جهت مفسران قرآن کریم که با معنای آیات سروکار دارند هر یک کوشیده اند تا با معیارهایی از قبیل اسلوب قرآنی، سیاق آیات، استعمال عرب و استناد به احادیث، یکی از این دو وجه را به عنوان متعلق حقیقی این عبارات انتخاب کنند تا مفهوم دقیق تر این کلمات و عبارات برای خوانندگان تبیین شود. لذا در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی معنایی آیات دارای «وقف معانقه» در قرآن کریم پرداخته شده است کوشیده شده تا ضمن تبیین و کشف متعلق حقیقی این الفاظ و عبارات به کمک معیارهای چهارگانه فوق، به سطح جدیدی از لایه های معنایی این آیات و همچنین متعلق حقیقی آنها پی برده شود. نتایج حاصل از پژوهش حاکی از آن است که هر چند از منظر قواعد نحوی، مواضع «وقف معانقه» در قرآن کریم قابلیت تعلق به ماقبل و مابعد خود را دارند اما با عنایت به معیارهای فوق الذکر روشن می شود که با توجه به سیاق و بافتار متن آیات قرآن براساس نحو متن محور (نحو النص)، جهت فهم دقیق دلالت های معنایی این عبارات، تعلق به یک متعلق بر دیگری ارجحیت دارد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، معناشناسی، وقف معانقه، سیاق آیات، نحو النص

^١ پست الکترونیک: bahadori6258@gmail.com^٢ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: j.ranjbar@pnu.ac.ir

مقدمه

معناشناسی که در زبان عربی از آن به «علم الدلالة» یا «علم المعنی» تعبیر می شود، یکی از شاخه های علم زبان شناسی و از جمله رویکردهای مهم جهت واکاوی معنا در مطالعات قرآنی است که با مطالعه و بررسی علمی معنا، به کشف و استخراج معنای واژگان قرآن می پردازد. بنابراین معناشناسی، صرفا دریافتن معنای واژگان نیست بلکه تحلیل آن واژگان است. «معناشناسی، مطالعه علمی معنا و دانشی است که به بررسی معنا می پردازد». (صفوی، ۱۳۸۷: ۳۷ و مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹) بنابراین منظور از معناشناسی در مطالعات ادبی قرآنی، همان معناشناسی زبانی است که از آن به «دانش مطالعه انتقال معنا از طریق زبان» تعبیر می شود. (صفوی، ۱۳۸۷: ۳۴). در معناشناسی زبانی از روشهای گوناگون برای مطالعه معنا استفاده شده است که معناشناسی حوزه های معنایی یکی از این روشها است. براین اساس در این جستار، بافتار آیات داری وقف معانقه براساس رویکرد معناشناسی و با تکیه بر آرای مفسران، مورد واکاوی و تحلیل معناشناسانه قرار گرفته شده است.

در برخی از آیات قرآن کریم، کلمات و عباراتی وجود دارد که از لحاظ نحوی هم می توان آنها را ادامه جمله قبل از خود و منفصل از مابعدشان به حساب آورد و هم ابتدای جمله جدید و منفصل از جمله قبل. علمای نحو غالبا با توجه به دلالت نحوی این الفاظ و عبارات و البته با در نظر گرفتن معنای آیات هر دو وجه را جایز دانسته اند و با توجه به رویکرد نحو جمله محور (نحو الجملة)، کوششی جهت ترجیح یکی از این دو بر دیگری از خود نشان نداده اند. بدیهی است که جواز این امر از سوی آنها به این معنا نیست که هر دو وجه در آن واحد بر آنها صدق می کند بلکه منظور این است که یا وجه اول را باید بپذیریم و یا وجه دوم اما جمع بین این دو جایز نیست؛ زیرا نمی توان عبارتی که در قرآن فقط یک مرتبه به کار رفته است را دو مرتبه خواند و از آن دو مرتبه استفاده نمود. «علت اینکه نحویان هر دو وجه را جایز دانسته اند این است که از آغاز وضع علم نحو تا چند دهه پیش، همواره نحو جمله محور (نحو الجملة) مورد اهتمام نحویان بوده است؛ لذا هر وجه اعرابی ای که با جمله سازگار بوده را پذیرفته اند. اما در نحو متن محور (نحو النص) که در دهه های اخیر جایگزین نحو جمله گردیده، واحد زبانی بزرگتر یعنی متن (النص) مورد توجه قرار می گیرد. لذا نحو متن محور (نحو النص) با تکیه بر معیارهای متن وارگی تلاش می شود تا خواننده معنای غیر مرتبط با متن را کنار بگذارد و معنا و وجه اعرابی ای را برگزیند که با سیاق متن سازگاری بیشتری دارد» (ر. ک. حسان، ۲۰۰۱: ۴). این کلمات و عبارات بنابر دلالت نحوی که دارند و با توجه به موقعیتی که در آن قرار گرفته اند هر دو وجه را بر می تابند و همانطور که هیچ عامل نحوی جهت ترجیح یکی از این دو وجه وجود ندارد هیچ مانع نحوی نیز جهت پذیرفتن این دو موجود نیست.

علمای وقف و ابتداء نیز با توجه به قواعد نحو و معنای آیات به تبیین موضع وقف در آیاتی که دربردارنده این نوع از کلمات و عبارات است پرداخته اند و یکی از انواع وقف را به این موارد اختصاص

داده و آن را وقف معانقه نامیده‌اند. اینان نیز هر دو وجه را ذکر کرده‌اند بدون اینکه یکی از این دو را بر دیگری ترجیح دهند. شاید در ذهن خواننده این سوال مطرح شود که چرا نحویان و علمای وقف و ابتداء، وجه ارجح را انتخاب نکرده‌اند. در پاسخ باید گفت شاید ایشان به دلیل ظرافت موضوع و ابهامی که در آن وجود دارد از ترس اینکه مبدا به خطا روند جلب احتیاط را رعایت کرده و نظری نداده‌اند و قضاوت را بر عهده خواننده گذاشته‌اند. نگارندگان نیز ادعا ندارند که وجه انتخابی توسط آنها قطعی است؛ بلکه به احتمال خطا در نظر خود معترفند اما وجه تمایز کار این پژوهش با پژوهش‌های پیشینیان این است که به طور روشمند و با توجه به معیارها و ابزارهای موجود به ترجیح یکی از این دو وجه انجامیده است.

از آنجا که تعیین متعلق این کلمات و عبارات نقش بسزایی در فهم معنای حقیقی آیات دارد و مفسران نیز جهت ارائه تفسیر صحیح از این آیات هر یک تلاش کرده تا بر اساس ابزارها و معیارهایی همچون اسلوب قرآنی^۱، سیاق آیات، استعمال عرب و احادیث ارتباط این کلمات و عبارات را با ما قبل و یا ما بعد خود توجیه کنند و یک وجه را برگزینند. وجه تمایز تلاش مفسران از نحویان و علمای وقف و ابتداء این است که اینان غالباً به ترجیح یک وجه مبادرت ورزیده‌اند. البته اینان نیز چنانکه انتظار می‌رود به بررسی کامل هر دو وجه پرداخته‌اند با این توضیح که در راستای تبیین ارجحیت وجه انتخابی خود مقایسه‌ای میان آن دو برقرار نکرده‌اند تا بدین وسیله نقاط قوت و ضعف هر دو وجه روشن شود.

شایان ذکر است که مترجمان قرآن کریم نیز در ترجمه چنین آیاتی بر سر دو راهی قرار گرفته در نتیجه با توجه به نظر مفسران و تحلیل‌ها و برداشت‌های خود یک وجه را ترجیح داده و براساس آن به ترجمه این آیات پرداخته‌اند.

^۱ اسلوب قرآن کریم روش منحصر به فردی است که قرآن در انتخاب الفاظ، نحوه قرار دادن آنها در کنار یکدیگر و تالیف سخن در پیش می‌گیرد. اینکه قرآن کریم دارای اسلوب خاص خود باشد مسأله عجیبی نیست چراکه هر سخن الهی و یا بشری اسلوب خاص خود را دارد و اسالیب گویندگان و روش آنها در ارائه سخن اعم از شعر و نثر متناسب با اشخاص تغییر می‌کند بلکه در مورد یک شخص متناسب با موضوعات مختلف نیز تغییر می‌یابد. اسلوب چیزی غیر از واژه‌ها و ترکیب‌های تشکیل دهنده سخن است؛ اسلوب در واقع روشی است که مؤلف در انتخاب الفاظ و ترکیب‌های سخن خویش در پیش می‌گیرد. لذا سرّ اینکه قرآن از عرف لغوی عرب از لحاظ واژه، ترکیب و جمله و نیز قواعد ساخت این واژه‌ها و نحوه تشکیل جمله خارج نشده ولی با وجود این اعجاز کرده است نیز همین امر می‌باشد؛ بدین معنا که هر چند کلمات قرآن کریم از حروف الفبای عربی تشکیل شده و ترکیب‌های قرآن از همین کلمات شکل گرفته شده و این فرآیند نیز بر اساس قواعد کلی عربی در ساخت کلمات و تشکیل ترکیب‌ها بوده است با وجود این اعجاز کرده است و این بدین معناست که معجزه بودن قرآن کریم بخاطر اسلوب بی‌نظیر و روش سخنرانی اعجازگر آن می‌باشد. (زرقانی، ۱۹۹۵: ۳۰۲/۲).

آنچه مسلم است این که این کلمات و عبارات در حقیقت فقط به یک طرف تعلق دارند زیرا در غیر این صورت این ایراد به کتاب خداوند حکیم وارد می‌شود که چرا در آن عباراتی به کار رفته که مشخص نیست به چه کلمه و یا جمله‌ای تعلق دارد در نتیجه مقصود از آن مبهم است و خواننده در فهم آن دچار حیرت می‌شود و به معنای حقیقی آیه دست نمی‌یابد. بنابراین به اقتضای حکمت حق تعالی بهتر است این کلمات و عبارات فقط به یک طرف تعلق داشته باشند که با در نظر گرفتن سیاق آیات، اسلوب خاص قرآن کریم، نحوه استعمال عرب و نیز با استمداد از احادیث مربوطه می‌توان آن را تشخیص داد.

با تأمل در مطالبی که در مورد مصادیق وقف معانقه در قرآن کریم ذکر شد در می‌یابیم که یکی از راه‌های فهم معانی حقیقی آیات مذکور، شناخت مواضع این وقف و تشخیص متعلق اصلی آنها است. هر چند در زمینه وقف معانقه و مواضع آن تا کنون پژوهش‌های درخور توجهی انجام گرفته است ولی اغلب آنها تنها به ذکر دلائل نحوی و آراء علمای قرائت و علل جواز دو وجه ممکن پرداخته‌اند لذا بر آن شدیم تا در این جستار این مواضع را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم و با توجه به ابزارها و معیارهایی از قبیل سیاق آیات، اسلوب خاص قرآن کریم، نحوه استعمال عرب و استناد به احادیث و نیز به کمک آراء مفسران وجه ارجح را از میان دو وجه جایز برای متعلق این مواضع مشخص نماییم تا علاقه‌مندان مباحث قرآنی ضمن آشنایی با این مواضع وقف معانقه، معنای صحیح آیاتی را که دربردارنده آن هستند دریابند از طرفی برای کسانی که به طور تخصصی مباحث مربوط به وقف و بویژه وقف معانقه را دنبال می‌کنند در روشن کردن برخی از ابهامات موجود راهگشا باشد. بدین ترتیب که ابتدا آیه را ذکر کرده و سپس دو وجه اعرابی جایز در مورد موضع معانقه را آورده و به بیان تفاوت معنایی حاصل از هر دو وجه پرداخته شده و در مرحله بعد به وسیله معیارهای مذکور و نیز به کمک آراء مفسران، بر اساس قاعده ارجحیت حمل الفاظ بر معانی حقیقی آنها، یکی از این دو را بر دیگری ترجیح داده شده است.

لذا مقاله حاضر با رویکردی جامع و تحلیلی درصدد است تا با شیوه معناشناسی به واکاوی مؤلفه‌های معنایی «وقف معانقه» در قرآن کریم بپردازد و از این رهگذر در پی پاسخ به دو سوال زیر است:

۱. «وقف معانقه» در آیات مورد بحث در چه معنایی به کار رفته است؟

۲. وجه ارجح در معنای دو وجهی مواضع وقف معانقه کدام است؟

جهت پاسخ سوالات مندرج در پژوهش، ابتدا مهمترین آیاتی که این شواهد در آنها به کار رفته، شناسایی شده و سپس کلمات و عبارات، با توجه به بافت و سیاق کلام و با نظر داشت به روابط قبل و بعد، معنایی و معناشناسی شده‌اند. البته از آنجا که دانشمندان علوم قرآنی برای وقف معانقه، مواضع زیادی برشمرده‌اند بر آن شدیم که جهت اجتناب از تحجیم شدن مقاله فقط به

مواردی بپردازیم که مورد اتفاق اکثریت آنهاست. رویکرد معناشناسی در این مقله مبتنی بر معناشناسی توصیفی است که «عبارت است از فهم مراد گوینده سخن و نیز هاله معنایی آن با اتکای اطلاعاتی که همراه آن است؛ اعم از اطلاعات کلامی و غیر کلامی، که به این اطلاعات بافت یا قرینه یا سیاق می‌گویند». (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۳)

پیشینه پژوهش

بر اساس بررسی‌های انجام شده در خصوص وقف معانقه و معانی آن مقالات متعددی نگاشته شده اما براساس تحقیق و بررسی‌های که نویسندگان این مقاله انجام داده اند، تنها در دو مقاله به صورت مستقیم به بررسی وقف معانقه و تفسیر آن در قرآن کریم پرداخته شده است و اغلب پژوهش‌های دیگر تنها به ذکر دلائل نحوی و آراء علمای قرائت و علل جواز دو وجه ممکن و برخی ملاحظات تفسیری و نقطه نظرات مفسرین پرداخته‌اند. لذا آنچه این جستار را از یافته‌های پیشین متمایز می‌کند، تحلیل مواضع وقف معانقه در قرآن کریم بر مبنای رویکرد ادبی و زبانی می‌باشد. در ذیل به سه مورد از مهمترین پژوهش‌هایی که در خصوص وقف معانقه انجام گرفته است اشاره می‌شود:

- مقاله «بررسی مواضع وقف‌های معانقه در قرآن و تاثیر آن‌ها بر تفسیر»: نوشته خانم مریم حاجی عبدالباقي و مصطفی نظر فخاری که در مجله نامه الهیات، شماره ۴۲ بهار ۱۳۹۷ با صاحب امتیازی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال به رشته تحریر درآمده است. این مقاله به روش تحلیلی- توصیفی به بررسی اختلاف نظر مفسران و نحویان در خصوص اعراب این عبارات پرداخته شده است. و به این نتیجه رسیده اند که امکان حذف علائم وقف معانقه و استفاده از علائم دیگر وجود دارد.
- «تأثیر تفسیر بر وقف و ابتدا با تکیه بر آراء ابوعمرو دانی و محمد خلف الحسینی (مطالعه موردی اختلافات در سوره مبارکه حدید)»: نوشته علیرضا سبحانی و محمد ناصحی که در دوفصلنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۳۹۶ نگاشته شده است. این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ابوعمرو دانی و محمدعلی خلف الحسینی در دانش وقف و ابتدا و دیدگاه‌های تفسیری مفسران برگزیده، در جستجوی میزان دقت و صحت نظرات این دو عالم وقف و ابتدا و ارثه الگویی مطلوب‌تر جهت تصحیح و بهبود تلاوت قرآن کریم پرداخته است.

- «وقف التجاذب (المعانقه) فی القرآن الکریم»؛ نوشته عبدالعزیز بن علی حربی که در سال ۱۴۲۵ قمری در مجله جامعه ام القرى لعلوم الشریعة و اللغة العربیة و آدابها، جلد ۱۹ منتشر گردیده است. این اثر که مهمترین پیشینه و الگوی ما در تالیف این مقاله بوده است به بررسی اهمیت و جایگاه مواضع وقف معانقه و تحلیل این مواضع در قرآن کریم با رویکردی

علمی پرداخته است. در این مقاله علت ارجحیت یک وجه نحوی در مواضع وقف معانقه به صورت خیلی کلی و مختصر اشاره شده است.

مفهوم وقف معانقه

«وقف معانقه» از اقسام وقف اختیاری در تجوید قرآن کریم است که عبارت است از دو وقفی که پهلوی هم قرار می‌گیرند و از نظر معنایی به هم مربوط باشند؛ چه در یک آیه باشند یا در دو آیه. در صورتی که روی کلمه اول وقف شود، کلمه دوم به وصل خوانده می‌شود، و اگر روی کلمه دوم وقف شود، کلمه اول به وصل خوانده می‌شود. استفاده از علامت وقف معانقه در آیه‌ای از قرآن کریم، نشانگر وجود دو وجه قابل قبول از وقف و ابتدا در آن آیه است. در صورتی که بر نشانه‌ی اول وقف شود، عبارت بین دو نشانه، ابتدای جمله‌ی دوم خواهد بود. به آن وقف مراقبه «نیز می‌گویند؛ مانند: وقف در ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ که در این جا وقف بر «لا ریب» و «فیه» جایز دانسته شده است؛ به این صورت که فقط بر یکی از آن دو می‌توان وقف کرد. (ر. ک: موسوی بلده، ۱۳۸۳، ۵۹ و ۶۰)

بررسی مواضع وقف معانقه در قرآن کریم

وقف معانقه در هیجده و به روایتی بیست و شش موضع قرآن کریم قرار داده شده است که در این جستار به تحلیل مهمترین موارد آن بار رویکردی معناشناسی پرداخته شده است:

۱. ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره/۲).

در این آیه از لحاظ نحوی کلمه (فیه) را هم می‌توان متعلق به ما قبل خود دانست هم مابعد، اگر آن را متعلق به ماقبل بدانیم در این صورت (ریب) اسم (لا) و مبنی بر فتح است و جار و مجرور (فیه) متعلق به کلمه‌ای محذوف و این محذوف خبر (لا) است، این جمله متشکل از (لا) و اسم و خبر آن، خبر مبتدا یعنی (ذا) و محلا مرفوع است. در این صورت در کلمه (الکتاب) دو وجه جایز است یکی اینکه خبر برای (ذا) باشد و دیگر اینکه بدل از آن باشد. البته وجه اول ارجح است زیرا اگر آن را خبر برای (ذا) بدانیم این معنا را می‌رساند که کتاب به معنای کامل کلمه و یا کتاب حقیقی فقط همین چیزی است که به وسیله اسم اشاره (ذا) به آن اشاره شده است اما در صورتی که بدل از (ذا) تلقی شود چنین معنایی را افاده نمی‌کند. متعاقبا کلمه (هدی) خبر دوم و یا سوم (ذا) است. همچنین می‌توان (هدی) را حال از ضمیر موجود در (فیه) دانست. از طرفی بهتر است عبارت (الم) را یک جمله مستقل و به عنوان جمله اول^۱، عبارت (ذَلِكَ الْكِتَابُ) را جمله دوم یعنی متشکل از مبتدا و خبر، عبارت (لَا رَيْبَ فِيهِ) را جمله سوم و جمله (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) را به عنوان جمله

^۱ با این توضیح که (الم) خبر برای مبتدای محذوف باشد که در تقدیر اینگونه است: (هذا الم). ر. ک: (نحاس، ۱۴۱۳: ۲۳/۱).

چهارم به حساب آورد زیرا «این نوع جمله‌ها که بدون واو یا حرف ربط دیگر بلافاصله پشت سر هم قرار می‌گیرند و از طریق معنا به یکدیگر پیوند خورده‌اند از لحاظ بلاغی تاثیرگذارترند چراکه مفهوم تاکید را بهتر از هر نوع دیگر می‌رسانند». (ر. ک. تفتازانی، ۱۳۷۲: ۲۱۳)

اما چنانچه (فیه) متعلق به مابعد در نظر گرفته شود، خبر (لا) محذوف و در تقدیر چنین است: **ذلک الکتاب لا رب فیه، فیه هدی**^۱.

براین اساس به نظر می‌رسد بهتر است (فیه) متعلق به ما قبل تلقی شود؛ زیرا در این صورت عبارت **(هدی للمتقین)** معنایی مؤثرتر خواهد داشت چرا که اینگونه برداشت می‌شود که قرآن همه‌اش هدایت است؛ همانطور که در دیگر آیات قرآن کریم نیز از قرآن به عنوان هدی یاد شده است^۲ اما در غیر این صورت ممکن است این معنا دریافت می‌شود که در قرآن علاوه بر مزایای دیگر، هدایت نیز وجود دارد، نه اینکه قرآن عین هدایت است. علت دیگر ترجیح تعلق (فیه) به ما قبل، این است که در هیچ آیه‌ای از آیات قرآن عبارت **(لا رب)** بدون خبر به کار نرفته است بلکه دائماً با خبر خود یعنی (فیه) ذکر شده است^۳. همراهی دائمی این عبارت با کلمه (فیه) نشان می‌دهد که اسلوب بیانی قرآن بر این بنا شده است که هرگاه عبارت **(لاریب)** ذکر شود خبر آن نیز بیان می‌گردد هر چند بنابر قواعد زبان عربی حذف خبر لای نفی جنس در صورت وجود قرینه نه تنها مانعی ندارد بلکه شایع نیز است. این امر نشان می‌دهد که قرآن کریم اسلوب خاص خود را دارد. نکته قابل توجه اینکه عبارت **(لا جناح)** که متشکل از لای نفی جنس و اسم لا است نیز در قرآن کریم همیشه با خبر ذکر شده است هر چند تشخیص خبر آن چندان سخت به نظر نمی‌رسد؛ چراکه با توجه به معنای آیات در بردارنده عبارت **(لا جناح)**، می‌توان به خبر آن پی برد. علاوه بر این با توجه به دیگر آیات موجود در قرآن کریم که این عبارت در آنها با نقش اعرابی دیگر بکار رفته نیز می‌توان به خبر آن یعنی کلمه **(علیک/کم/ه/هم/هما/هن)** پی برد؛ مانند عبارت **﴿فلیس علیکم جناح ألا تکتبوه﴾** از آیه ۲۸۲ سوره بقره، آیه ۱۰۱ سوره نساء: **﴿وإذا ضربتم فی الأرض فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلاة...﴾** و آیه ۹۳ از سوره مائده: **(لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا...)**. بنابراین با توجه به سه آیه‌ی فوق و نیز دیگر آیات مشابه^۴ می‌توان دریافت که حرف جری که در قرآن کریم برای کلمه **(جناح)** خبر واقع می‌شود حرف **(علی)**

^۱ وجوه اعرابی دیگری نیز برای این آیه بیان شده که جهت اجتناب از تحجیم مقاله ذکر نشده است (ر. ک: زمخشری، ۱۴۱۸: ۲۰/۱ و ابن کثیر، بی‌تا: ۳۹/۱).

^۲ ر. ک: [نمل: ۲ و لقمان: ۳].

^۳ ر. ک: [آل عمران: ۹، نساء: ۸۷، یونس: ۳۷، اسراء: ۹۹، شوری: ۷ و جاثیه: ۲۶].

^۴ ر. ک: (بقره: ۱۹۸، نور: ۲۹، فرقان: ۵۸، ۶۰ و احزاب: ۵).

است. همچنین ضمیری که حرف (علی) بر سر آن می‌آید را نیز می‌توان با توجه به ضمایری که قبل و بعد از عبارت (لا جناح) است کشف کرد؛ مثلاً در آیهی ۱۵۸ سوره بقره: (إِنَّ الصِّفَا وَالْمُرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ). اگر ضمیر هاء (و به دنبال آن حرف علی) را از عبارت (فلا جناح علیه) حذف کنیم با توجه به ضمیر موجود در دو فعل (حَجَّ) و (يَطَّوَّفَ) می‌توان به ضمیری که بعد از حرف علی قرار داشته اما حذف شده است پی‌برد پس به راحتی و بدون خوف از التباس می‌توان آن را حذف نمود زیرا چنانکه گفتیم هم حرف (علی) و هم ضمیر بعد از آن را با توجه به آیات قرآن می‌توان کشف کرد اما خداوند این خبر را از عبارت (لا جناح علیه) حذف نکرده است و این نشان می‌دهد که قرآن کریم سبک بیینی خاص و ویژه‌ای دارد.

۲. ﴿وَلِتَجِدْهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحَّزَجَةٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (بقره/ ۹۶).

در این آیه شریفه عبارت (وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا) را از لحاظ نحوی هم می‌توان متعلق به ماقبل دانست هم مابعد، اگر آن را متعلق به ماقبل بدانیم این واو عاطفه بوده و جار و مجرور (من الذين) متعلق به یک کلمه محذوف است که کلمه مذکور بر آن دلالت دارد و «تقدیر آن چنین می‌باشد: (أحرص من الذين اشركوا) همانطور که گفته می‌شود: (أشجع الناس و من عنتره)» (ر. ک: طبرسی، ۱۴۲۵: ۳۲۲/۱)، و در این صورت جمله (يود احدهم) یا استئناف بیانی است^۱ و یا حال از ضمیر موجود در (تجددهم). اما «در صورتی که آن را متعلق به مابعد بدانیم این عبارت خبر مقدم، و عبارت (يود احدهم) صفت برای مبتدای محذوف بوده و تقدیر آن چنین است: (و من الذين اشركوا قوم أو فريق يود احدهم)» (حلبی، ۱۴۱۴: ۴۱۶/۱).

با توجه به بررسی‌های پیشین بهتر است این عبارت متعلق به ماقبل در نظر گرفته شود؛ زیرا در غیر این صورت آرزوی زندگی هزار ساله منحصر به (الذين اشركوا) می‌شود و این مفهوم از سیاق آیه به دور است. زیرا در این آیه سخن از یهود، سرزنش آنها، حرص‌شان بر زندگی و ترس آنها از مرگ است و آیه قبل و بعد از آن نیز اشاره به یهویان دارد. در نتیجه انتقال سخن از یهود به مشرکان بعید به نظر می‌رسد و دلیلی برای این مسأله وجود ندارد. پاسخ این سوال که چرا کلمه (الذين)

^۱ «استیناف بیانی» یکی از مواضع فصل در جملات است که به آن «شبه کمال اتصال» نیز گفته می‌شود و جمله‌ای است که در لفظ از جمله قبل از خود مستقل است اما در معنی تمام کننده مفهوم آن جمله یا تفسیر کننده آن و یا بیان کننده علت آن است. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۶۶)

مانند کلمه (الناس)، بدون من تفضیلیه نیامده تا معطوف بودن (الذین) به (الناس) تقویت شود این است که در حالت اضافه شدن افعَل تفضیل، من تفضیلیه مقدر می‌شود و در صورتی که چیزی به آن عطف شود اظهار من جایز است مگر اینکه مفضل از جنس مفضل علیه نباشد که در این حالت اظهار من واجب است تا اضافه شکل نگیرد؛ زیرا اضافه شدن افعَل تفضیل به مفضل‌علیه‌ای که از جنس مفضل نیست غیرممکن است؛ در این آیه یهود از جنس مردم هستند لذا اضافه شدن آن به مردم اشکالی ندارد اما یهود از جنس کسانی که شرک ورزیده‌اند نیستند لذا اضافه ممکن نیست و اظهار من واجب است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۶۰/۱). اما «در جواب به این سؤال که چرا (الذین اشرکوا) با وجود اینکه داخل در (الناس) است، به آن عطف شده باید گفت این از باب ذکر خاص بعد از عام بوده و نشان دهنده شدت حرص آنهاست» (ابوحیان، ۱۴۰۳: ۵۰۳/۱). زمخشری در توجیه این که چرا حرص آنها از مشرکان نیز بیشتر است می‌گوید: «علت آن است که یهودیان خود می‌دانند که ناچار باید وارد جهنم شوند زیرا از پرونده اعمال‌شان خبر دارند لذا به شدت علاقه دارند که در دنیا بمانند و به دار جزاء منتقل نشوند اما مشرکان از ورود خود به جهنم آگاهی ندارند و اصلاً اعتقادی به این مسأله ندارند» (زمخشری، ۱۴۱۸: ۱۶۸/۱). همچنین از آنجا که مشرکان اعتقادی به دنیای دیگر ندارند و تنها همین دنیا را قبول دارند لذا چیز عجیبی نیست که بر بقای خود در این دنیا حرص داشته باشند و خبر دادن از این مسأله در این آیه چندان ضروری به نظر نمی‌رسد؛ مسأله مهمی که احتمالاً در این آیه مد نظر بوده حرص یهودیان بر بقای بیشتر در دنیا است؛ یهودیانی که با وجود اعتقاد به روز جزاء، آرزوی عمر هزار ساله را در سر می‌پروراند.

۳. ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَ يَخْذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران / ۳۰).

در این آیه، عبارت (و ما عملت من سوء) را از لحاظ نحوی هم می‌توان متعلق به ماقبل دانست هم مابعد؛ زیرا در واو موجود در ابتدای این جمله دو احتمال وجود دارد یکی اینکه عاطفه باشد دیگری مستانفه (ر. ک: ابوحیان، ۱۴۰۳: ۹۸/۳)، اگر آن را عاطفه در نظر بگیریم عبارت (ما عملت من سوء) معطوف به جمله (ما عملت من خیر) می‌شود و در مورد (ما) دو وجه جایز است یکی موصولیه و دیگری مصدریه و جمله (تود) حال و محلا منصوب و عامل آن فعل (تجد) است. در نتیجه معنای آیه اینگونه می‌شود: (روزی که هر کسی کار نیک و کار بد خود را حاضر می‌بیند در حالیکه آرزو می‌کند کاش میان او و کار بدش فاصله‌ای دور بود)، اما اگر این واو، مستانفه در نظر گرفته شود، اسم موصول (ما) مبتدا و جمله (تود) خبر آن است و این جمله از لحاظ اعراب هیچ رابطه‌ای با جمله قبل یعنی (یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً) ندارد.

به نظر می‌رسد وجه اول یعنی عاطفه بودن واو مناسب‌تر است زیرا «سیاق آیه سخن از تهدید است» (ر. ک: نحاس، ۱۴۱۳: ۳۶۶/۱ و زمخشری، ۱۴۱۸: ۳۴۷/۱)، و آگاهی دادن از حاضر بودن اعمال نیک و بد در کنار یکدیگر در روز قیامت در تهدید مؤثرتر از حاضر بودن اعمال نیک به تنهایی است. چنانکه در آیه ۶-۸ سوره زلزله نیز به هنگام سخن از نشان دادن اعمال انسان‌ها در روز قیامت، اعمال نیک و اعمال بد هر دو ذکر شده است: ﴿يَوْمَئِذٍ يُصْدِرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّرُؤَا أَعْمَاهُمْ﴾ ﴿۶﴾ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿۷﴾ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ ﴿۸﴾ (زلزله/ ۶-۸) اما سبب جواز حذف کلمه (محضرا) از (ما عملت من سوء) وجود قرینه در این آیه است و آن ذکر همین کلمه در جمله اول (ما عملت من خیر محضرا) است.

۴. ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾

(مائده/ ۲۶).

در آیه فوق «در عبارت (اربعین سنة) از لحاظ نحوی دو وجه جایز است یکی تعلق آن به ماقبل دیگری تعلق به مابعد؛ زیرا هم می‌توان آن را ظرف زمان برای (محرمه عليهم) به حساب آورد و هم برای (یتیهون)» (رازی، ۱۴۱۱: ۳۳۵/۱۱).

اگر آن را متعلق به ماقبل در نظر بگیریم از آیه این برداشت حاصل می‌شود که مدت تحریم چهل سال بوده و بنی اسرائیل بعد از این چهل سال وارد این سرزمین شده‌اند و از آنجا که جمله (یتیهون) حال از ضمیر موجود در (عليهم) است این معنا فهمیده می‌شود که آنها در این چهل سال در بیلان سرگردان بوده‌اند. حال اگر این ظرف زمان را متعلق به مابعد بدانیم اینگونه برداشت می‌شود که تحریم ابدی بوده و چهل سال در بیابان سرگردان بوده‌اند.

لذا براساس سیاق آیات قبل و بعد به نظر می‌رسد تعلق این ظرف به (محرمه) ارجحیت دارد. یکی از دلایل این امر این است که ضمیر موجود در (عليهم) دلالت بر عموم دارد بدین معنا که خداوند ورود به آن سرزمین را بر همه افراد بنی اسرائیل حرام کرده نه برخی افراد، از طرفی چنانکه از تفاسیر بر می‌آید «گروهی از بنی اسرائیل بعد از مدتی وارد آن سرزمین شده‌اند» (طبری، ۱۳۸۸: ۱۸۵/۶)، پس حال که از یک سو بر همه افراد حرام شده بوده و از سوی دیگر گروهی بعد از مدتی به آن وارد شده‌اند معلوم می‌شود که این تحریم ابدی نبوده است اما اگر ضمیر موجود در (عليهم) که بیانگر تعمیم است ذکر نشده بود این احتمال وجود داشت که تحریم برای گروهی از افراد بوده و تا ابد ادامه داشته اما بر دیگر افراد بنی اسرائیل حرام نبوده است. از طرفی اگر این تحریم ابدی بود با آنچه از ظاهر عبارت (كتب الله لكم) در آیه (ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم...) (مائده/ ۲۱) برداشت می‌شود، منافات داشت. صاحب المیزان در این باره می‌گوید: «هرچند از ظاهر عبارت (كتب

الله لکم) بر می‌آید که خدای تعالی سکنی گزیدن بنی اسرائیل در سرزمین مقدس را مقدر فرموده است با وجود این با این جمله از آیه ۲۶ همین سوره که می‌فرماید: (فَانْهَاجُمْ عَلَيْهِم اَرْبَعِينَ سَنَةً)، منافات ندارد، چراکه جمله‌ی: (ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لکم...) کلامی است مجمل و در آن (وقت) و (اشخاص) معین نشده است. آنهایی که بطور یقین مشمول این قضای الهی (یعنی تحریم دخول در آن سرزمین) بوده‌اند همان یهودیان عصر موسی (ع) هستند که همه آنان تا آخرین نفرشان در همان مدت چهل سال از دنیا رفتند، و داخل در سرزمین مقدس نشدند و تنها فرزندان و نوه هایشان بودند که همراه با وصی موسی یوشع بن نون (علیهما السلام) وارد سرزمین فلسطین شدند، خلاصه اینکه جمله: (فَانْهَاجُمْ عَلَيْهِم اَرْبَعِينَ سَنَةً)، بیانگر این است که قضای مذکور (= کتب الله لکم) برای بعد از چهل سال بوده و این قضاء همان قضائی است که آیه شریفه زیر به آن اشاره دارد: ﴿وَتُرِيدُ أَنْ تَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَتَجْعَلَهُمْ أَمْنَةً وَتَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ...﴾ (قصص/ ۵ و ۶). موسی (ع) هم امید چنین روزی را برای امت خود داشت» (طباطبایی، بی‌تا: ۲۸۹/۵). همچنین بنابر روایتی که از امام صادق علیه‌السلام نقل شده ایشان هنگامی که از قوم حضرت موسی یاد شده این سخن آنها که گفتند: (فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ) (ملئه/ ۲۴) را نقل کرده و فرمودند: خداوند به خاطر این سخن‌شان به مدت چهل سال این سرزمین را بر آنها حرام کرد و آنها را سرگردان کرد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۰۵/۱).

علت دیگر جهت ترجیح وجه اول این است که «استعمال غالب، تقدیم فعل بر ظرف است نه تاخیر از آن» (ر. ک: رازی، ۱۱۳ و الطیار، ۱۴۳۱: ۳۵۸).

۵. ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سُوءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سُوءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ / مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لُمُسْرِفُونَ﴾ (مائده/ ۳۱-۳۲).

در این آیه شریفه، عبارت (من اجل ذلك) را از لحاظ نحوی هم می‌توان متعلق به ماقبل دانست هم مابعد. اگر آن را متعلق به (فاصبح من النادمين) بدانیم معنای آیه اینگونه می‌شود: (در نتیجه به خاطر قتل برادرش از زمره پشیمانان گردید) اما اگر آن را متعلق به فعل (کتبنا) بدانیم این معنا حاصل می‌شود: به خاطر این جنایت یعنی قتل برادرش، بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کسی، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین به قتل برساند، چنان است که گویی همه انسانها را به قتل رسانده و هر کس به انسانی زندگی بخشد، چنان است که گویی به همه مردم زندگی بخشیده است...).

با تأمل در این آیه چنین دریافت می‌شود که هر چند از منظر قواعد نحو دلیلی بر ارجحیت یکی از این دو وجه بر دیگری وجود ندارد اما بهتر است (من اجل ذلک) را متعلق به (کتبنا) در نظر گرفته شود؛ زیرا از طرفی به نظر می‌رسد که اگر (من اجل ذلک) را از جمله (کَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ ...) حذف کنیم ارتباط مناسبی بین این جمله و آیه قبل برقرار نمی‌شود و گویی ناگهان و بدون مقدمه از موضوعی به موضوع دیگر پرداخته شده است و از طرف دیگر اگر عبارت (من اجل ذلک) را از آیه ﴿... قَالَ يَا وَيْلَتَىٰ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوَاءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ حذف کنیم خللی به معنای آیه وارد نمی‌شود و با استفاده از مضمون آیه و وجود حرف فاء می‌توان فهمید که به خاطر قتل برادرش پشیمان شد؛ در نتیجه برخلاف جمله (کتبنا علی بنی اسرائیل ...)، تعلق (من اجل ذلک) به آیه قبل چندان ضروری به نظر نمی‌رسد. علاوه بر این اگر بپذیریم که عبارت (من اجل ذلک) متعلق به ما قبل باشد لازمه آن این است که جمله (کتبنا علی بنی اسرائیل ...) ابتدای کلام بعد واقع شود حال آنکه عرف جملات قرآنی این است که در چنین مواردی واو استثناف ذکر شود، مانند آیه: (كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى) (البقرة/ ۲۲۰)، که قبل از فعل (يسألونک) واو ذکر شده است (ر. ک: طباطبایی، ۳۱۵/۵). چنانکه مشاهده می‌کنیم قبل از فعل (کتبنا) واو نیامده است؛ بنابراین بهتر است عبارت (من اجل ذلک) را متعلق به ما بعد بدانیم. در پاسخ به این سوال که قتل هابیل توسط قابیل چه ارتباطی با واجب شدن قصاص بر بنی‌اسرائیل دارد باید گفت: علت واجب شدن قصاص بر بنی‌اسرائیل، قتل هابیل توسط قابیل نیست بلکه علت انواع مفسده‌هایی است که به طور کلی بر قتل عمد مترتب می‌شود که چنانکه در آیه‌ی قبل یعنی در آیه ۳۰ (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ) نیز تصریح شده موجب خسارت در دنیا و آخرت می‌شود (رازی، ۱۴۱: ۳۴۱/۱۱).

۶. ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُخْرِفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ هُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (مائده/ ۴۱).

در این آیه عبارت (و من الذین هادوا) را از لحاظ نحوی هم می‌توان متعلق به ماقبل دانست هم مابعد، زیرا هم می‌توان آن را معطوف به (من الذین قالوا آمنا) دانست که در این صورت (سماعون)

خبر برای مبتدای محذوف و در نتیجه تقدیر آیه اینگونه می‌شود: (لا یزینک مسارعة المنافقین و الیهود فی الکفر و هما سماعتان للکذب). به عبارت دیگر منافقان با یهود در دو حکم مذکور در آیه با یکدیگر مشترک می‌شوند؛ این دو حکم عبارت است از: مسارعه در کفر و گوش دادن به سخنان دروغ دیگران که سخن را از جایگاه حقیقی خود تحریف می‌کنند.

همچنین «می‌توان واو قبل از این عبارت را مستانفه به حساب آورد که در این صورت حرف جر (من) متعلق به یک کلمه محذوف است و این محذوف خبر مقدم، و کلمه (سماعون) مبتدای مؤخر است» (درویش، ۱۴۰۸: ۲۹۹/۶)، در نتیجه مسارعت در کفر مربوط به منافقان است همانها که با زبان خود گفتند ایمان آوردیم اما دل‌هایشان ایمان نیاورده بود. بر این اساس معنای حاصل از آیه از این قرار می‌باشد: (ای پیامبر، غمگین مباش از آنان که به زبان اظهار ایمان کنند و به دل ایمان ندارند و به راه کفر شتابند. از بین یهودیان کسانی هستند که جاسوسی می‌کنند و سخنان دروغ (و فتنه‌خیز به جای کلمات حق) به آن قومی که (از کبر) نزد تو نیامدند می‌رسانند؛ همانهایی که کلمات را از جایگاه‌های خود دگرگون می‌سازند...).

بهتر است عبارت (ومن الذین هادوا) ابتدای جمله جدید تلقی شود؛ زیرا تحریف و تبدیل و به طور کلی مخالفت با حکم خداوند در بیشتر موارد در قرآن به قوم یهود نسبت داده شده است^۱ (ر. ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۰۵/۳) و این امر با مستانفه دانستن عبارت (و من الذین هادوا) حاصل می‌شود، اما اگر معطوف به ماقبل خود تصور شود، این مفهوم برداشت می‌شود که منافقان و یهودیان هر دو در این امر شرکت داشته‌اند، درحالی‌که اینگونه نبوده است. شان نزول آیه مورد بحث نیز وجه دوم را تایید می‌کند؛ علمای یهود گروهی از یهودیان را نزد پیامبر اسلام (ص) فرستادند و خودشان از رویارویی دوری کردند و امی داشتند که شاید احکام اسلام در مورد زن و مرد زناکاری که از جمله افراد مشهور و صاحب نفوذ یهود بودند مطابق چیزی باشد که آنان از تورات تحریف کرده‌اند و سفارش کردند اگر گفتار پیامبر اسلام مطابق حرف ما بود، بپذیرید وگرنه رها کنید. در پاسخ به این سوال که اگر عبارت (ومن الذین هادوا) ابتدای جمله جدید باشد پس ارتباط عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ با عبارت ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ...﴾ چیست، باید گفت: وجه اشتراک کسانی که در کفر شتاب می‌کنند (در عبارت اول) با یهودیانی که با نقشه از پیش تعیین شده احکام زناکار را از پیامبر اسلام

^۱ (ر. ک: سوره بقره آیات ۴۲، ۵۹، ۷۵، ۷۹ و ۲۱۱ / آل‌عمران: ۷۰ - ۷۵ و ۷۸ / نساء: ۴۶ / مائده: ۱۳ و ۶۱ / اعراف: ۱۶۲).

(ص) می‌پرسند و قصد دارند در صورتی که این احکام مطابق میل‌شان نباشد آن را تغییر دهند (در عبارت دوم)، مسئله نفاق و دورویی است؛ به همین دلیل خداوند حکیم در پایان این آیه با استفاده از اسم اشاره (اولئک) به عدم طهارت قلب هر دو گروه اشاره می‌کند؛ بدین معنا که علت (ایمان زبانی و غیرقلبی) گروه اول و (تحریف احکام و حقایق) توسط گروه دوم، عدم طهارت قلب اینان است.

۷. ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف/ ۱۷۲).

در این آیه شریفه «فعل (شهدنا) از لحاظ نحوی هم می‌تواند متعلق به ماقبل خود باشد هم مابعد» (صافی، ۱۴۰۶: ۱۲۳/۹). زیرا هم می‌توان این فعل را مقول (قالوا) و ادامه جمله قبل دانست و هم می‌توان آن را ابتدای جمله جدید به حساب آورد. وجود جمله (ان تقولوا...) باعث این امر شده است؛ زیرا این جمله خطاب به فرزندان آدم است، حال آنکه فاعل (قالوا) فرزندان آدم (علیه السلام) هستند. در نتیجه کلام بین دو گوینده در جریان است و فعل (شهدنا) به خاطر معنایی که در بردارد احتمال این که به جمله قبل از خود تعلق داشته باشد یا جمله بعد از خود، در آن وجود دارد.

از آنجا که دلیل نحوی برای ترجیح یکی از این دو وجه وجود ندارد باید با استناد به احادیث و معیارهای کلام بلیغ، یکی از این دو را انتخاب کرد؛ عده‌ای از علمای قرائت و مفسران با استناد به احادیث می‌گویند: «مراد از این آیه این است که خداوند فرزندان آدم علیه‌السلام را از پشت او خارج کرد و از آنها خواست که به ربوبیت او اقرار کنند در نتیجه آنها به ربوبیت او شهادت دادند و خداوند از آنها عهد و پیمان گرفت» (نحاس، ۱۴۰۵: ۳۴۳ و طباطبایی، بی‌تا: ۳۰۸/۸). به همین خاطر فعل (شهدنا) را متعلق به ماقبل و موضع وقف را همین فعل دانسته و جمله (ان تقولوا) را ابتدای جمله بعد گرفته‌اند که «در تقدیر اینگونه بوده است: (فعلنا ذلک لئلا تقولوا...)» (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۶۹/۹). در این صورت فعل (شهدنا) جهت تاکید مضمون (بلی) ذکر شده است؛ زیرا زمانی که خداوند از آنها اقرار گرفت آنها با گفتن کلمه (بلی) زبان به اعتراف گشودند و برای جواب دادن و اعتراف کردن همین کلمه کفایت می‌کرد اما از باب تاکید بلافاصله گفتند (شهدنا). اما برخی از علماء برآنند که «فعل (شهدنا) گفته ملائکه است که از جانب خداوند دستور یافتند که شهادت بدهند» (قرطبی، ۱۹۸۷: ۳۱۸/۷). برخی دیگر معتقدند که «این فعل گفته خود خداوند است» (بنوی، ۱۴۰۷: ۲۱۲/۲). که در هر دو صورت موضع وقف کلمه (بلی) و فعل (شهدنا) ابتدای جمله بعد است.

نظر به اینکه علمایی که فعل (شهدنا) را ادامه سخن فرزندان آدم می‌دانند، به احادیث استناد کرده‌اند و نیز به این دلیل که تعلق (شهدنا) به فرزندان آدم باعث می‌شود که کلام با تعلقش به یک

گوینده واحد نظم و ترتیب داشته باشد زیرا «پراکنده کردن کلام با در تقدیر گرفتن گوینده‌ای دیگر که احتمال دارد از معنا فهمیده شود، آن هم در صورتیکه گوینده ظاهر و غیر مقدری در جمله وجود دارد، نیازمند دلیلی محکم است» (ر. ک: حری، ۱۴۲۵: ۲۱) و اینجا چنین دلیلی وجود ندارد لذا به نظر می‌رسد وجه اول ارجحیت داشته باشد.

شاید از جنبه لفظی نیز بتوان ترجیح این وجه را اینگونه توجیه کرد که چون خداوند فعل (أشهدهم) را به کار برده آنها (فرزندان آدم) جهت بیان امتثال و اطاعت سریع در پاسخ خود عینا همین لفظ را تکرار کرده‌اند؛ چنانکه در فرهنگ لغت زبان عربی نیز در معنای (أشهده) این چنین آمده است که: (أشهده علی کذا: جعله یشهد علیه فشهد) (ابن منظور، ش ه د) و از آنجا که فعل (شهد) و (أشهد) هر دو از یک ریشه‌اند اگر به یکدیگر متصل شوند نظم و آهنگ خاصی به آیه می‌دهند و موجب انسجام بیشتر متن می‌شود که البته با قواعد نحو جمله‌محور نمی‌توان این نظم و آهنگ و انسجام را تشخیص داد بلکه با کمک گرفتن از نحو متن‌محور می‌توان به نظم و آهنگ و انسجام حاصل از اتصال این دو پی برد. چراکه یکی از ابزارهای مهم انسجام متن، عامل تکرار است (ر. ک: عفیفی، ۲۰۰۱: ۱۱۱).

۸. ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَعْدِيَّهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (ابراهم/۹).

در این آیه عبارت (و الذين من بعدهم) از لحاظ نحوی به گونه‌ایست که هم می‌توان آن را متعلق به ماقبل دانست هم مابعد؛ زیرا حرف واوی که بر سر آن آمده در موقعیتی قرار دارد که هم می‌توان آن را واو عاطفه به حساب آورد هم واو استثنافیه، اگر این واو را عاطفه بگیریم عبارت (و الذين من بعدهم) معطوف به کلمه (قوم) می‌شود که در این صورت جمله (لا يعلمهم الا الله) یا مستأنفه است و محلی از اعراب ندارد و یا حال از ضمیر موجود در صله (الذين)، و این معنا حاصل می‌شود: (آیا خبر کسانی که قبل از شما بوده‌اند به شما نرسیده است یعنی قوم نوح و عاد و ثمود و نیز کسانی که بعد از آنها آمده‌اند؛ تنها خدا از سرنوشت آنها آگاهی دارد/ در شرایطی که تنها خدا از سرنوشت آنها خبر دارد؟!)). اما اگر این واو را استثنافیه بدانیم، (الذين) مبتدا و جمله (لا يعلمهم الا الله) خبر آن است.

با توجه به سیاق و بافتار متن، وجه اول مناسب‌تر می‌نماید زیرا از یک سو «در این جمله اصل بر عطف بودن است چرا که کلمات قبل از این عبارت همگی معطوف به ماقبل خود هستند و خروج از یک معنای صحیح که اصل است به معنای دیگر و آن هم بدون علت، صحیح نیست هر چند این

معنای دوم به خودی خود صحیح باشد، زیرا این عمل عدول از اصل بدون وجود عامل مرجح به حساب می‌آید» (حرابی، ۱۴۲۵: ۲۲).

از سوی دیگر منظور خداوند این نبوده که ابتدا از مخاطبان آیه بپرسد که: آیا خبر و داستان کسانی که قبل از شما بوده‌اند از قبیل قوم نوح، عاد و ثمود، به شما رسیده است؟ و سپس از این مسئله خبر بدهد که از کسانی که بعد از آنها آمده‌اند هیچ کس جز خدا خبر ندارد. بلکه هدف خداوند در این آیه طرح این سوال بوده است که: آیا داستان قوم نوح، عاد و ثمود (یعنی قوم‌هایی که از آنها خبر دارید) و داستان کسانی که بعد از آنها آمده‌اند و شما اطلاعی از آنها در دست ندارید و فقط خداوند از آنها خبر دارد به شما نرسیده است؟ تا بدین وسیله مخاطبان را تحریک کند و این سوال در ذهن آنها ایجاد کند که: مگر داستان قوم نوح، عاد و ثمود و دیگر اقوامی که بعد از آنها آمده‌اند و ما از آنها خبر نداریم، چیست؟ خداوند در جواب به این سوال در ادامه همین آیه می‌فرماید: (جاءکم رسولهم...) و همچنین آیات بعدی تا آیه ۱۴ را در جواب به همین سوال بیان می‌کند. در نتیجه هدف از این آیه صرف خبر دادن از این مسأله نیست که: (کسانی که بعد از آنها آمدند هیچ کس جز خداوند از آنها خبر ندارد) بلکه منظور مورد سوال قرار دادن داستان اقوامی است که پیش از مخاطبان آیه آمده‌اند چه آنها که خبرشان را شنیده‌اند و چه آنها که نشنیده‌اند. لذا بهتر است معطوف به قبل باشد تا داستان همه آنها مورد سوال واقع شود، و چنانکه گفتیم ادامه همین آیه و آیات بعدی نیز در صدد پاسخ به این سوال است و با عطف گرفتن است که بین تمام جملات این آیه تناسب برقرار می‌شود و در راستای یک هدف قرار می‌گیرند.

۹. ﴿لَنْ تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصَلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

(ممتحنه/۳).

عبارت (يوم القيامة) از لحاظ نحوی به گونه‌ایست که هم می‌تواند به ماقبل خود تعلق بگیرد هم مابعد، زیرا «هم می‌توان عامل ظرف زمان (يوم) را فعل (تنفعکم) دانست که در این صورت عبارت (يفصل بینکم) جمله مستانفه بیانی به حساب می‌آید که جهت تبیین عدم نفع ارحام و اولاد در آن روز بیان شده است و همچنین می‌توان عامل این ظرف را فعل (يفصل) دانست» (ر. ک: ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۲۶/۲۸ و نحاس، ۱۴۱۸: ۲۷۲/۴).

هر چند از لحاظ نحوی هر دو وجه جایز است، برخی از مفسران وجه اول را ترجیح داده‌اند (قاسمی، ۱۳۹۸: ۲۰۱/۹ و طبری، ۱۳۸۸: ۴۰/۲۸) و برخی دیگر وجه دوم (رازی، ۱۴۱۱: ۵۱۷/۲۹ و فیض کاشانی، بی‌تا: ۱۶۳/۵).

به نظر می‌رسد تعلق (يوم) به (تنفعکم) ارجحیت دارد زیرا اگر این ظرف را از جمله قبل برداریم از آیه اینگونه برداشت می‌شود که عدم انتفاع از ارحام و اولاد مربوط به همه انسانها (مؤمنان و

کافران) در دنیا و آخرت است حال آنکه «عدم انتفاع مختص کافران در روز قیامت است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷/۸). در نتیجه اگر این ظرف را متعلق به مابعد بدانیم جمله قبل از ظرف نیازمند تاویل و تقدیر می‌شود تا بدین وسیله مشخص شود که منظور همه انسانها و در دنیا و آخرت نیست و چنانکه می‌دانیم عدم تقدیر اولی از تقدیر است. معنای حاصل از وجه اول از این قرار است: (در روز قیامت نه خویشان شما و نه فرزندانان هرگز نفعی برای شما نخواهند داشت؛ خدا شما را از یکدیگر جدا می‌کند و خداوند به اعمال شما بیناست).

نتیجه‌گیری

هر چند از لحاظ نحوی مواضع وقف معانقه را هم می‌توان متعلق به ماقبل دانست هم مابعد اما از لحاظ زبانی و معنایی تفاوت زیادی بین این دو وجه وجود دارد. زیرا حال مخاطب اقتضا می‌کند که این کلمات و عبارات فقط به یک طرف تعلق داشته باشد تا موجب سردرگمی مخاطبان قرآن کریم در فهم معنای آیات نشود. لذا با کمک گرفتن از نحو متن محور (نحو النص) در کنار نحو جمله‌محور (نحو الجملة) و با در نظر گرفتن معیارهایی همچون اسلوب خاص قرآن، سیاق آیات، استعمال عرب و استناد به احادیث می‌توان به وجه صحیح پی برد.

نحویان و علمای وقف و ابتداء غالبا هر دو وجه را ذکر کرده‌اند بدون اینکه یکی را بر دیگری ترجیح دهند اما مفسران و مترجمان قرآن کریم که بیشتر از گروه نخست دغدغه ابهام زدایی از مواضع مشکل قرآن کریم را دارند با توجه به معیارهای فوق الذکر به بررسی این مواضع پرداخته و یکی از این دو وجه را بر دیگری ترجیح داده‌اند البته بدون اینکه به مقایسه هر دو وجه بپردازند و نقاط قوت و ضعف آن دو را به مذاقه بگذارند.

اگر چه مواضع وقف معانقه در قرآن کریم ممکن است در نگاه اول برای مخاطب کمی مشکل و مبهم به نظر آید و خواننده را در فهم معنای حقیقی آیه با مشکل مواجه می‌سازد اما با اندکی تأمل می‌توان دریافت که خود این ابهام نیز خالی از ظرافت نیست چرا که ذهن خواننده را برای انتخاب وجه صحیح به کنکاش و پویایی وا می‌دارد و شاید بتوان گفت در راستای ابهام‌زدایی و هنجارگریزی به کار رفته است. بنابراین، فرض بعیدی نیست که عامدا اینگونه عبارات در موقعیتی قرار داده شده تا هر دو وجه در ذهن خواننده تداعی گردد و در نتیجه با لفظ اندک معنای بسیار القاء شود که این خود جنبه‌ای از بلاغت است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم* (تحقیق علی عبدالباری عطیه، چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ابن عاشور، محمد طاهر. (١٩٨٤م). *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن كثير، حافظ. (بي.تا). *تفسير القرآن العظيم* (تحقيق عبدالعزيز غنيم). طبعة الشعب.
- ابن منظور. (بي.تا). *لسان العرب* (ترتيب يوسف خياط). بيروت: دار لسان العرب.
- ابوحيان، محمد بن يوسف. (١٤٠٣ق). *البحر المحيط*. بيروت: دار الفكر.
- امين، مصطفى، & جارم، علي. (١٣٨٧ش). *البلاغة الواضحة*. تهران: مؤسسة الصادق.
- بغوي، ابو محمد الحسين بن مسعود. (١٤٠٧ق). *معالم التنزيل* (تحقيق خالد العك و مروان سوار، چاپ دوم). بيروت: دار المعرفة.
- تفتازاني، سعدالدين. (١٣٧٢ش). *مختصر المعاني* (چاپ سوم). قم: انتشارات مصطفوي.
- حسان، تمام. (٢٠٠١). *نحو الجملة ونحو النص* (ط ١). المغرب: دار الثقافة.
- حربي، عبدالعزيز بن علي. (١٤٢٥ق). «وقف التجاذب (المعانقه) في القرآن الكريم». *مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة و اللغة العربية و آدابها*، ١٩، ٤-٥١. دسترسی: quranicthought.com/.../5c91ecf10915c.pdf
- حصري، محمود. (بي.تا). *معالم الاهتداء الى معرفة الوقف و الابتداء*. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- حلي، سمين. (١٤١٤ق). *الدر المصون في علوم كتاب الله المكنون* (تحقيق معوض، علي محمد؛ صاد مخلوف عبدالوجود؛ عادل احمد نموتی؛ زكريا عبدالمجيد). بيروت: دار الكتب العلمية.
- درويش، محيي الدين. (١٤٠٨ق). *إعراب القرآن و بيانه*. دمشق: دار ابن كثير.
- رازی، ابو بكر. (١٤١١ق). *أتمودج جليل في أسئلة و أجوبة من غرائب التنزيل* (تحقيق محمد رضوان الداية، چاپ اول). بيروت: دار الفكر المعاصر.
- رازی، فخرالدين. (١٤١١ق). *التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)* (چاپ اول). بيروت: دار الكتب العلمية.
- زرقاني، محمد عبدالعزيز. (١٩٩٥م). *مناهل العرفان في علوم القرآن* (تحقيق فواز احمد زمري، چاپ اول). بيروت: دار الكتاب العربي.
- زمخشري، محمود بن عمر. (١٤١٨ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل* (تحقيق عادل احمد عبدالوجود و علي محمد معوض، چاپ اول). رياض: مكتبة العبيكان.
- صافي، محمود. (١٤٠٦ق). *الجدول في إعراب القرآن* (چاپ اول). بيروت: مؤسسة الايمان.
- صفوي، كورش. (١٣٧٩ش). *درآمدی بر معناشناسی* (چاپ اول). تهران: انتشارات حوزه هنری.
- طباطبائي، محمد حسين. (بي.تا). *الميزان في تفسير القرآن*. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- طبرسي، فضل بن حسن. (١٤٢٥ق). *مجمع البيان في تفسير القرآن* (مقدمه محمد جواد بلاغي؛ تصحيح هاشم رسولي محلاتي و فضل الله يزدي طباطبائي). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبري، محمد بن جرير. (٣٨٨ق). *جامع البيان عن تأويل القرآن* (چاپ سوم). بی جا: مطبعة الحلبي.
- الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر. (١٤٣١ق). *وقوف القرآن و أثرها في التفسير*. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- عفيفي، احمد. (٢٠٠١). *نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي*. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق.
- عياشي، محمد بن مسعود. (١٣٨٠ش). *تفسير العياشي* (چاپ اول). تهران:

فیض کاشانی، ملا محسن. (بی تا). *تفسیر صافی*. بیروت: مؤسسه‌ی علمی للمطبوعات.

قاسمی، جمال‌الدین. (۱۳۹۸ق). *محاسن التأویل* (تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، چاپ دوم). بیروت: دارالفکر.

قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۰ش). *معناشناسی شناختی قرآن* (چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۹۸۷م). *الجامع لأحكام القرآن*. القاهرة: هیئة المصریة العامة للكتاب.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مختار عمر، احمد. (۱۳۸۵ش). *علم الدلالة* (ترجمه حسین سیدی، چاپ اول). مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

موسوی بلده، سید محسن. (۱۳۸۳ش). *حلیة القرآن* (چاپ سی و سوم). تهران: انتشارات إحياء کتاب.

نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۳ق). *القطع و الائتلاف* (تحقیق عبد الرحمن بن ابراهیم مطرودی، چاپ اول). ریاض: دار عالم الكتب.

نحاس، ابو جعفر. (۱۴۰۵ق). *إعراب القرآن* (تحقیق زهیر غازی زاهد، چاپ دوم). ریاض: عالم الكتب.

نکونام، جعفر. (۱۳۹۰ش). *درآمدی بر معناشناسی قرآن* (چاپ اول). قم: دانشکده اصول الدین.

هاشمی، سید احمد. (۱۳۸۱ش). *جواهر البلاغة* (چاپ پنجم). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

Transliterated References

- Alusi, Sayyid Mahmud. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (ed. Ali Abd al-Bari Atiyya, 1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir. (1984 CE). *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: al-Dar al-Tunisiyya li-l-Nashr. [in Arabic]
- Ibn Kathir, Hafiz. (n.d.). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (ed. Abd al-Aziz Ghunaym). Tabat al-Sha'b. [in Arabic]
- Ibn Manzur. (n.d.). *Lisan al-'Arab* (arranged by Yusuf Khayyat). Beirut: Dar Lisan al-'Arab. [in Arabic]
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. (1403 AH). *al-Bahr al-Muhit*. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Amin, Mustafa, & Jarim, Ali. (1387 Sh). *al-Balagha al-Wadihah*. Tehran: Mu'assasat al-Sadiq. [in Persian]
- Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud. (1407 AH). *Ma'alim al-Tanzil* (ed. Khalid al-'Ak & Marwan Suwar, 2nd ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [in Arabic]
- Taftazani, Sa'd al-Din. (1372 Sh). *Mukhtasar al-Ma'ani* (3rd ed.). Qom: Intisharat Mustafavi. [in Persian]
- Hassan, Tammam. (2001). *Nahw al-Jumla wa Nahw al-Nass* (1st ed.). Morocco: Dar al-Thaqafa. [in Arabic]
- Harbi, Abd al-Aziz ibn Ali. (1425 AH). "Waqf al-Tajadhub (al-Mu'anaqa) fi al-Qur'an al-Karim." *Majallat Jami'at Umm al-Qura li-'Ulum al-Shari'a wa al-Lugha al-'Arabiyya wa Adabiha*, 19, 4-51. Access: quranicthought.com/.../5c91ecf10915c.pdf [in Arabic]
- Husari, Mahmud. (n.d.). *Ma'alim al-Ihtida' ila Ma'rifat al-Waqf wa al-Ibtida'*. Cairo: al-Majlis al-A'la li-l-Shu'un al-Islamiyya. [in Arabic]

- Halabi, Samin. (1414 AH). *al-Durr al-Masun fi 'Ulum Kitab Allah al-Maknun* (ed. Ali Muhammad Mu'awwad; Sadi Makhluḥ Abd al-Wujud; 'Adil Ahmad Namuti; Zakariyya Abd al-Majid). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Darwish, Muhyi al-Din. (1408 AH). *I'rab al-Qur'an wa Bayanuh*. Damascus: Dar Ibn Kathir. [in Arabic]
- Razi, Abu Bakr. (1411 AH). *Anmudhaj Jalil fi As'ila wa Ajwiba min Ghara'ib al-Tanzil* (ed. Muhammad Ridwan al-Dayya, 1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir. [in Arabic]
- Razi, Fakhr al-Din. (1411 AH). *al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Zarqani, Muhammad Abd al-Azim. (1995 CE). *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* (ed. Fawwaz Ahmad Zumruli, 1st ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [in Arabic]
- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. (1418 AH). *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (ed. 'Adil Ahmad Abd al-Mawjud & Ali Muhammad Mu'awwad, 1st ed.). Riyadh: Maktabat al-'Ubaykan. [in Arabic]
- Safi, Mahmud. (1406 AH). *al-Jadwal fi I'rab al-Qur'an* (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Iman. [in Arabic]
- Safavi, Kurosh. (1379 Sh). *Dar'amadi bar Ma'nashenasi*. Tehran: Intisharat Huza-yi Hunari. [in Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (n.d.). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li-l-Matbu'at. [in Arabic]
- Tabrisi, Fadl ibn Hasan. (1425 AH). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (intro. Muhammad Jawad Balaghi; ed. Hashim Rasuli Muhallati & Fadlallah Yazdi Tabataba'i). Tehran: Intisharat Nasir Khusraw. [in Arabic]
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1388 AH). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an* (3rd ed.). n.p.: Matba'at al-Halabi. [in Arabic]
- al-Tayyar, Musa'id ibn Sulayman ibn Nasir. (1431 AH). *Wuquf al-Qur'an wa Atharuha fi al-Tafsir*. Medina: Mujamma' al-Malik Fahd li-Tiba'at al-Mushaf al-Sharif. [in Arabic]
- Afifi, Ahmad. (2001). *Nahw al-Nass: Ittijah Jadid fi al-Dars al-Nahwi*. Cairo: Maktabat Zahra' al-Sharq. [in Arabic]
- 'Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud. (1380 Sh). *Tafsir al-'Ayyashi* (1st ed.). Tehran. [in Persian]
- Fayd Kashani, Mulla Muhsin. (n.d.). *Tafsir al-Safi*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li-l-Matbu'at. [in Arabic]
- Qasimi, Jamal al-Din. (1398 AH). *Mahasin al-Ta'wil* (ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, 2nd ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Qa'iminiya, Alireza. (1390 Sh). *Ma'nashenasi-yi Shinakhti-yi Qur'an*. Tehran: Sazman-i Intisharat-i Pizhuhishgah-i Farhang wa Andisheh Islami. [in Persian]
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1987 CE). *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*. Cairo: al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li-l-Kitab. [in Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Mukhtar Umar, Ahmad. (1385 Sh). *Ilm al-Dilala* (tr. Husayn Sayyidi, 1st ed.). Mashhad: Intisharat Danishgah-i Firdausi. [in Persian]

- Musawi Baladah, Sayyid Muhsin. (1383 Sh). *Hilyat al-Qur'an* (33rd ed.). Tehran: Ihya' al-Kitab. [in Persian]
- Nahhas, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Isma'il. (1413 AH). *al-Qat' wa al-I'tinaf* (ed. Abd al-Rahman ibn Ibrahim Matrudi, 1st ed.). Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub. [in Arabic]
- Nahhas, Abu Ja'far. (1405 AH). *I'rab al-Qur'an* (ed. Zuhayr Ghazi Zahid, 2nd ed.). Riyadh: 'Alam al-Kutub. [in Arabic]
- Nekounam, Jafar. (1390 Sh). *Dar'amadi bar Ma'nashenasi-yi Qur'an* (1st ed.). Qom: Danishkada-yi Usul al-Din. [in Persian]
- Hashimi, Sayyid Ahmad. (1381 Sh). *Jawahir al-Balagha* (5th ed.). Qom: Markaz-i Mudiriyat-i Hawza-yi 'Ilmiyya-yi Qom. [in Persian]

Semantic Analysis of the Positions of The Embracing Pause (Waqf Mu'anaqa) in the Holy Quran

Abolfazl Bahadori Estahbanati

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Sadiq University,
Tehran, Iran)

Javad Ranjbar*

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payame Noor University,
Tehran, Iran)

Abstract

Some quranic words and phrases are syntactically and linguistically placed in a situation where they can be considered as belonging to both the previous and the later part. Grammarians have accepted both aspects without preferring one over the other. However, since there are differences between the meanings of these two aspects, it is necessary that these words and phrases belong to one side in order to determine the precise meaning so that it would not confuse the audience in understanding the meaning of the Holy Quran. As a result, the commentators of the Holy Qur'an, who deal with the meaning of the verses, try to select one of these two aspects as the true meaning of these phrases with criteria such as the Qur'anic style, the context of the verses, the Arabs' usage, and citing hadiths in order to clarify precise meaning of these words and phrases for the readers. It seems that they have a difference in choosing one of these aspects. The present study aims to reach a new level of layers of meanings of these verses and find out their true meaning through using the above four criteria. The results indicate that although the positions of Mo'aneqah pause in the Holy Qur'an have the ability to belong to their previous or later parts based on syntactic rules, belonging to one part is preferable to another one according to the above-mentioned criteria like the style and context of the verses.

Keywords: Holy Quran, semantics, Mo'aneqah pause, syntax and interpretation

Extended Abstract

Introduction

This study addresses a recurrent problem in Qur'anic interpretation: verses that contain words or phrases which, from a purely syntactic (sentence-based) perspective, can attach either backward to what precedes or forward to what follows. Classical Arab grammarians, working largely within "sentence-grammar" (nahw al-jumla), often deemed both attachments permissible, while scholars of pausal signs (waqf wa ibtidā') marked these locations with the special sign known as waqf mu'anaqa ("embracing stop"/"mutual stop"), indicating that one may stop at either of two closely placed points but not at both. Yet the Qur'an is a coherent text, and its rhetoric, usage, and context (siyaq) generally favor one meaning over another. We

propose that a “text-grammar” (nahw al-naṣṣ) and linguistic-semantic approach can adjudicate these cases more persuasively than syntax alone. The article therefore asks: (1) what does waqf mu‘ānaqa mean and where does it occur in the Qur’an? (2) In contested sites, which attachment is semantically superior once we weigh discourse context, Qur’anic stylistics, Arabic usage, and relevant reports? Beyond clarifying local meanings, the broader aim is to show how semantic and discourse cues convert two grammatically possible readings into one communicatively optimal reading, thereby aiding exegetes, translators, and reciters.

Methodology

The work proceeds as a descriptive–analytical study grounded in linguistic semantics and text linguistics. First, we delimit a corpus of widely acknowledged mu‘ānaqa loci (among the eighteen to twenty-six sites identified in the tradition), restricting ourselves to exemplars most frequently agreed upon to keep the analysis focused. Second, for each verse we reconstruct both grammatical options and the distinct meanings they yield, then consult major tafsīr and qirā’āt discussions to register earlier positions (without presupposing their conclusions). Third, we apply a battery of text-level criteria: (a) discourse flow and local context (siyaq) within the verse and its neighbors; (b) Qur’anic stylistic habits and collocations (uslūb); (c) general Arabic usage; and (d) supporting reports and narrations when they function as internal Qur’anic intertexts rather than extraneous impositions. Fourth, we adopt a parsimony rule: prefer the reading that (i) avoids gratuitous ellipsis where the Qur’an elsewhere does not elide; (ii) maintains thematic continuity; and (iii) accords with recurring Qur’anic rhetorical patterns. Finally, we state a single “preferred” attachment for each locus while acknowledging the residual grammatical permissibility of the alternative.

Results

Waqf mu‘ānaqa marks two adjacent, mutually exclusive pause points that reflect two grammatically valid parses; our task is to see which reading the discourse itself privileges. Across the examined loci, the preferred attachment is the one that preserves topic continuity, matches Qur’anic collocations, and avoids unnecessary ellipsis. Thus in Baqarah 2, “lā rayba fīhī” reads best together, leaving “hudā” as an independent predication that presents the Book as guidance itself. In Baqarah 96, “wa mina lladhīna ashrakū” attaches back to keep the verse’s focus on the Jews’ extreme love of life, even beyond the polytheists. In Āl ‘Imrān 30, coordinating “wa” makes both good and evil present on Judgment Day, strengthening the threat. In Mā’idah 26, “arba’īna sanah” modifies “muḥarramatun,” yielding a time-limited ban with wandering as its concomitant.

Cohesion similarly decides other sites. In Mā’idah 31–32, “min ajli dhālika” links forward to “katabnā,” bridging the Cain-and-Abel narrative to Israel’s legal maxim. In Mā’idah 41, “wa mina lladhīna hādū” starts a new clause, reserving “haste in unbelief” for the hypocrites and “heeding falsehood/distortion” for a Jewish subset. In A’rāf 172, “shahidnā” most naturally continues the humans’ reply, echoing

“ashhadahum” and introducing the rationale clause. In Ibrāhīm 9, “wa lladhīna min ba‘dihim” is a further conjunct to the named peoples, with “lā ya‘lamuhum illā llāh” as a parenthetic comment. In Mumtaḥanah 3, “yawma l-qiyāmah” modifies “lan tanfa‘akum,” fixing the time when kin and children bring no benefit, while “yafṣilu baynakum” explains the separation.

In sum, a semantic, text-level reading typically yields a clear preference that also guides translation and pausal choice, even while acknowledging the grammatical permissibility of the alternative.

Conclusion

Waqf mu‘ānaqa marks places where grammar by itself cannot decide between two locally valid parses. When we elevate analysis from sentence-grammar to text-grammar—mobilizing discourse flow, Qur’anic style, Arabic usage, and targeted reports—one attachment usually emerges as communicatively superior. In the examined loci, this approach: (1) resolves “lā rayba fihi” as a backward link that heightens the Book’s self-presentation as guidance; (2) maintains topic continuity in polemical passages (Baqarah 96; Mā’idah 41); (3) reinforces eschatological threat by co-presenting good and evil works (Āl ‘Imrān 30) and by time-anchoring the nullity of kinship benefit (Mumtaḥanah 3); (4) clarifies temporality in the wilderness decree (Mā’idah 26); (5) secures inter-verse cohesion where a bridging causal phrase is decisive (Mā’idah 31–32); (6) preserves thematic scope in historical interrogatives (Ibrāhīm 9); and (7) yields a rhetorically tighter reading of the primordial covenant (A‘rāf 172). The upshot is both methodological and practical. Methodologically, meaning in the Qur’an is not exhausted by morphosyntax; it crystallizes at the intersection of syntax with text-level semantics and rhetoric. Practically, ranking the two mu‘ānaqa options improves tafsīr, guides translators away from indecision or eclectic conflation, and offers reciters a principled basis for pausal choice that serves meaning rather than merely marking permissibility. While we acknowledge that alternative attachments remain grammatically possible and that certainty is not always attainable, a disciplined semantic reading reduces ambiguity to a manageable minimum and reveals, in many cases, the intended force of the verse.