



The Role of Irtikāz in Neglecting Original Meaning of Words

Abazar Kafi Mousavi¹

Received: 27/9/2022

Accepted: 17/1/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.41893.3710

DOR:

Abstract

The discovery of the correct meaning of the Qur'anic vocabulary is based on the literal and non-literal principles and rules. The application of each principle and rule has certain positions and conditions. "Paying attention to mental irtikāz" is one of the rules that is considered in the science of principles, while the scope and quality of its application in understanding the meaning of Qur'anic vocabulary have not been properly explained in the discussions of Qur'anic sciences. It has led the Qur'anic interpreter and translator to consider a meaning for the verse on the basis of mental irtikāz, which is sometimes incompatible with the very verse. This article, based on the critical-analytical method, seeks to prove the rule and answer the question, "What is the result of the lack of attention to the position and slippers of the mental irtikāz in understanding the correct meaning of some Qur'anic words?" Accordingly, reflecting and analyzing some applications and derivatives (Jamal, Zanem, Couple, and Age) in a number of selected verses, the influence of mental irtikāz is criticized. It concludes that although it is applicable as an intellectual effort in interpreting and understanding the Qur'an, sometimes it is an obstacle to understand the words of the Qur'an. Accordingly, it is necessary to prefer the meaning of the uncommon meaning of these words to their irtikāz meanings, through the criterion of context consistency and content of the verses.

Keywords: *Irtikāz, Jamal, Zanem, Couple, Age, Intellectual Indication*

¹. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: a.kafi@cfu.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۳۵-۱۱۵

نقش ارتکاز در نادیده‌انگاری معنای اصلی واژگان

اباذر کافی موسوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۷

DOI: 10.22051/TQH.2023.41893.3710

DOR:

چکیده

کشف معنای صحیح واژگان قرآنی بر پایه اصول و قواعد لفظی و غیرلفظی استوار است. به‌کارگیری هر یک از این اصول و قواعد، جایگاه و شرایط مشخصی دارد. «توجه به قرینه ارتکاز ذهنی»، یکی از این قواعد است که در علم اصول از آن صحبت شده، لیکن گستره و کیفیت کاربست آن در فهم معنای واژگان قرآنی به‌طور شایسته در مباحث علوم قرآنی تبیین نشده است. این امر، باعث شده تا مفسر و مترجم قرآنی بر اساس ارتکاز ذهنی، معنایی را برای آیه در نظر بگیرد که گاه با سیاق و مقصود آیه ناسازگاری دارد. برای اثبات این مسئله، نوشتار حاضر به روش انتقادی-تحلیلی، به دنبال یافتن پاسخ این پرسش است که نتیجه عدم توجه به جایگاه و لغزشگاه‌های ارتکاز ذهنی در فهم معنای صحیح برخی واژگان قرآنی چیست؟ به این منظور، با تأمل و واکاوی برخی استعمال‌ها و مشتقات (جمل، زَئِم، زوج و عصر) در تعدادی از آیات انتخابی قرآن، چگونگی اثرگذاری ارتکازات ذهنی، مورد نقد قرار گرفت و این نتیجه حاصل شد که اگرچه ارتکاز به‌عنوان قرینه لُئبی کلام در تفسیر و فهم آیات قرآنی بسیار پرکاربرد است؛ ولی گاه، مانعی است برای فهم صحیح واژگان قرآن. بر این اساس لازم است با معیار قرار دادن تناسب بافتی و محتوای آیات، معنای اولیه غیر مشهور این واژگان، بر معنای ارتکازیشان ترجیح داده شود.

کلیدواژه‌ها: ارتکاز، جمل، زَئِم، زوج، عصر، قرینه لُئبی.

مقدمه

واژه پژوهی الفاظ قرآن، سابقه‌ای به قدمت قرآن کریم دارد. مسلمانان برای فهم معنای واژگان قرآن، با سؤال از پیامبر^(ص)، یا مراجعه به شعر جاهلی و یا قبایل بدوی، در پی فهم صحیح و کامل مراد خداوند بودند (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۲۵). تألیفات و آثار فراوانی که توسط عالمان مسلمان و حتی غیرمسلمان در این باره به جای مانده (ر.ک: جفری، ۱۳۸۶، ص ۵۶) بیانگر اهمیت و جایگاه مهم واژه‌پژوهی الفاظ قرآن در فهم مقصود خداوند است. با این وجود، گاه به نظر می‌رسد خطاهایی در ترجمه و تفسیر برخی واژگان رخ داده که منشأ برخی از این اشکالات، عدم تبیین صحیح به‌کارگیری قواعد و اصول مربوط به فهم معناست. یکی از این قواعد، توجه به ارتکازات ذهنی پیرامون معنای واژگان است که لازم است به جایگاه آن از منظر تأثیر و کارکرد تفسیری، به‌خصوص نقش آن در فهم و تفسیر صحیح واژگان قرآنی توجه شود.

واژه (ارتکاز) از ریشه (ر ک ز) و به معنای اثبات و تثبیت چیزی در محل و جای خود است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۳۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۷۲). این واژه به‌عنوان اصطلاحی اصولی شناخته شده و در مباحث الفاظ در مورد نوع، کیفیت قرینه بودن و شرایط استناد به آن به‌تفصیل بحث می‌شود (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۷۱ - ۷۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۱) و در تعریف اصطلاح آن می‌گویند: ارتکاز، اندیشه ثابتی است که در ذهن، نفوذ و رسوخ پیدا نموده به‌طوری که دست برداشتن از آن دشوار است حتی اگر دلیلی برخلاف آن حاصل شود (سیستانی، بی‌تا، ص ۲۴۹)؛ به‌عبارت‌دیگر، به فهم و تلقی اولیه‌ای که از واژگان در ذهن ترسیم می‌شود و در اعماق افکار و ذهن فرد رسوخ کرده به‌گونه‌ای که مستقلاً مورد توجه نباشد و منشأ آن نیز ناشناخته باشد، ارتکاز یا معنای ارتکازی گفته می‌شود (حکیم، ۱۴۲۹ق، ص ۱۹۴).

اگرچه مباحث مربوط به ارتکاز به‌عنوان قرینه لُبّی کلام در تفسیر فهم متون دینی بسیار پرکاربردی است (عندلیب و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴)؛ لیکن در مباحث علوم قرآنی و تفسیری کمتر سخنی از آن به میان آمده و همین امر باعث شده تا حد و مرز و

شرایطی برای آن تعریف نشود و در نتیجه در برخی موارد مانعی برای فهم صحیح متن آیات و واژگان قرآنی شده و در مواردی نیز سبب برداشتی ناصحیح و یا ناقص شده است. برای نمونه، در بسیاری از موارد، مراجعه ناقص به منابع لغوی و متن روایات و همچنین سخن دیگر مفسران، ذهنیتی را نسبت به معنای یک واژه ایجاد می‌کند که در حقیقت، فهم و برداشت ناقصی از معنای صحیح و مراد آن واژه بوده است؛ اما از آنجا که این معنای ناقص یا خطا، عمیقاً در ذهن مفسر قرآنی نقش بسته، چشم او را نسبت به ظهور دیگر قراین، تار می‌کند و همان معنای مرتکز ذهنی را به‌عنوان معنای مراد می‌پذیرد. به بیانی ساده می‌توان گفت که قرینیت ارتکاز ناشی از یک فهم ناقص، سبب شکل‌گیری ظهوری جدید غیر از ظهور اولی لغوی می‌گردد (اسفندیاری (اسلامی)، ۱۴۰۰، ص ۹).

یکی دیگر از چالش‌های ارتکاز آن است که مفسر و مترجم کنونی را نمی‌توان از ارتکازات ذهنی عصر خویش پرهیز داد و حال آنکه فهم معنای بسیاری از واژگان قرآنی، مخصوص همان دوره نزول قرآن بوده و بسیاری از شواهد و قراین زمان نزول دچار تغییر و تطور گشته و به‌ناچار باید در جستجوی ارتکاز مردمان آن روز باشیم و واژگان را با توجه به ارتکاز آنان، معنی و تفسیر کنیم و اینجا دقیقاً همان جایی است که لغزشگاه استفاده و تحمیل ارتکاز امروزی بر ارتکاز زمان صدور متن است (عندلیب و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۱۰). شهید صدر به این مشکل اساسی اشاره کرده و معتقد است اختلاف معانی الفاظ به‌مرور زمان، به اندوخته‌های ذهنی پنهان، به معانی جای گرفته در نفس، به موقعیت زمانی و مکانی و به هر آنچه با دلالت لفظی در عصر نصوص همراه بوده بازمی‌گردد (صدر، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۰).

سومین چالش فراروی ارتکازات ذهنی، تعدد معانی واژگان است. اگرچه اصل اولی در زبان آن است که به ازای هر معنی، یک لفظ وضع شود؛ اما گاه عواملی باعث ایجاد ترادف و چندمعنایی شده (طیب حسینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱) و بسیاری از واژگان دارای معانی اصلی، تبعی، حقیقی و مجازی می‌شوند. همین امر، مانعی جدی است برای ارتکازات ذهنی؛ چون گاه کاربرد یک واژه در معنای ثانوی و مجازی چنان مشهور می‌شود که ذهن مخاطب به همان معنا خو گرفته و از معنای اصلی بیگانه می‌گردد تا جایی که معنای اصلی آن فراموش شده و مخاطب بر اساس ارتکاز ذهنی خود، معنای

ناقص و یا تحریف‌شده‌ای را از کلام و متن می‌فهمد (جواهری، ۱۳۹۵ق، ص ۱۳۴)؛ بنابراین یکی از اصول مهم ترجمه و فهم معانی لغت عرب و واژگان قرآن، مراجعه به منابع لغوی و تکیه نکردن بر معانی ارتکازی واژه‌ها است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۳۷) و مترجم یا مفسر به صرف واضح بودن معنای واژه و شهرت معنایی، نباید خود را بی‌نیاز از مراجعه به کتب لغت و قراین موجود در کلام بداند. برای درک بهتر لغزشگاه‌های فراوی ارتکازات ذهنی، با روش انتقادی- تحلیلی به دنبال پاسخی به این پرسش هستیم که نتیجه عدم توجه به جایگاه و چالش‌های ارتکاز ذهنی نسبت به معنای برخی از واژگان قرآنی چیست؟ برای این منظور با گزینش، تأمل و واکاوی تعدادی از واژگان قرآنی، چگونگی اثرگذاری ارتکازات ذهنی را در ارائه ترجمه و تفسیر آیه، مورد نقد و بررسی قرار داده‌ایم.

۱. پیشینه پژوهش

علی‌رغم جست‌وجوی فراوان، نوشته و اثر مستقلی در زمینه تأثیر و جایگاه مثبت و یا منفی ارتکاز بر تفسیر واژگان و آیات قرآنی یافت نشد؛ لیکن مقالات محدودی، ارتکاز را از منظر اصولی و فقهی مورد بررسی قرار داده‌اند که مشابهت و وجه مشترکی با پژوهش حاضر ندارد؛ برای نمونه:

در مقاله «پژوهشی در مفهوم و حجیت ارتکاز متشرّعه در بیان فقیهان شیعه»، نگاشته ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی که سال ۱۳۹۳ در شماره ۹۷ فصلنامه فقه و اصول دانشگاه فردوسی مشهد به چاپ رسیده، پس از تعریف سیره و ارتکاز متشرّعه و اثبات شرایط حجیت آن‌ها، به مواردی اشاره شده است که می‌تواند منشأهایی برای ارتکاز به شمار آیند و به این نتیجه می‌رسد که ارتکاز مفهومی جدای از سیره است هرچند مانند سیره، قرینه‌ای لبی به شمار می‌رود.

حسین عندلیب (۱۳۹۷)، در مقاله «جایگاه "ارتکاز" در تفسیر متون دینی، حقوق معاملات و مسائل اصولی»، چاپ شده در شماره ۵۴ مجله پژوهش‌های فقه و مبانی حقوق اسلامی، ارتکاز عرفی را یکی از اصول حاکم بر تفسیر متون دینی دانسته که نقش

مهم و مؤثری در جریان استنباط ایفاء می‌کند و نقش مهم آن را در تفسیر متون دینی، اثبات برخی حقوق، جلوگیری از تطویل مباحث اصولی بیان نموده است.

رضا اسفندیاری (اسلامی) (۱۴۰۰)، در مقاله «قرینه ارتکاز و کارایی آن در حلّ مسائل جدید فقهی»، شماره ۲۵ نشریه جستارهای فقهی و اصولی، به ماهیت قرینه ارتکاز و اثر آن بر دلالت لفظی و نقش آن در حلّ مسائل فقهی پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که با توجه به جایگاه سیره‌های عقلایی و متشرعی در شناخت حکم و موضوع حکم و نیز دلالت دلیل لفظی بر حکم یا موضوع، می‌توان به اهمیت دخالت ارتکازات در شکل‌گیری سیره‌ها و نقش آن را در کشف حکم یا موضوع حکم پی برد. همچنین قرینه ارتکاز نقش تعیین‌کننده در فهم دلیل لفظی و ایجاد تعمیم یا تضييق دلالت لفظی و انعقاد یا عدم انعقاد اطلاق دارد.

۲. اخذ معنای ارتکازی برای مشتقات (جمل)

لفظ (جمل) در اصل به معنای چیزی است که در آن استحکام، تناسب و نظم جمع شده باشد. شتر را از این جهت (جمل) گویند که به حد بلوغ رسیده و صبر و تحمل بر سختی‌ها دارد و نیز در تمام نمودن کار و حرکتش استقامت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۱۰). به همین خاطر به هر آنچه دارای تناسب، اعتدال و تناسب باشد (جمیل) و (جمال) اطلاق می‌گردد (همان)؛ چنانچه به مجموعه کلمات متناسب کنار هم که معنای کامل و صحیحی را القاء نماید «جمله» گفته می‌شود. بر همین اساس، به مجموعه‌ای از رشته‌های منظم به هم پیچیده شده‌ای که طناب و ریسمان محکمی را تشکیل می‌دهد نیز جمل گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۱۲۳). همچنین به گروهی از حیوانات اهلی که با هم در حرکت‌اند؛ جمیل اطلاق شده؛ مانند جمله معروف عرب که به هنگام مشاهده مجموعه منظم چهارپایان و گوسفندان بیان شده: رَأَيْتُ جَمِيلَةً مِنَ النَّعَمِ وَ الْغَنَمِ (شیبانی، ۱۹۷۴م، ج ۱، ص ۱۱۴).

چنانچه بیان شد، اصل معنایی نظم، تناسب و استحکام و رسیدن به مطلوب در تمامی مصادیق و مشتقات ماده (جمل) وجود دارد و در ترجمه واژه باید این معنای اصلی را لحاظ نماییم؛ لیکن چند مورد از استعمالات مشتقات این واژه به واسطه ارتکاز ذهنی، بر

معانی دیگر حمل شده است؛ برای مثال واژه (جَمال) در آیه «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (النحل: ۶) (و در آن‌ها برای شما جمال است، آنگاه که آن‌ها را از چراگاه برمی‌گردانید و هنگامی که آن‌ها را به چراگاه می‌برید)، به معنای زینت، آرایش، زیبایی، تفاخر و مانند این‌ها ترجمه شده و علت این زیبایی را مشاهده شکم پر و پستان‌های مملو از شیر و کوهان‌های برجسته چهارپایان هنگام بازگشت از چراگاه دانسته‌اند که جلوه خاصی برای صاحبان خود دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۴۰) و یا استغنا و خودکفایی جامعه و استقلال اقتصادی و ترک هرگونه وابستگی یک ملت را زیبایی واقعی چهارپایان بیان کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۵۹).

چنین به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از این نظرات، موافق ظاهر آیه نمی‌باشد؛ چون آیه در مقام بیان فواید و منافع حیوانات است و به واسطه قید زمانی (حین) که متعلق به (جمال) است؛ این فایده را به زمان رفت و برگشت حیوانات به چراگاه محدود کرده است. با توجه به اصل معنایی (جمال)، بهتر است هماهنگی و نظم حیوانات به هنگام رفتن به چراگاه و بازگشت از آن را مقصود آیه بدانیم؛ چراکه این حیوانات اهلی به صورت گروهی و بدون پراکندگی، به چراگاه می‌روند و یک نفر به راحتی می‌تواند گله بزرگی از این حیوانات اهلی را کنترل نماید و به هنگام بازگشت از چرا نیز این حیوانات به راحتی جمع می‌شوند و در یک گروه منظم حرکت می‌نمایند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷)؛ چنانچه عرب به هنگام مشاهده مجموعه منظم چهارپایان و گوسفندان می‌گوید: رَأَيْتُ جَمِيلَةً مِنَ النَّعْمِ وَالْغَنَمِ (شیبانی، ۱۹۷۴م، ج ۱، ص ۱۱۴)؛ بنابراین برخلاف نظر مفسران، جمال به معنای زیبایی نیست؛ بلکه به هماهنگی و انسجام در رفت و برگشت حیوانات به مرتع و چراگاه اشاره دارد که نعمتی بزرگ است برای صاحبانشان.

بر اساس آنچه گفته شد، بهتر است واژه (جمیل) در عبارت قرآنی «فَأَصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» (الحجر: ۸۵)؛ و آیه «فَأَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا» (المعارج: ۵) را به معنای گذشت و صبر همراه با اعتدال و تناسب در رفتار و رضایت از خالق، برای رسیدن به مطلوب، ترجمه نماییم (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱۱، ص ۷۱).

در آیه‌ای دیگر، خداوند در مذمت افراد متکبر و لجوجی که در برابر حق تسلیم نیستند می‌فرماید: کسانی که آیات ما را تکذیب کنند و در برابر آن تکبر ورزند درهای

آسمان به روی آنان گشوده نمی‌شود و آن‌ها وارد بهشت نخواهند شد تا زمانی که «جمل» از سوراخ سوزن بگذرد «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ» (الاعراف: ۴۰). غالب مترجمان و مفسران، واژه (جمل) در این آیه را به معنای «شتر» یا «شتر نر» دانسته‌اند با این توجیه که بیشترین کاربرد (جمل) در معنای شتر بوده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۷۱) و شتر نزد عرب، مشهورترین چیز در ضخامت و بزرگی است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۹۸). برخی نیز معنای «طناب» یا «ریسمان ضخیم» را مناسب دانسته (پاینده، بی‌تا، ص ۱۲۸؛ بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۵۱) و نظر ابن‌عباس و عکرمه و مجاهد را شاهد بر آن آورده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۸۵).

اگرچه برای هر دو دیدگاه، ادله و شواهد متعددی موجود است؛ لیکن برای ترجیح یکی از این دو ترجمه بر دیگری، می‌توان گفت که این آیه، تشبیهی ضمنی بین داخل شدن انسان متکبر و داخل شدن شیء بزرگ به چشمه سوزن برقرار نموده تا عدم امکان داخل شدن این افراد به بهشت را به صورت يك مسئله محسوس و قابل‌درک به تصویر درآورد. لذا مشبه‌به در چنین تشبیهی بهتر است بر اساس یک واقعیت خارجی محسوس (امکان داخل شدن نخ به چشمه سوزن) صورت گیرد، نه یک امر تخیلی و غیرواقعی (امکان داخل شدن شتر به چشمه سوزن). طبیعی است کسی در عالم واقع و خارج، قصد داخل کردن شتر در چشمه سوزن را ندارد، برخلاف نخ و ریسمان؛ بنابراین؛ فهمیدن عدم عبور نخ ضخیم و حجیم از چشمه سوزن، قابل‌فهم و ملموس‌تر است برای مخاطبان و می‌توان آن را تشبیه معقول به محسوس دانست و حال آنکه داخل کردن شتر به چشمه سوزن، امری غیر مقصود به نظر می‌رسد و کسی طالب انجام آن نیست. پس خداوند با بیان این آیه به متکبران می‌گوید: همان‌طوری که طناب و ریسمان حجیم به خاطر ضخامت و درستی، داخل چشمه سوزن نمی‌شود؛ انسان متکبر نیز به خاطر کبر و خودبزرگ‌بینی نمی‌تواند از درب‌های آسمان عبور کند؛ ولی همان‌طوری که طناب نازک وارد چشمه سوزن می‌شود؛ انسان متواضع نیز به درب‌های آسمان نفوذ پیدا می‌کند.

۳. اخذ معنای ارتکازی برای واژه (زَنِيم)

واژه (زَنِيم) به معنای عدم اصالت و وابستگی چیزی به چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۹). (زَنِيم) به شخصی می‌گویند که استقلال و اعتماد به نفس نداشته و با تکیه بر دیگران، خود را مطرح می‌نماید و سعی می‌کند با کمک گرفتن از جمع، خود را نجات دهد تا باقی بماند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۵۲)؛ چنانکه شاعر گوید: فَأَنْتَ زَنِيمٌ نَيْطٌ فِي آلِ هَاشِمٍ كَمَا نَيْطٌ خَلْفَ الرَّكِبِ الْقَدْحُ الْفَرْدُ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۳) یعنی: (تو غریبه‌ای، هرچند که خود را در خاندان هاشم چسبانده و منسوب کنی، تو مثل آویختگی پیکان بی‌نوک یا کاسه‌ای کوچک در پشت زین سوار هستی).

علی‌رغم بیان این معنی در منابع لغوی، غالب ترجمه‌های قرآن کریم و بسیاری از منابع تفسیری، واژه (زَنِيم) در آیه «عُتِّلُ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ» (القمم: ۱۳) را به معنای زنازاده و حرامزاده، بی‌تبار، ناشناخته نسب و یا بی‌اصل و نسب بیان نموده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۷۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۰۵)؛ در حالیکه این معنی، تناسب چندانی با سیاق و ظهور آیه ندارد؛ چون آیه در توصیف مخالفان و تکذیب‌کنندگان پیامبر اسلام (ص) نازل شده که ایشان را به سلوک خویش دعوت می‌کردند و خداوند، از پیامبرش می‌خواهد تا از تبعیت و الگوگیری از این افراد، پرهیز نماید. در واقع، خداوند با شمردن صفاتی همچون منع‌کننده از خیر و خوبی، زیاده‌خواه، تندخو و بدرفتار، صلاحیت تبعیت و پیروی را از آنان سلب نموده و از پیامبرش می‌خواهد تا از کسانی که دارای این صفات ناشایست هستند و سعی می‌کنند ضعف‌های خود را با تکیه بر دیگران بپوشانند پیروی نکند؛ بنابراین، بهتر است به‌جای معنای ثانوی و ارتکازی (زنازاده، حرامزاده، بی‌تبار و ناشناخته نسب)، واژه (زَنِيم) را بر همان معنای اولیه (بی‌ثبات و بی‌اراده) حمل نماییم.

۴. اخذ معنای ارتکازی برای مشتقات (زوج)

واژه (زوج) به معنای مقارنت، همراهی، جفت و قرین شدن دو چیز است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۵) هرچند از لحاظ شکلی نقیض هم باشند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۴) و معنای همسر و نکاح، یکی از مصادیق معنای مقارنت و همراهی

است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ص ۳۱۷) و برای حمل بر معنای مصداقی نیاز به قرینه می‌باشد (بهارزاده، ۱۳۹۲، ص ۳۱)؛ چنانچه آیات مربوط به مباحث نکاح، طلاق، آداب همسررداری، احکام مربوط به زنان از این دست هستند.

البته شیوع و کثرت استعمال مشتقات این واژه در معنای همسر و نکاح، موجب شده تا برخی از مفسران و مترجمان، تعدادی از آیات را برخلاف قراین و ظهورشان تفسیر کنند و همین امر، موجب اختلاف اقوال و یا خطای در تفسیر و ترجمه شده است که در ادامه به چند مورد آن خواهیم پرداخت. نکته قابل توجه آن است که ذیل آیات مورد بحث، روایت معتبری که اشاره به معنای عرفی و مصداقی تزویج و نکاح داشته باشد وجود ندارد و اندک روایت‌های معتبر نقل شده، تأییدی است بر معنای همراهی و مصاحبت بهشتیان. برای مثال، در روایتی به همراهی و قرین شدن امام علی^(ع) با اهل بهشت پرداخته است؛ عن الباقر^(ع) قال: إذا ادخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار بعث رب العزة علياً^(ع) فأنزلهم منازلهم من الجنة فزوجهم فعلي. و الله الذي يزوج أهل الجنة في الجنة؛ زمانی که اهل بهشت به بهشت و اهل جهنم به جهنم وارد می‌شوند، پروردگار عالم علی^(ع) را حاضر می‌کند در آن صورت هر یک از اهل بهشت در جایگاه خود قرار گرفته‌اند و همراه اهل بهشت می‌شوند و سوگند به خدا علی^(ع) همراه و قرین اهل بهشت می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۱۰).

۱-۴. مقصود از ازواج ظالمان

بسیاری از مفسران، واژه (ازواج) در آیه «أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ» (الصافات: ۲۲)؛ را به معنای همسران ترجمه نموده (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۵) و بر این باورند که افراد ظالم با همسرانشان در جهنم همراه خواهند شد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۸) و برای توجیه ورود همسران آنها به جهنم گفته شده که این همسران نیز همچون شوهرانشان بت‌پرست و گناه‌کار بوده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۶۲).

این افراد، واژه (ازواج) را بر معنای ارتکازی همسران، حمل نموده‌اند درحالی‌که دلیلی بر همراهی همسرانشان در اعتقاد و رفتار و عقوبت ظالمان نداریم و معتقدیم در قیامت، خویشاوندی و نسب و حسب‌ها منتفی می‌شود و هر کس را بر اساس اعمال و رفتار خودش مورد حسابرسی و عقوبت قرار می‌دهند؛ همچون همسر فرعون که خود را از مسیر ظالمان رهایی بخشید و یا همسران برخی پیامبران که از مسیر حق خارج شده و سزاوار عقوبت دنیوی و اخروی شدند؛ بنابراین بهتر است (ازواج) را بر معنای اصلی و لغوی خود، یعنی همراه و مقارن، حمل نماییم که اشاره به همراهی و پیروی افراد عادی از سران ظلم دارد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۲۸) و منظور از همراهان، همان افراد عادی جامعه هستند که بدون اندیشیدن از عقاید سران و رهبران ظالم تبعیت کرده‌اند و این گروه که در این دنیا همراه ظالمان شده‌اند، در جهان واپسین نیز همراه سران ظلم، عقوبت خواهند شد و به ملائکه امر شده تا سران ظالم و همراهان آن‌ها و بت‌هایشان را محشور نمایند و هیچ ارتباطی با همسران آن‌ها ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۹). در آیه قبل نیز بر (یوم الفصل) و روز جدایی گروه ظالم و مشرک از جمع افراد مؤمن تصریح شده و می‌فرماید «هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكذِّبُونَ» (الصافات: ۲۱).

۲-۴. مقصود از ازواج اهل بهشت

کلمه (ازواج) در آیات مربوط به اهل بهشت نیز دچار ارتکاز ذهنی مفسران شده و غالباً به معنای همسران دنیایی و یا حوریان بهشتی ترجمه شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۰۱ و ج ۱۸، ص ۱۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۷۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۱۵۷) درحالی‌که این آیات، خطاب به اهل تقوی می‌فرماید: شما و هم‌مسلمان و همراهان و پیروانتان (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۹۴) وارد بهشت می‌شوید «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ» (الزخرف: ۷۰) و همراهی اهل بهشت و جمع بودن آن‌ها در زیر سایه‌ها و بر روی تخت‌ها، نعمت بهشتی شمرده شده «هُمْ وَ أَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكُونَ» (یس: ۵۶). همچنین در این دو آیه قرینه‌ای وجود ندارد تا بتوان کلمه ازواج را به معنای همسران و زنان

بهشتی حمل نمود؛ بلکه مانع هم وجود دارد چون اگر مقصود آیه، همسران آن‌ها باشد، باید قید و یا تخصیصی در کنار آن قرار می‌گرفت؛ چنانچه در آیه ۲۳ سوره الرعد و آیه ۸ سوره غافر، به شرط صالح بودن همسران، برای داخل شدن به بهشت تصریح دارد و می‌فرماید: «رَبَّنَا وَادْخُلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ» (غافر: ۸)؛ (پروردگارا! و آنان را در بهشت‌های جاودانی که به آنان و به پدران و همسران و فرزندان صالحشان وعده داده‌ای در آور).

۳-۴. مقصود از تزویج نفوس

اکثر مفسران، فعل (زَوَّجْتَ) در آیه «وَ إِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ» (التکویر: ۷) را به معنای مقارنت و همراهی گرفته‌اند هرچند در چگونگی آن تردید دارند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۷۴)؛ ولی برخی آیه را به معنای ازدواج و نکاح اهل بهشت با همسران بهشتی و نکاح اهل جهنم با همسران جهنمی ترجمه کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۴) درحالی‌که در جایی دیگر به عدم امکان ازدواج و نکاح در بهشت تصریح دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۲) و قرینه‌ای مبنی بر این‌که فعل زَوَّجْتَ را به معنای نکاح و ازدواج عرفی بدانیم وجود ندارد.

۴-۴. مقصود از ازدواج با حور عین

در قرآن کریم دو آیه در مورد ازدواج با حور عین با عبارت «وَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» (الطور: ۲؛ الدخان: ۵۴) آمده است. بسیاری از مترجمان و مفسران معنای آیه را بر نکاح و تزویج اهل بهشت با حور عین حمل کرده و این معنی را به ذهن مخاطب می‌رساند که مؤمنین در بهشت با (حور عین) ازدواج نموده و خداوند حور عین را به نکاح آن‌ها درمی‌آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۰۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۸۲؛ طوسی، ۱۳۶۷ق، ج ۹، ص ۲۴۲؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۲۱۹)؛ اما بسیاری از تفاسیر، این دیدگاه را با ذکر دلایل متعدد رد کرده و منکر انجام عقد نکاح و تزویج در بهشت شده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۶۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۰۴) و در نهایت همان معنای قرین و همراهی را در ترجمه عبارت (زَوَّجْنَاهُمْ) ترجیح داده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۳۲).

علامه طباطبایی ضمن تأکید بر معنای قرین بودن اهل بهشت با حور عین، می‌گوید: منظور از تزویج، قرین شدن دو نفر با یکدیگر است و معنای جمله این است که ما ایشان را قرین حورالعین کردیم، نه اینکه میان آنان عقد زناشویی برقرار ساختیم، به دلیل اینکه تزویج را با حرف (با) متعدی کرده و اگر منظور از تزویج نکاح به عقد بود احتیاج به حرف (با) نبود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۲). ابن عاشور نیز ماده زوج در این آیه را با توجه به حرف جرّ (با)، به معنای مقارنت و همراهی می‌داند و قائل است در بهشت عقود همچون نکاح جاری نمی‌شود و حتی نظر کسانی که آیه را طبق بعضی لهجه‌های عرب (أزد سنوه) به معنای نکاح می‌دانند را کلامی غیر فصیح و غیر معروف نزد عرب می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۱).

۵-۴. مقصود از ازواج مطهره

عبارت (أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ) در سه آیه از آیات قرآن آمده (البقرة: ۲۵؛ آل عمران: ۱۵؛ النساء: ۵۷) که از لحاظ محتوا و معنی، تشابه زیادی با یکدیگر دارند و به بیان بشارت بهشت و نعمت‌های جاویدان آن برای مؤمنین پرداخته‌اند. بسیاری از تفاسیر، عبارت (ازواج مطهره) که یکی از این نعمت‌ها است را به معنای همسران بهشتی حمل نموده و در این تردید دارند که آیا این همسران از جنس زنان دنیایی هستند یا فرشتگان و حوریان بهشتی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۰۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۶۵).

با نگاه به سیاق هر سه آیه، قرینه‌ای مبنی بر حمل عبارت مذکور به معنای همسران پاکیزه نمی‌یابیم؛ بلکه اشکالاتی نیز بر این معنی وارد است از جمله این که در ابتدای یکی از این آیات و پس از مذمت محبت زیاد مردان به زنان؛ به آن‌ها وعده بالاتری در قیامت داده شده و بعید است در ازای ترک شهوت دنیایی به آن‌ها زنان بهشتی وعده داده شود؛ بنابراین، با توجه به عدم قرینه و شاهد کافی، بهتر است این واژه را به معنای همراهان در نظر بگیریم و توصیف به (مطهره) گویای این است که اعمال و افکار و عقاید این همراهان از همه پلیدی‌ها و زشتی‌های اخلاقی و عملی و فکری به دور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۲۵) و این افراد، همان همراهان بهشت و اهل بهشتی هستند

که مؤمنین با آن‌ها همراه می‌شوند و هیچ پلیدی و زشتی از آن‌ها مشاهده نمی‌شود و این معنا با رضوان و رضایت الهی مناسب و سازگارتر است؛ یعنی خداوند در صورت ترک شهوت زنان، نعمت همراهی اهل بهشت را به متقین می‌دهد و افراد با تقوی در بهشت در کنار یکدیگر و همراه هم بوده و خداوند از آن‌ها راضی و خشنود است. در پایان این بحث لازم است بگوییم در دو کتاب مقدس تورات و انجیل هیچ صحبتی از ازدواج با همسران و یا حوریان بهشتی نشده (دنیز ماسون، ۱۳۷۹، ص ۹۶۸) و حتی از حضرت عیسی نقل شده که فرمودند: در قیامت نه نکاح می‌کنند و نه نکاح کرده می‌شوند بلکه مثل ملائکه خدا در آسمان‌اند (انجیل متی ۲۲: ۳۰).

۵. اخذ معنای ارتکازی برای واژه (عصر)

ذهنیت مفسران بر این بوده که معانی واژگان قسم باید دارای عظمت و شرافتی والا و قابل توجه باشد تا شأن و شایستگی سوگند خوردن را داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶). این دیدگاه باعث شده مفسران در جست‌وجوی شرافت و عظمتی باشند تا واژه عصر در آیه «وَالْعَصْرُ» (العصر: ۱) را شایسته سوگند الهی قرار دهد و به همین جهت اقوال فراوانی در بیان مقصود این واژه بیان شده که مهم‌ترین این معانی را نقل می‌کنیم تا به معنای مناسب بافت سوره برسیم. ابن عباس و قتاده، عصر را منحصر به ساعتی از ساعات روز دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۹۲) و مجمع‌البیان به نقل از حسن و قتاده، عصر را زمان نزدیک به شام دانسته و علت سوگند به این زمان را دلالت آن بر وحدانیت و یکتایی خداوند می‌داند؛ چون زمان اتمام روز و آمدن شب است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۷، ص ۲۶۲). بعضی نیز دلالت این زمان بر تدبیر ربوبی را علت قسم می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۶) و یا علت این سوگند را اهمیت بالای این موقع از روز دانسته‌اند؛ زیرا زمان دگرگونی نظام زندگی و حیات انسان‌هاست و این دگرگونی، انسان را به قدرت لایزال الهی متوجه می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۹۴). بعضی مراد از عصر را نماز عصر می‌دانند که از همه نمازهای یومیه فضیلت بیشتری دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۵) و بعضی دیگر، آن را به معنای شب و روز

دانسته‌اند که اصطلاحاً به آن‌ها (عصران) گفته می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۱۵).

عده‌ای از مفسران نیز واژه عصر را به معنای (فشردن) می‌دانند به خاطر اینکه برنامه‌ها و کارهای روزانه در آن پیچیده و فشرده می‌شود. بعضی نیز آن را اشاره به سراسر زمان و تاریخ بشریت دانسته‌اند که مملو از درس‌های عبرت‌آموز و حوادث تکان‌دهنده و بیدارگر است و این عجایب را دلیل بر قدرت الهی دانسته‌اند که شایستگی قسم بر آن را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۴۶۶). ابن‌عباس و کلبی معتقدند (عصر) به معنای روزگار است از آن جهت که در آن عبرت و اعتبار است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۱۶).

بعضی مفسران، عصر قیام پیامبر^(ص) یا عصر قیام امام زمان^(ع) را مقصود سوگند الهی می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۹۴). علامه طباطبایی با ترجیح این برداشت معنایی، معتقد است که عصر ظهور رسول خدا^(ص)، عصر غلبه حق بر باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۶).

بعضی مفسران نیز به همان ریشه لغوی این واژه برگشته و سوگند را ناظر به انواع فشارها و مشکلاتی می‌دانند که در طول زندگی انسان رخ می‌دهد و روح استقامت را پرورش می‌دهد و آن را اشاره به انسان کاملی می‌دانند که عصاره عالم هستی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۹۴).

کثرت این اقوال به حدی است که مخاطب را خسته و سرگردان می‌کند و درنهایت به معنای جامعی و قابل قبولی نمی‌رسد. به همین خاطر، بعضی از مفسران جدید، پس از مواجهه با این تعدد معانی، به جمع بین آن پرداخته و همه این نظرات را صحیح می‌دانند و سعی در توجیه و رفع تضاد و اختلافات معنایی دارند و گستردگی مفاهیم و تفاسیر متعدد را نشانه عمق تفسیرپذیری قرآن می‌دانند که يك کلمه آن تا چه حد پرمعنی و شایسته تفسیرهای عمیق و گوناگون است (همان).

منشأ اصلی بسیاری از این اختلافات معنایی، آن است که واژه (عصر) را به معنای ارتکازی زمان، در نظر گرفته‌اند که معنایی ثانوی و فرعی این واژه است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۴۷) و بعضی نیز به دنبال دیگر مصادیق فرعی و ثانوی واژه عصر

رفته‌اند که با سیاق و زمان نزول این سوره تناسبی ندارد؛ بنابراین، باید با توجه به معنای اصلی واژه، در جستجوی معنایی صحیح و متناسب با سیاق و محتوای سوره باشیم. تقریباً همه اهل لغت، واژه (عصر) را به معنای فشردن میوه، لباس یا ابر، برای خارج نمودن آب و عصاره و شیره موجود در آن‌ها ترجمه کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۹)؛ بنابراین، معنای حقیقی و اولیه واژه عصر، فشردن چیزی است، برای خارج شدن عصاره و شیره آن. بر این اساس، معانی دیگری که برای عصر به کار رفته، معانی ثانوی و مجازی هستند که استعمال آن‌ها در کلام، نیاز به قرینه واضح و آشکار دارد. برای مثال، کاربرد مجازی (عصر) برای زمان مخصوص، به دلیل فشردگی و حجم زیاد کارها در آن زمان نزدیک به تاریکی شب بوده است؛ چون که افراد در تلاش و تکاپو هستند تا قبل از فرارسیدن شب، تمامی کارهای باقی‌مانده را سریع‌تر انجام دهند؛ بنابراین، زمان عصر، زمانی است که فشرده و خلاصه کارها در آن زمان، انجام می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۴۶). با توجه به این توضیحات، استعمال عصر برای زمان مخصوص، استعمالی مجازی و ثانوی است که نیاز به قرینه‌ای واضح دارد و در صورت فقدان قرینه، باید به معنای اولی و حقیقی واژه رجوع کنیم و (عصر) را به معنای (فشرده شدن و خارج شدن عصاره) ترجمه نماییم.

در تأیید این مطلب، همه مفسران، چهار استعمال دیگر مشتقات واژه (عصر) در دیگر آیات قرآن را به معنای فشرده شدن و خروج عصاره، تفسیر کرده‌اند و فقط در تفسیر آیه اول سوره عصر، دچار تشتت و اختلاف رأی شده‌اند. واژه (أَعَصِرَ) در عبارت «أَعَصِرُ خُمْرًا» (یوسف: ۳۶) به فشردن انگورها و خروج شیره انگور برای تهیه شراب معنی شده و واژه (يَعَصِرُونَ) در آیه «ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ» (یوسف: ۴۹) به معنای فشردن میوه‌ها برای تحصیل عصاره میوه‌ها تفسیر شده است. کلمه (إِعْصَار) در آیه «فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ» (البقرة: ۲۶۶) نیز به معنای گردباد شدیدی است که به آن باغ می‌وزد و با فشاری که بر گیاهان و درختان وارد می‌کند، باعث از بین رفتن طراوت و سرسبزی باغ می‌شود و در نهایت، آن باغ را به مزرعه‌ای خشک و بی‌حاصل تبدیل می‌کند. واژه (الْمُعْصِرَات) در آیه «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا»

(النبا: ۱۴) از دیگر مشتقات (عصر) است که به فشرده شدن ابرهای آسمانی و نزول آب باران از این ابرهای فشرده شده اشاره دارد.

با توجه به این که اهل لغت و مفسران، مشتقات واژه عصر در این چهار آیه را به معنای فشرده شدن و خارج شدن عصاره دانسته‌اند و اختلافی در این معنا دیده نمی‌شود، به نظر می‌رسد بهتر آن است واژه (عصر) در ابتدای سوره عصر را نیز به همان معنای اصلی و لغوی‌اش ارجاع داده و عصر را مطلق فشاری بدانیم که عصاره و خالصی‌ها را از ناخالصی‌ها جدا می‌کند. این معنا تناسب خوبی با سیاق و ظواهر آیات سوره عصر دارد چون این سوره در شهر مکه و زمانی نازل شد که مشرکان مکه، تازه مسلمانانی همچون عمار و پدرش یاسر و مادرش سمیه و صهیب و بلال و خباب را به شدت مورد شکنجه و آزار قرار می‌دادند و شرایط بسیار سختی را برای اهل ایمان، ایجاد کرده بودند. نزول این سوره، مژده و بشارتی بود به مؤمنان تا بدانند در قبال تحمل این سختی‌ها و شکنجه‌ها، به عصاره انسانیت خواهند رسید و نفس آنان از بدی‌ها و خسران، خالص خواهد شد.

نتیجه‌گیری

ارتکاز ذهنی، قرینه‌ای لَبّی است که به واسطه کثرت استماع و یا مراجعه به منابع لغوی در عمق ذهن و فکر جای گرفته و پس از مواجهه با لفظ، به ذهن خطور می‌کند؛ لیکن در برخی موارد به جای نقش آفرینی در کشف معنی، مانعی است برای یافتن معنای مناسب و مقصود؛ به این صورت که معنای ثانوی یا مجازی به خاطر شیوع استعمال و شهرت، جای خود را به معنای اولیه‌ای می‌دهد که به واسطه گذر زمان، مغفول مانده است. تغییر و تطور معنای الفاظ در گذر زمان، از بین رفتن شواهد و قراین زمان نزول و شیوع استعمال لفظ در معنای ثانوی یا مجازی از جمله عواملی است که بسیاری از ارتکازات را بی‌اعتبار نموده و چاره‌ای نیست جز آنکه مفسران و مترجمان قرآن برای فهم دقیق مراد یک واژه به منابع لغوی قدیمی نزدیک به عصر نزول رجوع کرده و با مطالعه فرهنگ و زبان مردمان آن عصر به دامنه معنایی آن واژه پی ببرند.

انطباق معنای مرتکز ذهنی با بافت و محتوای سوره را می‌توان میزانی برای صحت اتخاذ آن معنی دانست و در صورت عدم هم‌خوانی سیاق با معنای ارتکازی، باید معنای غیر مشهور را ترجیح داد. بر همین اساس و معیار (انطباق معنای ارتکازی با سیاق و محتوی)، معنای ارتکازی برخی مشتقات واژگان (جمل، زَنیم، زوج، ازواج و عصر) را نمی‌توان متناسب با بافت سوره دانست و به‌جای حمل این الفاظ بر معنای ثانوی مشهور، بهتر است معنای اولیه آنان در ترجمه و تفسیر آن آیه لحاظ گردد. اگرچه اعتماد و تکیه بر ارتکاز ذهنی ناصحیح، غالباً در ترجمه‌ها و تفاسیر فارسی مشاهده می‌شود، ولی بسیاری از متون اصیل عربی نیز مبرای از این لغزش نبوده و مفسر عرب‌زبان نیز صرفاً با لحاظ معنای مرتکز ذهنی، به شرح و تفسیر برخی آیات پرداخته است. رهایی از این مشکل، مستلزم شناخت لغزشگاه‌ها و همچنین گستره و کیفیت عملکرد قاعده ارتکاز برای تفسیر و ترجمه واژگان قرآن است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک‌بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق). *التسهیل لعلوم التنزیل*. بیروت: دار الارقم بن ابی الارقم.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: موسسه التاريخ.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*. به کوشش عبدالسلام محمد. قم: دفتر تبلیغات.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. اسفندیاری (اسلامی)، رضا (۱۴۰۰)، قرینه ارتکاز و کارایی آن در حل مسائل جدید فقهی. *جستارهای فقهی و اصولی*. ۷(۲۵). صص ۷-۳۴.

۹. بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ق). *القواعد الفقهية*. تصحیح مهدی مهریزی. قم: نشر الهادی.
۱۰. بهارزاده، پروین (۱۳۹۲ش)، بازخوانی مفاهیم «زوج» و «زوجیت» در قرآن کریم. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. ۱۰ (۲۰۱۰). صص ۲۹-۵۰.
- DOI: [10.22051/tqh.2014.909](https://doi.org/10.22051/tqh.2014.909)
۱۱. بلاغی، سید عبدالحجت (۱۳۸۶ق). *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*. قم: انتشارات حکمت.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. پاینده، ابوالقاسم (بی تا). *ترجمه قرآن*. تهران: جاویدان.
۱۴. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. جفری، آرتور (قبل از ۱۹۶۰م). *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدره‌ای (۱۳۸۶). تهران: توس.
۱۶. جواهری، سید محمدحسن (۱۳۹۵). *روش‌شناسی ترجمه قرآن کریم*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. حکیم، سید محمدتقی (۱۴۲۹ق). *الأصول العامة للفقہ المقارن*. قم: مجمع جهانی اهل بیت.
۱۸. دنیز ماسون (۱۳۷۹). *قرآن و کتاب مقدس درون مایه‌های مشترک*. ترجمه فاطمه سادات، تهران: نشر سپهرودی.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲). *منطق تفسیر قرآن*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۱. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۳. سیستانی، سید علی (بی تا). *قاعده لاضرر و لا ضرار*. قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۲۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۵. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *فتح القدیر*. دار ابن کثیر، بیروت: دار الکتب الطیب.
۲۶. شبانی، محمد بن حسن (۱۹۷۴م). *کتاب الجیم*. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية.
۲۷. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۸ق). *دروس فی علم الاصول*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۰. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
۳۱. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۶۷ش). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۳ش). *درآمدی بر مفردات قرآن*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل (۱۳۹۳ش)، پژوهشی در مفهوم و حجیت ارتکاز متشرعه در بیان فقیهان شیعه. *فقه و اصول*. ۴۶ (۹۷). صص ۱۲۱ تا ۱۴۰.
DOI:10.22067/fiqh.v46i17.12791
۳۴. عندلیب، حسین؛ حیدری، محمدعلی؛ توکلی، احمد رضا (۱۳۹۷)، جایگاه (ارتکاز) در تفسیر متون دینی، حقوق معاملات و مسائل اصولی، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، ۱۵ (۵۴)، صص ۱۰۹-۱۲۸. <https://doi.org/10.22034/ijrj.2019.54620>
۳۵. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۶. فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: انتشارات الصدر.
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۹. *کتاب مقدس*. ترجمه ویلیام گلن، هنری مرتن، فاضل خان همدانی (۱۳۸۳)، تهران: اساطیر.
۴۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۲. میبیدی، احمد بن ابی محمد (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۳. هاشمی شاهرودی، سید محمد (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الاصول*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

References

- The Holy Qur'an.

1. Alousī, Mahmoud (1415 AH), Rouh al-Ma'ānī, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
2. Ibn 'Athīr Jazarī, Mubarak bin Muhammad (1988). Al-Nihāya fī Gharīb al-Hadith wal-Athar. Qom: Ismailian Press Institute. [In Arabic]
3. Ibn Jazī, Muhammad ibn Ahmad (1416 AH), Al-Tashīl li 'Uloum al-Tanūl, Beirut: Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam. [In Arabic]
4. Ibn Āshour, Muhammad Ibn Tahir (1420 AH), Tāhriir wa Al-Tanwīr, Beirut: Institute of History. [In Arabic]
5. Ibn Manzour, Muhammad bin Mukrim (1414 AH), Lisān al-'Arab, Beirut: Dar al-Sādir. [In Arabic]
6. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH). Mu'jam Maqāyīs al-Lugha [corrected by Abdus Salam Muhammad Haroon.] Qom: Islamic Propagations Office. [In Arabic]
7. Esfandiari (Islami), Reza (2018), "The ratio of Irtikāz and its efficiency in solving new jurisprudential issues," Islamic Jurisprudence and Law Research, 15(54): 109-128.
8. Bojnordi, Sayed Hassan (1419 AH), Al-Qawā'id al-Fiqhīyah, [edited by Mahdi Mehrizi,] Qom: Al-Hadi Publishing. [In Arabic]
9. Balāghī, Sayed Abdul Hojat (1386 AH), Hujjat al-Tafāsīr wa Balāgh al-Iksīr, Qom: Hekmat Publications. [In Arabic]
10. Baydāwī, Abdullah bin 'Omar (1418 AH), 'Anwar al-Tanzīl wa 'Asrār al-Ta'wīl, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
11. Payandeh, Abulqasem (nd), Translation of the Qur'an, Tehran: Javidan. [In Persian]
12. Tha'ālabī, 'Abd al-Rahman bin Muhammad (1418 AH), Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
13. Jeffery, Artur (2007), Foreign Vocabulary in the Holy Qur'an, [Translated by Fereydoun Badre'i,] Tehran: Toos. [In Persian]
14. Javaheri, Seyed Mohammad Hassan (2016), Methodology of Translation of the Holy Qur'an, Qom: Seminary and University Research Center. [In Persian]
15. Hosseini Sistani, Seyed Ali (nd), The Rule of No-Harm and No-Being Harmed, Qom: Office of Hazrat Ayatollah Sistani. [In Persian]

16. Hosseini Zubaidī, Mohammad Mortadā (1414 AH), *Tāj al-'Arous Min Jawāhir al-Qāmoos*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
17. Hakim, Sayed Mohammad Taqi (1429 AH), *Al-'Usul al-'Āmma lil Fiqh al-Muqārīn*, Qom: World Assembly of Ahl al-Bayt (AS). [In Arabic]
18. Khajawi, Mohammad (1410 AH). Translation of the Qur'an (Khajawi). Tehran: Mola Publications. [In Persian]
19. Deniz Masson (2000), *Qur'an and the Bible, Common Themes*, [Translated by Fatemeh Sadat,] Tehran: Sohrvardi Publishing. [In Persian]
20. Rāzī, Abu al-Futouh Hossein bin Ali (1408 AH), *Rawd al-Janāj wa Rouh al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'an*, Mashhad: Āstan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Arabic]
21. Fakhr Rāzī, Muhammad bin 'Omar (1420 AH), *Al-Tafsīr Al-Kabir*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
22. Rāgheb Isfahani, Hussein bin Muhammad (1412 AH), *Mufradāt Alfāz Al-Qur'an*, Chapter One, Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic]
23. Rezae'i Esfahani, Mohammad Ali (2003), *Logic of Qur'an Interpretation*, Qom: World Center for Islamic Sciences. [In Persian]
24. Zamakhsharī, Mahmoud bin 'Omar (1407AH), *Al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
25. Suyoutī, Jalal al-Din (1404 AH), *Al-Durr al-Manthur fī Tafsīr al-Ma'thour*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi's Library. [In Arabic]
26. Shawkānī, Muhammad (1414 AH), *Fath al-Qādīr*, Damascus: Dar Ibn Kathīr. [In Arabic]
27. Shaibānī, Muhammad bin Hassan (1974), *Kitāb al-Jīm*, Cairo: Al-Ha'at al-Āmma li Shu'oun al-Matābi' al-Amūriyah. [In Arabic]
28. Sadr, Sayed Mohammad Baqir (1418 AH), *Dursun fī 'Ilm al-'Usoul*, Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
29. Tabātabā'i, Sayed Muhammad Hossein (1417 AH), *Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur'an*, Qom: Islamic Publications, Qom Seminary. [In Arabic]
30. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), *Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Muhammad Jawad Balaghi, Tehran: Nasir Khusraw Publications. [In Arabic]
31. Tabarī, Muhammad bin Jarir (1412 AH), *Jami' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]

32. Toustī, Muhammad bin Hassan (1988), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Thyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
33. Tayeb Hosseini, Sayed Mahmoud (2014). *An Introduction to the Vocabulary of the Qur'an*. Tehran: Research Institute of Seminary and University. [In Persian]
34. Alishahi Qal'e Jooqi, Abulfazl (2014), "A study on the concept and validity of legal 'Irtikāz according to Shiite jurists", *Fiqh and 'Usul*, 46(97). [In Persian]
35. Andalib, Hossein; Heydari, Mohammad Ali; Tawakoli, Ahmadreza (2018), "The place of 'Irtikāz in the interpretation of religious texts, transactional law and fundamental issues", *Islamic Jurisprudence and Law Researches*, 1.
36. Faid Kāshānī, Mulla Mohsen (1415 AH), *Tafsīr al-Sāfī*, Tehran: Sadr Publications. [In Arabic]
37. Qurtubī, Muhammad bin Ahmad (1985), *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrov Publications. [In Arabic]
38. *The Holy Book: Old Testament and New Testament* (2004), [Translated by William Glenn, Henry Merton, Fazel Khan Hamdani,] Tehran: Asatir. [In Persian]
39. Mostafawī, Hassan (1999), *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'an al-Karim*, Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
40. Makarem Shirazi, Nasser et al. (1995). *The Commentary of Nemooneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Persian]
41. Meybodī, Ahmed bin Abi Mohammad (1992), *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
42. Hashemi Shahroudi, Sayed Mohammad (1417AH), *Buhouthun fī 'Ilm al-'Usoul*, Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopaedia Institute. [In Arabic]