

A Semantic Analysis of the Qur'anic Terms *Āṣāl* and *Ghudū* and Their Derivatives Based on Izutsu's Semantic Network Theory [In Persian]

Zahra Rezaeikia¹ , Bahar Seddighi^{*2} 

1 M. A. Student in Arabic Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

2 Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran



Corresponding author: seddighi@um.ac.ir



Received: 21 March, 2025

Revised: 24 Dec, 2025

Accepted: 25 Jan, 2026

ABSTRACT

The Holy Qur'an, as a revealed and foundational text in Islamic culture, offers substantial potential for linguistic and semantic inquiry. A precise examination of Qur'anic vocabulary, particularly terms carrying conceptual and ritual significance, plays a crucial role in elucidating the text's semantic layers. The terms *Ghudū* and *Āṣāl*, along with their derivatives, occur a total of twenty-three times in the Holy Qur'an. Given their direct association with the concepts of worship, remembrance of God, and glorification, an investigation into their semantic development is warranted. Employing a descriptive-analytical method and drawing on Izutsu's semantic network theory, this study seeks to explicate the position of these two terms within the Qur'anic conceptual system. First, through reference to classical lexicographical sources, the etymology and pre-Qur'anic meanings of these terms were examined. In literary texts and classical poetry, *Ghudū* denotes the beginning of the morning and the commencement of daily activity, whereas *Āṣāl* signifies the end of the day and the onset of night. The subsequent stage analyzes the use of these terms in the context of Qur'anic verses and investigates their syntagmatic relations and semantic oppositions with the terms *sabbaḥa* (to glorify), *dhiḥr* (remembrance), and *sajd* (prostration). The findings demonstrate that, by transferring these terms from an exclusively temporal semantic domain to a ritual and spiritual one, the Qur'an transforms them into markers of constancy in worship and the remembrance of God. Within

Izutsu's theoretical framework, *Ghudū* and *Āṣāl* function as key terms in this semantic network, while *Sabbāḥa*, *dhikr*, and *Sajada* serve as focal terms. Ultimately, this conceptual network reflects the formation of a Qur'anic conception of "continuous and trans-temporal worship," establishing a meaningful relationship among time, human beings, and servitude to God.

Keywords: Qur'anic Semantics, Izutsu's Theory, Semantic Network Theory, Semantics of *Āṣāl*, Semantics of *Ghudū*.

تحلیل معناشناختی واژگان «آصال» و «غدو» و مشتقات آن در قرآن کریم بر اساس نظریه شبکه معنایی ایزوتسو

زهرا رضایی کیا^۱، بهار صدیقی^۲

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: seddighi@um.ac.ir نویسنده مسئول مقاله

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۵

اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

چکیده

قرآن کریم به عنوان متنی وحیانی و بنیادین در فرهنگ اسلامی، از ظرفیتی گسترده برای پژوهش‌های زبان‌شناختی و معناشناختی برخوردار است. بررسی دقیق واژگان قرآنی، به‌ویژه واژگانی که بار مفهومی و آیینی دارند، نقش مهمی در فهم لایه‌های معنایی متن ایفا می‌کند. واژگان «غدو» و «آصال» و مشتقات آن‌ها که در مجموع ۲۳ بار در قرآن کریم به‌کار رفته‌اند، از جمله واژگانی هستند که در پیوند مستقیم با مفاهیم عبادت، ذکر و تسبیح قرار دارند و از این رو بررسی تحول معنایی آن‌ها ضروری می‌نماید. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و در چارچوب نظریه شبکه معنایی ایزوتسو انجام شده است و می‌کوشد جایگاه این دو واژه را در منظومه مفهومی قرآن کریم تبیین کند. در گام نخست، با مراجعه به منابع لغوی کلاسیک، ریشه‌شناسی و معانی پیشاقرآنی این واژگان بررسی شد؛ به‌گونه‌ای که «غدو» در متون ادبی و اشعار کلاسیک به معنای آغاز صبح و زمان شروع فعالیت و «آصال» به معنای پایان روز و آغاز شب دلالت دارد. در مرحله بعد، کاربرد این واژگان در بافت آیات قرآن کریم تحلیل شد و روابط هم‌نشینی و تقابلی معنایی آن‌ها با واژگان «سَبَّح»، «ذکر» و «سجد» مورد واکاوی قرار گرفت. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم با انتقال این واژگان از حوزه معنایی صرفاً زمانی به حوزه‌ای آیینی و معنوی، آن‌ها را به نشانه‌هایی از مداومت در عبادت و یاد خداوند تبدیل کرده است. بر اساس نظریه ایزوتسو، «غدو» و «آصال» در این شبکه معنایی به‌عنوان واژگان کلیدی عمل می‌کنند، در حالی که واژگان «سَبَّح»، «ذکر» و «سجد» نقش واژگان کانونی را بر عهده دارند. این شبکه مفهومی در نهایت بیانگر شکل‌گیری مفهومی قرآنی از «عبادت پیوسته و فرازمانی» است که رابطه‌ای معنادار میان زمان، انسان و بندگی الهی برقرار می‌سازد.

واژگان کلیدی: معناشناسی قرآنی، نظریه ایزوتسو، نظریه شبکه معنایی، معناشناختی آصال، معناشناختی غدو

۱ مقدمه

واژگان در قرآن کریم تنها ابزار انتقال معنا نیستند، بلکه هر واژه در درون شبکه‌ای از روابط مفهومی قرار می‌گیرد که فهم دقیق آن مستلزم بررسی جایگاه آن در بافت کلی متن است. از این رو مطالعه

معناشناختی واژگان قرآن یکی از مهم‌ترین روش‌ها برای کشف لایه‌های عمیق معنایی این کتاب آسمانی به شمار می‌رود. در رویکردهای جدید معناشناسی، معنا نه صرفاً در تعریف لغوی یک واژه، بلکه در روابط آن با دیگر واژگان در یک نظام مفهومی شکل می‌گیرد. بر همین اساس، نظریه شبکه معنایی توشیهیکو ایزوتسو یکی از مهم‌ترین رویکردهایی است که با تکیه بر تحلیل روابط مفهومی واژگان، ساختار معنایی قرآن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

در نظریه ایزوتسو هر واژه در درون یک میدان معنایی قرار دارد و معنای آن از طریق ارتباط با سایر واژگان هم‌حوزه مشخص می‌شود. در این چارچوب، برخی واژگان نقش کانونی دارند و هسته اصلی یک حوزه مفهومی را تشکیل می‌دهند، در حالی که برخی دیگر به عنوان واژگان کلیدی یا واژگان فرعی در پیرامون آن‌ها قرار می‌گیرند و شبکه‌ای از روابط معنایی را شکل می‌دهند. همچنین ایزوتسو بر این نکته تأکید دارد که برای درک دقیق معنای واژگان قرآنی باید سیر تحول معنایی آن‌ها از دوره پیش‌قرآنی تا کاربرد قرآنی مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا بسیاری از واژگان قرآن در بستر فرهنگی و زبانی پیش از اسلام دارای معنایی خاص بوده‌اند که در قرآن دچار تحول یا گسترش معنایی شده‌اند.

از جمله واژگانی که در قرآن کریم در پیوند با مفاهیم عبادی به کار رفته‌اند، واژگان «غدو» و «أصال» و مشتقات آن‌هاست که در مجموع ۲۳ بار در قرآن کریم به کار رفته‌اند. این دو واژه در معنای لغوی خود به بخش‌هایی از زمان روز اشاره دارند؛ به گونه‌ای که «غدو» به معنای آغاز صبح و زمان شروع فعالیت و «أصال» به معنای پایان روز و آغاز شب دانسته شده است. با این حال بررسی کاربردهای قرآنی نشان می‌دهد که این واژگان در بسیاری از آیات در پیوند با مفاهیمی همچون تسبیح، ذکر و سجود به کار رفته‌اند و از این رو به نظر می‌رسد کارکردی فراتر از اشاره صرف به زمان داشته باشند. این امر نشان می‌دهد که قرآن با قرار دادن این واژگان در شبکه‌ای از مفاهیم عبادی، نوعی گسترش معنایی و کارکرد آیینی برای آن‌ها ایجاد کرده است.

با وجود اهمیت این واژگان در ساختار معنایی قرآن، بررسی مطالعات انجام‌شده نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقلی که به تحلیل معناشناختی واژگان «أصال» و «غدو» و مشتقات آن‌ها بر اساس نظریه شبکه معنایی ایزوتسو بپردازد، انجام نشده است. بیشتر پژوهش‌های موجود به بررسی حوزه‌های معنایی دیگر یا تحلیل واژگان متفاوت در قرآن پرداخته‌اند. از این رو خلأ پژوهشی در زمینه بررسی این دو واژه و جایگاه آن‌ها در شبکه مفهومی قرآن احساس می‌شود.

بر همین اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر چارچوب نظری ایزوتسو، ابتدا معانی این واژگان را در منابع لغوی و اشعار دوره کلاسیک بررسی کند و سپس با تحلیل کاربردهای قرآنی آن‌ها، روابط معنایی این واژگان را با مفاهیمی همچون «سَبَّح»، «ذکر» و «سجد» تبیین نماید. هدف اصلی این پژوهش آن است که نشان دهد چگونه واژگان «أصال» و «غدو» در شبکه معنایی قرآن به عنوان واژگان کلیدی در حوزه مفهومی عبادت عمل می‌کنند و چگونه از طریق پیوند با واژگان کانونی این حوزه، مفهومی از عبادت مستمر و یاد دائمی خداوند در تمامی اوقات را بازنمایی می‌کنند.

مطالعات گسترده‌ای درباره نظریه ایزوتسو و معناشناسی واژگان در متون دینی انجام شده است، اما هیچ‌یک به‌طور خاص به واژگان «آصال» و «غدو» نپرداخته‌اند. نمونه‌هایی از این پژوهش‌ها عبارت‌اند از:

معناشناسی واژه «جدال» بر پایه هفت روش نظریه معناشناسی هم‌زمانی ایزوتسو (شاکر عامری و دیگران، ۱۴۰۳، مجله مطالعات زبانی و بلاغی) که در آن واژه «جدال» واژه‌ای کانونی معرفی و ابعاد مثبت و منفی آن تحلیل شده است.

حوزه معنایی «وحدت» در نهج البلاغه (سید محمود میرزایی الحسینی و دیگران، ۱۴۰۱، کتاب قیم) که نویسندگان روابط معنایی واژه «وحدت» را در بافت نهج البلاغه بررسی کرده‌اند و نشان داده‌اند این واژه می‌تواند بار مثبت یا منفی داشته باشد.

پایان‌نامه دکتری «بررسی حوزه معنایی شعر امیه بن ابی‌الصلت» (فرهاد عبدالله‌زاده، ۱۳۹۸) که در آن واژگان کفر و ایمان به‌عنوان واژگان کانونی تحلیل و شبکه معنایی بر اساس تقابل، ترادف، جانشینی و همنشینی تبیین شده است.

تحلیل معناشناختی بافت متنی «خلود» در قرآن کریم (کلثوم صدیقی، ۱۳۹۶، مطالعات متون اسلامی) که در آن واژه «خلود» به‌عنوان واژه‌ای کانونی و روابط آن با مفاهیمی چون تقوا، ایمان، حیات و جحیم تحلیل شده است.

بر اساس این پیشینه، پژوهش حاضر، نخستین تحقیق مستقل درباره آصال و غدو بر پایه نظریه شبکه معنایی ایزوتسو محسوب می‌شود.

۲ چارچوب نظری و مولفه‌های نظریه

نظریه معناشناسی توشیهیکو ایزوتسو بر این اصل استوار است که واژه‌ها را نباید به صورت منفرد و بریده از بافت مطالعه کرد، بلکه باید آن‌ها را در قالب یک شبکه مفهومی و در پیوند با سایر واژه‌های هم‌نشین و جانشین در یک «میدان معنایی» بررسی نمود (Solihu, 2009: p. 2). او معناشناسی را روشی برای تحلیل ساختار جهان‌بینی یا نحوه نگرش یک قوم به هستی از طریق واژگان کلیدی آن زبان تعریف می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ص. ۴). این رویکرد ساخت‌گرا و زبان‌شناختی قوم‌پژوهانه، ریشه در فرضیه نسبیت زبانی و آرای لئو وایسگربر دارد (لطفی، ۱۳۹۳: ص. ۱).

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های این نظریه، تفکیک میان «معنای پایه‌ای» (Basic Meaning) و «معنای نسبتی» (Relational Meaning) است؛ معنای پایه‌ای همان هسته معنایی ثابت و وضعی کلمه است، در حالی که معنای نسبتی، حاصل قرارگیری واژه در یک ساختار و میدان مفهومی جدید است که به آن ارزش و جهت‌ی ویژه می‌بخشد (Izutsu, 1964: pp. 12-13).

ایزوتسو نشان می‌دهد که قرآن با ورود خود، نظام اخلاقی-دینی دوره جاهلیت را از نو سازمان‌دهی کرد؛ به این معنا که بسیاری از مفاهیم پیشااسلامی مانند ایمان، کفر، تقوا، هدایت و معروف را حفظ نمود، اما با تغییر جایگاه آن‌ها در شبکه معنایی توحیدی، معنای نسبتی جدیدی به آن‌ها بخشید و جهان‌بینی جاهلی را به جهان‌بینی اسلامی تبدیل کرد (Solihu, 2009: pp. 2-3). از

این رو، فهم دقیق مفاهیم قرآن مستلزم کشف روابط متقابل و ساختاری واژگان کلیدی در این افق جدید الهیاتی است (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ص. ۱۷). با وجود این دستاورد روش‌شناختی، منتقدان یادآور شده‌اند که ابتدای افراطی این نظریه بر نسبیت زبانی و غفلت نسبی از پویایی‌های تاریخی، از محدودیت‌های آن به شمار می‌رود (لطفی، ۱۳۹۳: ص. ۱). بر این اساس، در پژوهش حاضر، «سبح»، «ذکر» و «سجد» به‌عنوان واژگان کانونی حوزه عبادت، و «أصال» و «غدو» و مشتقات آن‌ها به‌عنوان واژگان کلیدی تحلیل می‌شوند. از سوی دیگر، یکی از مؤلفه‌های مهم در روش ایزوتسو، توجه به تحول معنایی واژه‌ها در گذر از فضای پیشاقرآنی به فضای قرآنی است. بر همین مبنا، تحلیل حاضر در سه سطح سامان می‌یابد: نخست، بررسی ریشه‌شناختی واژگان در منابع لغوی؛ دوم، بررسی کاربرد آن‌ها در اشعار کلاسیک به‌عنوان نماینده‌ای از دلالت پیشاقرآنی و عرف زبانی عرب؛ و سوم، مطالعه کاربردهای قرآنی و استخراج روابط معنایی آن‌ها با سایر مفاهیم مرتبط. چنین روشی نشان می‌دهد که قرآن چگونه واژگانی با کارکرد زمانی را در شبکه‌ای عبادی و معرفتی بازتعریف کرده است.

۳ ریشه‌شناسی و گونه‌شناسی پیشاقرآنی واژه «أصال»

کلمه «أصال» جمع کلمه «اصیل» است و معنای آن تنگ غروب است (بندریگی، ۱۳۶۰: ۸). «اصیل» به معنای زمانی بین عصر و مغرب است یعنی پیش از غروب و نزدیک غروب (البلعکی، ۱۳۸۵: ۱۰۰). «اصیل» جمع «أصل و أصلان و أصال و أصائل» است و از جمله معانی آن: شریف، رای استوار و درست، شامگاه، از عصر تا غروب، آن که روی پای خود بایستد (مسعود، ۱۳۸۹، ج: ۱: ۱۷۸). «أصال و أصائل» جمع «اصیل» هستند و به معنی «العشی» یعنی زمانی که بین عصر و مغرب می‌باشد (ریاض، ۲۰۰۱: ۲۸). «اصیل» جمع «أصال، أصائل» به معنای هنگام غروب آفتاب می‌باشد (آذرنوش، ۱۳۹۷: ۱۹). ابن فارس برای کلمه «أصل» سه معنا در نظر گرفته است: ۱ اساس هرچیز ۲. مار ۳. زمانی از روز که پس از عصر و نزدیک غروب آفتاب است. اما در مورد زمان «الاصیل» به اواخر روز و نزدیک غروب آفتاب گفته می‌شود و این واژه دو شکل جمع دارد «أصل و أصال» می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۲۹، ج: ۱: ۱۰۹-۱۱۰) و «أصال» جمع «اصیل»، پیش از غروب است (علی عبدالله، ۱۳۸۰: ۲). کلمه «أصال» جمع «اصیل» و «اصیل» به معنای «العشی» (شامگاه) است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج: ۱۱: ۱۶). «أصل» جمع آن «اصیل» و «اصیل» به معنای «العشی» (شامگاه) می‌باشد (ابن درید، ۱۹۸۷، ج: ۲: ۶۶۳). «اصیل» را جمع آن «أصال، أصائل، أصل، أصلان» می‌داند و معانی متفاوتی در نظر گرفته است. آن معانی عبارت‌اند از نیک تبار، خوش فکر و تنگ غروب و زمان بین عصر و غروب را دارا می‌باشد (قیم، ۱۳۸۴: ۱۰۷) و مکارم شیرازی «أصال» را جمع «أصل» و آن نیز جمع «اصیل» است که از ماده «أصل» گرفته شده است که به معنای عصر، نزدیک غروب، شبانگاه است که از این منظر اصل و پایه شب محسوب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۰)، زمانی که صبح تمام می‌شود و می‌رود و ابتدای شروع شب «اصیل» (غروب آفتاب) می‌گویند (همدانی، ۱۴۰۰: ۲۸۷). «اصیل» بعد از عصر می‌آید و مشتقات آن «اصیلا و أصلا» و جمع آن «أصال و أصائل» است (ابن سکیت، ۱۳۶۶: ۴۰۶-۴۰۷). هرگاه سایه بیاید «اصیل»

(غروب آفتاب) می شود بعد «عشیه» (شامگاه) می آید (عسکری، ۱۴۳۶: ۳۰۴). کلمه «آصال» را آخر روز و همچنین عصر می گویند (الدینوری، ۱۳۷۸: ۱۷۶). کلمه «اصیل» را آنچه بین عصر تا شب هست را می گویند (الدینوری، ۱۳۷۸: ۳۵۱).

در بیشتر فرهنگ لغات و منابع لغوی «آصال» را جمع «اصیل» که ریشه آن کلمه «اصل» است، می دانند و معنای آن ابتدای شروع شب یعنی زمان غروب آفتاب یا اواخر روز می توان استنباط کرد. البته به نظر می رسد که اساس معنای واژه «آصال»، هنگام غروب است که در اکثر عبارات، قبل از غروب، القاء معنا بیشتری دارد.

۴ ریشه شناسی و گونه شناسی پیشاقرآنی واژه «غدو»

«الْغُدُوَّة» جمع آن «غُدُوٌّ» و «غُدًى» است و به معنای پگاه، بامداد و بازه زمانی میان طلوع فجر تا طلوع آفتاب به کار می رود (بندرریگی، ۱۳۸۵: ۳۹۰). این واژه از نظر معنایی با «بُكْرَة» هم معنی است و بر صبح زود دلالت دارد (البعلبکی، ۱۳۸۵: ۷۵۶). «غَدَاة» نیز به معنای فاصله میان سپیده دم تا درآمدن آفتاب آمده و جمع آن «غَدَوَات» است. کاربرد فعلی آن یعنی «غدا، یغدو» به معنای «در بامداد به سوی کسی یا جایی رفتن» شناخته می شود (مسعود، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۲۴۳).

در منابع لغوی دیگر نیز «غَدَاة» (جمع آن «غَدَوَات») زمانی را میان طلوع فجر تا طلوع خورشید معرفی می کند. همچنین «غُدُوَّة» (جمع آن «غُدُوٌّ» و «غَدًى» یا «غُدًى») به معنای «بُكْرَة» و «بُكْرَة» یعنی پگاه و بامداد ذکر شده است (ریاض، ۲۰۰۱: ۱۰۴۶). به همین ترتیب، «غُدُوَّة» جمع «غُدًى» و به معنای سپیده دم، بامداد و پگاه است؛ و «غَدَاة» جمع «غَدَوَات» به معنای صبح زود و سپیده دم آمده است (آذرنوش، ۱۳۹۷: ۷۴۶؛ علی عبدالله، ۱۳۸۰: ۲۳۹؛ قیم، ۱۳۸۴: ۷۵۶).

ابن منظور نیز «غُدُوَّة» را به معنای «الْبُكْرَة» (سپیده دم) و بازه ای دانسته که میان طلوع فجر تا طلوع آفتاب قرار دارد؛ جمع آن را «غُدًى» می داند و «غُدُوٌّ» را جمع «غَدَاة» آورده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۱۱۶-۱۱۸). همچنین ابن درید «غُدُوَّة» را به معنای زمان صبح می شمارد (ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۲: ۶۸۱). طریحی نیز بر بُعد حرکتی این واژه تأکید داشته و آن را «حرکت آغاز روز به سمت طلوع آفتاب» می داند (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۱۳). همدانی «غَدَاة» را زمانی می داند که خورشید از افق بر می آید (همدانی، ۱۴۰۰: ۲۸۷).

ابن سَکِیت «غُدُوَّة» را به اوایل صبح، یعنی فاصله بین نماز صبح تا طلوع آفتاب، نسبت داده است (ابن سَکِیت، ۱۳۶۶: ۴۲۴) و عسکری نیز «غَدَاة» را اسمی برای بازه زمانی معین مانند «نماز صبح» دانسته که با زمان پیوند دارد (عسکری، ۱۴۳۶: ۳۰۴).

با توجه به گزارش های یادشده، بیشتر فرهنگ نامه ها و منابع لغوی، «غُدُوٌّ» را جمع «غُدُوَّة» دانسته و معنای آن را آغاز روز، پگاه و بامداد (یعنی زمان میان نماز صبح تا طلوع آفتاب) معرفی کرده اند. در تحلیل معناشناختی و بر پایه نظریه ایزوتسو، واژه «غدو» با حوزه مفهومی حرکت، روشنایی و آغاز پیوند دارد و در شبکه معنایی خود، نقطه مقابل «آصال» (که بر پایان روز دلالت دارد) را تشکیل می دهد.

هسته معنایی این واژه، زمان پویایی، حرکت و آغاز است؛ هنگامه‌ای که جهان از تاریکی شب به روشنایی روز درمی‌آید. از این رو در متون کهن و کاربردهای پیشاقرآنی، اغلب در توصیف زمان شکار، کوچ یا آغاز کارها در صبح زود، واژه «غدو» یا مشتقات آن به کار می‌رفته و از نظر معنایی بر مفهومی از «شروع، تازگی و بیداری» دلالت دارد؛ همان گونه که «أصال» بر «فرورفتن روز و آرامش» اشاره می‌کرد.

۵ گونه‌شناسی مفهوم واژگان «أصال» و «غدو» و مشتقات آن در آیات قرآن کریم

۱-۵ گستره پسامدی و معنایی

«أصال و غدو» و مشتقات آن ۲۳ بار در قرآن به کار رفته است. ابتدا آیاتی را که این دو کلمه باهم به کار رفته را بررسی می‌کنیم و بعد آیاتی را که این کلمات به تنهایی به کار رفته و در آخر مشتقات این کلمات را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱- آیاتی که واژگان «أصال» و «غدو» در کنار هم ذکر شده است: {وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ} (رعد: ۱۵) «و هر که در آسمانها و زمین است -خواه ناخواه- با سایه‌هایشان، بامدادان و شامگاهان، برای خدا سجده می‌کنند.» {فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ} (نور: ۳۶) «در خانه‌هایی که خدا رخصت داده که [قدر و منزلت] آنها رفعت یابد و نامش در آنها یاد شود. در آن [خانه‌ها] هر بامداد و شامگاه او را نیایش می‌کنند.» {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ} (اعراف: ۲۰۵) «و در دل خویش، پروردگارت را بامدادان و شامگاهان با تضرع و ترس، بی‌صدای بلند، یاد کن و از غافلان مباش.» این سه آیه در قرآن کریم همانطور که مشاهده می‌کنید واژگان «أصال» و «غدو» باهم به کار رفته است و این آیات خطاب به مومنان می‌باشد. برخی از قاریان «بالغدو و الأصال» را «بالغدو و الإیصال» خوانده‌اند و «ایصال» از «أصلوا» به معنای واردشدن در شامگاهان است (زمخشری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۶۸).

۲- در دو آیه واژه «غدو» در قرآن کریم به تنهایی ذکر شده است که یکبار به صورت ترکیب اضافی «غدوها» و یکبار به صورت مفرد «غدوا» آمده است: {وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ} وَأَرْسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَمْعَلُ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ} (سبا: ۱۲) «و باد را برای سلیمان [رام کردیم:] که رفتن آن بامداد، يك ماه، و آمدنش شبانگاه، يك ماه [راه] بود، و معدن مس را برای او ذوب [و روان] گردانیدیم، و برخی از جن به فرمان پروردگارشان پیش او کار می‌کردند، و هر کس از آنها از دستور ما سر برمی‌تافت، از عذاب سوزان به او می‌چشانیدیم.» در این آیه که واژه «غدو» همانطور که مشاهده می‌کنید به صورت ترکیب اضافی «غدوها» به کار رفته است و مخاطب این آیه حضرت سلیمان می‌باشد. مفهوم این آیه ما برای سلیمان باد را در شعاع يك ماه راهی که انسانها طی می‌کنند مسخر کردیم، به طوری که مسیر «غدو» یعنی از اول روز تا ظهر آن يك ماه باشد، و مسیر «رواح» یعنی از ظهر تا به عصرش نیز يك ماه باشد، و در نتیجه از صبح تا به غروب دو ماه مسافت را طی کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۵۴۷). در این آیه کلمه

«غدو و رواح» تضاد هستند. {التَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ} (غافر: ۴۶) [اینک هر] صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند، و روزی که رستاخیز بر پا شود [فریاد می‌رسد که: «فرعونیان را در سخت‌ترین [انواع] عذاب درآورید. «در این آیه واژه «غدو» به تنهایی آمده است و مخاطب این آیه فرعونیان می‌باشد. در این نیز کلمه «غدو و عشی» باهم تضاد دارند.

۳- در چهار آیه واژه «غدو» به صورت فعل ذکر شده است: {وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} (آل عمران: ۱۲۱) «و [یاد کن] زمانی را که [در جنگ احد] بامدادان از پیش کسانت بیرون آمدی [تا] مؤمنان را برای جنگیدن، در مواضع خود جای دهی، و خداوند، شنوای داناست. «خطاب این آیه کسانی هستند که در مدینه از خانه عایشه به جنگ احد رفتند (زمخشری، ۱۳۸۹، ج: ۱، ۵۳۰). {أَنْ أَغْدُوا عَلَىٰ حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ} (قلم: ۲۲) «که اگر میوه بچینند بامدادان به سوی کشت خویش روید. «{وَعْدُوا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ} (قلم: ۲۵) «صبحگاهان در حالی که خود را بر منع [بینویان] توانا می‌دیدند، روان شدند. «این دو آیه خطاب صاحبان باغ است. {فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا} (کهف: ۶۲) «و هنگامی که [از آنجا] گذشتند [موسی] به جوان خود گفت: «غذایمان را بیاور که راستی ما از این سفر رنج بسیار دیدیم. «این آیه خطاب به فردی است که همراه حضرت موسی است. این چهار آیه همانطور که مشاهده می‌کنید واژه «غدو» به صورت فعل و با صیغه‌های متفاوت به کار رفته است.

۴- در پنج آیه واژه «غدو» به صورت «غدا» که از مشتقات این واژه می‌باشد ذکر شده است: {سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنَ الْكَذَّابِ الْأَشِرِّ} (قمر: ۲۶) «به زودی فردا بدانند دروغگوی گستاخ کیست. «خطاب این آیه تکذیب کنندگان قوم حضرت صالح هستند. {وَلَا تَقُولَنَّ لِيْشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا} (کهف: ۲۳) «و زنه‌ار در مورد چیزی مگوی که من آن را فردا انجام خواهم داد. «خطاب این آیه رسول خدا می‌باشد. {أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (یوسف: ۱۲) «فردا او را با ما بفرست تا [در چمن] بگردد و بازی کند، و ما به خوبی نگهبان او خواهیم بود. «خطاب این آیه گفتگوی برادران حضرت یوسف با پدرشان است. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} (حشر: ۱۸) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا دارید؛ و هر کسی باید بنگرد که برای فردای [خود] از پیش چه فرستاده است؛ و [باز] از خدا بترسید، در حقیقت، خدا به آنچه می‌کنید آگاه است. «خطاب این آیه مومنان می‌باشد. {إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (لقمان: ۳۴) «در حقیقت، خداست که علم [به] قیامت نزد اوست، و باران را فرو می‌فرستد، و آنچه را که در رحمها است می‌داند و کسی نمی‌داند فردا چه به دست می‌آورد، و کسی نمی‌داند در کدامین سرزمین می‌میرد. در حقیقت، خداست [که] دانای آگاه است. «خطاب این آیه انسان‌ها هست. مقصود واژه «غدا و غد» در این پنج آیه روز قیامت می‌باشد (زمخشری، ۱۳۸۹، ج: ۴: ۵۰۸). غد منظور چیزی است که از اعمال در روز قیامت می‌آورد (آلوسی، بی تا، ج: ۲۸: ۶۰).

۵_ در دو آیه واژه «غدو» به صورت «غدا» ذکر شده است: {وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ دِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا} (کهف: ۲۸) «و با کسانی که پروردگارشان را صبح و شام می خوانند [و] خشنودی او را می خواهند، شکیبایی پیشه کن، و دو دیده ات را از آنان برگیر که زیور زندگی دنیا را بخواهی، و از آن کس که قلبش را از یاد خود غافل ساخته ایم و از هوس خود پیروی کرده و [اساس] کارش بر زیاده روی است، اطاعت مکن. «خطاب این آیه مومنان هستند. {وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ} (انعام: ۵۲) «و کسانی را که پروردگار خود را بامدادان و شامگاهان می خوانند - در حالی که خشنودی او را می خواهند - مران. از حساب آنان چیزی بر عهده تو نیست، و از حساب تو [نیز] چیزی بر عهده آنان نیست، تا ایشان را برانی و از ستمکاران باشی. «خطاب این آیه کفار هستند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می فرماید: کلمه عشی به معنای طرف آخر روز است و گویا از عشو گرفته شده که به معنای غبار و تاریکی عارض بر چشم است و باعث می شود آدمی نتواند اشیا را ببیند، و به این مناسبت آن قسمت از زمان را هم که به طرف تاریکی می رود، عشی نامیدند، و کلمه ابکار به معنای طرف ابتدای روز است و معنای اصلی و لغوی این کلمه استعجال و شتابزدگی بوده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۸۰) پس کلمه «عشی» را می توان اینگونه در نظر گرفت که از زمانی هوا تاریک می شود و آفتاب غروب کرده و کلمه «عشی» بازه طولانی شب است. بنابراین واژگان «غدا و عشی» باهم تضاد دارند.

۶_ در چهار آیه واژه «اصیل» که از مشتقات «آصال» می باشد در قرآن ذکر شده است: {لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} (فتح: ۹) «تا به خدا و فرستاده اش ایمان آورید و او را یاری کنید و ارجمند کنید، و [خدا] را بامدادان و شامگاهان به پاکی بستانید. «مخاطب این آیه رسول خدا می باشد. {وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} (احزاب: ۴۲) «و صبح و شام او را تسبیح گوید. «وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا» (انسان: ۲۵) «و نام پروردگارت را بامدادان و شامگاهان یاد کن. «مخاطب این دو آیه مومنان هستند. {وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} (فرقان: ۵) «و گفتند: «افسانه های پیشینیان است که آنها را برای خود نوشته، و صبح و شام بر او املا می شود. «این آیه خطاب به مسلمانان است. «بُكْرَةً» اول یا آغاز به چیز را می گویند و در آن زمان استمرار دارد (ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۱: ۲۸۷). «بُكْر» راغب در مفردات گوید: اصل این کلمه «بُكْرَة» (بضمّ اول) است به معنی اول روز و چون کسی اول روز خارج شود گویند: «بُكْر فلان» (راغب الاصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۴۰). بنابراین سه واژه «غدا»، «بُكْرَة و صبح» به ابتدای روز نهار اشاره می کنند (راغب الاصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۳ و ۱۴۰ و ۴۷۳)؛ از این رو، می توان به نحوی این گونه استنباط کرد که هر سه واژه باهم رابطه هم معنایی (ترداف) دارند. «بُكْرَة» چنان که گذشت به معنی اول روز است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۱۸). اولین ساعت از روز و قبل طلوع خورشید را «بُكْرَة» می گویند (الهمدانی، ۱۴۰۰: ۲۸۷). و ابوهلال العسکری در کتاب فروق اللغویه فرق بین «بُكْرَة و غدا» را، در این می داند که «غدا» اسم زمان است و به زمان اضافه می شود اما بُکْرَة این گونه نیست برای مثال «صلاة الغدا» داریم اما «صلاة

البكرة» نداریم (عسکری، ۱۴۳۶: ۳۰۴). بنابراین این گونه در نظر گرفت که کلمه بکراشدای روز است و بازه کوتاهی از روز را تشکیل می‌دهد. و در این چهار آیه کلمات «بکرة و اصیل» باهم تضاد دارند

۷- در دوآیه کلمه «اصل» که ریشه واژه «آصال» می‌باشد که هردو آیه به صورت ترکیب اضافی «اصلها و اصل الجحیم» در قرآن ذکر شده است: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ} (ابراهیم: ۲۴) «آیا ندیدی خدا چگونه مثل زده: سخنی پاک که مانند درختی پاک است که ریشه‌اش استوار و شاخه‌اش در آسمان است؟» این آیه خطاب به اهل بیت پیامبر (ص) است. {إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ} (صافات: ۶۴) «آن، درختی است که از قعر آتش سوزان می‌روید.» این آیه خطاب به بنی امیه است.

۸- در یک آیه واژه «اصول» که از مشتقات واژه «آصال» می‌باشد، به صورت ترکیب اضافی «اصولها» در قرآن ذکر شده است: {مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ} (حشر: ۵) «آنچه درخت خرما بریدید یا آنها را [دست نخورده] بر ریشه‌هایشان بر جای نهادید، به فرمان خدا بود، تا نافرمانان را خوار گرداند.» این آیه خطاب به مسلمانان است.

بنابراین این گونه می‌توان دریافت که در قرآن کریم واژگان «آصال»، «غدو» و مشتقاتش به ۸ صورت به کار رفته است و کلمات «غدو، آصال، بکرة و عشی» به ترتیب زمانی ابتدا «بکرة» بعد «غدو»، بعد از آن «آصال» و در آخر «عشی» است. واژه «بکرة و آصال» بازه زمانی کوتاه است و واژه «غدو و عشی» بازه زمانی طولانی تری است.

۲-۵ پیوند معنایی واژه «آصال» و «غدو» با واژه «سبح»

ماده ثلاثی سبح در قرآن کریم دارای دو کاربرد است و دو معنا را دارا می‌باشد: ۱- صورت ثلاثی مزید آن که معنای تسبیح و ستایش پروردگار است که تنها در باب تفعیل (سَبَّحَ یَسْبَحُ تسبیح) آمده و همراه با اسم مصدرش سبحان ۸۸ بار در قرآن کریم به کار رفته است، ۲- صورت ثلاثی مجرد آن که معنای حرکت می‌دهد که به صورت سبح (سَبَّحَ، یَسْبَحُ، سَبَّحًا) می‌باشد.

سبح ریشه دو کلمه است یکی از کلمات معنای عبادت دارد و دیگری تلاش السبحة معنای نماز می‌دهد و هر امری که اختیاری است از این جهت معنای تسبیح می‌دهد و دیگری السَّبَّحُ و السَّبَّاحه به معنای شنا کردن در آب می‌باشد (ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۳: ۱۲۵). تسبیح در لغت به معنای خدا را به پاکی یاد و وصف کردن او را از هرگونه بدی و هر آنچه شایسته او نیست، دور و میرا دانستن (تنزیه) است و به معنای ذکر و نماز نیز آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۳۱۰). ماده ثلاثی «سبح» به معنای ستایش کردن، حتی در آرامی کهن مادر زبان سریانی نیز هست که این نشان از قدمت این ریشه در زبانهای آرامی دارد. اغلب خاورشناسان معتقدند معنای ستایش یک بسط معنایی است که در زبان آرامی برای این ریشه پیدا شده است (جفری، ۱۳۷۲: ۱۶۱). در قرآن کریم سه آیه را می‌بینیم در آن واژگان «غدو»، «آصال» و مشتقاتش با کلمه «سَبَّحَ» به معنای ستایش کردن هم‌نشین شده است و همچنین در این آیات واژگان «غدو» و «آصال»، «بکرة» و «اصیل» در این آیات باهم تضاد دارند. {فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ} (نور: ۳۶) {وَسَبِّحْهُ بَكْرَةً

وَأَصِيلًا {احزاب: ۴۲} {لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَفِّرُوهُ وَتُصْبِحُوا بِكُرَّةٍ وَأَصِيلًا} (فتح: ۹) در این سه آیه همانطور که مشاهده می‌نمایید بر مبنای نظریه شبکه‌های معنایی ایزوتسو واژگان «غدو»، «آصال» و مشتقات آن را واژه کلیدی و واژه «سبح» نیز واژه کانونی می‌باشد.

۳-۵ پیوند معنایی واژه «آصال» و «غدو» با واژه «ذکر»

ذکر از واژگانی است که به دو معنا لغوی و اصطلاحی در آیات قرآنی به کار رفته است. در فرهنگ‌های لغت، بر حسب تفاوت‌های اعرابی دو معنای متفاوت برای این واژه بیان شده است: لغت شناسان اصل لغوی واژه ذکر را به معنای یاد کردن و به یاد آوردن دانسته‌اند که در این معنا به کسر «ذال» سکون "کاف می‌خوانده شود؛ دیگری اینکه: این واژه به فتح «ذال» و «کاف» در معنای جنس مذکر در مقابل جنس مؤنث به کار گرفته می‌شود (مروتی و ساکی، ۱۳۹۲: ۱۳۷-۱۳۸). ذکر به معنای یاد آوردن چیزی و بر زبان جاری کردن آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵: ۴۸) نیز گفته شده است که ذکر همان تذکر در برابر غفلت و فراموشی و اعم از تذکر به قلب و زبان است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۱۸). در قرآن کریم دو آیه را می‌بینیم که واژگان «غدو»، «آصال» و مشتقاتش با واژه «ذکر» هم‌نشین شده است و در این آیات واژگان «غدو» و «آصال»، «بکرة» و «اصیل» در این آیات باهم تضاد دارند. {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخَيْفَةً وَذُنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ} (اعراف: ۲۰۵) {وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} (انسان: ۲۵) در این دو آیه همانطور که مشاهده می‌کنید بر اساس نظریه شبکه‌های معنایی ایزوتسو واژگان «غدو»، «آصال» و مشتقات آن را واژه کلیدی و واژه «ذکر» نیز واژه کانونی می‌باشد.

۴-۵ پیوند معنایی واژه «آصال» و «غدو» با واژه «سجد»

واژه «سجد» با مشتقات خود ۹۲ بار در قرآن کریم به کار رفته است. سجود در لغت به معنای تذلل، خضوع و اظهار فروتنی است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۲۲۵). طبرسی نیز تصریح می‌کند که سجود در لغت خضوع و تذلل است و در شرع عبارت است از گذاشتن پیشانی بر زمین (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۶۰). در چارچوب شبکه معنایی ایزوتسو، «سجد» به سبب بار کنشی-عبادی و جهت‌گیری ارزشی آشکارش (بندگی/خضوع در برابر خداوند) می‌تواند در کانون میدان معنایی عبادت قرار گیرد؛ اما این «کانونی‌بودن» زمانی معنادار می‌شود که روابطش با دیگر اجزای آیه نشان داده شود، نه صرفاً ادعا گردد.

در قرآن کریم، یک مورد برجسته دیده می‌شود که در آن «غدو» و «آصال» با «یسجد» هم‌نشین شده‌اند: {وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ} (رعد: ۱۵)

در نظریه ایزوتسو، «واژه کانونی» واژه‌ای است که جهت‌گیری معنایی میدان را تعیین می‌کند و دیگر عناصر، معنای نسبی خود را در نسبت با آن سامان می‌دهند. در این آیه، فعل «یسجد» چنین نقشی دارد؛ زیرا:

- هسته کنش عبادی را صریحاً بیان می‌کند (سجود = خضوع/بندگی).
- رابطه را خداسو می‌سازد: «وَلِلَّهِ» جهت کنش را تعیین می‌کند و سجود را از هر خضوع عمومی به عبادت تبدیل می‌نماید.

- عناصر پیرامونی آیه (مانند «طوعاً و کرهاً»، «من فی السماوات والارض»، «ظلالهم») همگی در خدمت تقویت و بسط معنای سجود قرار می‌گیرند: گستره فاعلان، کیفیت/نحوه تحقق، و حتی نمود تکوینی آن.

پس «یسجد» در مرکز شبکه است، چون دیگران را تفسیر می‌کند: «غدو/آصال» در این آیه «زمان طبیعی» نیستند مگر آن‌که به واسطه «یسجد» به «زمان عبادت/تکوین» تبدیل شوند.

«غدو» و «آصال» در سطح لغوی دو قطب زمانی (ابتدای روز/پایان روز) را نشان می‌دهند؛ اما در این آیه، کارکردشان صرف زمان‌گویی نیست. این دو واژه به سبب جایگاه نحوی و معنایی‌شان، نقش کلیدی در گسترش میدان عبادت دارند؛ زیرا:

- به صورت قید زمانی برای «سجود» (یا برای ظهور سجود در «ظلالهم») آمده‌اند: «بالغدو والآصال».

- این دو قطب، یک پیوستار زمانی می‌سازند؛ یعنی ذکر آغاز و انجام روز، به جای محدودسازی، دلالت بر شمول زمانی می‌دهد. بنابراین تقابل «غدو/آصال» در اینجا «تضاد تناقضی» (یکی بودن دیگری را نفی کند) نیست، بلکه تقابل مکمل است: دو سر یک گستره.

نتیجه معناشناختی را اینگونه می‌توان اشاره داشت: «غدو» و «آصال» در کنار «یسجد» سازه‌ای می‌سازند که از آن، مفهوم «تداوم زمانی سجود/بندگی» برمی‌آید.

در آیه ۱۵ رعد: چند پیوند شبکه‌ای هم‌زمان فعال است که «غدو/آصال» را از زمان تقویمی به زمان عبادی منتقل می‌کند:

«یسجد» کنش محوری است؛ «غدو/آصال» به آن بُعد زمانی می‌دهند.

یسجد + {غدو/آصال} ← {سجود مستمر (زمان مند و فراگیر)}

«من فی السماوات والارض» دامنه سجود را کیهانی می‌کند؛ «غدو/آصال» دامنه زمانی را کامل می‌سازد

حاصل جمع این دو: کلیت مکانی + کلیت زمانی ← عبادت/تسلیم فراگیر

افزودن «و ظلالهم» نشان می‌دهد سجود فقط یک عمل انسانی اختیاری نیست؛ سجود تکوینی نیز در متن حضور دارد. سایه‌ها در امتداد حرکت خورشید در صبح و شام آشکارتر «تغییر جهت/افتادن/کوتاه و بلند شدن» دارند؛ بنابراین «غدو/آصال» به صورت طبیعی با «ظلالهم» سازگار است و این سازگاری، سجود را از سطح رفتار فردی به سطح نظام هستی می‌برد.

«طوعاً و کرهاً» نشان می‌دهد سجود در منطق آیه از مرز اختیار فردی فراتر می‌رود: برخی با رغبت، برخی با کراهت؛ اما در هر حال «ولله» است. «غدو/آصال» در این سطح، «وقت عبادت مستحب» نیستند، بلکه نشانه‌های حاکمیت بندگی بر زمان‌اند.

در این آیه، زمان به‌مثابه یک «چارچوب خنثی» معرفی نمی‌شود؛ بلکه در نسبت با عبادت بازخوانی می‌گردد:

- «غدو/آصال» در سطح نخست، دو نشانه طبیعی گردش روزاند.
- اما هم‌نشینی با «یسجد» و «ولله» باعث می‌شود زمان، زمانِ قدسی/عبادی شود: یعنی روز نه مجموعه‌ای از ساعات بی‌طرف، بلکه ظرف ظهور بندگی است.
- بنابراین، نقش «غدو» و «آصال» این است که عبادت (سجود) را از یک کنش مقطعی به یک جهت‌گیری مستمر تبدیل کنند؛ همان چیزی که داور از آن با «تداوم زمانی عبادت» یاد می‌کند.

در جمع بندب نهایی در پرداخت آیه ۱۵ رعد می‌توان اینگونه اشاره کرد که «یسجد» به‌عنوان هسته کنشی بندگی، جهت میدان معنایی را تعیین می‌کند و از این‌رو واژه کانونی شبکه است. در مقابل، «غدو» و «آصال» با ایجاد تقابل مکمل صبح/شام، بُعد «فرازمانی و مستمر» را به سجود می‌افزایند و زمان طبیعی را به ظرف عبادت تکوینی و تشریعی تبدیل می‌کنند؛ بدین‌سان، گفتمان قرآنی زمان را در نسبت با بندگی بازتعریف کرده و از «زمان تقویمی» به «زمان قدسی خضوع» انتقال می‌دهد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل معناشناختی واژگان «غدو»، «آصال» و مشتقات آن‌ها در قرآن کریم، در چارچوب نظریه شبکه معنایی توشیهیکو ایزوتسو و با روش توصیفی - تحلیلی انجام شد. بررسی منابع لغوی و کاربردهای پیشاقرآنی نشان داد که «غدو» در اصل بر آغاز روز، بامداد و زمان حرکت و شروع فعالیت دلالت دارد و «آصال» نیز به بخش پایانی روز، عصر و نزدیکی غروب اشاره می‌کند. بنابراین، این دو واژه در نظام زبانی پیشاقرآنی عمدتاً در حوزه زمان طبیعی و تقویمی قرار داشته‌اند و دو قطب آغاز و پایان روز را بازنمایی می‌کرده‌اند.

تحلیل بافت قرآنی این واژگان نشان داد که قرآن کریم با قرار دادن «غدو» و «آصال» در روابط هم‌نشینی با واژگانی چون «سبح»، «ذکر» و «سجد»، دلالت آن‌ها را از سطح زمانی صرف فراتر برده است. «سبح»، «ذکر» و «سجد» به‌عنوان واژگان کانونی، جهت‌گیری عبادی و ارزشی شبکه را تعیین می‌کنند؛ زیرا به‌ترتیب بر تنزیه خداوند، حضور آگاهانه او در ذهن و زبان انسان، و خضوع و بندگی در برابر او دلالت دارند. در مقابل، «غدو» و «آصال» واژگان کلیدی این شبکه‌اند که بُعد زمانی این کنش‌های عبادی را سامان می‌دهند.

تقابل «غدو/آصال» یا «بکرة/اصیل» در آیات قرآن، تقابل تناقضی نیست؛ بلکه تقابلی مکمل است که دو سوی یک پیوستار زمانی را تشکیل می‌دهد. ذکر آغاز و پایان روز، محدودشدن عبادت به دو

مقطع معین را نمی‌رساند، بلکه بر فراگیری و تداوم آن در سراسر روز دلالت دارد. بدین ترتیب، تسبیح، ذکر و سجود از اعمالی مقطعی به جهت‌گیری‌هایی پایدار در زندگی انسان تبدیل می‌شوند. همچنین، در آیاتی که سجود موجودات و سایه‌ها مطرح شده است، این تداوم از سطح عبادت فردی فراتر می‌رود و در قالب بندگی تکوینی و فراگیر هستی بازنمایی می‌شود.

بر این اساس، زمان در گفتمان قرآنی مفهومی خنثی و صرفاً تقویمی نیست؛ بلکه در پیوند با یاد خداوند و بندگی او، به زمانی قدسی و معنادار تبدیل می‌شود. نوآوری این پژوهش در آن است که با بهره‌گیری از نظریه شبکه معنایی ایزوتسو، تحول «غدو» و «آصال» را از واژگان زمانی به عناصر کلیدی شبکه مفهومی عبادت تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که این دو واژه در شکل‌گیری مفهوم قرآنی «عبادت» پیوسته و فرازمانی نقش بنیادین دارند.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- ابن درید ازدی، ابوبکر بن محمد بن الحسن، (۱۹۸۷م)، *جمهرة اللغة*، محقق: رمزي منير بعلبكي، چاپ اول، بيروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سکیت، یعقوب بن السحق، (۱۳۶۶)، *کنز الحفاظ في تهذيب الألفاظ*، چاپ سوم، المعاونة الثقافة للآستانة الرضوية المقدسة.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (۲۰۰۷)، *دیوان بشار بن برد*؛ ۴ جلد، الجراء وزارة الثقافة العربية.
- ابن فارس، احمد، (۱۹۷۹)، *معجم المقاييس اللغة*، محقق: عبدالسلام محمد هارون، دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴م)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بيروت: دارصادر.
- البستانی، فواد فرام، (۱۳۹۳)، *مجانې الحديثة، انتشارات ذوی القربی*.
- البعلبکی، روحی، (۱۳۸۵)، *فرهنگ المورد*، ترجمه: محمد مقدس، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- الخوري، خليل، (۱۸۹۳)، *دیوان عنتره*، چاپ چهارم، بيروت: چاپخانه ادبیات امین الخوری.
- الدینوری، ابی محمد عبدالله بن مسلم ابن قتیبه، (۱۳۷۸)، *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق: السید احمد صقر، قم: دار احیاء الكتب العربية.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *المفردات في غريب القرآن*، محقق: صفوان عدنان الداودی، چاپ اول، دمشق: دار القلم الدار الشامیة.
- آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۹۷)، *فرهنگ معاصر عربی-فارسی*، چاپ یازدهم، تهران: نشرنی.
- آلوسی، شهاب الدین، (بی تا)، *تفسیر روح المعانی*، دار احیاء التراث.
- بدیع یعقوب، امیل، (۱۴۱۷)، *دیوان شنفری*، چاپ دوم، بيروت: دارالکتاب العربی.
- بندریگی، محمد، (۱۳۶۴)، *فرهنگ منجد الطلاب*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اسلامی.
- جفری، آرتو (۱۳۷۲)، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، مترجم: فریدون بدره ای، چاپ اول، انتشارات توس.
- ریاض، الصلح، (۲۰۰۱)، *المنجد في اللغة العربية المعاصرة*، چاپ دوم، بيروت: دارالمشرق.

- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۳۸۹)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه تأویل، ترجمه: مسعود انصاری، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، ابن الحسن، (۱۴۱۵)، تفسیر مجمع البیان، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین، (۱۳۶۲)، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد الحسینی، تهران: انتشارات کتابفروشی مرتضوی.
- عسکری، ابوهلال، (۱۴۳۶)، فروق اللغویه، چاپ چهارم، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- علی عبدالله، ناصر، (۱۳۸۰)، المعجم البسیط، چاپ دوم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فاعور، علی، (۱۴۱۷)، دیوان کعب بن زهیر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فایز، محمد، (۱۴۱۶)، دیوان عمر بن ابی ربیع، چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العربی.
- قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۳۶۸)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب اسلام.
- قیم، عبدالنبی، (۱۳۸۴)، فرهنگ معاصر عربی—فارسی، چاپ یازدهم، تهران: فرهنگ معاصر.
- مدرسی، کمال الدین، (۱۳۹۱)، شرح معلقات دهگانه، چاپ دوم، ارومیه: موسسه انتشاراتی حسینی اصل.
- مروتی، سهراب وساک، سارا (۱۳۹۲) "معناشناسی واژه ذکر در قرآن کریم"، آموزه‌های قرآن دانشگاه علوم رضوی، ۷، صص ۱۳۵-۱۵۴.
- مسعود، جبران، (۱۳۸۹)، الرائد فرهنگ الفبایی، ترجمه: رضا ترابی نژاد، چاپ ششم، مشهد: چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷)، لغات در تفسیر نمونه، چاپ اول، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب.
- همدانی، عبدالرحمن ابن عیسی، (۱۴۰۰)، الألفاظ الکتابیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). خدا و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- تبریزی، خطیب، (۱۹۵۵)، دیوان ابی تمام، تحقیق: محمد عبده عزام، چاپ پنجم، قاهره: دارالمعارف.
- لطفی، سید مهدی (۱۳۹۳). "بررسی و نقد معناشناسی قرآنی ایزوتسو"، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۳(۲)، صص. ۱-۲۰.

Acknowledgements

We would like to express our thanks to reviewers for their valuable suggestions on an earlier version of this paper.

Declaration of Conflicting Interests

The author(s) declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship and/or publication of this article.

Funding

The author(s) received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

REFERENCES

- al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn. (n. d.). *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘ānī*. Dār Iḥyā’ al-Turāth. [In Arabic]
- Ādharnūsh, Ādhartāsh. (2018). *Farhang-e Mo‘āṣer-e ‘Arabī-Fārsī* [Contemporary Arabic–Persian Dictionary]. 11th edition, Tehran: Nashr-e Nay. [In Persian]
- al-‘Askarī, Abū Hilāl. (2015). *al-Furūq al-Lughawīyyah* [Semantic Distinctions]. 4th edition, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
- al-Ba‘labakkī, Rūhī. (2006). *Farhang-e al-Mawrid* [Al-Mawrid Dictionary]. Translated by Mohammad Moghaddas. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- al-Bustānī, Fu‘ād Afrām. (1994). *al-Munjid al-Hadīth* [The Modern al-Munjid]. Dhavi al-Qurba Publications. [In Arabic]
- al-Dīnawarī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutaybah. (1997). *Tafsīr Gharīb al-Qur‘ān* [Exegesis of Rare Qur’anic Expressions]. Edited by al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Qom: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah. [In Arabic]
- al-Fā‘ūr, ‘Alī. (1996). *Dīwān Ka‘b ibn Zuhayr* [The Dīwān of Ka‘b ibn Zuhayr]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
- ‘Alī ‘Abd Allāh, Nāṣir. (2001). *al-Mu‘jam al-Basīṭ* [The Concise Dictionary]. 2nd ed. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
- al-Khūrī, Khalīl. (1893). *Dīwān ‘Antarah* [The Dīwān of ‘Antarah]. 4th ed. Beirut: Amīn al-Khūrī Literary Press. [In Arabic]
- al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1992). *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘ān* [Vocabulary of Rare Qur’anic Expressions]. Edited by Ṣafwān ‘Adnān al-Dāwūdī. 1st ed. Damascus: Dār al-Qalam and al-Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
- al-Riyād, al-Ṣulḥ. (2001). *al-Munjid fī al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘āṣirah* [Al-Munjid in Contemporary Arabic]. 2nd ed. Beirut: Dār al-Mashriq. [In Persian]

- al-Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1995). *Tarjumah-ye Tafsīr al-Mīzān* [Translation of Tafsīr al-Mīzān]. 5th edition, Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī. [In Persian]
- al-Ṭabrisī, Ibn al-Ḥasan. (1995). *Tafsīr Majma' al-Bayān* [Exegesis of Majma' al-Bayān]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- al-Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn. (1983). *Majma' al-Baḥrayn* [The Confluence of the Two Seas]. Edited by Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī. Tehran: Morteza'i Bookstore Publications. [In Persian]
- Badī' Ya'qūb, Imīl. (1997). *Dīwān al-Shanfārā* [The Dīwān of al-Shanfārā]. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Bandarīgī, Muḥammad. (1985). *Farhang-e al-Munjid al-Ṭullāb* [Al-Munjid Students' Dictionary]. 4th edition, Tehran: Islamic Publications. [In Persian]
- Ibn al-Sikkīt, Ya'qūb ibn Ishāq. (1987). *Kanz al-Ḥuffāz fī Tahdhīb al-Alfāz* [The Treasury of Memorisers in the Refinement of Expressions]. 3th edition, Cultural Affairs Office of the Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2007). *Dīwān Bashshār ibn Burd* [The Dīwān of Bashshār ibn Burd]. Ministry of Arab Culture. [In Arabic]
- Ibn Durayd al-Azdī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1987). *Jamharat al-Lughah* [The Compendium of Language]. Edited by Ramzī Munīr Ba'labakkī. 1st ed. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1998). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* [Dictionary of Language Standards]. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. 3th edition, Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Izutsu, Toshihiko (1964). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. . [In English]
- Izutsu, Toshihiko (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press. [In English]
- Izutsu, Toshihiko. (1982). *God and Man in the Qur'an*. Translated into Persian by Ahmad Aram. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar. [In Arabic]
- Ja'farī, Arthur. (1993). *Vāzheh-hā-ye Dakhīl dar Qur'ān-e Majīd* [Foreign Vocabulary in the Qur'an]. Translated by Fereydoon Badrei. 1st ed. Tehran: Tous Publications. [In Persian]
- Khorashī Banā'ī, 'Alī Akbar. (1989). *Qāmūs-e Qur'ān* [Qur'anic Dictionary]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Latfī, Seyyed Maḥdī. (2014). "A Review and Critique of Izutsu's Qur'anic Semantics." *Qur'anic Linguistic Studies*, 3(2), pp. 1–20.
- Madrāsī, Kamāl al-Dīn. (2012). *Sharḥ-e Mu'allaqāt-e Dahgāneh* [Commentary on the Ten Mu'allaqāt]. 2th edition, Urmia: Hosseini Asl Publishing Institute. [In Persian]

Makārim Shīrāzī, Nāsir. (2008). *Lughāt dar Tafsīr-e Nemūneh* [Vocabulary in Tafsīr Nemūneh]. 1th edition, Qom: Imam Ali ibn Abi Talib Publications. [In Persian]

Marvatī, Sohrāb, & Sākī, Sārā. (2013). "The Semantics of the Term Dhikr in the Holy Qur'an." *Qur'anic Teachings*, Razavi University of Islamic Sciences, 7, pp. 135–154.

Mas'ūd, Jabrān. (2009). *al-Rā'id: Farhang-e Alefbāyī* [Al-Rā'id: An Alphabetical Dictionary]. Translated by Reza Torabi-Nejad. 6th edition, Mashhad: Astan Quds Razavi Printing and Publishing. [In Persian]

Moṣṭafavī, Ḥasan. (1989). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm* [An Investigation into the Words of the Holy Qur'an]. 1th edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]

Qayyim, 'Abd al-Nabī. (2005). *Farhang-e Mo'āṣer-e 'Arabī-Fārsī* [Contemporary Arabic–Persian Dictionary]. 11th edition, Tehran: Farhang-e Mo'āṣer. [In Arabic]

Solihu, Abdul Kabir Hussain (2009). "Semantics of the Qur'anic Weltanschauung: A Critical Analysis of Toshihiko Izutsu's Works." *American Journal of Islam and Society*, 26(4), pp. 1–23.

Tabrīzī, al-Khaṭīb. (1955). *Dīwān Abī Tammām* [The Dīwān of Abū Tammām]. Edited by Muḥammad 'Abduh 'Azzām. 5th ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif. [In Arabic]

Zamakhsharī, Mahmūd ibn 'Umar. (2010). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa-'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* [Al-Kashshāf: Unveiling the Truths of the Ambiguities of Revelation and the Sources of Interpretive Views]. Translated by Masoud Ansari. 1th edition, Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]