

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مطالعات سبک‌شناختی و تـرآن کریم

سال اول، شماره اول / پاییز و زمستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دانشکده علوم قرآنی خوی

مدیر مسئول: دکتر عسگر بابازاده اقدم

سر دبیر: دکتر عبدالاحد غیبی

مدیر داخلی: دکتر حسین خانی کلکای

ویراستار فارسی: دکتر یعقوب نوروزی

ویراستار انگلیسی: دکتر حسین تک‌تبار فیروزجائی

کارشناس اجرایی: مسعود رحمانی

نشانی دفتر مجله: خوی، انتهای بلوار امام صادق (ع)

دانشکده علوم قرآنی خوی کدپستی: ۸۳۳۱۴ - ۵۸۱۶۷

تلفن: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۱ دورنگار: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲

رایانامه: khoy.journal@gmail.com

هیئت تحریریه:

دکتر مهدی ممتحن	استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی؛
دکتر مرتضی قائمی	استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه بوعلی سینا همدان؛
دکتر بیژن کرمی میرعزیزی	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علامه طباطبائی؛
دکتر عبدالحسین فقهی	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه تهران؛
دکتر عبدالاحد غیبی	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛
دکتر محمد رضی مصطفوی نیا	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه قم؛
دکتر امیر مقدم متقی	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه فردوسی مشهد؛
دکتر حسن اسماعیل زاده	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛
دکتر رضا امانی	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
دکتر عسگر بابازاده اقدام	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
دکتر مجید صادقی	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
دکتر کبری راستگو	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
دکتر حسین خانی کلکای	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛

مشاوران علمی این شماره:

- دکتر عبدالاحد غیبی
- دکتر رضا امانی
- دکتر عسگر بابازاده اقدام
- دکتر حسین خانی کلکای
- دکتر مجید صادقی
- دکتر کبری راستگو
- دکتر جمال طالبی قره قشلاق
- دکتر وحید رضایی حمزه کندی
- دکتر منوچهر نصیرپور

شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

۱- شرایط علمی:

- این مجله به تازه‌های حاصل از پژوهش‌های علمی در موضوعات و محورهای مجله اختصاص دارد.

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.

- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.

- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

۲- نحوه بررسی مقاله:

- مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که با خط مشی مجله مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب نظر فرستاده خواهند شد.

- برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتایج واصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود.

- هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

۳- شیوه نامه نگارش مقاله:

※ شیوه تنظیم مقاله:

- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.

- در صفحه ای جداگانه نام و نام خانوادگی، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده (نویسندگان) قید گردد.

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.

- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.

- مقدمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

- در متن اصلی نویسنده به طرح موضوع و تحلیل آن می‌پردازد.

- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.

- کتاب‌نامه

* نحوه تنظیم ارجاعات

- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.

- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.

* منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:

- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.

- مجموعه مقالات یا دایره‌المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.

- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.

- در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه («») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه^{۲۳} سطری تنظیم شود.

- رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در یادداشت‌ها درج شود.

- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود.

- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد

۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 حروفچینی شود.

- ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.

۴- شرایط پذیرش اولیه:

- مقاله باید دارای شرایط بند دوم (شرایط علمی) باشد و بر اساس بند چهارم (شرایط نگارش مقاله) تنظیم گردد و از طریق ایمیل khoy.journal@gmail.com ارسال گردد.

- مقالات مستخرج از پایان‌نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام استاد نیز در مقاله ذکر شود.

- نویسنده باید تعهد نماید که مقاله خود را هم‌زمان برای مجله دیگری ارسال نکرده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در دو فصل‌نامه «مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم» مشخص نشده است، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

- مسئولیت صحت یا سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهده نویسنده است.

فهرست

۸. سخن سردبیر
- تصویرپردازی هنری کفر در قرآن کریم
۹. مرتضی قائمی، محمد فتالی
- نقد و تحلیل برداشت معنای «مرگ» از واژه «حین» در ترجمه برخی از آیات قرآن بر اساس «نظریه معنی»
۲۶. حسن اسماعیل زاده، عبدالاحد غیبی، فهیمه رنجبر
- تبیین سبک‌های گوناگون ترجمه استعاره‌های قرآنی
۳۷. مهدی ناصری، حسین تک تبار فیروزجائی، اصغر جلالوند
- ساختار التفات و جنبه‌های هنری - معنایی آن در قرآن
۵۵. رضا امانی، ام البنین فرهادی
- تحلیل سبک‌شناختی آیات نفاق
۶۹. فاطمه خلاصی، کبری راستگو
- واکاوی ادبیات دعایی قرآن در مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری
۸۴. علی اکبر احمدی، اصغر حسینی
- چکیده انگلیسی مقالات
۱۰۸. حسین تک تبار فیروزجائی

سخن سردبیر

شعر عربی تا ظهور اسلام مایهٔ فخر و مباهات میان عربها و تنها یکه تاز میدان سخن و سخنوری بود. با پیدایش دین مبین اسلام و نزول کتاب حیات بخش قرآن وضع دگرگون شد؛ چرا که نمونه‌ای از کلام، که عرب نظیری برای آن نمی‌شناخت و هیچ سخنی را یارای هم‌آوردی با آن نبود پا به عرصهٔ هستی نهاد و سخنوران و شاعران نامی عرب را شیفته و حیران ساخت به طوری که بسیاری از ایشان، اشعار و آثار خود را در برابر اعجاز بلاغی و زبانی قرآن هیچ یافتند و دست از شعرسرایی شستند. در حقیقت، قرآن سبک، قالب و بیان جدیدی عرضه نمود که شبیه و بدیلی برای آن وجود نداشت. با ظهور قرآن، سلطهٔ بلامنازعه شعر به تدریج رنگ باخت و بستر برای شکوفایی انواع ادبی دیگر فراهم شد.

این بیان اعجاب انگیز قرآن از دیرباز مورد توجه و اهتمام پژوهشگران بوده است و هر محقق قرآن پژوهی بنا به موهبت علمی خود سعی داشته است گوشه‌ای از زیبایی‌های تعبیری این کتاب فطرت و حقیقت را به تصویر آورد. نشریه نوپای مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم نیز سعی دارد با یاری اندیشمندان و پژوهشگران گام در وادی معرفت کلام الهی بگذارد و هر چند اندک، رسالت خود را در مسیر تبیین جمال کلام الهی اداء کند. پر واضح است که این هدف و رسالت تنها با یاری پژوهشگران فاضل و فرهیخته‌ای میسر خواهد شد که بدون ملاحظهٔ امتیاز علمی این مجله، آن را به زیور مقالات علمی وزین خود مزین سازند. بنده به نوبهٔ خود، ضمن تشکر خالصانه از عزیزانی که با این مجله همکاری علمی دارند از قافلهٔ عظیم اندیشمندان و دانشمندان کشورمان تقاضا دارم که نور کم سویی را که با راه‌اندازی این نشریه روشن گشته است با توجهات و عنایات خود روشنی مضاعفی بخشند.

ومن الله التوفیق وعلیه التّکلان

عبدالاحد غیبی

سردبیر مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم



تصویرپردازی هنری کفر در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۳)

دکتر مرتضی قائمی*
محمود قتالی**

چکیده:

قرآن کریم با شیوه تصویرگری، حقیقت و ماهیت رذایل اخلاقی و پیامدها و آثار شوم گناهان را برای انسان بیان کرده است. کفر از جمله واژگان کلیدی در قرآن کریم است که قرآن به شیوه‌های بیانی مختلف و متنوع به تصویرگری آن پرداخته است. در این پژوهش که به روش تحلیلی-توصیفی انجام شده است، نگارندگان در پی آنند که با بررسی تصاویر هنری کفر در قرآن کریم، علاوه بر شناساندن قبح این رذیلت، بخش کوچکی از زیبایی آفرینش‌های هنری قرآن را تبیین نمایند و به این دو سوال پاسخ دهند که اولاً مهم‌ترین خصایص و ویژگی‌های تصاویر قرآنی در بیان و ترسیم کفر چیست؟ ثانیاً قرآن کریم در تصویرپردازی هنرمندانه کفر، بیش‌تر از کدام یک از عناصر ادبی بهره‌جسته است؟ نتایج نشان می‌دهد که کلام و وحی با تبیین دقیق شاخصه‌های کفر و بیان ویژگی‌های کافران و فرجام شوم آنان در قالب تصاویری حسی، مجسم و خیال‌انگیز که سرشار از حرکت، حیات و پویایی هستند، ضمن بر حذر داشتن از اتصاف به این صفت نکوهیده، معانی را از راه حس و فکر و وجدان و روان به خواننده منتقل کرده است. قرآن کریم در تصویرپردازی هنری کفر، بیشتر از تمثیل و استعارات تمثیلیه و تشخیص بهره‌برده است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، تصویر، هنر، کفر، رذائل، حرکت و پویایی

سال اول

شماره اول

پائیز و زمستان

۱۳۹۶

* استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول) (mortaza_ghaemi@yahoo.com)

** دانش‌آموخته زبان و ادبیات عرب دانشگاه بوعلی سینا.

مقدمه:

قرآن کریم کتابی آسمانی است که به مسایل اخلاقی و تهذیب نفوس به عنوان یک مسأله اساسی و زیربنایی توجه نموده است، از همین رو، مباحث اخلاقی را در قالب متن ادبی ترسیم نموده است؛ به طوری که می‌توان با معیارهای بلاغی و قابل تحلیل و تعلیل، تا حدودی زیبایی تصویر آفرینی‌های آن را درک کرد؛ هر چند عوامل ناشناخته‌ای نیز وجود دارند که قابل توصیف و تحلیل نیستند و این خود راز اعجاز بیانی قرآن است.

این پژوهش در پی بررسی و تحلیل جنبه‌های ادبی قرآن از طریق بررسی زیبایی‌شناسانه تصاویر هنری موجود در آیاتی است که به رذیلت کفر پرداخته است و در این راستا در پی پاسخ به دو پرسش اساسی است:

۱. مهم‌ترین ویژگی‌های تصاویر قرآنی در معرفی و ترسیم کفر چیست؟
 ۲. قرآن کریم در تصویرپردازی کفر، بیشتر از کدام یک از عناصر ادبی بهره گرفته است؟
- از آنجا که کفر، در نقطه مقابل ایمان و عبودیت قرار دارد، مانع اصلی انسان در دستیابی به کمالات و رهیابی به سوی کمال نهایی اوست. در بررسی آیات، می‌توان به خوبی دریافت که تصویر قرآنی، پیام خویش را در خصوص معرفی کفر و هشدار نسبت به عواقب آن به شکل موثر به خواننده إلقاء می‌کند و بیشترین اندیشه را با کمترین واژگان ارائه می‌دهد. قرآن کریم، با بهره‌گیری از محسوسات و تجسم‌بخشی، معانی را در قالب تصویری بصری به قصد تأثیرگذاری بیشتر ارائه می‌کند. «لذا گرایش به محسوس یکی از مهم‌ترین عناصر تصویر قرآنی است. ابزار تصویر هنری در قرآن کریم عبارتند از: تجسیم، تشخیص، صحنه‌های طبیعی و به‌کارگیری واژگانی که بر حرکت متناسب با محتوا دلالت دارند.» (یاسوف، ۱۳۸۸: ۱۷۶). البته زیبایی شنیداری تصاویر نیز به تبیین بهتر آن‌ها و افزایش اثرگذاری آیات کمک می‌کند. میان زیبایی موسیقی و اندیشه، در قرآن پیوند عمیقی وجود دارد و موسیقی به روشن شدن اندیشه در آیات و تصویرگری مفاهیم کمک می‌کند. بیان هنری قرآنی چنان مصور و جاندار است که شنونده، هرگز آن را واهی یا خیالی نمی‌پندارد، بلکه در مقابل خود، آشکارا می‌بیند. روش بیانی قرآن، صرفاً ذهنی و لفظی نیست، بلکه روشی تصویری است و معانی در قالب تصویر، مستقیماً حس و وجدان را برمی‌انگیزانند و در اعماق وجود رخنه می‌کنند؛ از همین رو «تصویر هنری در قرآن تصویری است، آمیخته با رنگ و جنبش و موسیقی و آهنگ کلمات و نغمه عبارات و سجع جملات به گونه‌ای که دیده و گوش و حس و خیال و هوش و وجدان را از خود آکنده می‌سازد.» (سید قطب، ۱۳۵۹: ۴۵) قرآن کریم در آیات متعددی با بهره‌گیری از انواع روش‌های بیانی و تعبیر گوناگون، کفر و سرانجام آن را به تصویر کشیده است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.
- در این جستار سعی شده است که با روش تحلیلی-توصیفی و با بهره‌گیری از آثار

گذشتگان و تلفیق آن با نتایج بررسی‌های معاصران، نگاه فراگیرتری به تصویر قرآنی صورت گیرد تا زیبایی‌های تصاویر قرآنی بیش‌تر آشکار گردد. در ترجمه آیات نیز، فقط از ترجمه محمد مهدی فولادوند استفاده شده است.

پیشینه پژوهش

در رابطه با ابعاد مختلف قرآن کریم از جمله بلاغت و مضامین قرآنی تحقیقات بی‌شماری صورت گرفته است و پژوهشگران و ادیبان فراوانی در قالب کتاب، مقاله، رساله و... به بررسی زیبایی‌های ادبی و بلاغی قرآن کریم پرداخته‌اند؛ هم‌چنین مقالاتی در رابطه با کفر نگاه‌شده شده که از این میان می‌توان مقاله «حوزه معنایی واژه کفر در قرآن کریم» از سید مهدی شهیدی (۱۳۸۴)، «کفر و ایمان» نوشته محمد حسین خوانین خواه (۱۳۸۷)، «معنای کفر از دیدگاه قرآن» از حسین حقانی زنجانی (۱۳۷۳) را نام برد. که در مجموع، همه این مقالات، به بررسی و تحلیل معانی کفر، اقسام، آثار و احکام کفر پرداخته‌اند و از تصویر، سخنی به میان نیاورده‌اند.

سید قطب با نگارش کتابی تحت عنوان «التصویر الفني فی القرآن»، توجه همگان را به تصاویر خلق شده قرآن کریم جلب کرد و با توسعه مفهوم تصویر، ارتباط معنوی تصاویر قرآنی با مفاهیم مورد نظر خداوند را مورد کنکاش قرار داد. پس از او نیز پژوهشگرانی چون احمد الراغب (وظيفة الصورة الفنية فی القرآن کریم)، احمد یاسوف (جمالیات المفردات القرآنية)، محمد قطب عبدالعال (من جمالیات التصوير فی القرآن الکریم) با الهام از او، در این مسیر نو گام نهادند. در لابلای این کتاب‌ها، گاهی اشاراتی هر چند مختصر و پراکنده به تصویرپردازی آیات کفر نیز شده است. اخیراً هم در رابطه با تصویرپردازی در قرآن کریم، مقالات متعددی منتشر شده که از این میان می‌توان به مقاله «تصویرپردازی انسان در عرصه قیامت» از کبری خسروی (۱۳۹۲)، «تصویرپردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه» نوشته غلامعباس رضایی (۱۳۹۰)، «مؤلفه‌های تصویری هنری در قرآن کریم» از سید حسین سیدی (۱۳۸۶) و... اشاره کرد؛ البته همه این مقالات علی‌رغم توجه به تصویر در قرآن و مؤلفه‌ها و کارکردهای آن، به تصویرپردازی کفر به صورت اختصاصی نپرداخته‌اند. تنها، پایان‌نامه‌ای با عنوان «تصویر هنری انسان در قرآن کریم با رویکرد ایمان و کفر» نوشته انسیه السادات میرصابری (۱۳۸۹) است که تا حدودی در راستای پژوهش حاضر گام نهاده است. در پژوهش فوق، تصاویری از رفتار مؤمنان و کافران در دنیا و آخرت ارائه گردیده است؛ سپس عناصر تصاویر، تفکیک و سایه کلمات و تناسب آن‌ها با صحنه، مورد بررسی قرار گرفته است.

در پژوهش حاضر، به بررسی و تحلیل تصاویر هنری و ادبی در آیاتی پرداخته خواهد شد که فقط مرتبط با ردیلت کفر و فرجام کافران است و سعی شده است با بررسی همه

ابعاد تصویر از موسیقی، رنگ، حرکت، خیال و... از تصویر سنتی فاصله گرفته و آیات در قالب تصاویر مرکب و بافتی ارائه کردند تا زیبایی و پیوستگی آنها نمود یابد. با توجه به بررسی‌های انجام شده هیچ پژوهش مستقلی در راستای شناخت صحنه‌پردازی‌ها و تصویر آفرینی‌های قرآن در زمینه شناساندن قبح و زشتی کفر و فرجام کافران، انجام نشده است؛ لذا ضرورت انجام این پژوهش را می‌توان دریافت.

تصویر:

«الصورة» یا «ایماژ» (image) به تصویر ترجمه می‌شود و برخی آن را به معنای شکل و نقش تعریف نموده‌اند که جمع آن «صُور» و «صِور» است (زمخشری، ۱۴۰۹: ۳۶۴). هم‌چنین به معنای نوع و صفت هم به کار می‌رود و گاه مراد از تصویر، چهره‌ی آدمی یا هیئتی از امور و ویژگی‌هاست (جوهری، ۲، ۱۳۳۹: ۷۱۶). در حوزه‌ی مفهوم اصطلاحی تصویر، هنوز ناقدان و علمای بلاغت به تعریف واحدی دست نیافته‌اند. اولین کسی که به تصویر ادبی توجه کرد جاحظ بود (رک: جاحظ، ۳: ۱۳۲، ۱۹۶۹). پس از او نیز علمایی چون ابو‌هلل عسکری، جرجانی، ابن اثیر، تعاریفی از تصویر ارائه دادند.

تصویر در واقع، «مجموعه امکانات بیان هنری است که در شعر مطرح است و زمینه‌ی اصلی آن را انواع تشبیه، استعاره، اسناد مجازی، رمز و گونه‌های مختلف ارائه تصاویر ذهنی می‌سازد» (کدکنی، ۱۳۶۶: ۱۰). تصویر در حقیقت همان شکل هنری است که الفاظ و واژگان آن را دربرمی‌گیرد. سید قطب، تصویر را اصل اول بیان می‌داند. به اعتقاد وی در ارزیابی یک متن ادبی، تنها موضوع نمی‌تواند ملاک داوری باشد، بلکه تصویر بیانگر و الهام بخش و تأثیرپذیری برخاسته از این تصویر، چیزهایی هستند که جایگاه تعبیر و بیان را آشکار می‌سازند (رک: قطب، ۲۳: ۱۳۹۰). در مجموع تصویردارای کارکردهای مختلفی است. از جمله این که به وسیله‌ی آن می‌توان یک مفهوم ذهنی را برای مخاطب تبیین و جلوه‌گر نمود. از این رو کارکرد تصویر، در مفهوم ساختن معناست.

تصویرپردازی هنری در قرآن کریم:

یکی از حوزه‌های پژوهشی اعجاز بیانی قرآن کریم، تصویرپردازی و تصویرآفرینی است. تصویرسازی‌های قرآنی در راستای بیان حقیقت و هدایتگری و ارشاد انسان‌ها شکل گرفته است.

خیال‌انگیزی، صحنه‌پردازی و به تصویر کشیدن معانی گوناگون، یکی از جنبه‌های اعجاز و از جمله رازهای جاذبه قرآن کریم است. «این هنر قرآنی، در توصیف صحنه‌های طبیعت، تبیین ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها و پاکی‌ها و ناپاکی‌ها، قصه‌ها و داستان‌سرای‌ها، طرح مَثَل‌ها و نیز در به تصویر کشیدن مراحل‌ی از معاد و قیامت و حساب و کتاب، چنان کارآمد و مؤثر بوده

است که آن را جنبه‌ای از سحر و افسون قرآن می‌دانند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۹).

تصویرپردازی ابزار برتر و مورد ترجیح در اسلوب قرآن است؛ به گونه‌ای که منظره شنیداری برای شنونده، به زودی تبدیل به منظره‌ای دیداری و صحنه‌ای تماشایی می‌گردد. قدرت کلمات و نیروی القاء و سحر موسیقی قرآن به حدی است که شنونده، صحنه‌ها را به مدد خیال به چشم عیان می‌بیند (قطب، ۱۳۵۹: ۷۱). بیان قرآنی بر محور «تصویرگری و تصویر انگیزی» استوار است و تصویر در قرآن «صرفاً آرایش و تزیین اسلوب نیست و به نحو تصادفی هم نیامده؛ بلکه یک قانون کلی و عام و شامل است که از آن به «قاعده تصویر» تعبیر می‌کنیم» (همان، ۴۵). سبک قرآن در تمامی آیات، جز در آیات تشریح، تصویرگری است و این سبک تصویری، همان راز اعجاز قرآن است. لذا حدود سه چهارم آیات قرآن را تعبیر تصویری و نمایشی تشکیل می‌دهد (رک: سید قطب، ۲۰۰۲: ۶-۷).

توسعه بخشیدن به مفهوم تصویر و انتقال آن به چهار چوب بافت، لازمه بررسی تصویر قرآنی است تا از این طریق بتوان به ویژگی‌های کلی زیبایی هنر در قرآن دست یافت.

مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن کریم

قرآن کریم از تمام روش‌ها و ابزارها برای ترسیم زنده و گویای حقایق، وصف حالات و روحيات انسان‌ها، جریانات تاریخی و وقایع قیامت بهره می‌گیرد. مؤلفه‌ها یا اجزای تصاویر قرآنی به هم پیوند خورده‌اند تا نقش خود را در تشکیل تصویر در درون بافت قرآنی، ایفا کنند. مهم‌ترین مؤلفه‌های تصاویر قرآن کریم عبارتند از: اندیشه‌ی دینی، واقعیت، خیال‌انگیزی، تجسم بخشی (تجسیم)، عاطفه، زبان، موسیقی و ریتم، هماهنگی و انسجام، حرکت و پویایی (رک: احمدالراغب: ۱۳۸۷-۵۴ و خالدی، ۱۴۲۱: ۳۴۳ و عصفور، ۲۰۰۳: ۱۶ و سید قطب، ۱۳۵۹: ۸۲). اندیشه دینی، مهم‌ترین مؤلفه تصویر قرآنی است. در واقع قرآن، تصویر هنری را به منزله‌ی ابزاری برای بیان اهداف دینی یا اندیشه‌ی اسلامی به کار می‌برد.

کارکردهای تصویر هنری در قرآن:

هدف از تصویر هنری در قرآن کریم، ساختن انسان از حیث فکری، عقلی، احساسی و رفتاری است و تنوع در کارکردهای آن نیز برای تحقق این غرض دینی است.

در هنر بیانی قرآن کریم، غایت آن است که مخاطب به دو قوه عقل و احساس تحریک گردد. در کارکرد روانی، تصویر قرآنی تنها به تأثیر بر روان بسنده نمی‌کند؛ بلکه نفس انسانی را از خلال تحریک احساسات متوازن می‌سازد. «لذا ایجاد تعادل روانی در وجود آدمی، هدف کارکرد روانی تصویر قرآنی است. در ضمن علاوه بر ساختن روان آدمی به رابطه‌ی متعادل بین نفس و جامعه هم توجه دارد» (احمدالراغب، ۱۳۸۷: ۶۰ و ۶۱). در کارکرد عقلانی نیز تصویر قرآنی، بر شکل‌گیری عقل آدمی از خلال اصرار بر تأمل صحنه‌های محسوس

و تکیه بر مشاهده‌ی محسوسات به عنوان ابزار معرفت دینی و سپس تأکید بر اصل علت یا برخی دلایل عقلانی یا رویکردهای جدلی مثل مناظره و قانون برابری، عمل می‌کند (همان، ۶۰۹). کارکرد دینی، اساس تمام کارکردهای تصاویر قرآنی است. قرآن نازل گردید تا آدمی را با آفریدگارش و اسماء و صفات و افعال و آثار قدرت وی آشنا سازد و «این امر به آثار فکری و عقیدتی و به رفتار درست انسانی و بالاخره به تصور زیبا شناختی در تربیت مسلمان می‌انجامد» (حمدان، ۱۹۹۱: ۲۷۲). تصویر در ایفای کارکرد دینی به تبیین بندگی خداوند هم می‌پردازد که شامل هستی، زندگی و انسان می‌گردد؛ هم‌چنین به توضیح رابطه‌ی قوی بین الوهیت و عبودیت می‌پردازد. این معرفت دینی به معرفت ذهنی محدود نمی‌شود، بلکه به ایمان، رفتار و اندیشه و پای‌بندی توسعه می‌یابد. لذا تصویر قرآنی، تصویری هدفمند و حاصل‌نگرش اسلامی به جهان، انسان و زندگی است.

مفهوم واژه‌ی «کفر»:

واژه‌ی «کفر» از جمله اصطلاحات پرکاربرد قرآن کریم است که در حوزه‌های مختلف، از نظر مفهوم و مصداق، تعابیر گوناگونی از آن ارائه شده و معانی متنوعی یافته است. کفر نقیض ایمان و شکر است و رجل کافر؛ یعنی فردی که نعمت‌های خدا را انکار نموده و آن را در قلب خود پوشانده و مخفی ساخته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۵: ۱۴۴ ذیل ماده کفر). و جمع آن، کُفَّار، کَفْرَه و کِفَّار است. کفر، انکار نعمت هم هست؛ از این رو معنایش «ضد شکر» خواهد بود. هم‌چنین به معنای پوشاندن و مخفی کردن است؛ شب تاریک را کافر گویند، زیرا با تاریکی خود، همه چیز را می‌پوشاند. به کشاورز نیز کافر می‌گویند، زیرا بذر و دانه را با خاک می‌پوشاند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ۱: ۷۰۴). کفار نیز به معنی پوشاننده‌ی گناه، اشتباه و قسم است، به گونه‌ای که آن را محو می‌کند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۵۶).

کفر در قرآن مجید:

واژه‌ی «کفر» یکی از برجسته‌ترین واژگان کلیدی در قرآن کریم می‌باشد و نقش مهمی در نظام فکری، اخلاقی و دینی قرآن (با بار معنایی منفی) ایفا می‌کند و به نوعی نمایانگر ارزش‌های اخلاقی و باورهای مذموم در آیات قرآن می‌باشد، گویی همه صفات منفی دیگر بر محور آن می‌گردد. واژه‌ی کفر با مشتقاتش ۵۲۵ بار در قرآن کریم به کار گرفته شده که ۲۳۲ بار در سوره‌های مکی و ۲۹۳ بار در سوره‌های مدنی مطرح شده است (روحانی، ۱۳۶۸؛ ۵۳۰).

معانی متعددی برای این واژه در قرآن تعریف شده است. امام صادق علیه السلام، واژه قرآنی کفر را در قالب چند معنا، مطرح نموده‌اند:

- ۱- به معنای انکار ربوبیت؛ که به دو دسته انکار ربوبیت آگاهانه و نا آگاهانه تقسیم می‌شود.
- ۲- به معنای ترک اوامر خداوند و عمل به نواهی پروردگار.
- ۳- به معنای برائت و بیزاری جستن.
- ۴- به معنای کفران نعمت و عدم سپاس خداوند در مقابل نعمت‌های بی‌کران او به مخلوقات (کلینی، ۱۳۵، ۲، ۳۹۱)

«فعل» «كَفَرَ» دو مصدر متفاوت دارد، یکی «كُفِرَ» که در تقابل با ایمان است و دیگری «كُفِرَانَ» که در تقابل با کلمه‌ی شکر است و در این مفهوم، معنی آن، ناسپاسی در برابر اعطای نعمت است» (کرمانی، ۱۴۰۱؛ ۱۳۶). کفر در برخی آیات به معنای برائت و بیزاری جستن نیز به کار رفته است. به عنوان مثال در آیه ۲۵۶ بقره، کفر به معنای بیزاری جستن از طاغوت است که مورد ستایش و تمجید قرآن کریم قرار گرفته شده است. بیشترین موارد استعمال کفر در قرآن، در معنای عدم اعتقاد به خداوند و روز جزا است، که در این موارد «کفر» نه در مقابل مفهوم «شکر»، بلکه در تقابل و تضاد با «ایمان» قرار دارد. (زبیدی، ۱۳۰۶، ۳، ۵۲۵) لذا کفر در قرآن انواع و اقسام متفاوتی دارد و «حوزه‌ی معنایی گسترده‌ای را نیز در برمی‌گیرد که شامل فسق، فجور، ظلم، اعتداء و اسراف است» (شهیدی، ۱۳۸۴، ۶۲-۴۶). قرآن کریم در آیات متعددی به توصیف کافران و نکوهش باورها و رفتارهای آنان می‌پردازد و با ترسیم عواقب سوئی که در انتظار کافران است، آن‌ها را تهدید و توبیخ می‌کند (نک: حج: ۴۶، انعام: ۲۹ و ۳۰؛ انفال: ۵۰ و ۵۱؛ ابراهیم: ۹۸۵ و...). که در ادامه به تفصیل و شرح آن‌ها خواهیم پرداخت.

تصویرپردازی کفر در قرآن کریم:

از آنجا که تصویر در قرآن، فراتر از گونه‌های بلاغی و جزیی هم‌چون استعاره، مجاز، تشبیه و... است و مجموعه‌ای از آواها، تناسب‌ها، هم‌نشینی‌ها، واژگان، آرایه‌ها و... تصویر نمایشی قرآن را تشکیل می‌دهند؛ هم‌چنین با توجه به این که در آیات مورد بررسی غالباً مجموعه‌ای از انواع تصویرهای مفرد و مرکب کار رفته است و تصاویری را به وجود آورده‌اند که دسته‌بندی و تقسیم آیات بر اساس نوع تصویر را با مشکل مواجه می‌کند؛ به همین سبب تصاویر بر اساس مضمون دسته‌بندی شده است.

اعمال کافران، خاکستر بی‌ارزش

خداوند متعال می‌فرماید: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ» (ابراهیم: ۱۸)

- مَثَلُ کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی

تند در روزی طوفانی بر آن بوزد: از آنچه به دست آورده‌اند هیچ [بهره‌ای] نمی‌توانند بُرد. این است همان گمراهی دور و دراز.

قرآن کریم در این آیه برای برانگیختن خیال مخاطب، از تشبیه تمثیلی استفاده می‌کند و «امر غیر محسوس را به صورت امری محسوس، مجسم می‌نماید» (زمانی، بی تا: ۷۶). وجه شبه در آیه بیان‌گر این امر است که همان‌طور که تند باد خاکستر را متلاشی و متفرق می‌سازد، کفر نیز سبب نابودی اعمال و کردار می‌گردد (صافی، ۱۴۱۸، ۱۳: ۱۷۵). خواننده با شنیدن این آیه، صحنه خاکستر انباشته‌ای را تصور می‌کند که باد در روزی طوفانی، آن را می‌پراکند. «سبب آیه با مجسم کردن چنین صحنه‌ای، معنی هدر رفتن و بیهودگی اعمال را به تصویر می‌کشد و بدین وسیله احساسات را به گونه‌ای تحریک می‌کند که هیچ تعبیر ذهنی صرفی نمی‌تواند تباهی اعمال و نابودی آن را، نشان دهد» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۴: ۲۰۹۴). لذا قرآن کریم، با بهره‌گیری از تجسم بخشی، معانی را در قالب تصویری بصری به قصد تأثیرگذاری بیشتر ارائه می‌کند.

در بیشتر تصاویر قرآنی از جمله در این آیه، یک روی ترکیب خیال انگیز، طبیعت است و اجزای تصویر را عناصر طبیعت تشکیل می‌دهند. واژه‌های «رماد»، «ریح»، «عاصف» و «اشتدت» در آیه مذکور، به تصویر، جنبش و حیات خاصی بخشیده‌اند.

«عاصف» که اسم فاعل است، بر استمرار دلالت می‌کند؛ لذا حرکت شدید و مستمر باد را به ما القاء می‌کند؛ هم‌چنین فعل «اشتدت» با آهنگ تند خویش، الهام‌گر شدت حرکت وزش باد است (عبدالعال، ۱۴۱۰: ۴۵). با توجه به علم آوا شناسی، صفت «تکرار» در حرف «راء» و صفت «تَفَشُّی» در حرف «شین» به زیبایی هر چه تمام‌تر، صدای وزش باد را به تصویر می‌کشند.

در این آیه پس از تکمیل شدن تصویر، عبارت «ذلک هو الضلال البعید» آمده است. شیوه بیانی قرآن به این شکل است که پس از بیان ضرب‌المثل‌ها و تکمیل کردن تصویر آن‌ها، به ابراز اندیشه اساسی دینی که همان محتوا و پیام مورد نظر از بیان مثال است، بر می‌گردد.

اعمال کافران، سراب بی‌فایده

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوقَاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (نور: ۳۹)

- و کسانی که کفر ورزیدند، کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه، آن را آبی می‌پندارد، تا چون بدان رسد آن را چیزی نیابد و خدا را نزد خویش یابد و حسابش را تمام به او دهد و خدا زود شمار است.

در این تصویر، اعمال کافران همانند سرابی مجسم شده است که نماد فریبندگی در عین

بی ارزش بودن چیزی است؛ به این معنا که کافر خیال می کند اعمالش خوب و مفید است؛ اما در قیامت متوجه می شود که اعمالش ارزش و اعتباری نداشته است، مانند سرابی که فرد تشنه را فریب می دهد و در حقیقت توهمی بیش نیست. ابن اثیر، این نوع تشبیه را از نوع تمثیل می داند و آن را بهترین نوع تشبیه برشمرده و می گوید: «تشبیه معنا به تصویر، از بلیغ ترین اقسام چهارگانه در تمثیل معانی ذهنی به تصویرهای قابل مشاهده است» (۱۹۵۹، ۲: ۱۴۲). قرآن کریم به زیبایی تشبیه حسی بسنده نمی کند، بلکه استواری تصویر را که بر مخاطب تأثیر حسی و روانی عمیق تری را می گذارد، دنبال می کند. «میان «ظمان» و «رائی» مترادف وجود ندارد، اما واژه «ظمان» چون قوی ترین خواسته انسان را که امری حسی است، تحریک می کند، نهایت تأثیر را در آدمی می نهد.

اعمال کافران، تاریکی سهمناک در اقیانوس

اعمال کافران از نظر قرآن آن ها را در وضعیت هولناکی قرار داده است: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (نور: ۴۰)

- یا [کارهایشان] مانند تاریکی هایی است که در دریایی ژرف است که موجی آن را می پوشاند [و] روی آن موجی [دیگر] است [و] بالای آن ابری است. تاریکی هایی است که بعضی بر روی بعضی قرار گرفته است. هر گاه [غرقه] دستش را بیرون آورد، به زحمت آن را می بیند، و خدا به هر کس نوری نداده باشد او را هیچ نوری نخواهد بود.

در این تصویر تمثیلی زیبا، اعمال کافران همانند تاریکی غلیظ اقیانوسی مجسم شده است که در عین حال امواج سنگین و فراوانی آن را سهمناک و هلاکت بار گردانیده است. در این تصویر برای دلالت بر شدت تاریکی و تحقق دقیق تر وجه شبه حالت ابری بودن بالای فضای تاریک و موج اقیانوس نیز به تصویر اضافه شده است تا بر این نکته دلالت کند که هیچ نوری برای هدایت نمانده و حتی به نور هدایت ستارگان هم امیدی نیست. تصور چنین منظره ای دل را می لرزاند و پیام قرآنی را در دل می نشاند و این هدف اصلی قرآن کریم است. بنابراین از نظر قرآن کریم، در حقیقت کافران در موقعیتی شبیه همین منظره هستند و با اعمال خود هلاک می شوند، هم چنان که اگر فردی در موقعیت تاریکی شدید و موج های هلاکت بار دریا قرار گیرد، در معرض هلاکت خواهد بود.

این تصاویر از قلمرو طبیعت و زندگی آدمی استخراج شده اند. در آیه قبلی واژه های «ماء»، «ظمان»، «سراب» و در این آیه واژه های «ظلمات»، «بحر لُجِّي»، «موج»، «سحاب» و فعل های «یغشاه» و «لم یکد یراها» سبب تناسب جزئیات تصویر با هم دیگر و تبلور عنصر خیال در وجود آدمی گشته اند؛ همچنین در آیه دوم، تکرار واژه «ظلمات» در قالب صیغه جمع و تکرار عبارت «موج من فوقه» سبب تقویت مفهوم و نمایان گر هول و هراس آن منظره می باشد.

کافر چون حیوان فاقد عقل و فهم

قرآن کریم در تصویری دیگر، کافران را به چهار پایان تشبیه نموده است: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱)

- و مَثَل [دعوت‌کننده] کافران چون مَثَل کسی است که حیوانی را که جز صدا و ندایی [مبهم، چیزی] نمی‌شنود، بانگ می‌زند. [آری،] کند، لالند، کورند. [و] در نمی‌یابند.

این آیه کریمه؛ تمثیلی کوتاه و سریع از میزان درک و دریافت کافران از حق است (طالقانی، ۱۳۶۲، ۲، ۴۲). در این تصویر، حال کافران چون حال حیواناتی مجسم شده است که صدای ندا دهنده را می‌شنوند، اما منظور او را نمی‌فهمند بنابراین عکس‌العمل مناسبی هم ندارند؛ بنابراین صداکردن آن‌ها فایده‌ای نخواهد داشت. پس این افراد گویی کر و کور و ناشنویند و دعوت ایشان به ایمان نتیجه‌ای در بر ندارد.

پس از معرفی تمثیلی حال کافران، شاهد صدور حکمی متناسب با وضعیت کافران نسبت به حق هستیم که البته خود این حکم هم استعاری است و فقدان درک و فهم صحیح کافران را در قالب حسی نابینایی و گنگی و ناشنوایی به تصویر کشیده است و در پایان متناسب با تصویر قبلی چنین نتیجه می‌گیرد که: «فهم لا یعقلون». قرآن کریم در این تصویر، نهایت انزجار و نفرت خود را از هر کسی که تفکر و تدبیر را کنار نهد و چون حیوان به تقلید روی آورد، اعلام می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۵: ۱۸۹).

کافران و چشیدن عذاب و پخته شدن پوست و گوشت

قرآن کریم، در آیات متعددی به ترسیم عواقب کفر و عذاب دردناکی که در انتظار کافران است، اشاره می‌کند و با ترسیم مناظر عذاب و قیامت، آن‌ها را انداز می‌دهد. مثلاً می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء، ۵۶)

- به زودی کسانی را که به آیات ما کفر ورزیده‌اند، در آتش درآوریم که هر چه پوستشان بریان گردد، پوست‌های دیگری بر جایش نهیم تا عذاب را بچشند. آری، خداوند توانای حکیم است.

این تصویر، گونه‌هایی از عذاب جهنم را به نمایش می‌گذارد؛ مثل پخته شدن پوست و جایگزین شدن پوست دیگر تا بر استمرار و بقای آتش دلالت کند. «در اینجا خیال، خود را در برابر منظره چندش‌آور و خوفناکی می‌بیند که هر چه و سواس این هراس در او بیشتر می‌شود، توجه او به تکرار آن بیشتر می‌گردد و هر چه آهنگ گریز بیشتر کند، پالهنک را بر گردن تنگ‌تر می‌بیند» (سید قطب، ۱۳۵۹، ۱۲۸). تصویر، ترس و دلهره این عذاب حسی دردناک را از خلال بریان شدن پوست ترسیم می‌کند. نمایش این صحنه دردناک به شکل

مکرر ادامه می‌یابد تا بر احساس و روان آدمی تأثیری بس عمیق نهد.

از ورای موسیقی درونی کلام که از هماهنگی و نسبت ترکیبی کلمات و طنین خاص حروف در مجاورت همدیگر شکل گرفته می‌توان صدای آه و ناله جهنمیان را شنید. «و هنگام شنیدن این آیه می‌توان تصویر عذاب دائمی که پایان ناپذیر است، هم‌چنین تجدید پوست به صورت مکرر را مجسم و تصوّر نمود، گویی الان در مقابل دیدگان خواننده اتفاق می‌افتد». (صافی، ۱۴۱۸، ۵: ۶۵)

در عبارت «لِيَذُقُوا الْعَذَابَ» استعاره مکنیه به کار رفته است و چشیدن برای عذاب استعمال شده است و عذاب را در دسترس حس چشایی قرار داده است تا آسان‌تر و بهتر درک شود. بنابراین در این آیه، تصویر واقعی و تصویر استعاری در کنار هم، صحنه‌ای ترسناک از عذاب کافران را ترسیم می‌کند.

در سوره‌ی فاطر آمده است: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمَوْتُهَا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ (۳۶) وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلْ أُولَٰئِكَ نُعَذِّبُهُمْ مَا يُنْذَرُونَ فِيهِ مِنْ تَذَكَّرٍ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ (۳۷)﴾ (فاطر: ۳۶-۳۷)

- و کسانی که کافر شده‌اند، آتش جهنم برای آنان خواهد بود. حکم به مرگ بر ایشان [جاری] نمی‌شود تا بمیرند، و نه عذاب آن از ایشان کاسته شود. [آری،] هر ناسپاسی را چنین کیفر می‌دهیم. (۳۶) و آنان در آنجا فریاد برمی‌آورند: «پروردگارا، ما را بیرون بیاور، تا غیر از آنچه می‌کردیم، کار شایسته کنیم.» مگر شما را [آن قدر] عمر دراز ندادیم که هر کس که باید در آن عبرت گیرد، عبرت می‌گرفت و [آیا] برای شما هشداردهنده نیامد؟ پس بچشید که برای ستمگران یآوری نیست (۳۷).

در این آیات سخن از مجازات‌های مادی و معنوی کافران است. قرآن کریم، صحنه عذاب را چنان ترسیم می‌کند که گویی مرگ در برابر آن همه عذاب و درد، هم‌چون دریچه نجاتی است که کافران آرزوی آن را دارند، ولی بدان دست نمی‌یابند. در آیه اول واژه‌ی «نار» در کنار واژه «جهنم»: به صورت تلویحی بر لهیب و شدت شعله وری آتش دلالت می‌نماید.

آهنگ تند و قوی در دو فعل مجهول «يُقْضَىٰ» و «يُخَفَّفُ» نیز با استمداد از حروفی مثل «ق»، «ض» و «خ» که به ترتیب بر کوبندگی و شدت، اضطراب و خشونت دلالت می‌کنند، (رک: عباس حسن، ۱۹۹۸: ۱۷) و فضای تصویر را بسیار ملتهب و بحرانی ترسیم کرده است.

فعل «يَصْطَرِّخُونَ» ما را در برابر ضجه و ناله کافرانی که فریاد آنها در گلوگاهشان گیر کرده و یاری می‌طلبند، قرار می‌دهد (سید قطب، ۱۳۵۹، ۱۰۰). در کلمه «يَصْطَرِّخُونَ» حرف «طاء» معنای شدت و سختی را در فریاد کافران، بیشتر نشان می‌دهد. اما در واقع، همنشینی چهار حرف اصطکاک «ص»، «ط»، «ر» و «خ» است که نقش حسی ایفا می‌کنند و

تصویرگری می‌کنند. لذا این واژه علاوه بر رسانندگی مفهوم، بار عاطفی و روانی لازم را به همراه دارد که خیال را به حرکت وا می‌دارد و در روح و روان رخنه می‌کند. فشار روانی این تابلو جاندار و پر هیاهو، زمانی دو چندان می‌شود که با پاسخ منفی پروردگار عالم روبرو می‌گردد» (یاسوف، ۱۳۸۸: ۲۶۷).

کافران و جوش و خروش جهنم با توییخ نگهبانان آتش

خداوند می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبَسَّ الْمَصِيرُ (۶) إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ (۷) تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (۸)﴾ (ملک: ۶-۸)

- و کسانی که به پروردگارشان انکار آوردند، عذاب آتش جهنم خواهند داشت و چه بد سرانجامی است. (۶) چون در آنجا افکنده شوند، از آن خروشی می‌شنوند در حالی که می‌جوشد. (۷) نزدیک است که از خشم شکافته شود. هر بار که گروهی در آن افکنده شوند، نگاهبانان آن از ایشان پرسند: «مگر شما را هشدار دهنده‌ای نیامد؟»

تصویر ارائه شده در این آیات، بسیار زنده و پویا و جاندار است. قرآن کریم به آتش تشخص بخشیده و آن را مانند موجودی زنده، با اراده، پرجنب و جوش، عصبانی و ترسناک ترسیم کرده است که صدای نفس‌های آن وجود هر کسی را به لرزه در می‌آورد و صدای غرّش آن به هنگام هجوم به اهل جهنم، آنها را به وحشت می‌اندازد و همزمان نگاهبانان جهنم هم، زبان به توییخ و سرزنش ایشان می‌گشایند و کافران دفاعی ندارند و در این شرایط سخت فرومی‌مانند.

زمخشری معتقد است که سؤال نگاهبانان برای توییخ و مذمت کافران است و سبب افزایش عذاب و دوچندان شدن حسرت آنها می‌گردد (۱۴۰۷، ۴: ۵۷۸). در عبارت «تکاد تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ» استعاره مکئنه تخیلیه وجود دارد که زیبایی کلام وحی را فزونی بخشیده، در واقع جهنم در شدت غلیان و جوشش به انسانی عصبانی تشبیه شده که در صدد انتقام است. (رک: صافی، ۱۴۱۸، ۲۹: ۱۸) فعل «الْقُوا» به صیغه مجهول آمده تا علاوه بر تفضیم و بزرگ جلوه دادن هول و هراس جهنم به خواری و حقارت کافران نیز اشاره شود.

واژه‌ها نیز در این آیات علاوه بر ادای مفهوم، از نظر صوتی نیز صدای خشمناک جهنم را انتقال می‌دهند. به عبارتی «برخی از واژگان با حروف خود تصویرگری می‌کنند؛ مثل «شین» و «ها»، در آیه «سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا» (بدوی، ۱۹۵۰: ۶۹). به عبارت دیگر، موسیقی حاصل از تکرار حروفی قوی مانند «ق»، «ع»، «ها» و به‌کارگیری مستمر مصوت‌های بلندی چون «الف» و «واو» و چیدمان مناسب آن‌ها در اثر همنشینی با یکدیگر، چنان نظام آوایی منسجمی را پدید آورده که مفهوم مورد نظر را هم از بعد تصویر بصری و هم از بعد تصویر شنیداری، إلقاء می‌کند.

نکته قابل توجه دیگر در این آیات «پایان بند: فاصله» آیات است که همه به یک مصوّت بلند و صامت «راء» ختم می‌شوند: «سعیر، مصیر، تفور، نذیر، کبیر و...». این پایان بندها در آیات قرآن، نوعی تناسب و قرینه سازی را ایجاد می‌کنند که به آیات توازن می‌بخشد و ادراک و جذب و تأثیر مجموعه آیات را سریع تر و آسان تر می‌کند.

کافران و تصویر حبط (پوچی) اعمال

قرآن کریم در آیات متعددی فرجام اعمال و کردار کافران را در قالب تصویر حسی حبوط (پوچ شدن) به تصویر کشیده، به عنوان مثال می‌فرماید: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مائده: ۵)

- و هر کس در ایمان خود شک کند، قطعاً عملش تباه شده، و در آخرت از زیان کاران است.

تصویر فوق نیز یک تصویر کاملاً محسوس، متناسب و مستدل است که آثار و نتایج هولناک کفر را ترسیم نموده و برای شنونده ملموس کرده است؛ چرا که واژه «حبوط» در اصل به معنای باد کردن شکم شتر از چریدن گیاهی سمی است که به هلاکت آن منجر می‌شود» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۷: ۲۷۰) در این آیه، قرآن کریم از دلالت زبانی واژه حبوط، در قالب استعاره تصریحیه‌ی بسیار زیبایی برای بیان اغراض دینی بهره برده است. این آیه، تصویری از عمل باطل و کردار پوچ کافران است. «باطل نفخ می‌کند و تا بدان جا آماسیده می‌شود که مردمان گمان می‌برند که دارای عظمت و قوت است، سپس هدر می‌رود و پوچ می‌گردد، همان گونه که شتر باد کرده هلاک می‌گردد» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۱۵۱).

کافران و تصویر ورود به منزلی دردآور و جایگاه عذاب

قرآن کریم در منظره‌ای دیگر از رستاخیز، وضعیت کافران در جهنم را در صحنه‌ای زنده و پرهیاهو به تصویر می‌کشد: «وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ (۷۱) قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ» (زمر: ۷۱-۷۳)

- و کسانی که کافر شده‌اند، گروه گروه به سوی جهنم رانده شوند، تا چون بدان رسند، درهای آن [به رویشان] گشوده گردد و نگهبانانش به آنان گویند: «مگر فرستادگانی از خودتان بر شما نیامدند که آیات پروردگارتان را بر شما بخوانند و به دیدار چنین روزی شما را هشدار دهند؟» گویند: «چرا»، ولی فرمان عذاب بر کافران واجب آمد. (۷۱) و گفته شود: «از درهای دوزخ درآیید، جاودانه در آن بمانید و چه بد [جایی] است جای سرکشان!» (۷۲) در این تصویرهای زنده و پرتحرک کافران چون اسیرانی به بند کشیده شده هستند که به

زور وارد خانه‌ای می‌شوند که منزلگاه عذاب و شکنجه آن‌هاست و به تعبیر قرآن «منزلگاه بدی» است و در آن چیزی جز عذاب نیست و کافران در ورود به این منزل با توبیخ و تحقیر نگاهبانان جهنم مواجه می‌شوند و کافران در ورود به این منزل با توبیخ و تحقیر نگاهبانان جهنم مواجه می‌شوند. به همین سبب در این آیه کریمه، از واژه «سوق دادن» برای کافران استفاده شده است تا به راندن آن‌ها به سوی جهنم از سر اهانت و خواری و همراه با شکنجه و زجر، اشاره شود.

از تعبیر «حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا» به خوبی استنباط می‌شود که درهای جهنم قبل از ورود کافران بسته است؛ اما هنگامی که نزدیک آن می‌رسند، ناگهان به روی آنها گشوده می‌شود. این مشاهده ناگهانی، وحشت و سراسیمگی بیشتری را ایجاد می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۹: ۵۵۴). و هول و هراس بیشتری را به کافران القاء می‌کند. این کافران قبل از هر چیز در زیر رگبار ملامت‌های نگاهبانان دوزخ قرار می‌گیرند.

نمایش و تجسم صحنه در این آیه، با دو کلمه «أَلَمْ يَأْتِكُمْ: آیا نیامد...» صورت می‌گیرد. «نفی به واسطه حرف استفهام همزه با حرف نفی به مثبت تبدیل می‌شود تا نهایت قدرت در اثبات را نشان دهد» (یاسوف، ۱۳۸۸: ۱۲۴). تا در خلال این گفتگو، به قوی‌ترین شکل ممکن، محکومیت کافران شکل پذیرد. عبارت «وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ» نیز محتوای آیه را مورد تأکید قرار می‌دهد و غرض دینی از به تصویر کشیدن این صحنه را تقویت می‌کند.

غالباً در تصویرگری صحنه‌های نابودی کافران، قرآن برای ایجاد ترس و تأثیرگذاری عمیق دینی، به بیان تصویرهای خشن، آهنگ تند و بریده، و واژگان قوی و فحیم تکیه می‌کند؛ مثلاً در سوره قمر در رابطه با تصویر نابودی قوم نوح علیهم‌السلام می‌فرماید: «كَذَّبَتْ قَبِيلَهُمْ قَوْمٌ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ (۹) فَدَعَا رَبُّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَأَتْتَصِرُ (۱۰) فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ (۱۱) وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدَرٍ (۱۲) وَحَمَلْنَا عَلَى ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسِّرُ (۱۳) تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ (۱۴) وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (۱۵) فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ (۱۶) وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (۱۷)» (قمر: ۹-۱۷)

- پیش از آنان، قوم نوح [نیز] به تکذیب پرداختند و بنده ما را دروغزن خواندند و گفتند: «دیوانه‌ای است.» و [بسی] آزار کشید. (۹) تا پروردگارش را خواند که: «من مغلوب شدم به داد من برس!» (۱۰) پس درهای آسمان را به آبی ریزان گشودیم. (۱۱) و از زمین چشمه‌ها جوشانیدیم تا آب [زمین و آسمان] برای امری که مقدر شده بود به هم پیوستند. (۱۲) و او را بر [کشتی] تخته‌دار و میخ‌آجین سوار کردیم. (۱۳) [کشتی] زیر نظر ما روان بود. [این] پاداش کسی بود که مورد انکار واقع شده بود. (۱۴) و به راستی آن [سفینه] را بر جای نهادیم [تا] عبرتی [باشد] پس آیا پندگیرنده‌ای هست؟ (۱۵) پس چگونه بود عذاب من و هشدارها [ی] من؟ (۱۶) و قطعاً قرآن را برای پندآموزی آسان کرده‌ایم پس آیا پندگیرنده‌ای هست؟ (۱۷)

در این سوره، «هریک از موضوعات، حلقه‌های از حلقه‌های زنجیره عذاب را خوفناک و سریع و نفس کشان و اندوه افزا نشان می‌دهد. انگار تکذیب کنندگان و کافران خودشان آن‌ها را می‌بینند، و انگار خودشان را در میان آن‌ها مشاهده می‌کنند. صدای تازیانه آن‌ها را احساس می‌کنند. وقتی حلقه‌ای از زنجیره عذاب به پایان می‌رسد و آنها نفسی تازه می‌کشند و زبانی را که بیرون کشیده‌اند، واپس می‌کشند، حلقه‌ی جدیدی از حلقه‌های زنجیره عذاب سر می‌رسد و با هول و هراس هر چه بیشتر بر سرشان می‌تازد... کار به همین منوال است تا حلقه‌های هفتگانه زنجیره‌ی عذاب در این فضای هراس انگیز به پایان می‌رسد». (سید قطب، ۱۴۱۲، ۶: ۳۴۲۵).

در این آیات، تصویر در ترسیم ترس و وحشت به فعل «فَتَحْنَا» تکیه کرده و آن را مستقیماً به فاعل حقیقی یعنی خداوند متعال اسناد داده است. سپس «عبارت «أَبْوَابِ السَّمَاءِ» تصویر را از خلال جمع بستن اسم، واضح‌تر و ترسناک‌تر می‌گرداند» (احمد الراغب، ۱۳۸۷: ۳۶۲). این تصویر وحشتناک در آسمان با تصویر زمینی که در ترس و وحشت، شبیه به آن است، در تقابل با هم قرار می‌گیرند، «گویی تمام زمین یکپارچه به چشمه تبدیل شده است و آب از تمام زمین می‌جوشد و غلغل می‌کند. آب‌های آسمان و زمین با هم متحد و متفق می‌شوند تا فرمان خدا را اجرا و قضا و قدر را تحقق بخشند و تمام کثافات و ناپاکی‌ها را که سطح زمین را فرا گرفته بود، در نوردند» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۶: ۳۴۳۰). این یک حرکت جهانی بزرگ و فراگیر است که واژه‌ها و عبارت‌های برگزیده قرآن، آن را به تصویر می‌کشند. برای بزرگ جلوه دادن کشتی از آن به صورت کنایی نام برده شده و در واقع «الواح و دُسر: تخته‌ها و میخ‌ها» کنایه از کشتی هستند تا این واژگان فخیم با فضای کلی تصویری که به عظیم جلوه دادن و وحشت گرایش دارد، هماهنگ شود.

اکثر واژه‌ها در این آیات، حرکت و جنبش را انتقال می‌دهند که از آن جمله می‌توان به «مَاءٍ مُّهِمَّرٍ، فَفَتَحْنَا، فَجَرْنَا، حَمَلْنَا، تَجَرَى» اشاره نمود. همچنین در این آیات، عناصر طبیعت به زیباترین شکل ممکن به کار گرفته شده‌اند و هماهنگی و تناسب کاملی بین این عناصر وجود دارد. در این آیات صدای حرکت آب و جوشش چشمه‌ها را نیز می‌توان از طنین آوایی واژه‌های «مَاءٍ مُّهِمَّرٍ» و «فَجَرْنَا الْأَرْضَ عَيُونًا» به خوبی حس نمود.

در این سوره کریمه، پس از به تصویر کشیدن هر حلقه‌ای از حلقه‌های عذاب، عبارت «فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ» تکرار شده که علاوه بر تأکید محتوا و تقویت مفهوم، سبب افزایش پندپذیری و تأثیرگذاری می‌شود و قرآن کریم از تکرار بهره می‌برد تا با تحریک عواطف مخاطب، در وی اثری عمیق بر جای نهد.

به هر حال تصاویر هنری کفر در قرآن به قدری فراوان است که جا دارد در قالب کتاب یا پایان‌نامه‌ای مستقل به آن پرداخت. برای تکمیل مبحث فوق، می‌توان تصویر در آیات ۹۱ و ۱۵۱ آل عمران، ۲۱۲ بقره، ۱۹ حج، ۸ زمر، ۱۱ و ۱۲ محمد، ۴۰ توبه، ۲۰ ملک، ۱۱۲ نحل و ۷ انفال و... را نیز بررسی نمود.

نتیجه گیری:

با بررسی آیات کفر، نتایج زیر قابل استنتاج است:
 - قرآن کریم در تصویرپردازی هنری کفر، بیشتر از تمثیل و استعارات تمثیلیه و تشخیص بهره برده است.

- با بررسی تصاویر قرآنی در زمینه کفر، در می‌یابیم که منظره‌های ترسیم شده قرآنی سرشار از جنبش، حرکت، رنگ، صدا و طبیعت جاندار و... هستند و همه این عناصر در هم تنیده شده‌اند تا صحنه‌ای زنده و پویا که حیات و زندگی در آن موج می‌زند را رقم زنند.
 - در بررسی تصاویر قرآنی مرتبط با کفر، توجه به واژگان از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا واژگان، علاوه بر دلالت معنایی، گاه با آهنگ و موسیقی خویش و گاه با سایه معنایی خود و گاه هر دو با هم، در تجسم بخشی به معانی و تصویرگری ایفای نقش می‌کنند. واژه‌ها علاوه بر رسانندگی مفهوم، بار عاطفی و روانی لازم را به همراه دارند که خیال را به حرکت وا داشته و در روح و روان رخنه می‌کنند.

- با توجه به بررسی‌های انجام شده در آیات مرتبط با کفر، در می‌یابیم که پایان بندهای قرآنی، اغلب تکرار مستقیم نیست که اغلب کم‌تأثیر و گاهی بی‌تأثیرند، بلکه در قرآن با آمدن کلمات مشابه، ذهن، خود آن‌چه را قبلاً شنیده است، تداعی می‌کند و این تداعی در حقیقت نوعی تکرار است و این امر نیز در پذیرش مقصود قرآن کریم بس موثر است.

- قرآن کریم غالباً پس از نمایش تصویر، به ابراز اندیشه اساسی دینی که همان محتوا و هدف مورد نظر از بیان مثال است، بر می‌گردد. سایه معنایی انتهای آیات متناسب و هماهنگ با موضوع و هدف تصویر است.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند، تهران: انتشارات دار القرآن الکریم.
- ابن اثیر، نصر بن محمد، (۱۹۵۹): المثل السائر، قاهره: مصطفی البابی، چاپ اول
- ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم، (۱۴۱۴): لسانالعرب، بیروت: دارصادر.
- احمد الراغب، عبدالسلام، (۱۳۸۷): وظیفه الصورة الفنيه فی القرآن، ترجمه سید حسن سیدی، تهران: انتشارات سخن.
- اقبالی، عباس، (۱۳۸۸): تصویر شنیداری در معلقات سبع، مجله زبان و ادبیات عربی، شماره ۱.
- بدوی، احمد، (۱۹۵۰): من بلاغه القرآن، قاهره: مکتبه الهفنه، چ سوم
- جوهری، اسماعیل، (۱۳۳۹): صحاح اللغه، بیروت: دار العلم.
- حسن، عباس، (۱۹۹۸): خصائص الحروف العربیه و معانیها، دمشق: اتحاد الكتاب العرب .
- حمدان، نذیر، (۱۹۹۱): الظاهره الجمالیه، السعودیه: دارالمناره، چاپ اول
- خالدی، صلاح عبد الفتاح، (۱۴۲۱): إعجاز القرآن الیانی، عمان: دارعمار.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسن بن محمد، (۱۴۱۲): المفردات فی غریب القرآن، تهران: المکتبه المرثویه.
- رمانی، علی بن عیسی. (بی تا): ثلاث رسائل فی الإعجاز، قاهره: دارالمعارف.
- روحانی، محمود، (۱۳۳۸): المعجم الإحصائی لألفاظ القرآن الکریم، مشهد: آستان قدس رضوی.
- زبیدی واسطی، محمد مرتضی، (۱۳۰۶): تاج العروس من جواهر القاموس، قاهره: داراحیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷): الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی.
- شفیع کدکنی، محمد رضا، (۱۳۶۶): صورخیال در شعر فارسی، تهران: انتشارات آگاه.
- شهیدی، سید مهدی، (۱۳۸۴): حوزه معنایی واژه کفر در قرآن کریم، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال دوم، شماره دوم.
- صافی، محمود، (۱۴۱۸): الجدول فی اعراب القرآن، دمشق: دارالرشید.
- طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۲): پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴): تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عبدالعال، محمد قطب، (۱۴۱۰): من جمالیات التصوير فی القرآن کریم، مکه: رابطه العالم الاسلامیه.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰): مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹): العین، ایران: دارالهجره، چاپ دوم
- قطب، سید، (۱۳۵۹): آفرینش هنری در قرآن کریم، ترجمه مهدی فولادوند، تهران: بنیاد قرآن.
- قطب، سید، (۱۴۱۲): فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشرق.
- قطب، سید، (۲۰۰۲): مشاهد القیامه، بیروت: دارالشروق، چاپ ۱۴
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۵۹): اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴): تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- یاسوف، احمد، (۱۳۸۸): زیبا شناسی واژگان قرآن، ترجمه سید حسن سیدی، تهران: انتشارات سخن.

نقد و تحلیل برداشت معنای «مرگ» از واژه «حین» در ترجمه برخی از آیات قرآن بر اساس «نظریه معنی»

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۲ - تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۳)

دکتر حسن اسماعیل زاده*
دکتر عبدالاحد غیبی**
فهیمة رنجبر***

سال اول
شماره اول
پائیز و زمستان
۱۳۹۶

چکیده:

دست‌یابی به معانی حقیقی واژگان مستلزم توجه به سیاق و بافت جمله است و بدین طریق معانی حقیقی و اصلی از معانی مجازی و فرعی متمایز می‌گردد. واژه «حین» با مشتقاتش ۳۵ بار در قرآن کریم آمده است. واژه مذکور نقش ظرف زمان دارد و در بیشتر آیات به «زمان» ترجمه شده است. اما در آیات ۹۸ یونس، ۲۵ و ۵۴ مؤمنون، اغلب مترجمان آن را «زمان مرگ» ترجمه کرده‌اند. پژوهش حاضر در صدد است علل و چرایی برداشت معنای «زمان مرگ» از واژه «حین» را بر اساس نظریه معنی در ترجمه تبیین نماید. توجه مترجمان به سیاق بیش از توجه به معنای واژه، تقدیر معنوی مضاف الیه آن یعنی واژه موت و تناسب زمان نامعلوم مرگ انسان با زمان مبهم واژه حین، از جمله نتایج قابل ذکر پژوهش حاضر می‌باشند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، نقد ترجمه، معیارهای ترجمه، حین.

* استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول) (h.esmailzade@gmail.com).

** دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (abdolahad@azaruniv.edu).

*** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (hazrati.faezeh@yahoo.com).

قرآن، بزرگترین و مقدس‌ترین کتابی است که از جانب خداوند برای هدایت انسان‌ها فرستاده شده است، اما همه قادر به فهم و درک مفاهیم و آیات آن نیستند بنابراین انسان برای فهم، درک و استفاده از قرآن در جهت هدایت، نیازمند ترجمه‌ها و تفاسیر است تا به مقصود خود که رستگاری است، دست یابد. قرآن از زمان نزول مورد توجه مفسران و مترجمان مختلفی قرار گرفته است. نخستین مفسر و معلم قرآن در میان بشر، اولین قاری و مبلغ آن، پیامبر ﷺ بوده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۵۰) مترجمان و مفسران با وجود این که تلاش‌های بی وقفه‌ای در ترجمه قرآن کریم انجام داده‌اند اما این امکان وجود نداشته است که به نهایت عمق معانی و ابعاد آن پی ببرند. ترجمه‌های مختلفی به زبان فارسی نوشته شده است، ولی مشاهده می‌شود که هر کدام به شکل خاصی آیات را ترجمه کرده‌اند. قرآن ظاهری ساده و آرام، اما باطنی پویا و چند بطنی و پربار دارد و با گذشت زمان، مفاهیم اصلی آن بر انسانها آشکار می‌شود. ترجمه قرآن تاریخچه‌ای به درازای اسلام دارد و از زمان پیامبر اکرم ﷺ تاکنون ادامه داشته است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۳۵) استفاده از کتب قدیمی لغت، یکی از اصول و مبانی ادبی در ترجمه قرآن به شمار می‌رود، چرا که هر چه تألیف کتاب لغت به صدر اسلام نزدیک تر باشد، به فضای نزول آیات و کاربرد لغات در عرف آن زمان نزدیک تر است؛ در نتیجه، ریشه لغت روشن تر می‌شود و واقع‌نمایی بیشتری داشته و بهتر می‌تواند معنای واقعی واژگان را در ذهن ما واضح سازد مثل کتاب‌های مفردات راغب اصفهانی و العین اثر خلیل بن احمد. (همان: ۱۵۷) باطن، در لغت به معنای پنهان و غیر ظاهر است به عبارت دیگر، معنا یا حقیقتی که آیات ناظر به آن است، اما ظاهر الفاظ دلالتی بر آن ندارد. (ساعدی، ۱۳۹۲: ۱۴۰) بنابراین این پژوهش در صدد است به بررسی واژه «حین» در قرآن پردازد و ثابت کند که چرا ترجمه این واژه که نقش ظرف زمان دارد و از واژگان ساده و واضح قرآن است، به زمان مرگ ترجمه شده است؟ پس از این رو، واژه «حین» نیز باید با توجه به سیاق آیات و نیز با توجه به باطن آیات ترجمه شود.

در این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی به بررسی آیاتی پرداخته شده که در آنها واژه مذکور معنای ظرفیت خود را از دست داده و معنای «زمان مرگ» را می‌دهد و دریافت این معنا از طریق توجه به ترجمه‌های: الهی قمشه‌ای، فولادوند و صفوی، تفاسیر: المیزان، کشاف، مجمع البیان، نسیم حیات و تفسیر نسفی و همچنین توجه به سیاق آیات و تحلیل ساختار آیات که تأثیر فراوانی در ترجمه‌ها داشته است، مورد بررسی قرار گرفته است. در این بحث برای اینکه بتوانیم علت این امر که چرا مترجمان فارسی قرآن کریم ظرف زمان «حین» را مرگ معنا کرده‌اند، را بررسی کنیم و به یک نتیجه مطلوب برسیم، لازم است به این سوالات پاسخ دهیم:

۱-۱- پرسش‌های پژوهش

- ۱- آیا می‌توان گفت چون مرگ ارتباط به زمان دارد و «حین» هم ظرف زمان است، پس به این دلیل «مرگ» معنا شده است؟
- ۲- آیا چون «حین» به زمان معینی دلالت ندارد به همین دلیل و براساس سیاق آیات «مرگ» معنا شده است؟
- ۳- آیا علت ترجمه‌ی «حین» به زمان مرگ، تشابه ظاهری با واژه «حین» به معنای هلاک و مرگ بوده است؟

۲-۱- فرضیه‌های پژوهش

- ۱- «حین» وقت رسیدن و حصول شیء است و آن مبهم است و با مضاف الیه معلوم می‌گردد، بنابراین چون وقت رسیدن و حصول مرگ هم مبهم است، شاید به این دلیل «حین» به تقدیر مضاف الیه آن یعنی واژه «موت»، مرگ معنا کرده‌اند.
- ۲- دلیل تغییر معنای بعضی از کلمات به سیاق آیات برمی‌گردد و احتمالاً دلیل تغییر معنای «حین» سیاق آیه باشد.
- ۳- شیوه‌ی قرائت و تلفظ کلمات و نوع صدا و حرکت و سکون آنها مؤثر در تعیین معنای آنهاست. بنابراین علماء در مورد تلفظ برخی واژگان قرآن کریم از جمله واژه حین، اختلاف نظر دارند. شاید واژه «حین» نیز اشتباهی تلفظ شده و با واژه «حین» به معنای مرگ و هلاک اشتباه گرفته شده است.

۳-۱- پیشینه پژوهش

- در زمینه تحلیل و نقد واژگان قرآنی، مقاله و کتاب‌های فراوانی به رشته تحریر در آمده است که یکی از مهمترین آنها مقاله‌ای تحت عنوان «حین فی القرآن الکریم استعمالاً و دلالة» است که سعید عاشور در سال ۲۰۱۳م در دانشگاه غزه به چاپ رسانیده است و بیشتر به بررسی واژه «حین»، از لحاظ لغوی، معناشناختی، صرف و نحوی و آمار آن در آیات قرآن، پرداخته است.
- منابع دیگری که در ارتباط با این موضوع نوشته شده‌اند تا حدی به صورت کلی و غیر مستقیم، با موضوع این پژوهش همخوانی دارند که برخی از آنها عبارتند از:
- ۱- کتاب «المعنی و ظلال المعنی» اثر محمد یونس علی که در سال ۲۰۰۷م به رشته تحریر در آمده است.

- ۲- مقاله‌ای تحت عنوان «معادل یابی واژگان قرآنی در پرتو روابط موجود در نظریه شبکه معنایی» توسط محمدرضا پهلوان‌نژاد و شراره سادات سرسرای در سال ۱۳۸۶ش

در مجله مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، به چاپ رسیده است. همچنین در تفاسیر مختلف از جمله تفسیر المیزان، تفسیر الکشاف، تفسیر مجمع البیان و سایر تفاسیر در ذیل آیات مشتمل بر واژه «حین»، مطالبی راجع به ویژگی‌های لغوی، معنایی، صرفی و نحوی این واژه ذکر شده‌اند. اما کتاب یا مقاله‌ای که چالش‌های مربوط به ترجمه این واژه را در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم به خصوص در آیاتی که مضاف الیه آن حذف شده، مورد کنکاش و بررسی قرار دهد، تاکنون به چاپ نرسیده است و به نظر می‌رسد موضوع از این حیث ابتکاری و ارزشمند باشد. این پژوهش با شیوه توصیفی تحلیلی و با مراجعه به ترجمه و تفاسیر قرآن کریم و اهتمام به نقش سیاق در استنباط معنای درست واژگان، مطالعه تئوری‌های «نظریه معنی» در علم ترجمه و تطبیق ترجمه با آن‌ها و با هدف رمزگشایی ترجمه واژه حین که فراتر از لفظ ارائه شده و همچنین روشن شدن معنی در ترجمه سایر آیات و احتمالاً متون دینی و ادبی دیگر صورت گرفته است.

۲- واژه شناسی: زایش و بالندگی واژه‌نویسی در میان مسلمانان، اساساً به دلیل اهمیت شناخت مفردات و واژه‌های غریب قرآن کریم بود؛ از این رو، دانشمندان علوم قرآن و مفسران اهتمام ویژه‌ای نسبت به این قاعده داشته‌اند. در شناخت مفردات، باید توجه شود که ریشه و بن کلمه و اشتقاق‌های آن از هم تفکیک شود تا معنی دقیق آنها معلوم گردد، بنابراین برای فهم و تفسیر الفاظ قرآن در درجه نخست باید معانی لغوی و مفاهیم مفردات قرآن کریم، دانسته شود. (اسعدی، ۴۸-۴۹: ۱۳۸۹) برای شناخت واژگان قرآن، راه‌های مختلفی پیش روست؛ نخستین و نزدیکترین راه ریشه‌شناسی واژه‌ها، مراجعه به فرهنگ‌های واژگان عربی است که متخصصان واژه‌شناسی برای مدارک موجود در زبان عربی، معانی واژه را بررسی و بیان کرده‌اند. برخی واژه‌ها دارای اشتراک لفظی هستند یعنی یک واژه چند معنای متفاوت دارد و گاه دارای معانی متضاد با یکدیگر است. برای فهم واژگان قرآن، نباید به فرهنگ‌های واژه‌شناسی بسنده کرد، زیرا کتاب‌های واژه‌شناسی فقط به ابعاد اندکی از کاوش‌های واژه‌شناسی می‌پردازند و تلاش‌های اصلی آنان در بیان ریشه واژه‌ها و کاربردهای مختلف آن اعم از حقیقی و مجازی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۱۳)

۳- ساختار شناسی: برخی از واژه‌ها در ریشه با برخی دیگر مشترکند؛ ولی تفاوت ساختار هر یک از واژه‌ها معانی خاصی به آن می‌دهد و دانش صرف هم در زبان عربی عهده دار بیان ساختار واژگان است و آگاهی از آن در فهم ساختارهای متفاوت از یک ریشه لغوی ضرورت دارد. (همان: ۱۱۴)

۴- معناشناسی: مراد از معناشناسی شناخت معنای مفردات و ترکیبات اعم از معنای تاریخی و توصیفی است. به عبارت دیگر معناشناسی دو نوع است: معناشناسی تاریخی و معناشناسی توصیفی.

۴-۱- معناشناسی تاریخی: مقصود از معناشناسی تاریخی، شناخت معنایی است که یک

واژه یا ترکیب در طی تاریخ خود داشته است. در آن بررسی می‌شود که معنای اولیه واژه یا ترکیب، چه بوده و چه تطوراتی در آن معنا از آغاز تا کنون، پدید آمده است.

۴-۲- معنانشناسی توصیفی: منظور از معنانشناسی توصیفی، شناخت معنایی است که یک واژه یا ترکیب در مقطع تاریخی خاصی داشته است، صرف نظر از اینکه بعد یا قبل از آن چه معنایی داشته است. در معنانشناسی توصیفی بررسی می‌شود که معنای اصلی یا مراد گوینده چیست و نیز معانی جنبی و هاله‌ای آن که از رهگذر روابط آن واژه با واژگان دیگر نظیر مترادف، متضادها و مجاورها حاصل شده است، چیست. (نکونام، ۱۳۹۰: ۱۹)

۵ - تفاوت معنانشناسی و تفسیر قرآن: تفسیر به دو معنا به کار می‌رود یکی به معنای کشف مراد الهی است از این معنا در آن جایی سخن می‌رود که علمای اسلام در مقام تعریف اصطلاح تفسیر در مقابل «تأویل» اند و دوم، تفسیر به معنای خاص است و آن عبارت از علمی است که عهده دار کشف مراد الهی در آیات قرآن است. نسبت به معنانشناسی و تفسیر به معنای خاص، عهده دار کشف مراد الهی در آیات قرآن است؛ اما معنانشناسی علاوه بر آن، به شناخت معانی دیگر نظیر معانی هاله‌ای الفاظ؛ یعنی حوزه معنای شناختی آن و نیز معانی تاریخی آنها هم می‌پردازد. تفسیر به معنای عام با معنانشناسی مترادف و بلکه اعم از آن خواهد بود؛ زیرا در کتاب‌های تفسیر هرگونه بحثی که حتی به مدلول آیات قرآن کریم هم ارتباط ندارد مطرح می‌شود. (همان، ۱۳۹۰: ۳۰)

۶ - نظریه معنی در ترجمه: نظریه معنی که به عنوان نظریه تأویلی نیز مطرح است، در دهه هفتاد قرن بیستم توسط دانیکا سیلیسکوویچ از بنیانگذاران مدرسه عالی ترجمه شفاهی و کتبی در پاریس (ESIT)، رسمیت یافت و با تحوّل اساسی که به خود دید، طرفداران زیادی را در زمینه علم ترجمه پیدا کرد. بر اساس این نظریه، ترجمه عبارتست از فهم متن، آزادسازی معنای آن از لابلای پوشش الفاظ و بازگویی آن معنی به زبان مقصد. در این نظریه، لغت فقط یک ابزار برای انتقال دادن معناست. (لودریر، ۲۰۰۹: ۷) مترجم باید کلمه را در قالب جمله و جمله را در قالب کلام ببیند و مأموریت مترجم، ترجمه لغت نیست بلکه ترجمه یک پیام است که اگر این گونه عمل کند دیگر با مشکلی هم چون پیچیدگی متن، تناقض، تعدد معانی یا اشتراک لفظی مواجه نخواهد شد. البته اگر چنین عمل نکند و الفاظ را جدای از متن و به تنهایی ترجمه کند، معانی که ارائه می‌کند، مقداری از معانی فرضی و احتمالی خواهد بود؛ چون تعدد معانی، جزء طبیعت کلمه است. (همان: ۳۱-۳۰) در این نظریه، معلومات غیر زبانی و سیاق کلام، نقش تعیین کننده‌ای در رسیدن به پیام یا مفهوم کلام دارند.

۶-۱ - سیاق (بافت): سیاق یا بافت کلام که در نظریه معنی تعیین کننده است، عبارتست از شرایطی که بر فضای متن احاطه دارند. این شرایط ممکن است شرایط نزدیک به متن باشند؛ همان شرایطی که در آن خطاب یا کلام ارائه شده است و یا ممکن است شرایط دور از متن باشند. همانند مناسبت تاریخی، اجتماعی و اقتصادی و... که متن در آن روشن و قابل

فهم می‌گردد. (لودریر، ۲۰۰۹: ۲۶۰)

۶-۲- سیاق لفظی: سیاق لفظی نیز یک عنصر مهم در ترجمه دقیق می‌باشد و عبارتست از محیط لغوی کلمات داخل متن که با توجه به کلمات قبل و بعد، یک کلمه را از حالت چند معنایی خارج کرده و معنای دقیق آن را مشخص می‌نماید. سیاق لفظی، بیشتر معنای فرضی را از کلمه دور می‌کند. در یک ارتباط کلامی، معنی از تسلسل کلمات و جملات شکل می‌گیرد و هر کلمه و جمله‌ای معنای خود را به کلمه و جمله دیگر می‌افزاید و همزمان از آن منتفع می‌شود. لفظ، ماده اولیه یک گفتار یا یک پیام است در حالی که معنی، مضمون و هدف آن پیام است. (الشیدی، ۲۰۱۱: ۹)

۶-۳- سیاق شناختی: خواندن یک متن، یک شناخت مربوط به متن را به شناخت موجود در حافظه شناختی ما می‌افزاید. این شناخت به دور از قید و بند الفاظ است و همیشه به صورت غیر لفظی در ذهن انسان موجود است و مترجم را در فهم متن کمک می‌کند. (همان: ۲۶۱)

۶-۴- سیاق معنایی - لغوی: هر واژه، عبارت، جمله‌واره و جمله، دارای معنا و پیامی است. معنای لغوی هر واژه یا عبارت را ساختار لغوی آن واژه می‌نامیم ولی معنا یا محتوا و یا پیامی که حاصل لغت یا لغات باشد، ساختار معنایی یا محتوایی آن لغت یا مجموعه لغات نامیده می‌شود و بسیاری از مترجمان به دلیل تقید به ساختارهای نحوی و صرفی و لغوی زبان مبدأ، گاهی از ساختار معنایی واژگان، عبارات و جمله‌ها غافل می‌مانند. (قلیزاده، ۱۳۸۰: ۱۲)

۷- واژه «حین» از نظر لغوی: واژه «حین» از ریشه حان، یحین، حیناً و حینونۃ الشیء: وقت آن چیز شد، تشکیل شده است. «حان له أن يفعل كذا»: وقت آن شد که چنین یا چنان کند. «حان السنبُل»: خوشه زراعت خشک و وقت درو آن شد. الحین ج احيان جج احيان: زمان، وقت، هنگام ﴿اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾: خدا می‌میراند جانها را در زمان مرگ آنان. (المعلوف، ۱۳۸۷: ۳۵۵، ۳۵۴). حین: موت: تباهی، هلاک، مرگ، نابودی. حیناً: روزگار، روزگاری، زمانی. فی حین: تا وقت معینی. للحین: فوراً، بلافاصله، زود. (بعلبکی، ۱۳۸۸: ۴۶۳) حین وقت رسیدن و حصول شیء است و آن مبهم است و با مضاف الیه معلوم می‌گردد، مانند: ﴿وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ﴾ (ص/۳) حین بر چند وجه می‌آید: برای اجل، مانند: ﴿فَأَمْنُوا بِمَتَعَنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ (الصفات/۱۴۸) برای سال، ﴿تَوْتَى أَكْلَهَا كُلِّ حِينٍ بَاذِنَ رَبَّهَا﴾ (ابراهیم/۲۵) برای زمان مطلق، ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾ (انسان/۱) ﴿وَلَتَعْلَمَنَّ بِنَاءَهُ، بَعْدَ حِينٍ﴾ (ص/۸۸) برای ساعت، ﴿حِينَ تُمْسُونَ وَ حِينَ تُصْبِحُونَ﴾ (الروم/۱۷) حین برای زمان و برای تعبیر از مرگ هم استفاده شده است. (راغب، ۱۴۳۰: ۲۶۷-۲۶۷) حین: وقت (صحاح) ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (بقره/۳۶) تقریباً تمام منابع لغوی بر این امر اجماع دارند که «حین» به معنای «دهر»، زمان و روزگار یا بخشی از آن است و مبهم و مناسب برای

همه زمان‌ها چه کوتاه و چه بلند است. (عاشور، ۲۰۱۳: ۱۱۸) اما برخی از زبان‌شناسان، واژه حین را به چهل سال یا هفت سال یا دو سال یا یک سال یا چند ماه اختصاص داده‌اند. (ابن منظور، ۱۹۹۵، ج ۱۳: ۱۳۳)

۸- واژه «حین» در آیه‌های قرآنی: واژه حین با مشتقاتش ۳۵ بار در آیات قرآن کریم آمده است که در بسیاری از آیات، به همان معنای اصلی خود یعنی هنگام و زمان ترجمه شده است و بدین ترتیب در گستره پژوهش حاضر، قرار نمی‌گیرند اما آن چه که مد نظر است آیاتیست که حین در آن‌ها توسط تعدادی از مترجمان به معنای زمان مرگ آورده شده است که این آیات عبارتند از آیه ۹۸ سوره یونس که ۱۷ نفر از مترجمان قرآن در آن حین را به زمان مرگ ترجمه کرده‌اند و همچنین آیه ۲۵ سوره مؤمنون که ۱۸ نفر از مترجمان زمان مرگ را برای ترجمه این واژه، در نظر گرفته‌اند و آیه ۵۴ سوره مؤمنون که ۱۴ نفر از مترجمان از این ترجمه برای واژه حین استفاده کرده‌اند. البته در برخی از آیات دیگر نیز واژه حین، توسط تعداد اندکی از مترجمان به زمان مرگ ترجمه شده است که در جامعه آماری این پژوهش قرار نگرفته‌اند.

۹- آیه‌هایی که واژه «حین» در آنها به معنای «مرگ» ترجمه شده است:

۹-۱- ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيَّةٌ ءَامَنْتَ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ ءَعَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنٰهُمُ اِلٰى حِيْنٍ﴾ (یونس: ۹۸) پس چرا باید از هیچ شهری در وقتی که ایمانشان سود می‌بخشد ایمان نیاورند (و تا زمان معاینه عذاب لجاجت کنند) و تنها قوم یونس باشند که چون ایمان آوردند ما عذاب ذلت را در دنیا از آنها برداشتیم و تا زمانی معین (که وقت مرگ طبیعی بود) آنها را متمتع و بهره‌مند گردانیدیم. (قمشه‌ای، ۱۴۱۵: ۲۲۰) پس چرا در میان شهرهایی که مردمش پیامبران را تکذیب می‌کردند و عذاب بر آن‌ها مقدر شد، مردم هیچ شهری پیش از نزول عذاب ایمان نیاوردند که سودشان دهد ایمانشان و تنها قوم یونس بودند که پیش از نزول عذاب ایمان آوردند و آن‌گاه که ایمان آوردند، ما عذاب خواری دنیا را از آنان برداشتیم و تا مدتی که عمر طبیعی آنان بود از زندگی بهره‌مندشان ساختیم. (صفوی، ۱۳۸۶: ۲۲۰)

چرا هیچ یک از شهرها و آبادیها ایمان نیاوردند که (ایمانشان بموقع باشد، و) به حالشان مفید افتد؟! مگر قوم یونس، هنگامی که آنها ایمان آوردند، عذاب رسواکننده را در زندگی دنیا از آنان برطرف ساختیم و تا مدت معینی (پایان زندگی و اجلشان) آنها را بهره‌مند ساختیم. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۸۲) علاوه بر سه ترجمه مذکور که در آن واژه حین به مرگ ترجمه شده، مترجمانی همچون آدینه‌وند، آیتی، انصاریان، بروجردی، کاشف، حجتی، خسروی، رضایی، صفوی، معزی، مکارم، یاسری و تفاسیر حجه‌التفاسیر، کشف‌الاسرار نیز واژه حین را در آیه مذکور «زمان مرگ» ترجمه کرده‌اند. درک و دریافت مفهوم و معنای درست آیه مذکور، نیازمند نگاهی گذرا به آیات قبلی است. از این آیات، می‌توان فهمید

خداوند به کسی اذن ایمان آوردن می‌دهد که خودش مهر بر دل او نرزد باشد و گرنه کسی که اراده خداوند بر او مسلط شده است ایمان نمی‌آورد مگر این که عذاب را ببیند. از ظاهر و سیاق آیه برمی‌آید کلمه لولا برای ترغیب است و منظور از جمله آمنت ایمان اختیاری است همچنان که جمله بعد «فَنَفَعَهَا إِيْمَانَهَا» هم به این معنا اشاره دارد. (طبرسی: ۱۳۷۲، ج ۳، ۲۰۳)

لفظ «حین» به این نکته اشاره دارد که انسان تا زمان مرگ، فرصت دارد تا به خدا ایمان آورد و اگر اراده خداوند در میان باشد ایمان آوردن حتی در آخرین لحظه ممکن می‌شود و حتی سود بخش هم می‌افتد در حقیقت آیه مذکور اشاره به قدرت خداوند و بخشنده بودن او دارد چنانچه با آوردن کلمه الی حین یعنی «تا زمان مرگ» این نکته را ثابت می‌کند. طباطبایی معتقد است که «الی حین» در آیه مذکور به معنای «انقضاء آجالهم» به سرآمدن اجلشان می‌باشد. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ج ۱۰، ۲۲۶) طبری می‌گوید: مفسران در تأویل این آیه اختلاف نظر دارند. عده ای می‌گویند: تا زمان مرگ و برخی دیگر می‌گویند تا قیام قیامت و مجاهد می‌گوید: تا روز قیامت و برخی دیگر می‌گویند: تا یک زمان مشخص. (طبری، ۱۹۶۸، ج ۱: ۴۴۲-۴۳۹) قتاده می‌گوید: «روایت شده است که وقتی یونس قوم خود را با عذاب الهی انداز کرد و از میانشان رفت. آنان دیدند که پیامبرشان از میانشان رفته، پی بردند که عذاب الهی به آنان نزدیک شده است و بدین ترتیب خداوند توبه به دلشان انداخت و خداوند صداقت قلبی آنان را دید و عذاب را از آنان دفع کرد و آنان را تا زمان فرارسیدن اجل شان بهره‌مند ساخت.» (صابونی، ۲۰۰۲، ج ۱: ۵۵۷)

۹-۲- ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فُتِّرَبْصُوا بِهِ حَتَّىٰ حِينٍ﴾. (۲۵/مؤمنون) این شخص (که دعوت نبوی دارد) جز مردی دیوانه به شمار نیست پس باید تا مدتی با او (مدارا کنید) و انتظار برید (تا از مرض جنون بهبود یابد یا بمیرد). (قمشاهی، ۱۴۱۵: ۳۴۳)

او مردی است که جنون دامگیرش شده، پس تا مدت کوتاه در انتظارش باشید، بهبود یابد یا مرگ به سراغش آید (صفوی براساس المیزان، ۳۴۳: ۸۶). حتی حین در این آیه، به معنی الی زمن موته است. در تفسیر المیزان آیه ۲۴ و ۲۵ با هم توضیح داده شده است یعنی برای تفسیر و فهم آیه ۲۵ باید از آیه ۲۴ هم چیزی دستگیرمان شده باشد. الجنة یا مصدر است به معنای جنون یا مفرد الجن یعنی حل به از جن که چیزی بر زبان می‌راند که عقل سلیم آن را قبول نمی‌کند و چیزی را می‌گوید که نباید بگوید پس فُتِّرَبْصُوا و اِنْتَظَرُوا تا حالش از جنون بهتر شود یا بمیرد. او نیست جز مردی مبتلا به جنون پس انتظار برید به آن (با او) مدارا کنید) تا مرگش برسد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۹/۱۵) الجنة و الجنون یا الجن یعنی کسی که جن، عقل او را گرفته و دیوانه شده است، حَتَّىٰ حِينٍ یعنی با او مدارا کنید و صبر کنید تا زمانی که بهبود یابد و یا بمیرد. (زمخشری، ۷۰۶: ۵۳۸) او مردی است که گرفتار جنون شده است، انتظار مرگش بکشید تا از دست او راحت شوید. برخی می‌گویند یعنی منتظر بهبودش باشید که پس از بهبودی دست از این حرفها برمی‌دارد برخی هم گویند یعنی زندانش کنید

تا از حرف خود بازگردد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴) از آنجا که مردم در او آثار جاه طلبی و برتری جویی نمی‌دیدند، سران قوم او را به جنون متهم کردند و گفتند: او فقط مردی است که مبتلا به جنون است ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ﴾ پس باید تا مدتی منتظر او بمانید تا او شفا یابد یا بمیرد! ﴿فَتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ (بهرام پور، ۱۳۸۹: ۴۳۱). بیشتر مترجمان واژه الجن را مصدر حساب کرده و به معنای جنون گرفته‌اند و از آنجایی که کسی که جن زده باشد، عقلش زایل می‌شود و این ویژگی با شخص دیوانه تا آخر عمر همراه خواهد بود و دیگران باید با فرد دیوانه تا زمان مرگ مدارا کنند؛ پس بنابر اینکه در این آیه، مشرکان پیامبر (ص) را دیوانه پنداشته‌اند بنابراین ترجمه واژه مذکور به زمان مرگ براساس نظریه معنا صحیح‌تر می‌باشد چون سیاق جمله این گونه اقتضا می‌کند. زمخشری هم در تفسیر این بخش از آیه می‌گوید: «او را تحمل کنید و تا مدتی صبر پیشه کنید تا این کار به سرانجام برسد و او از جنون خود باز گردد و در غیر این صورت او را بکشید.» (زمخشری، ۲۰۰۶، ۱۴۰/۳)

۹-۳- ﴿فَدَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ (مؤمنون: ۵۴). پس ای رسول ما بگذار که این بی‌خبران در جهل و غفلت خود بسر برند تا هنگامی معین (که روز مرگ و قیامت باشد تا آنها از خواب غفلت بیدار و به نتیجه‌ی اعمال خود گرفتار شوند) (قمشه‌ای، ۱۴۱۵: ۱۳۱۳/۳۴۵). با اینکه حجت بر آنها تمام شد ایمان نیاوردند در نتیجه خداوند می‌فرماید: حالا که چنین است بگذار آنها در جهل و گمراهی و غفلتشان فرو روند تا ما تکلیفشان را روشن کنیم ﴿فَدَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ﴾. در اینجا مراد از «حین» یا وقت مرگشان است یا وقت نزول عذاب. (بهرام پور، ۱۳۸۹: ۴۴۹) در حین دو وجه است: یکی مرگ و گفته شده الی حین العذاب و یا مراد به حالتی که نزدیک می‌کند انسان را به حسرت و ندامت که حاصل محاسبه و مرگ است و هنگام مرگ باید به آن جواب دهد. (حائری: ۱۳۳۸، ج ۷، ۲۸۸) غمره، آب بسیار زیادی که بسترش پیدا نباشد و همچنین آب بسیار زیادی است که گودی دریا را می‌پوشاند و این را مثلی برای جهالت زده که صاحبش را غرق می‌کند و به او پایان می‌دهد و در این آیه، این کلمه برای تهدید عذاب به کار رفته است و اشاره می‌کند به سنت مجازات خداوند با عذاب بعد از تکذیب رسالت. حین اشاره دارد به رسیدن زمان عذاب وعده داده شده به صورت ناگهانی. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۱۷/۳۵ و ۳۶) الغمره آبی است که صاحبش را غرق می‌کند و مثال زده می‌شود برای کسانی که در جهالت خود غرق شده‌اند. «حَتَّىٰ حِينٍ» یعنی تا زمانی که او را بکشند و یا تا زمانی که بمیرد. (زمخشری، ۷۰۹: ۵۳۸) جهالت موجب هلاکت می‌شود چنانچه خداوند سبحان پیامبران را به جمع و اجتماع بر دین واجب کرده و اینکه باطل از بین رفتنی است، پیامبر می‌فرماید: در جهلشان رها کن چون در جهل راه خلاصی نیست. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج: ۹) ﴿فَدَرَهُمْ (یا محمد) فِي غَمَرَتِهِمْ﴾ یعنی در جهلشان و ضلالتشان رهایشان کن تا مرگ یا عذابشان در رسد. دلیل نکره آمدن «حین» اشاره به آمدن عذاب موعود به صورت ناگهانی دارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۵) در این آیه، برای کسانی که در نهایت

جهل و گمراهی هستند از واژه الغمره استفاده شده است و کسی که در چنین آبی گرفتار آمده باشد برایش راه نجاتی نخواهد بود چون بستر چنین آبی مشخص نیست، بنابر سیاق آیه و با توجه به نظریه معنا، واژه حین در این آیه جز معنای مرگ معنای دیگری برایش پسندیده نخواهد بود؛ چون اگر از لفظ زمان، وقتی، هنگامی، و... استفاده کنیم واژه الغمره معنای اصلی خود را از دست خواهد داد پس بنابراین دلیل، واژه حین ظرف زمان معنا نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

ابهام در واژه «حین» به عنوان یک ظرف زمانی مبهم و زمان نامعلوم مرگ که برای کسی جز خداوند متعال مشخص و معلوم نیست، یک عامل مهم در برداشت معنای مرگ از واژه حین، توسط غالب مترجمان قرآن کریم است.

بر اساس اصل همایی یا همجواری واژگان که همواره مد نظر «جان روبرت فیرث»، زبان‌شناس برجسته بریتانیایی بوده، واژه‌ها بخش عمده‌ای از معنای خود را از واژگان قبل و بعد خود، دریافت می‌کنند و طبق این نظریه، می‌توان گفت مترجمان معنای مرگ را برای واژه «حین» با توجه به واژه «غمره» قبل از آن، استنباط کرده‌اند که آیه ۵۴ سوره مؤمنون، مصداق این نظریه می‌تواند باشد. «سیاق لفظی» ترجمه سه آیه مورد بحث در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم به معنای زمان مرگ، قابل قبول و توجیه پذیر است اما به نظر می‌رسد صراحت و شفافیت کافی در ترجمه این آیات، دیده نمی‌شود و مراجعه به تفاسیر مختلف و مشاهده نقل قول‌ها و نظریات مختلف لغوی، صرفی و نحوی، این مطلب را تقویت می‌کند. هر چند در کتب لغت و در برخی تفاسیر در ذیل این آیه به واژه حین به معنای هلاک و مرگ و شباهت ظاهری آن با واژه «حین» به معنای زمان و وقت به صورت عام، اشاره شده است اما بعید به نظر می‌رسد که مترجمان در آیات مورد نظر و در ترجمه واژه حین به مرگ، این مطلب را مد نظر خود قرار داده باشند و صرفاً بر اساس شباهت لفظی دو واژه، به این معنا رسیده باشند.

منابع و مآخذ:

- قرآن کریم
- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۱۶، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول
- ابن منظور، جمال الدین محمد، (۱۹۵۵م): لسان العرب، بیروت: دارصادر.
- بعلبکی، روحی، (۱۳۸۸ش): المورد، ترجمه محمد مقدس، تهران: مؤسسه امیر کبیر.
- پالمر، فرانک، (۱۳۶۶ش): نگاهی تازه به معنی شناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران: کتاب ماد
- پهلوان نژاد، محمد رضا و سرسرای، شراره سادات، (۱۳۹۰): «معادل یابی واژگان قرآنی در پرتو روابط موجود در نظریه شبکه معنایی»، مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال ۴۳، ش ۸۶۳، ۹-۴۴
- حائری طهرانی، علی، (۱۳۳۸ش): مقتنیات الدرر، ۱۲ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۲۰۰۹م): المفردات فی غریب القرآن، بیروت: الدار الشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۲۰۰۹م): الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقابیل فی وجوه التأویل، بیروت: دار المعرفه.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۱۶ق): تفسیر الجلالین، لبنان: بی مک، چاپ اول
- الشیدی، فاطمه، (۲۰۱۱م): المعنی خارج النص، دمشق: دار نینوی.
- الصابونی، محمد علی، (۲۰۰۲م): صفوة التفاسیر، بیروت: دار مکتبه الهلال.
- صدیق حسن خان، محمد، (۱۴۳۰ق): فتح البیان فی مقاصد القرآن، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه
- طباطبایی. سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق): المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: جماعه المدرسین
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش): مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم
- طبری، محمد ابن جریر، (۱۹۶۸م): جامع البیان عن تأویل آی القرآن، قاهره: دارالمعارف.
- عاشور، یوسف، (۲۰۱۳): «حین فی القرآن الکریم استعمالاً و دلالة»، الجماعه الاسلامیه، المجلد الحادی و العشرون، غزه: العدد الاول، ۱۱۷-۱۵۹
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۶۷ش): قاموس قرآن، مروی: دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم،
- قلیزاده، حیدر، (۱۳۸۰ش): مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم، تبریز: مؤسسه علوم اسلامی انسانی.
- لودریر، ماریان و دانیکا سیلیسکوویچ، (۲۰۰۹م): التأویل سیبلا إلى الترجمة، ترجمه: فائزه قاسم، بیروت: المنظمه العربیه للترجمه.
- مالوف، لويس، (۱۳۹۰ش): المنجد، ترجمه محمد بندر ریگی، جلد اول، قم: چاپ دوم
- محمد، محمد یونس علی، (۲۰۰۷م): المعنی و ظلال المعنی، بیروت: دار المدار الاسلامی.
- محمدی ری شهری، (۱۳۹۱ش): شناخت نامه ی قرآن بر پایه ی قرآن و حدیث، ج اول، ترجمه حمید رضا شیخی، دارالحدیث، چاپ اول
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۶ش): قرآن شناسی، تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی کیا، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره»، چاپ اول
- المعروف، لويس، (۱۳۸۷ش): المنجد فی اللغة، تهران: اسلام.
- نسفی، امام ابوحنفص نجم الدین عمر بن محمد، (۱۳۵۳): تفسیر نسفی، تهران: دیبا
- نکونام، جعفر، (۱۳۹۰ش): در آمای بر معنانشناسی قرآن، قم: نینوا، چاپ اول،
- نهر، هادی، (۲۰۰۸م): التفسیر اللغوی الاجتماعی للقرآنیه، عمان: عالم الکتب الحدیث.

تبیین سبک‌های گوناگون ترجمه استعاره‌های قرآنی

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۲)

اصغر جلالوند*

حسین تک تبار فیروزجائی**

دکتر مهدی ناصری***

چکیده:

ترجمه قرآن مستلزم دانش و آگاهی بسیار به هنر ترجمه، تفسیر و چند شاخصه مهم دیگر است. یکی از این شاخصه‌ها یعنی علم بلاغت و یکی از زیرشاخه آن یعنی استعاره، در ترجمه از ارزش و اهمیت بسزایی برخوردار است. استعاره در قرآن، بارها به کار رفته و ترجمه صحیح آن نیز یکی از امور بسیار مهم و شاید دشوار است. نگارندگان در این جستار برآنند که به بررسی و شناخت چند ترجمه گوناگون (معزی، شعرانی، خرمشاهی، فولادوند، الهی قمشه‌ای و صفوی) از استعاره‌های قرآنی بپردازند. با روش توصیفی-تحلیلی ابتدا به شناخت انواع ترجمه و نوع ترجمه مترجم‌های این کتاب وحی پرداخته، در ادامه با بیان ترجمه‌های هر کدام در رابطه با استعاره به بررسی سبک این ترجمه‌ها پرداخته شده و با توجه به ترجمه‌های تحت‌اللفظی، وفادار و آزاد، خصوصیت‌ها و ویژگی‌های ترجمه هر یک از این استعاره‌ها تبیین می‌شود. نتایج تحقیق نشان می‌دهد استعاره‌های قرآنی بیشتر در سبک «ترجمه آزاد» نمود داده شده و «الهی قمشه‌ای» بهترین عملکرد را در ارائه ترجمه استعاری داشته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، استعاره‌های قرآنی، سبک ترجمه استعاره، نقد ترجمه.

سال اول

شماره اول

پائیز و زمستان

۱۳۹۶

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه قم؛ قم؛ ایران.

** استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه قم؛ قم؛ ایران (h.taktabar@yahoo.com).

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه قم؛ قم، ایران (نویسنده مسئول) (mahdinaseri23@yahoo.com).

مقدمه

ترجمه، نقش بزرگی در گسترش و توسعه فرهنگ و تمدن دارد و یک نکته اساسی در پژوهش‌های امروزی برای گذر از تنگناهای فرهنگ‌شناسی و زبان‌شناسی به شمار می‌رود. (Sekhri Ouided, ۲۰۰۸: ۴) شاید ترجمه در نگاه نخست بسی آسان به چشم آید ولی اگر با دیده ژرف به آن بنگریم، درمی‌یابیم که دارای دشواری‌های زیادی است. «همان قدر که اهمیت ترجمه امری است بدیهی و غیرقابل انکار است، به همان اندازه هم فن ترجمه و هنر بازآفرینی یک مقاله یا کتاب از زبانی به زبان دیگر امری است مشکل». (زرکوب، ۱۳۷۸: ۱) یکی از این دشواری‌ها را می‌توان در ترجمه استعاره (Metaphor) نام برد. ترجمه استعاره، ریزه‌کاری‌های فراوانی دارد که اگر به آنها پرداخته نشود، نمی‌توان به دستاورد تازه و فرجامی نیکو، دست یافت. نوشتارهای ادب عربی از این آرایه علم بلاغت بیانی، بسیار بهره جسته است. قرآن به منزله گرانمایه‌ترین این نوشتارها که نه تنها از آموزه‌های والای الهی بسیار سخن رانده، بلکه از روزنه ادب نیز که از دیگر نوشته‌های ادبیات تازی پیشتازی می‌کند، استعاره را بارها و بارها به کار برده است.

ترجمه قرآن یکی از بهترین راه‌های خدمت به قرآن و اسلام، و آسان‌ترین راه تفهیم و تفهّم قرآن است و مترجم با توانایی، دقت و اندیشه خویش در قالب کلمات و با ساده‌ترین روش، معانی نهفته در آن را منتقل می‌کند ولی هیچ مترجمی نمی‌تواند تمامی پیچ و خم‌های زبان مبدأ را به زبان مقصد منتقل نماید؛ چون هر زبانی ویژگی‌های خاصی دارد که در زبان دیگری یافت نمی‌شود، ولی باید تلاش کند متن ترجمه شده تا اندازه‌ای در خواننده تأثیر بگذارد که اگر ترجمه‌اش به این حد و اندازه برسد، کار خویش را بدون نقص انجام داده است. (جهان‌بین، ۱۳۸۸: ۲۱۱) ترجمه قرآن پیشینه دیرینه‌ای دارد و از زمان صدر اسلام آغاز می‌شود؛ چنانکه سلمان فارسی اقدام به ترجمه بخشی از قرآن نموده است. (شواخ اسحاق، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۳) از سوی دیگر، بسیاری از مترجم‌های پارسی زبان ادب تازی و بویژه قرآن کریم به ترجمه این کتاب آسمانی دست زده‌اند که در این میان می‌بایست بررسی و شناخت ترجمه این مترجم‌ها در گستره ترجمه استعاره‌های قرآنی، مورد توجه قرار گیرد. بررسی یادگیری بلاغت عربی در میان کسانی که عربی‌زبان نیستند، کار ساده‌ای نیست هر چند که اگر مدرس این علم، دارای دانش و درایت گسترده‌ای از فرهنگ عربی و اسلامی باشد، کار دشوار و ناممکنی نیز به چشم نمی‌آید. (ابن‌احمد العطاس، ۱۴۲۴ق: ۷۷۹) استعاره نیز - به عنوان یکی از بخش‌های مهم علم بلاغت - یک هنر زیبا در دست نویسنده یا گوینده است که آن را برای گیرا نمودن گفتارهای خویش به کار می‌برد. استعاره «در زمره قوی‌ترین و متعالی‌ترین فنون بیانی به شمار می‌آید و پیچیدگی‌های خاص خود را دارد». (ادیبی مهر، ۱۳۸۶ش: ۴۳) و «کارآمدترین ابزار تخیل و به اصطلاح، ابزار نقاشی در کلام است». (شمیسا، ۱۳۷۴ش: ۱۴۲)

گیرایی استعاره از گونه‌ای دلپسند (منظور از گونه‌ای دلپسند چیست؟) به دست می‌آید که حاصل همانندی‌ها و شباهت‌های تازه‌ای است که از آن نمایان می‌گردد و این گیرایی ناشی از به شگفتی آمدن از دریافت و شناخت برخی از این همانندی‌ها است. (هاوکس، ۱۳۹۰ش: ۲۲) استعاره، پایه‌ارزشمند گفتار آدمی به شمار می‌رود؛ چرا که نشانه‌ای بنیادی در انگیزش، ابزاری برای بیان، سرچشمه‌همانندآوری و گوناگونی معانی، راز بیان عاطفه‌ها و دریافت‌های پر جوش و خروش درونی و ابزاری برای پرمودن جای خالی واژگان است. (ابوالعدوس، ۱۹۹۷م: ۷)

با توجه به دیدگاه این نویسندگان درباره‌ارزش «استعاره»، از آن می‌توان به منزله‌نوعی نگرش برای گیرایی گفتار نویسنده یاد کرد. از این رو، می‌بایست به ترجمه‌این هنر بلاغی بویژه در گفتار والای پروردگار، با دیده‌ژرف‌تر چشم دوخت تا گیرایی، شیوایی و نهفته‌های این گفتار والا بیش از پیش بر همگان آشکار گردد.

پرسش‌های پژوهش

- کدام مترجم‌ها بهترین عملکرد را در ترجمه‌استعاره‌های قرآنی داشته‌اند؟
- کدام یک از سبک ترجمه‌ها، زیبایی استعاره‌های قرآنی را بیشتر انعکاس می‌دهد؟

پیشینه پژوهش

در گستره‌هنر ترجمه، تاکنون مقاله‌ها و نوشتارهای بی‌شماری به رشته نگارش درآمده است که هر کدام تا اندازه‌ای به گوشه‌ای از این هنر پرداخته‌اند. تاکنون چندین مقاله در رابطه با این موضوع، نگاشته شده است که عبارتند از: «چگونگی معادل‌یابی استعاره‌های قرآنی در فرآیند ترجمه، نوشته‌رضا امانی و یسرا شادمان»؛ «استعاره در قرآن و دشواری ترجمه‌آن، نوشته یعقوب جعفری»؛ «روش‌شناسی و نقد ترجمه‌مجاز در قرآن کریم»، نوشته‌رضا امانی، لیلا زربخش و ام البنین فرهادی»؛ «دشواری ترجمه‌استعاره با تأکید بر شیوه‌های برگردان استعاره‌های قرآنی در ترجمه‌ی طبری»، نوشته‌علیرضا باقر و «نقد استعاره تمثیلیه در کتب بلاغی»، نوشته‌علی سینا رخشنده‌مند. هرچند این مقاله‌ها مشعل راه پژوهش حاضر بوده‌اند، ولی مقاله‌کنونی با نگرشی تازه به این امر پرداخته است؛ چرا که ترجمه‌فارسی ده استعاره گزینش شده از قرآن کریم از شش مترجم را از منظر سه سبک ترجمه (تحت‌اللفظی، وفادار و آزاد) بررسی می‌نماید.

روش پژوهش

نگارندگان در این پژوهش، از شیوه‌توصیفی-تحلیلی بهره گرفته و در گردآوری داده‌های آن به روش کتابخانه‌ای و به کار گرفتن کتاب‌ها و مقالات و همچنین نگرش به چند ترجمه

گونگون قرآن کریم، توجّه داشته‌اند. روند این پژوهش به گونه‌ای است که نخست انواع ترجمه و چند مترجم که ترجمه آنها در این جستار بررسی شده، شناسایی شده، سپس درباره تعریف استعاره بازشناختی بیان شده، پس از آن راهکارها و شیوه‌های ترجمه استعاره ذکر گردیده و در ادامه به بررسی ترجمه استعاره‌های قرآنی پرداخته شده است. شایان ذکر است که نگارندگان تنها به شناسایی و بررسی سبک ترجمه‌ها پرداخته‌اند.

انواع ترجمه‌ها و شناخت مترجم‌ها

«پیتر نیومارک» نظریه‌پرداز برجسته ترجمه، ترجمه را به انواعی تقسیم کرده است؛ از جمله: ترجمه لفظ به لفظ (word-for-word translation)، ترجمه تحت‌اللفظی (Literal translation)، ترجمه وفادار (Faithful translation)، ترجمه معنایی (Semantic translation)، اقتباس (Adaptation)، ترجمه آزاد (Free translation)، ترجمه اصطلاحی (Idiomatic translation) و ترجمه ارتباطی (Communicative translation). (نیومارک، ۱۳۸۶: ش ۵۶)

نگارندگان ترجمه‌ها را در این سه بخش کلی بررسی کرده و مترجم‌ها را نیز در زیرمجموعه آن قرار داده‌اند:

ترجمه تحت‌اللفظی: «ابوالحسن شعرانی و محمد کاظم معزی».

ترجمه وفادار (امین): «بهاء‌الدین خرمشاهی و محمد مهدی فولادوند».

ترجمه آزاد (تفسیری): «مهدی الهی‌قمشه‌ای و محمدرضا صفوی».

شایان ذکر است که مترجم‌های مذکور در سراسر ترجمه خود بر اساس این سه دسته‌بندی، عمل نکرده‌اند و شاید در گوشه‌ای از ترجمه خویش به شیوه دیگری پا در رکاب ترجمه نهاده باشند. در این پژوهش ادبی به شناخت و بررسی گوشه‌ای از ترجمه‌های استعاری این سه گروه پرداخته شده و به خاطر گستردگی این ترجمه‌ها، بررسی دیگر ترجمه‌های استعاری آنها به مجالی دیگر واگذار گردیده؛ چرا که بررسی همه آن در توان جستار کنونی نمی‌گنجد.

بازشناخت استعاره

استعاره در لغت به معنای عاریه خواستن است. استعار الشیء منه: «طَلَبَ أَنْ يُعْطِيَهُ إِيَّاهُ عَارِيَةً» (مجمع اللغة العربیة، ۱۹۹۴م: واژه عَوْرَ) «وَطَلَبَ مِنْهُ أَنْ يُعِيرَهُ إِيَّاهُ: از او خواست که آن را به او عاریه دهد» (ابن منظور: واژه عَوْرَ) و در اصطلاح بلاغت عبارت است از اینکه لفظ در غیر معنای ما وضع له (حقیقی) با وجود علاقه مشابهت میان معنای مجازی و معنای اصلی و با قرینه‌ای که مانع از اراده معنای اصلی می‌گردد، به کار رود. (سقال، ۱۹۹۷م: ۱۶۰)؛ و (الهاشمی، ۱۹۹۹م: ۲۵۶) به سخنی دیگر و از زبان القاضی الجرجانی: «استعاره آن است که با اسمی بدل از اصل بسنده گردد و عبارت با اسم مستعاری بیان شود که در جای غیر

خود آمده است». (هداره، ۱۹۸۹م: ۶۴)

استعاره، از مهترین ابزار انتقال زبان از کاربرد حقیقی به کاربرد مجازی و ادبی آن است. (امیرمشهدی و همکاران، ۱۳۸۹ش: ۸۱) زبان مجازی (و از جمله کاربرد استعاره) حاصل کوشش و خلاقیت ذهنی است، بر اساس هنجارهای خاص زیباشناختی برای درهم شکستن قاعده‌های متعارف زبان عادی. (همان: ۸۲) استعاره، همان تشبیه است بطور اختصار. استعاره ابلغ از تشبیه است؛ چرا که اصل استعاره، تشبیه بوده که یکی از دو طرف آن «مشبه: مستعارله» یا «مشبه‌به: مستعارمنه» با وجه شبه و ادات آن حذف شده است مثل «رأیتُ أسداً یرمی» که اصل آن «رأیتُ رجلاً شجاعاً کالأسدِ فی الشجاعه» بوده است.

راهکارهای ترجمه استعاره:

عبدالقاهر جرجانی دو شیوه برای ترجمه استعاره پیشنهاد می‌دهد: «۱. تحت‌اللفظی، ۲. معنایی» به گونه‌ای که مثلاً در این آیه «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (ابراهیم: ۱) که «الظلمات» استعاره از «گمراهی‌ها» و «النور» استعاره از «هدایت» است، اگر آن‌ها را به «تاریکی‌ها» و «روشنایی» (مستعارمنه) ترجمه کنیم، ترجمه تحت‌اللفظی از استعاره ارائه داده‌ایم و اگر به «گمراهی‌ها» و «هدایت» (مستعارله) ترجمه شود، ترجمه‌ای معنایی صورت پذیرفته است. (امانی و شادمان، ۱۳۹۱ش: ۱۴۶-۱۴۵) که از این دید، می‌توان گفت «ترجمه استعاری» ترجمه‌ای است که در معنای «غیر ما وضع له» یا معنای مجازی یعنی به شیوه خود استعاره آمده است و «ترجمه غیر استعاری» ترجمه به کار رفته در معنای «ما وضع له» یا معنای حقیقی آمده و به سخنی دیگر به شیوه استعاره، ترجمه نشده است. افزون بر این، هنگامی ترجمه تحت‌اللفظی استعاره مورد قبول است که آن استعاره در زبان مقصد نیز به کار رود ولی اگر عین یا معادل آن در زبان مقصد وجود نداشته باشد، می‌بایست عین ترجمه را همراه با توضیح و مفهومی از استعاره بیان نمود؛ با این توضیحات، در ترجمه استعاره، چند روش در پیش گرفته می‌شود:

الف) ترجمه استعاری مطلوب: ذکر عین استعاره در صورت کاربرد در زبان مقصد.

ب) ترجمه استعاری نامطلوب: ذکر عین استعاره که در زبان مقصد کاربرد ندارد.

ج) ترجمه معادلی: بیان نزدیک‌ترین برابر به شیوه استعاره در صورت نبود عین استعاره در زبان مقصد.

د) ترجمه بینابین: ذکر عین استعاره و افزودن مفهوم آن در صورت نبود عین و معادل استعاره در زبان مقصد.

ه) ترجمه غیر استعاری: ذکر معنای حقیقی استعاره بدون توجه به استعاره به کار رفته.

استعاره‌های قرآنی

قرآن، رساترین و شیواترین نوشته‌ای است که آدمی از آوردن یک سوره یا حتی یک آیه همانند آن، ناتوان است و یکی از علت‌های این امر، کاربرد شایسته و شگرف آرایه‌های بلاغی و در گوشه‌ای از آن، بیان استعاره‌های دلکش و گیرا است که خداوند به زیباترین گونه - که از توان آدمی بیرون است - آنها را آورده است. ابوهلال عسکری (۳۹۵ق) راز بلاغت قرآن و درک اعجاز آن را در گرو آشنایی به بلاغت قرآن می‌داند و بر این باور است که اگر آدمی در فراگیری علم بلاغت، سستی ورزد و فصاحت و بلاغت قرآن را درک نکند، اعجاز این کتاب آسمانی را در نمی‌یابد و زیبایی کلام پروردگار برای او آشکار نمی‌گردد. (العسکری، ۱۹۵۳م: مقدمه)

استعاره‌های قرآنی مورد بحث این جستار

استعاره تصریحیه یا مصرّحه

«أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ...» (بقره: ۸۶)، «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ...» (بقره: ۱۱۲)، «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (حجر: ۹۴)، «وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ» (یس: ۳۷)، «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ» (حاقه: ۱۱)، «...لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ...» (نساء: ۵۶).

استعاره مکنیه یا بالکنایه

«وَإخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ...» (اسراء: ۲۴)، «...وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا...» (مریم: ۴)، «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ» (حاقه: ۱۱).

استعاره تمثیلی

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَبِيعُونَ» (قلم: ۴۲)، «وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ» (قیامت: ۲۹).

۱. «...وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا...» (مریم: ۴)

و [موی] سرم از پیری، سپید گشته. «فولادوند»

برف پیری بر سرم نشسته است. «خرمشاهی»

و مشتعل شد سر از راه پیری. «شعرانی»

و درخشید مرا سر به پیری. «معزی»

و پیری در سرم شعله‌گونه برافروخته. «صفوی»

فروغ پیری بر سرم بتافت. «الهی قمشه‌ای»

۱-۱. شرح استعاره

در این آیه، موی سپید در سپیدی و درخشانی به اخگر آتش، همانند شده است؛ سپس فروزندگی از جهت مبالغه به سر، که سپیدی و پیری در آن جای می‌گیرد، اسناد داده شده است. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۸: ۱۹۳) به سخنی دیگر، گسترش سپیدی در سر به افروختن آتش در هیزم، همانند شده و افروختن و شعله‌وری برای گسترش و پراکندگی استعاره آورده شده است.

(نوع استعاره: استعاره مکنیه اصلیه: مستعارله (ذکر شده): سر - مستعارمنه (ذکر نشده): هیزم یا اخگر برافروخته)

آری، زکریا سر خود را به هیزم فروزان تشبیه ساخته، سپس مشبه به (هیزم) حذف شده و با یکی از لوازمش (یعنی اشتعال) به آن اشاره داشته است. قرینه این استعاره، تخیلیه به شمار می‌رود؛ یعنی اثبات لازم مشبه به محذوف برای مشبه مذکور در کلام تخیل است (اشتعال برای سر). (قلقیله، ۱۹۹۲ م: ۶۵) به عبارتی دیگر «سر به هیزم همانند شده، سپس مشبه به حذف گردیده و با یک از لوازم آن (إشتعل) به آن اشاره شده است». (الجارم و امین، [۱۹۹۹ م]: ۷۸)

۲-۱. نقد ترجمه‌ها

ترجمه «فولادوند» هیچ‌گونه استعاره‌ای را در خود ندارد؛ چرا که سپیدی را به جای اشتعال که از لوازم مستعارمنه (هیزم) است، جایگزین ساخته است. «خرمشاهی» نیز خواه یا ناخواه، استعاره قرآنی را با تشبیه (تشبیه سپیدی به برف) ترجمه کرده که کاربرد تشبیه به جای استعاره نمی‌تواند تکلیف زیبایی استعاره را به خوبی ادا نماید. دیگر مترجم‌ها یعنی «شعرانی، معزی، صفوی و الهی‌قمشه‌ای» در ترجمه خویش به معنای استعاری آیه توجه نموده‌اند و معنای تحت‌اللفظی آیه را با ذکر لفظ مستعار (مشتعل شدن، درخشیدن، شعله‌گون شدن و فروغ تافتن) آورده‌اند که این خود باعث شده بار زیبای معنای استعاری آیه به درستی به اندرون خواننده، روان شود.

۲. ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (قلم، ۴۲)

[ای پیامبر] یاد کن روزی را که کار به شدت دشوار می‌شود. «صفوی»

در آن روز بسیار سخت به سجده خدا خوانده شوند و نتوانند. «الهی قمشه‌ای»

روزی که کار، زار [و رهایی دشوار] شود و ... «فولادوند»

روزی که هنگامه بالا گیرد و آنان را به سجده دعوت کنند ولی نتوانند. «خرمشاهی»

روزی که کشف کرده شود از ساق و ... «شعرانی»

روزی که گشوده شود از ساق (برده از روی کار برداشته شود) و... «معزی»

۲-۱. شرح استعاره

در این آیه، استعاره تمثیلی در «يَوْمٌ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» به چشم می خورد. «برداشتن پوشش از ساق و آستین بالا زدن ضرب‌المثلی است که در سختی و دشواری زده می شود؛ چرا که هر که در کار سختی افتد، می بایست آستین بالا زند». (الصافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹: ۵۲) «منظور از «یوم» در اینجا «روز قیامت» است یا «دنیا»؟ نخست اینکه اکثریت آن را «روز قیامت» می دانند. دوم اینکه در تفسیر «ساق» چند وجه هست که گفته شده: شدت و سختی، اندوه، بلاه و سختی و شدیدترین و سخت ترین ساعت در قیامت است. نظر این قتیبه: اصل این عبارت این است که چون مرد در امر مشکل و بزرگی قرار بگیرد، می بایست تلاش و جدیت به خرج دهد؛ از این رو آستین بالا می زند که «کشف عن ساقه» در هنگام سختی گفته می شود. (الرازی، ۲۰۰۰م، ج ۳۰: ۸۳-۸۲) صاحب کشف نیز در تفسیر آیه گفته است: «الکشف عن الساق و الإبداء عن الخدام» مثلی است که در شدت امر و سختی کار زده می شود. بنابراین معنای «يَوْمٌ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» می شود: (یوم یشتد الأمر ویتفاقم). (الزمخشری، [د.ت.]. ج ۴: ۵۹۷) بنابراین هیأت در سختی و دشواری افتادن به هنگام قیامت، به هیأت آستین بالا زدن در دشواری برای جدیت و انجام آن تشبیه شده است.

۲-۲. نقد ترجمه‌ها

در ترجمه‌های بیان شده، همانطور که می بینیم «صفوی، الهی قمشه‌ای و فولادوند» معنای حقیقی استعاره آیه را در ترجمه خود بیان نموده‌اند که این امر هر چند خواننده را به مفهوم آیه رهنمون می سازد ولی جنبه استعاری آن، در نظر گرفته نشده است. البته «خرمشاهی» نیز به شکلی دیگر ترجمه معنای حقیقی استعاره را بیان نموده است. از سویی دیگر ترجمه «شعرانی و معزی» تنها ترجمه لفظ به لفظ است که استعاره زبان مبدأ در آن حفظ شده ولی تا اندازه‌ای برای خواننده زبان مقصد نامفهوم است.

۳. «وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ...» (اسراء، ۲۴)

و از سر مهربانی بال فروتنی را برای آن دو بگستر. «صفوی»
 و بر آنان بال فروتنی مهرآمیز بگستر. «خرمشاهی»
 و فروخوابان برای آنان بال فروتنی را از مهر. «معزی»
 و همیشه پر و بال تواضع و تکریم را با کمال مهربانی نزدشان بگستران. «الهی قمشه‌ای»
 و از سر مهربانی، بال فروتنی بر آنان بگستر. «فولادوند»
 و فرود آور برای آندو، بال تواضع را از مهربانی. «شعرانی»

۳-۱. شرح استعاره

استعاره به کار رفته در این آیه، استعاره مکنیه یا بالکنایه است. «فروتنی به پرنده‌ای تشبیه‌ای شده و برای آن به شیوهٔ تخییل بال، اثبات شده است. در «اخفض» نیز ترشیح وجود دارد». (الصافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵: ۳۴)

(نوع استعاره: استعاره مکنیه مرشحه: مستعارله (ذکر شده): فروتنی - مستعارمنه (ذکر نشده): پرنده)

۳-۲. نقد ترجمه‌ها

در همهٔ ترجمه‌ها، عین استعاره به کار رفته در آیه آمده است که این امر سبب گیراتر شدن ترجمه می‌شود و خواننده را با دریای بی‌کران بلاغت قرآن تا اندازه‌ای آشنا می‌سازد؛ چرا که «بال فروتنی گستراندن» در ادب فارسی نیز کاربرد دارد و خواننده به آسانی می‌تواند مراد آیه را دریابد.

۴. ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۗ﴾ (بقره: ۸۶)

اینان همان کسانی‌اند که دنیا را خریده و ملک ابدی آخرت را فروختند. «الهی قمشه‌ای» اینان همان کسانی‌اند که زندگی دنیا را به بهای آخرت خریده‌اند. «صفوی» آنانند که خریدند زندگانی دنیا را به آخرت. «معزی» همین کسانی‌اند که زندگی دنیا را به (بهای) جهان دیگر خریدند. «فولادوند» اینان کسانی هستند که زندگانی دنیا را به بهای آخرت خریدند. «خرمشاهی» آن گروه آنانند که خریدند زندگانی دنیا را به آخرت. «شعرانی»

۴-۱. شرح استعاره

در شرح این استعاره می‌بایست چنین افزود که «خریدن در این آیه به معنای برگزیدن زندگانی دنیا و عوض نمودن آن با آخرت است». (الصافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۹۰) در این آیه «خریدن به معنای برگزیدن و انتخاب نمودن آمده است». (الجارم و امین، پیشین: ۹۰)

(نوع استعاره: استعاره تصریحیه تبعیه: مستعارله (ذکر نشده): عوض کردن - مستعارمنه (ذکر شده): خریدن)

۴-۲. نقد ترجمه‌ها

با نگرش به ترجمه‌ها در می‌یابیم که همه مترجم‌ها درک درستی از استعاره این آیه داشته و معنای استعاری آن را در ترجمهٔ خویش به کار برده‌اند که این امر، سبب شده تا بار معنای

زیبای استعاره با آوردن معنای مجازی آن، بیشتر نمایان گردد.

۵. «وَأَلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ» (قیامت: ۲۹)

و ساق‌های پا (از شدت غم عقبی و حسرت دنیا) به هم بیچد. «الهی قمشه‌ای»
و ساق پاهایش به یکدیگر بیچد (پی در پی تا روز قیامت به او رنج و سختی رسد).
«صفوی»

و ساق پاها از سختی جان دادن به هم بیچد. «فولادوند»

و هنگامه بالا گیرد. «خرمشاهی»

و پیچیده شود ساق بساق. «شعرانی»

و بیچد ساق به ساق. «معزی»

۵-۱. شرح استعاره

در این آیه، استعاره تمثیلی به چشم می‌خورد. ساق به ساق خوردن «به خاطر دوری از میهن، خانواده، دوستان و فرزندان و همچنین سختی آمدن به سوی پرودگار (یعنی زمان مرگ) است. این دو سختی به هم در آمیخته و برخوردند همانگونه که ساق به ساق در می‌پیچد». (الصافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹: ۱۷۸) «در تفسیر آیه گفته شده: «وَأَلْتَفَّتِ سَاقَهُ بِسَاقِهِ: وَالتَّوْتُ عَلَيْهِمْ عِنْدَ عِلْزِ الْمَوْتِ» یعنی در بی‌قراری و ناآرامی زمان مرگ، ساق پاهایش در هم می‌پیچید. همچنین گفته شده: «شده فراق الدنيا بشده إقبال الآخرة» با وجودی «الساق» در معنای سختی و شدت است. (الزمخشری، [د.ت. ج ۴: ۶۶۴] از این رو می‌توان گفت که هیأت ناتوانی انسان در مواجهه با سختی‌های زمان مرگ به هیأت پیچیده شدن دو ساق پا به یکدیگر، تشبیه شده است که آدمی دیگر توان جنبش و حرکت نخواهد داشت.

۵-۲. نقد ترجمه‌ها

در ترجمه این آیه باید متذکر شد که اگر استعاره در زبان مقصد کاربرد دارد، می‌بایست عین استعاره بیان شود و اگر وجود ندارد، باید معادل آن ذکر شود و در صورتی که هم عین استعاره و هم معادل آن در زبان مقصد وجود نداشته باشد، چاره این است که عین استعاره ذکر و مفهوم استعاره به گونه‌ی موزن در گیومه یا مانند آن ذکر گردد. با این وجود، می‌بینیم که ترجمه «فولادوند» و تا اندازه‌ای هم ترجمه «الهی قمشه‌ای» با ترجمه‌ای لفظی و همچنین ذکر مفهوم استعاره به شیوه «ترجمه بینابین» تا اندازه‌ای از دیگر ترجمه‌ها موفق‌تر است و سعی کرده‌اند که معنای نهفته در استعاره‌ها را نیز تا اندازه‌ای در لابلای ترجمه خویش بگنجانند. همچنین «صفوی»، هم ترجمه‌ای لفظی و هم مفهومی از استعاره ارائه داده است که با توجه به شرح استعاره، در می‌یابیم که شرح مفهومی ایشان (پی‌درپی تا روز قیامت به

او رنج و سختی رسد) نادرست و ترجمه‌ای غیراستعاری است. ترجمه «خرمشاهی» هم، تنها مفهومی کلی از استعاره است که معنای استعاری در نظر گرفته نشده است. ترجمه «معزی» و «شعرانی» نیز با وجود رعایت جنبه استعاری ولی برای خواننده زبان مقصد تا حدی نامفهوم است که می‌بایست اشاره‌ای به مفهوم استعاره شود.

۶. «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ...» (بقره: ۱۱۲)

بلکه هر کس تسلیم خدا باشد، و با تمام وجود به او گرایش یابد و نیکوکار باشد. «صفوی» آری، هر که تسلیم حکم خدا گردید و نیکوکار گشت. «الهی قمشه‌ای» آری هر کس که خود را با تمام وجود به خدا تسلیم کند و نیکوکار باشد. «فولادوند» حق اینست که هر کس روی دل به سوی خدا نهد و نیکوکار باشد. «خرمشاهی» بلکه هر که رویش را به خدا آورد و نیکوکار باشد. «معزی» بلکه هر کس تسلیم خدا باشد، و با تمام وجود به او گرایش یابد و نیکوکار باشد. «صفوی» آری آنکه خالص گردانید وجه شرا از برای خدا و او نیکوکار است. «شعرانی»

۱-۶. شرح استعاره:

در این آیه، استعاره تصریحیه، نهفته است؛ به گونه‌ای که «اسلم» به معنی «اقتل» آمده است. (الصافی، [د.ت.]، ج ۱: ۱۳۱)
(نوع استعاره: استعاره تصریحیه تبعیه: مستعارله (ذکر نشده): روی آوردن - مستعارمنه (ذکر شده): تسلیم نمودن)

۲-۶. نقد ترجمه‌ها:

در این آیه، «صفوی» در ترجمه، هم از معنای اصلی بهره جسته و هم معنای مجازی یا استعاری آیه را بیان نموده است که به سبب این امر، خواننده به آسانی می‌تواند پیوند نزدیک میان معنای استعاری یا مجازی را با معنای حقیقی و غیر استعاری به خوبی دریابد، ولی ترجمه‌ای «بینابین» به شمار می‌رود. مترجم‌هایی چون «الهی قمشه‌ای» و فولادوند نیز معنای مجازی یا استعاری آیه را در ترجمه خود گنجانیده‌اند. البته «خرمشاهی» در ترجمه این آیه استعاره را با استعاره به شیوه «ترجمه معادلی» بیان نموده است که به زیبایی ترجمه او نیز افزوده است. هر چند اگر به ترجمه دیگر مترجم‌ها یعنی «معزی و شعرانی» با دیده ژرف بنگریم، می‌بینیم که این نوع ترجمه بیشتر بر پایه معنای حقیقی آیه استوار بوده و به معنای غیراستعاری آن نگرش داشته‌اند، این در حالی است که به ترجمه مجازی یعنی استعاره در نوشته‌های خود ارجحی نهاده‌اند.

۷. «وَأَيُّ لَهِمَّ اللَّيْلُ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ» (یس: ۳۷)

و نشانه‌ای [دیگر] برای آنها شب است که روز را [مانند پوست] از آن برمی‌کنیم و بناگاه آنان در تاریکی فرو می‌روند. «فولادوند»

و برای آنان، شب پدیده شگرفی است که روز را از آن جدا می‌سازیم که آنگاه در تاریکی فرو می‌روند. «خرمشاهی»

و آیتی برای ایشان، شب است که برکنیم از آن روز را ناگاه ایشانند به تاریکی شدگان. «معزی»

و آیتی است مر ایشان را شب که بیرون می‌کشیم از آن، روز را پس آن گاه آنها داخلانند در تاریکی. «شعرانی»

و برای آدمیان نشانه‌ای دیگر بر ربوبیت و یکتایی خدا در تدبیر آسمان‌ها همین شب است که روز را از آن به در می‌آوریم و ناگهان آنان دوباره در تاریکی فرو می‌روند. «صفوی»

(در اثبات قدرت حق) وجود شب است که ما چون پرده روز را از آن برگیریم ناگهان همه آنان (و همه چیز) در تاریکی فرو می‌روند. «الهی قمشه‌ای»

۷-۱. شرح استعاره

در این آیه شریفه، «السَّلَخُ: کندن پوست از ستوران» برای اندک اندک کنار رفتن پرتو روشنائی روز از نظام هستی استعاره آورده شده است با این جامع که بر هر یک از آن دو چیزی که پنهان بوده، آشکار می‌گردد. مثلاً با کندن پوست، گوشت ستور و با غروب خورشید، تاریکی آشکار می‌گردد». (حریز، ۲۰۰۶م: ۷۹) اگر توجه کنیم در می‌یابیم که استعاره را می‌توان مکئیه برشمرد؛ بدینگونه که «شب: مستعارله» بیان شده و «حیوان: مستعارمنه» بیان نشده و «شب» را چونان «حیوان» دانسته که پوست آن کنده می‌شود. در جایی دیگر می‌توان گفت که: «روز» به «پوست حیوان» همانند شده است.

(نوع استعاره: استعاره تصریحیه تبعیه: مستعارله (ذکر نشده): «پرده» برداشتن - مستعارمنه (ذکر شده): پوست کندن)

۷-۲. نقد ترجمه‌ها

در بررسی ترجمه‌ها می‌بینیم که تنها «فولادوند» و تا اندازه‌ای «معزی» ترجمه‌ای استعاری، پیشکش کرده‌اند و تلاش داشته‌اند که بنیادهای بلاغی ترجمه را پاس بدارند و به آن به دیده موشکافانه بنگرند. از این رو ترجمه آنها، زیبایی استعاره را در خود نگه داشته است. شگفتی آیه‌های قرآنی تا اندازه بسیاری به کاربرد آرایه‌های بلاغی و بویژه استعاره در آن بستگی دارد که اگر به این نکته توجه چندانی نشود، ترجمه کار ساده و بار معنایی بس اندکی دارد. نمونه

آن، ترجمه دیگر مترجم‌ها است که معنای استعاری را در ترجمه خود به کار نگرفته و تنها به معنای حقیقی آیه، بسنده نموده‌اند.

۸. «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ» (حاقه: ۱۱)

به راستی ما - آنگاه که در عصر نوح آب طغیان کرد - پیشینیان شما را بر آن کشتی سوار کردیم. «صفوی»

(شما مردم فرزندان نوحید که) ما چون طوفان دریا طغیان کرد شما را به کشتی نشانیدیم. «الهی قمشه‌ای»

ما چون آب طغیان کرد، شما را بر کشتی سوار نمودیم. «فولادوند»

ما آنگاه که سیلاب طغیان کرد، شما را بر کشتی سوار نمودیم. «خرمشاهی»

بدرستی که ما چون طغیان آب بود، برداشتیم شما را در کشتی. «شعرانی»

همانا گاهی که فزونی گرفت آب، سوارتان کردیم در رونده. «معزی»

۱-۸. شرح استعاره

در این آیه، «طغیان» برای «کثرت آب» با جامع خارج شدن از حد اعتدال، استعاره آمده است. این آیه، دارای استعاره یگانه‌ای است که تنها در قرآن دیده می‌شود؛ چرا که «طغیان» که ویژگی آدمی است برای آب استعاره آورده شده است. (حریز، پیشین: ۸۰) در این آیه «طغیان به معنای زیادت آمده است». (الجارم و امین، پیشین: ۹۰) البته شاید بتوان این استعاره را مکنیه نیز به شمار آورد به این گونه که «آب: مستعارله» بیان شده و «انسان: مستعارمنه» نیامده و «آب» را به «آدمی» همانند ساخته در سرکشی نمودن.

(نوع استعاره: استعاره تصریحیه تبعیه: مستعارله (ذکر نشده): بالا آمدن از فراوانی و کثرت - مستعارمنه (ذکر شده): سرکشی کردن)

۲-۸. نقد ترجمه‌ها

خوشبختانه در ترجمه بیشتر مترجم‌ها، ترجمه استعاری به کار گرفته شده است که این خود باعث گیرایی ترجمه نیز شده است؛ چرا که طغیان ویژگی آدمی را در ترجمه نیز همچون آیه قرآنی بیان نموده‌اند. با همه این‌ها، گاهی به این نکته ریز و با ارزش در ترجمه برخی مترجم‌ها، ارجحی نهاده نشده که ترجمه آنها نیز از ارزش کمتری نسبت به ترجمه استعاری برخوردار است؛ چرا که معنای مجازی در آن به کار نرفته و به جای آن، معنای غیر استعاری یا حقیقی آمده و ذهن خواننده چندان در پیگیری معنای مجازی پرسیه نمی‌زند و یک راست به معنای حقیقی پیش‌روی خود می‌رسد. این مصداق در ترجمه «معزی» نمود می‌یابد.

۹. ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (حجر: ۹۴)

اینک آنچه را بدان فرمان یافته‌ای اعلان کن و دعوتت را آشکار ساز و از مشرکان روی بگردان. «صفوی»

پس تو آشکارا آنچه مأموری (به خلق) برسان و از مشرکان روی بگردان. «الهی قمشاهی»

پس آنچه را بدان مأموری آشکار کن و از مشرکان روی برتاب. «فولادوند»

پس آنچه دستور یافته‌ای آشکار کن و از مشرکان روی بگردان. «خرمشاهی»

پس آشکار کن به آنچه مأمور شده‌ای و رو بگردان از مشرکان. «شعرانی»

پس بانگ درده بدانچه مأمور شوی و روی برگردان از شرک‌ورزان. «معزی»

۹-۱. شرح استعاره:

در این آیه کریمه، «الصدع: شکستن شیشه» برای تبلیغ و رساندن پیام استعاره آورده شده است. (حریز، پیشین: ۸۱)

(نوع استعاره: استعاره تصریحیه تبعیه: مستعارله (ذکر نشده): پیام رساندن و آشکار نمودن - مستعارمنه (ذکر شده): شکستن و شکافتن)

۹-۲. نقد ترجمه‌ها

ترجمه‌ای که به معنای استعاره گرایش داشته و از بیان معنای حقیقی و غیراستعاره‌ای آیه خودداری ورزد، گیرایی و شیوایی ترجمه را بیشتر می‌سازد. هر چند در هیچ یک از ترجمه‌های این آیه، چنین ترجمه‌ای (استعاره) دیده نمی‌شود. همانگونه که آشکار است، همگی مترجم‌ها به معنای اصلی واژه توجه داشته و از بیان معنای استعاره دست کشیده‌اند. البته رأی نگارندگان این جستار هرگز بر این پایه نیست که این مترجم‌ها در ترجمه این آیه و یا آیه‌های دیگر، دچار لغزش شده‌اند، بلکه خواست آنها بر این بوده که استعاره‌های قرآنی را نشان داده و به ترجمه پارسی آن نظر افکنده و آشکار گردانند که آیا در ترجمه پارسی، معنای استعاره را به کار گرفته یا از کاربرد معنای استعاره آن دست کشیده‌اند.

۱۰. ﴿...لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ...﴾ (نساء: ۵۶)

تا عذاب را بچشند... «صفوی»

تا (سختی) عذاب را بچشند... «الهی قمشاهی»

تا عذاب را بچشند... «فولادوند»

تا عذاب را بچشند... «خرمشاهی»

تا بچشند عذاب را... «معزی»

تا بچشند عذاب را... «شعرانی»

۱۰-۱. شرح استعاره

چنانکه در آیه دیده می‌شود، خداوند با گفتاری شگرف، واژه «چشیدن» را به جای «درک کردن» استعاره آورده است. زیبایی این آیه در استعاره آن نهفته است؛ چرا که اگر «لیدرکوا» به جای «لیذوقوا» بیان می‌شد دیگر این زیبایی و گیرایی که هم‌اکنون در آیه نمایان است، به چشم نمی‌خورد. از این رو است که خداوند، عذاب را چون خوراکی بسیار تلخ و ناگواری ابراز داشته تا دیده آدمی فرو رفته در مادیات گیتی تا اندازه‌ای توان درک این آیه، برایش ممکن گردد. استعاره را به گونه‌ای دیگر می‌توان مکنیه به شمار آورد. «در این سخن پروردگار: (لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ) استعاره مکنیه وجود دارد که تعبیر از «ادراک العذاب» با «الذوق» آمده به گونه‌ای نشان از این دارد که عذابی همیشگی یا چشیدن «مرارة العذاب» همراه با احساس درد است... که مشبه به در اینجا حذف شده و یکی از لوازم آن یعنی «ذوق» بیان شده است». (الصفافی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۶۶)

(نوع استعاره: استعاره تصریحیه تبعیه: مستعارله (ذکر نشده): درک کردن - مستعارمنه (ذکر شده): چشیدن)

۱۰-۲. نقد ترجمه‌ها

با نگرش به ترجمه این آیه، می‌بینیم که خوشبختانه همگی مترجم‌ها در ترجمه خود به استعاره نهفته در آن توجه نموده‌اند و ترجمه‌شان به گونه‌ای است که عین استعاره آیه قرآنی را در خود گنجانیده است.

همانگونه که دیدیم «ترجمه استعاره از دشوارترین امور به شمار می‌رود؛ چرا که ترجمه بسیاری از استعاره‌ها و برگردان آن از زبان اصلی به زبانی دیگر، تا اندازه‌ای خارج از چارچوب توان مترجم است». (منبع ذکر نشده است؟؟)

نتیجه‌گیری

با بررسی و ارزیابی ترجمه مترجم‌ها از ده استعاره برگزیده قرآنی، در می‌یابیم که از یک سو، ترجمه «الهی قمشه‌ای» و پس از آن «فولادوند» در پرداختن به استعاره‌ها از دقت و ژرفای بیشتری نسبت به دیگر ترجمه‌ها برخوردار بوده است. «صفوی» و «شعرانی» هم در این خصوص به گونه‌ای همسان عمل کرده‌اند و در رتبه بعدی جای دارند. «خرم‌شاهی» و «معزی» نیز از دیگر مترجم‌ها به موفقیت کمتری در ترجمه استعاره‌ها دست یافته‌اند. از سوی دیگر ترجمه آزاد، دارای بیشترین درصد در ترجمه آیه‌ها به شیوه «استعاری مطلوب» و کمترین خطا یعنی ترجمه «غیراستعاری» نسبت به دیگر ترجمه‌ها است، از این رو آشکار می‌گردد که این سبک ترجمه، بهترین ابزار برای نشان دادن استعاره‌های قرآنی است. همچنین ترجمه وفادار هم پس از آن، دارای درصد صحت بیشتری نسبت به ترجمه تحت‌اللفظی

در برگرداندن استعاره‌ها است. ترجمه تحت‌اللفظی نیز همانگونه که روشن است، ابزار چندان مناسبی برای برگردان استعاره‌ها نیست؛ چرا که درصد ترجمه «استعاره نامطلوب» و «غیراستعاری» آن نسبت به دیگر ترجمه‌ها بیشتر است. در پایان پژوهش، چند پیشنهاد برای بهسازی و گیرایی ترجمه قرآن در روند ترجمه استعاره‌های بلاغی آن پیشکش می‌گردد:

- گاهی اوقات بهتر است که مترجم قرآن، در ترجمه استعاره قرآنی که عین استعاره و معادل آن در زبان مقصد وجود ندارد، هر دو معنا را یعنی - حقیقی و مجازی - را به ترتیب بدون پرانتز و داخل پرانتز بیان دارد تا خواننده پارسی‌زبان به این کاربرد شگرف بلاغی در قرآن آگاهی یابد و پیوند میان معنای مستعارله و مستعارمنه را دریابد.

- پیشنهاد می‌گردد که در ترجمه استعاره‌های قرآنی، استعاره‌ای دیگر در صورت وجود به زبان پارسی بیان شود که این کار بر زیبایی و گیرایی بیشتر ترجمه می‌افزاید؛ چنانکه در ترجمه «خرم‌شاهی» دیده شد.

- در خور است که پارسی‌زبانان تشنه بلاغت قرآنی، برای دریافت بهتر استعاره‌های نهفته در قرآن، به ترتیب به ترجمه‌های آزاد و سپس وفادار، نظر بيفکنند.

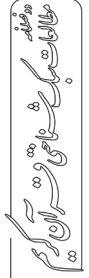
جدول مربوط به نتایج بررسی ترجمه استعاره‌های قرآنی

میانگین همه ترجمه‌ها					غیر استعاری	بینابین	معادلی	استعاری نامطلوب	استعاری مطلوب	شیوه ترجمه استعاره ←	مترجم‌ها و سبک ترجمه‌ها ↓
غیر استعاری	بینابین	معادلی	استعاری نامطلوب	استعاری مطلوب							
% ۳۵	-	-	% ۲۰	% ۴۵	% ۳۰	-	-	% ۲۰	% ۵۰	«شعرانی»	تحت‌اللفظی
					% ۴۰	-	-	% ۲۰	% ۴۰	«معزی»	
% ۴۰	% ۵	% ۵	-	% ۵۰	% ۵۰	-	% ۱۰	-	% ۴۰	«خرم‌شاهی»	وفادار
					% ۳۰	% ۱۰	-	-	% ۶۰	«فولادوند»	
% ۳۰	% ۱۰	-	-	% ۶۰	% ۲۰	% ۱۰	-	-	% ۷۰	«الهی قمشبه‌ای»	آزاد
					% ۴۰	% ۱۰	-	-	% ۵۰	«صفوی»	

منابع و مأخذ:

- «قرآن کریم»
 - ادیبی مهر، محمد، (۱۳۸۶ش): «تحلیل ارکان استعاره‌های پیچیده نهج البلاغه»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
 - امانی، رضا؛ و یسرا شادمان، (۱۳۹۱ش): «چگونگی معادل‌یابی استعاره‌های قرآنی در فرایند ترجمه»، مطالعات قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره دوم، پیاپی ۱۰.
 - امیرمشهدی، محمد؛ عبدالله واثق عباسی و مهدی دهرامی، (۱۳۸۹ش): «استعاره‌های نو و چند لایه در شعر خاقانی»، فنون ادبی دانشگاه اصفهان، سال دوم، شماره ۲، (پیاپی ۳).
 - جهان‌بین، محمد، (۱۳۸۸ش): «نقدی بر ترجمه قرآن در مفاتیح الجنان»، پژوهش‌های قرآنی، سال پانزدهم، ش ۵۷.
 - رضا،؟؟؟؟؟ (۱۳۶۸ش): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، جلد هشتم، چاپ اول.
 - زرکوب، منصوره، (۱۳۷۸ش): «روش نوین فن ترجمه»، اصفهان: انتشارات مانی، چاپ سوم.
 - شمیسا، سیروس، (۱۳۷۴ش): «بیان»، تهران: انتشارات فردوس، چاپ پنجم.
 - معروف، یحیی، (۱۳۸۴ش): «فن ترجمه؛ اصول نظری و عملی ترجمه»، تهران: انتشارات سمت، چاپ پنجم.
 - نیومارک، پیتر، (۱۳۸۶ش): «دوره آموزش فنون ترجمه»، ترجمه منصور فهمید و سعید سبزیان، تهران: انتشارات رهنما، چاپ دوم.
 - هاوکس، ترنس، (۱۳۹۰ش): «استعاره»، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.
 - ابن أحمد العطاس، عبدالله، (۱۴۲۴ق): «دراسة البلاغة العربية في ضوء النص الأدبي للناطقين بغير العربية»، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة و اللغة العربية و آدابها، ع ۲۶، ج ۱۵.
 - ابن منظور (۱۴۰۵ق): «لسان العرب»، قم: نشر أدب الحوزة.
 - ابو العدوس، یوسف، (۱۹۹۷م): «الإستعارة في النقد الأدبي الحديث-الأبعاد المعرفية و الجمالية»، عمان: منشورات الأهلية، الطبعة الأولى.
 - الجارم، علی و مصطفى أمين، (۱۹۹۹م): «البلاغة الواضحة؛ البيان، المعاني و البديع للمدارس الثانوية»، القاهرة، دارالمعارف.
 - حرز، سامی محمد هشام، (۲۰۰۶م): «نظرات من الإعجاز البياني في القرآن الكريم- نظريا و تطبيقيا»، عمان: دارالشروق للنشر و التوزيع، الطبعة العربية الأولى.
 - الرازي، فخرالدين محمد بن عمر، (۲۰۰۰م): «مفاتيح الغيب»، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى.
 - الزمخشري، ابوالقاسم محمود بن عمر، (د.ت): «الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل»، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
 - سقال، ديزيره، (۱۹۹۷م): «علم البيان بين النظريات و الأصول»، بيروت: دارالفكر العربي، الطبعة الأولى.
 - شواخ اسحاق، علی، (۱۴۰۴ق): «معجم مصنفات القرآن الكريم»، رياض: دارالرفاعي.
 - الصافي، محمود بن عبدالرحيم، (د.ت): «الجدول في إعراب القرآن و صرفه و بيانه»، تهران: انتشارات مدين.
 - العسكري، ابوهلال، (۱۹۵۳م): «الصناعتين»، تحقيق: علی محمد الجاوي و محمد ابوالفضل ابراهيم: دارالإحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى.
 - قلقبلة، عبده عبدالعزيز، (۱۹۹۲م): «البلاغة الإصطلاحية»، القاهرة: دارالفكر العربي، الطبعة الثالثة.
 - مجمع اللغة العربية، (۱۹۹۴م): «المعجم الوجيز»، تصدير بقلم: ابراهيم مذكور، مصر: وزارة التربية و التعليم.
 - الهاشمي، أحمد، (۱۹۹۹م): «جواهر البلاغة في المعاني و اليسان و البديع»، بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى.
 - هدارة، محمدمصطفى، (۱۹۸۹م): «في البلاغة العربية-علم البيان»، بيروت: دارالعلوم العربية، الطبعة الدولية.

- SEKHRI Ouided ,(2008), “Problems in Translating Tenses From English into Arabic”, The Present Perfect: A Case Study, Dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the Master Degree in Applied Language Studies, People’s Democratic Republic of Algeria, Ministry of Higher Education and Scientific Research, MENTOURI University Constantine, Faculty of Letters and Languages, Department of Foreign Languages.



سال اول
شماره اول
پائيز و زمستان
۱۳۹۶

ساختار التفات و جنبه‌های هنری - معنایی آن در قرآن (پژوهشی در سطح صیغه‌های ضمائر)

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۷ - تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۰)

رضا امانی*
ام البنین فرهادی**

چکیده:

ساختار التفات، یکی از پر بسامدترین ساختارهای بیانی قرآن است که دارای گونه‌های مختلفی چون تصرّف در زمان افعال (به کارگیری زمان حال به جای زمان گذشته یا بالعکس و...)، تغییر رویکرد ضمائر و افعال (از غایب به مخاطب یا بالعکس و...) و کاربرد اسم به جای ضمیر یا بالعکس، می‌باشد.

در پژوهش حاضر، ضمن نگاهی گذرا به مفهوم و کارکرد فن التفات و انواع آن، به تحلیل جنبه‌های هنری و معنایی این صنعت در سطح صیغه‌های ضمائر (غایب به مخاطب، غایب به متکلم، متکلم به مخاطب، متکلم به غایب و مخاطب به غایب) در نمونه‌های قرآنی آن پرداخته شده است.

شناخت دامنه هر یک از انواع التفات - از جمله در سطح ضمائر - ما را در درک ماهیت و کارکرد این صنعت بلاغی و نیز جنبه‌های هنری و معنایی آن در کلام وحی یاری خواهد رساند. در نهایت اینکه بررسی نمونه‌های التفات در قرآن، بیانگر این مطلب است که این الگوی زبانی علاوه بر کارکرد هنری و زیباشناختی خود، نقش بسیار مهمی در انتقال مقصود گوینده کلام به مخاطبان و میزان تأثیرگذاری و ماندگاری آن دارد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، بلاغت، صنعت التفات، معنا، ضمائر

سال اول

شماره اول

پائیز و زمستان

۱۳۹۶

* استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - دانشکده علوم و فنون قرآن تهران (نویسنده مسئول) (amani@quran.ac.ir)
** کارشناس ارشد تفسیر قرآن مجید - دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه (omf.samo@gmail.com).

۱- مقدمه

پژوهش در زمینه‌ی بلاغت قرآن، می‌تواند به مطالعه و شناخت ابعاد زیباشناختی آن منجر گردد. در این میان، اسلوب التفات از شگفت‌انگیزترین فنون و آرایه‌های ادبی قرآن کریم می‌باشد که از رهگذر آن می‌توان به معانی ثانویه نهفته در تعبیر قرآنی و دلالت‌های هنری آن دست یافت.

در باب اینکه التفات جزء کدام دسته از علوم بلاغی قرار می‌گیرد میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. برخی چون «سکاکي» (م ۶۲۶ ق) التفات را گاهی ذیل علم بیان و گاهی در علم بدیع مطرح می‌کنند. برخی از محققان متأخر نیز اغلب آن را از جمله مسائل علم معانی می‌دانند و برخی دیگر به بررسی آن به صورت مستقل از سه علم بیان، معانی و بدیع می‌پردازند. اما آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که التفات نیز همچون دیگر فنون بلاغی در انتقال مفاهیم و جذب مخاطب تأثیر بسزایی دارد. در این پژوهش ضمن پرداختن به چستی مفهوم التفات و جایگاه و کارکرد آن در علم بلاغت و نیز انواع آن، به جنبه‌های هنری-معنایی این صنعت در قرآن پرداخته خواهد شد. در مقاله حاضر تلاش شده است به سؤالات پیش رو پاسخ داده شود؛ اولاً صنعت التفات چه تأثیری در زیبایی کلام و انتقال مفاهیم آیات دارد؟ ثانیاً این تأثیرگذاری و جذابیت کلامی چگونه و به چه سبکی رخ می‌نماید؟ ثالثاً صنعت التفات در قرآن کریم در سطح ضمائر به چه صورت‌هایی به کار گرفته شده و نقش آن در بعد هنری-معنایی آیات چگونه می‌باشد؟ به نظر می‌رسد تکنیک التفات که به سبک شنیداری گفتمان قرآن مربوط است، با ارائه صحنه‌هایی چند بعدی که حداقل در یک بعد آن، مخاطب امروز، حاضر در صحنه آن روز است، (جمله مبهم) بر جذابیت و تأثیرگذاری متن می‌افزاید و استقراء نمونه‌های التفات قرآنی در سطح ضمائر نشان از به کارگیری پنج صورت (نوع، شکل بهتر است) التفات از ضمیر غایب به مخاطب، غایب به متکلم، متکلم به مخاطب، مخاطب به غایب و ضمیر متکلم به غایب دارد که در این پژوهش به نمونه‌هایی از هر کدام پرداخته شده و جنبه‌های هنری-معنایی آن مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

نخستین پیشنهاد دهنده اصطلاح التفات در علم بلاغت «اصمعی» (م ۲۱۳ ق) بوده است (رحمانی و رادمرد، ۱۳۹۱: ۱۴۵). اما نظر مشهور این است که «عبدالله بن معتر» (م ۲۹۶ ق) در کتاب «البدیع» (تألیف سال ۲۷۴ ق)، اولین کسی بوده که التفات را از زیبایی‌های سخن و شعر برشمرده است. اما اسلوب التفات به مفهوم کنونی آن از عصر زمخشری (م ۵۳۸ ق) است که از ابهام و اختلاف نظر در مفهوم خارج شده، و رویکردی نو در تعامل با متن قرآن کریم محسوب می‌گردد (جمله مبهم). اگرچه از دیرباز در برخی کتاب‌های بلاغی و تفسیری به مبحث التفات پرداخته شده، اما تنها در سه دهه اخیر است که کتاب‌ها و مقالات مستقلی در این زمینه به رشته تحریر در آمده است. از جمله می‌توان به کتاب «اسلوب

الاتفات فی البلاغۃ القرآنیة» به قلم «دکتر حسن طبل» و مقالاتی چون «فوائد الاتفات فی المباحث البلاغیة» نوشته «جلیل رشید فالج» اشاره نمود. اما تاکنون اثری که در آن به طور مستقل به شناخت جنبه‌های هنری و معنایی اسلوب التفات در قرآن پرداخته شده باشد، نوشته نشده است. در این پژوهش سعی بر آن است که جنبه‌های هنری و معنایی اسلوب التفات در مقوله‌ی تغییر در صیغه‌های ضمائر، همراه با ارائه شواهدی از آیات قرآن کریم، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد تا بتوان در سایه آن به جنبه‌های زیباشناختی و معرفتی فراتری از کلام الهی دست یافت.

۲- مفهوم التفات و کارکرد هنری - معنایی آن در قرآن

«التفات» در لغت مصدر باب افتعال از ریشه «لَفَتَ» به معنای «صَرَفَ» یعنی روی گردانی به سوی کسی یا چیزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۴/۲) و از «التفات الإنسان من یمینه الی شماله أو من شماله الی یمینه» گرفته شده که به معنای توجه نمودن انسان از طرف راست خود به جانب چپ یا بالعکس است و با یکی از آن دو «از چپ به راست یا از راست به چپ» محقق می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۵۸: ۳/۲؛ فیومی، بی تا: ۵۵۵/۲). در اصطلاح علم بلاغت نیز، تغییر اسلوب کلام از خطاب به غیبت یا ... (بقیه مطلب ذکر شود) را التفات گویند (امین شیرازی، بی تا: ۵۶).
زمخشری و به تبع او سکاکی، از دو منظر به التفات نگریسته‌اند: اول از منظر تحوّل و تغییر یکی از انواع صیغه‌های ضمائر (تکلم، خطاب و غیبت) به نوعی دیگر از آنها و دیگری از منظر تعبیر به یکی از انواع این ضمائر (تکلم، خطاب و غیبت) در مقامی که کلام، ضمیری غیر از آن ضمیر مذکور را اقتضاء می‌کند به طوری که تکرار یا بازگشت به ضمیر در جمله صورت نمی‌گیرد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴/۱؛ سکاکی، بی تا: ۸۷).

بنابراین رأی مشهور فقط در نظر اول خلاصه می‌شود. که در این صورت رابطه میان دیدگاه مشهور و نظر زمخشری و سکاکی، عموم و خصوص مطلق خواهد بود و لزوماً التفات از نگاه سکاکی همان التفات نزد جمهور نیست (خطیب قزوینی، ۱۴۲۵: ۵۸). لذا گفته می‌شود کاربرد صنعت التفات در قرآن با تعریف سکاکی (تعریف عام) انطباق دارد (جواهری، ۱۳۸۸: ۱۹۲).

این ساختار یعنی - التفات - در زبان قرآن به عنوان یکی از ویژگی‌های سبکی آن، کاربرد فراوان دارد. التفات دارای اسرار شکلی و نظامی خارق العاده است که به واسطه تدبّر در آن، فضایی از معانی عالی و ثانی قرآن شناخته می‌شود، که این امر خود می‌تواند دلیلی بر اعجاز بلاغی آن باشد.

برای صنعت التفات که ترفند و شگردی ادبی در راستای انتقال مفاهیم الهی است، فوائد بسیاری در قالب فوائد عام و خاص ذکر شده است؛ هنگامی که گوینده در سخن، از اسلوبی به اسلوب دیگر منتقل می‌شود، سخن او بیشتر بر دل‌ها می‌نشیند و موجب اشتیاق بیشتر

مخاطب می‌گردد. همچنین تازه شدن سخن و آشنایی زدایی، بازگشت از ملال و بیدارسازی فعالانه نسبت به کلام یکنواخت، از دیگر کارکردهای التفات به شمار می‌رود (زرکشی، بی‌تا، ۱۳۱۴: ۳۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴/۱). همچنین خیال‌انگیزی کلام توسط حلقه‌های مفقوده گفتار در التفات، با زنجیره‌ای از تداعی‌ها و عناصر ذهنی سیال، شناخته می‌شود. زیرا التفات با تغییر زاویه دید در کلام، میزان همدلی‌گوینده یا نویسنده را با شنونده یا خواننده تغییر می‌دهد (فضیلت، ۱۳۸۷: ۲۴۸؛ حرّی، ۱۳۹۰: ۲۵) و همین تغییر در روش، ضمن اظهار ملکات و زیبایی کلام و مقتدر شدن آن، پویایی اندیشه، و حاضر یافتن شنونده خود را در صحنه ترسیم شده، و در نهایت تأثیرپذیری بیشتر را موجب خواهد شد (اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۴/۱؛ طیبیان، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

علاوه بر موارد مذکور که غالباً در تمامی انواع التفات قابل مشاهده است، هر آیه‌ای که دارای اسلوب التفات می‌باشد، می‌تواند بنا به ساختار خاص خود و فضایی که مخاطب را در آن قرار می‌دهد اغراض و اهداف دیگری مانند تعظیم شأن ملتفت‌الیه (تغییر از غائب به مخاطب)، تنبیه بر آنچه حق کلام بر آن وارد می‌شود (تغییر از متکلم به مخاطب) و تأکید بر تحقق فعل (جایگزینی ماضی - مضارع) را دنبال نماید (فائز، ۱۳۸۸: ۱۱۴). در ادامه پس از معرفی انواع التفات به بررسی و تحلیل هر یک از این کارکردها (از نوع تغییر در سطح ضمایر) در ارتباط با آیه و معنای هنری آن می‌پردازیم.

۳- انواع التفات در قرآن

مطالعه تعاریف متفاوت علمای بلاغت و کارکردهای عام و خاصی که در اسلوب التفات نهفته، حاکی از آن است که در قرآن کریم انواع مختلفی از التفات به کار رفته است. گاه هر یک از این انواع یا یک یا دو نوع از آنها در بین دو یا چند آیه رخ می‌دهد و گاه ممکن است در یک آیه واحد تحقق یابد، که مورد اخیر به عنوان دشوارترین مورد زیبایی‌شناسی آرایه التفات شناخته شده است.

همچنانکه در تعلق «صنعت التفات» به هر کدام از بخشهای متفاوت علم بلاغت (معانی - بیان یا بدیع) میان علمای بلاغت اختلاف نظر وجود دارد، در تقسیم بندی این صنعت نیز، میان ادبا اختلاف نظر هست. بعضی از بلاغیون مانند ابن اثیر، التفات را به سه نوع، تقسیم کرده‌اند: ۱- التفات در برگشت از غیبت به خطاب و از خطاب به غیبت ۲- التفات در برگشت از فعل مستقبل به امر و نیز از فعل ماضی به امر ۳- التفات در خبر دادن از فعل ماضی با مستقبل و از مستقبل به ماضی (ابن اثیر، بی‌تا: ۳/۲).

دکتر قاسم فائز نیز در کتاب خود «علوم البلاغة» التفات را به چهار بخش کلی تقسیم کرده است: ۱- انصراف از صیغه ای به صیغه دیگر ۲- انصراف از یک زمان به زمان دیگر ۳- اخبار از ماضی با مضارع ۴- اخبار از مضارع با ماضی (فائز، ۱۳۸۸: ۱۷۲). وی

التفات را از دیدگاهی دیگر در این کتاب به شش نوع تقسیم نموده است: ۱- انتقال از خطاب مفرد به مثنی ۲- انتقال از خطاب مفرد به جمع ۳- انتقال از مثنی به مفرد ۴- انتقال از مثنی به جمع ۵- انتقال از جمع به مفرد ۶- انتقال از جمع به مثنی.

در دسته بندی دیگر، انواع التفات در قرآن، تحت شش عنوان کلی بیان شده که هر عنوان خود موارد متعددی را شامل می‌شود. البته این شیوه از دسته‌بندی، تقسیم بندی های فوق را نیز در بر می‌گیرد که عبارت است از:

- ۱- صیغه‌ها (افعال و اسامی)
- ۲- عدد (مفرد، مثنی، جمع)
- ۳- ضمائر (غایب، مخاطب و متکلم - اضمار و اظهار - تذكیر و تأنیث)
- ۴- حروف (تفاوت میان حروف متمائل - حذف و ذکر حروف)
- ۵- ساختار نحوی
- ۶- معجم (الفاظ مبهم در معنا) (طبل، ۱۴۳۱: ۶۱).

اما همچنانکه پیش از این اشاره شد، پژوهش حاضر سعی دارد این صنعت و کارکردهای هنری - معنایی آن را در سطح صیغه‌های ضمائر (غایب، مخاطب و متکلم) مورد بررسی قرار دهد و دیگر انواع آن را به پژوهش‌های آتی واگذارد.

۴- تحلیل هنری - معنایی التفات در قرآن (در سطح صیغه‌های ضمائر)

مرسوم ترین نوع التفات در سطح ضمائر اتفاق می‌افتد. در بررسی نمونه‌های التفات در آیات قرآن با پنج نوع تغییر یا انتقال که مختص صیغه‌های ضمائر می‌باشد برخورد می‌کنیم: ۱- التفات از ضمیر غایب به مخاطب ۲- التفات از ضمیر مخاطب به غایب ۳- التفات از ضمیر غایب به متکلم ۴- التفات از ضمیر متکلم به غایب ۵- التفات از ضمیر متکلم به مخاطب.

هریک از این صورت‌های التفات غیر از کارکرد و فواید عامی که دارند، دارای نکته‌ها و ظرایف دقیق هنری می‌باشند، که تأمل در هر یک از شواهد آن می‌تواند پرده‌ای دیگر از اسرار کلام وحی بردارد. برای نیل به این مقصود می‌توان از معانی و کارکردهایی که مفسران و ادب شناسان قدیم و جدید ذکر نموده‌اند بهره جست.

چنانچه که بیان شد، التفات به عنوان اسلوبی گوینده محور، پربسامدترین نوع تغییر در زاویه دید یا دوربین محسوب می‌شود که در انتقال پیام، ساختاری متفاوت از ساختار عادی را دنبال می‌کند. تغییر زاویه دید که تغییر موضوع را به دنبال دارد، در حقیقت در ارتباط با تغییر معارف و ضمائر پدید می‌آید (حری، ۱۳۹۰: ۳۵). بنابراین تغییر این شاخصه از التفات می‌تواند در دوری یا نزدیکی مخاطب به گوینده یا عناصر تصویری آیات و در نهایت میزان همدلی و همراهی و حضور فعال او در صحنه، به نحو شایسته اثرگذار باشد.

۴-۱- التفات از ضمیر غایب به مخاطب

در التفات از ضمیر غایب به مخاطب و بالعکس (از مخاطب به غایب) مثال‌های قابل توجهی در آیات قرآن دیده می‌شود. تغییر ضمایر در اکثر نمونه‌های این نوع به سبب نکوهش، تهدید و گاهی اوقات برای درخواست صورت می‌گیرد (عبدالحمید، بی تا: ۱۵). اولین و بارزترین التفات (ضمیر غایب به مخاطب) در سوره حمد بعد از آیات «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (فاتحه: ۲-۴) از ضمیر اول شخص غایب به اول شخص مخاطب یعنی «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه: ۵) به چشم می‌خورد که برخلاف مقتضای ظاهر و انتظار شنونده است (امین شیرازی، بی تا: ۵۴). فایده این التفات نکوداشت و اظهار سلطنت و اقتدار خداوند و زمینه‌ای برای دعا است (اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۲/۱).

ذکر صفات خداوند در ابتدا به صیغه غایب، محرکی است جهت آمادگی و حضور قلب بیشتر، چرا که حمد و ثنای پروردگار در غیبت سزاوارتر و صادقانه‌تر است و دعا در حضور مؤثرتر و مفیدتر. سپس بعد از این که کلام به آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» می‌رسد، محرک تدریجی تبدیل به محرک دفعی می‌شود و توجه خواننده را چنان به سوی خداوند جلب می‌کند که گویا او را می‌بیند (همان، ۶۶۶-۶۶۷). از آن جا که ذکر مخاطب نسبت به غایب دلالت واضح‌تری دارد، بنابراین آن را برای عبادت و بندگی و استعانت به کار می‌گیرد تا از سویی خضوع و تذلل بنده بالا رود و از سویی دیگر انگیزه او جهت ابراز خواسته‌هایش نیرومندتر گردد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴/۱؛ طیبیان، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

به باور برخی آیه آخر این سوره نیز از صنعت التفات (از خطاب به غیبت) برخوردار است. عبارت «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» (فاتحه: ۷)، عطف بر جمله ماقبل یعنی «صِرَاطَ الَّذِي نَأْتُمَّتْ عَلَيْهِمْ» شده است. در این جمله که هنوز فضا، فضای تقرب و لطف و نعمت است، اسلوب خطاب بر قوت خود باقی است. اما همین که از این فضا دور می‌شود و دیدگان به سمت غضب‌شدگان و گمراهان می‌چرخد اسلوب غایب به کار می‌رود تا از این رویکرد عدم بندگی و ناراستی گمراهان و مغضوبان، به همراه دوری و عدم تقرب آنان به خداوند القاء شود (درویش، ۱۴۱۵: ۱۶/۱).

مثال دیگر از انتقال ضمیر غایب به مخاطب در اواخر سوره مریم دیده می‌شود: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا. لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا» (مریم: ۸۸-۸۹)؛ (و گفتند: «[خدای] رحمان فرزندی اختیار کرده است.» واقعاً چیز زشتی را [بر زبان] آوردید).

در این آیات ابتدا فعل غایب «قالوا» آمده و در ادامه با فعل «جئتم» به جای (جاؤوا) از صیغه غایب به خطاب چرخش شده است. محققان، معتقدند این چرخش جهت توبیخ و انکار و رد بر تصور باطل مشرکان صورت گرفته، لذا آنان را بسان مردمان حاضر فرض نموده است (زرکشی، بی تا: ۳۲۳). زیرا این گونه توبیخ، میزان شدت اهانت و زشتی

نسبت ناروا (صاحب فرزند بودن خدا) را بیشتر می‌رساند (اندلسی، ۱۴۲۰: ۶/۲۱۵؛ فائز، ۱۳۸۸: ۱۱۴) و خواننده که ابتدا از دور شاهد توییخ ایشان بوده (صیغه غایب) اکنون خود به زاویه نزدیکتری به صحنه حضور مجرمان می‌رسد، طوری که از این صحنه توییخ، پیشاپیش عبرت می‌گیرد تا مراقب باشد اسیر این سخنان پوچ و بی اصالت نگردد.

۴-۲- التفات از ضمیر غایب به متکلم

این نوع التفات را می‌توان در آیه شریفه «أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِقَوْمٍ يَعْدِلُونَ» (نمل: ۶۰)؛ (آیا آنچه شریک می‌پندارند بهتر است یا آن کس که آسمان‌ها و زمین را خلق کرد و برای شما آبی از آسمان فرود آورد، پس به وسیله آن، باغ‌هایی بهجت انگیز رویانیدیم. کار شما نبود که درختانش را برویانید. آیا معبودی با خداست؟ نه، بلکه آنان قومی منحرف‌اند) دید.

در این آیه، دو نوع از التفات در سطح ضمائر رخ داده است؛ نوع اول التفات از ضمیر غایب (در افعال «خلق» و «أنزل») به ضمیر متکلم «أَنْبَتْنَا» و نوع دوم التفات از ضمیر مخاطب «لَكُمْ» به ضمیر غایب «بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ» است. هدف از این دو نوع التفات، تأکید اختصاص افعال «خَلَقَ، أَنْزَلَ، أَنْبَتْنَا» به ذات اقدس خداوند و اعلان این پیام است که رویش گیاهان با رنگ‌ها و طعم‌ها و رایحه‌های مختلف به وسیله همین آب، تنها و تنها در انحصار قدرت لایزال خداوند است. در واقع با چنین ساختاری مشرکان که دلیلی بر شرک خود ندارند، در معرض توییخ شدید و اعراض پیامبر (ص) از عادت ناپسندشان قرار می‌گیرند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۷۶/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۲۱۶؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۹/۲۸۵).

این اهداف از طریق تکنیک التفات و رابطه‌ی آن با زاویه دید نسبت به ابعاد صحنه، حاصل می‌گردد. زمانی که سخن از خلقت آسمان‌ها و زمین و انزال آب از آسمان است، (بعد اول) ضمیر غایب به کار می‌رود و مخاطب (بعد سوم) در زاویه دور اما برابر گوینده و افعال خلقت و انزال قرار دارد. سپس در اندک فاصله‌ای با تعبیر «أَنْبَتْنَا»، این زاویه به طرف گوینده - که ابتدا راوی سوم شخص (دانای کل) بوده و اکنون اول شخص است - کمتر می‌شود و شنونده قرابت بیشتری با راوی که در اصل فاعل این افعال است، احساس می‌کند و در رابطه با عدم توانایی خود در رویاندن و ایجاد باغ بهجت انگیز به اقرار می‌رسد (حری، ۱۳۹۰: ۳۲-۳۳).

در همین فضا، (با التفات به مشرکان) چرخیدن یکباره روی سخن به طرف مشرکان، توجه شنونده به بعد دیگری از صحنه جلب خواهد شد، که در آن مخاطب - که اکنون نسبت به خداوند احساس بندگی بیشتر و اقرار به یکتایی او دارد - شاهد رویگردانی خداوند از مشرکان و دور شدن آنان از خداوند سبحان می‌شود. تمام ابعاد این قصه، تأثیر عبرت انگیز شایسته تر و کامل تری بر مخاطب دارد تا برای خداوند که در افعال و ذات و صفات بی همتا است، شریک قائل نگردد.

همچنین در آیه شریفه «وَاللّٰهُ الَّذِي ارْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثْبِرُ سَحَابًا فُسُقْنَاهُ اِلَىٰ بَلَدٍ مَّيَّتٍ فَاحْيَيْنَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذٰلِكَ النُّشُوْرُ» (فاطر: ۹)؛ (و خدا همان کسی است که بادهای را روانه می کند پس [بادهای] ابری را برمی انگیزند، و [ما] آن را به سوی سرزمینی مرده رانندیم، و آن زمین را بدان [وسیله]، پس از مرگش زندگی بخشیدیم رستاخیز [نیز] چنین است). در این آیه خداوند متعال با نسبت دادن ارسال بادهای و بر انگیزیدن ابرها به طریق غیبت اختصاص این افعال به خودش را به خواننده متذکر می شود (زمخسری، ۱۴۰۷: ۱/۳؛ ۶۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۲۵۵). همزمان در همین کادر که مخاطب در زاویه دور از گوینده نظاره گر کمال حکمت بالغه الهی و قدرت ربّانی است بعدی دیگر از این منظره، مقابل دیدگان خواننده به طریق متکلم گشوده می شود که در آن این شنونده است که در فضای نزدیکتری به گوینده (خدا) قرار می گیرد و از آنجا که مشاهده فعل مانند مشاهده فاعل است، واضحت خود را مواجه با قدرت الهی می بیند. زیرا در اسناد فعل به متکلم نزدیکی بیشتری وجود دارد علاوه بر این دو فعل متکلم از افعالی هستند که برای مخاطب نسبت به دو فعل اول «اُرْسَلَ وَ تُثْبِرُ» قابلیت لمس و درک بیشتری دارد. از این جهت که انسان با این دو فعل الهی، بیشتر در ارتباط است و از آن سود مستقیم می برد. البته لازم به ذکر است که برخی تعبیر فعل «تُثْبِرُ» (به صیغه مضارع) را بر خلاف فعل «اُرْسَلَ» (به صیغه ماضی) نوعی التفات در افعال دانسته و این امر را در تصویر بدیع از قدرت الهی مزید بر آنچه گذشت، معرفی می کنند (درویش، ۱۴۱۵: ۳۲/۸).

۴-۳- التفات از ضمیر متکلم به مخاطب

برخی محققان، برای این نوع از التفات تنها یک نمونه از قرآن ذکر می کنند و برای نوع عکس آن یعنی التفات از مخاطب به متکلم قائل بر این اند که خداوند هرگز به صیغه (مخاطب) با خود سخن نمی گوید. به عبارتی دیگر خداوند منزّه از آن است که خودش را تا جایگاه مخاطب و خطاب پایین آورد. لذا اگر نمونه هایی در این رابطه ذکر می شود یا با شروط التفات سازگار نیست^۱ و یا این که التفات در آن نه اسلوب خطاب به تکلم بلکه به اسلوب دیگری است^۲ (زرکشی، بی تا: ۳۱۷/۳). از طرفی وجود تساوی یا در نوسان بودن جایگاه متکلم و مخاطب مانع دیگری در این امر است زیرا تصور مخاطب و متکلم در آن واحد، ممکن به نظر نمی آید (طبل، ۱۴۳۱: ۱۲۶).

بنابراین در التفات از نوع ضمیر متکلم به ضمیر مخاطب تنها آیه «وَمَا لِي لَا اَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِيْ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ» (یس: ۲۲)؛ (آخر چرا کسی را نپرستم که مرا آفریده و همه شما بسوی

۱- اولین شرط التفات این است که ضمیر شخصی مورد استفاده می بایست به همان شخص یا شیئی اشاره کند که تغییر از آن مشروع شده باشد. بنابراین در آیه دوم سوره کوثر این شرط رعایت شده است. (إِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكُوْتُرَ، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ اَنْحَرْ) چرا که در این آیه ارجاع به یک چیز است و آن خداست. شرط دوم التفات این است که تغییر میان دو جمله غیر وابسته صورت پذیرد مانند آیه ۱۷ سوره فرقان: (يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَ مَا يُعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَقُوْلُ اَنْتُمْ اَضَلَلْتُمْ عِبَادِيْ هٰؤُلَاءِ اَمْ هُمْ ضَلُّوْا السَّبِيْلَ) و شرط سوم بازگشت کلام به مسیر اصلی خود است (حری، ۳۳: ۱۳۹۰؛ فضیلت، ۱۳۸۷: ۲۶۵).

۲- مانند عبارت آغازین آیه ۲۱ سوره یونس: (وَ اِذَا اَدْعَا النَّاسُ رَحْمَةً مِنْۢ بَعْدِ زُرَّاءٍ مِّنْهُمْ اِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِىْ اٰیَاتِنَا فَلِى اللّٰهِ اَسْرَعُ مَكْرًا اِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُوبُوْنَ مَا تَمْكُرُوْنَ).

او بازگشت می‌یابید)، مورد استشهاد قرار می‌گیرد. در این آیه از «لَا أَعْبُدُ» به «إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» که در اصل باید «إِلَيْهِ أَرْجَعُ» می‌بود، التفات صورت گرفته است. این آیه بخشی از حکایت مردم شهری است که اهل آن رسولان توحید را انکار می‌کردند. راوی این قصه ابتدا - سوم شخص - خداوند است که آن را برای پیامبرش نقل می‌کند، تا این که گویی راوی از متن خارج می‌شود و مابقی داستان به قهرمان داستان (مؤمن با کمال یقین و تازه از راه رسیده) واگذار می‌شود. شخص مؤمن، ابتدا کافران را خطاب قرار داده و با استفهام انکاری ندای فطری آنان را به طریق تکلم فریاد می‌زند، سپس دوباره، به طریق خطاب به آنان باز می‌گردد و مسأله معاد را متذکر می‌شود. این انتقال سریع اما محسوس جایگاه کلام و زاویه دید، حس همراهی و همدلی بین دو طرف ایجاد می‌کند تا نصیحت خالصانه که همراه با حرص شدید از روی لطف برای هدایت است (طبل، ۱۴۳۱: ۱۲۶-۱۲۷) ضمن آگاهی بخشی و تحریک مخاطب و مستمع، تهدیدی به طریق تعریض و اندازی از انکار توحید و معاد نیز باشد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۹۸/۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۰/۴). زیرا در خلقت و فطرت، خود را مانند آنان (کافران) و آنان را مانند خود می‌بیند و آنچه برای خود می‌پسندد برای کافران نیز پسندیده می‌داند. این نوع سخن گفتن رودررو، این احساس را در مخاطب ایجاد می‌کند که گوینده، شخص نصیحت کننده (یا در اینجا قهرمان داستان) را از خود و خودش را از او بداند. لذا بسیار تأثیرگذار بر روح و روان مخاطب خواهد بود.^۱

۴-۴- التفات از ضمیر مخاطب به غایب

انتقال از مقام خطاب به مقام غیبت، در دیدگاه برخی مفسران دارای فوایدی چون خشم و تبعید می‌باشد، همچنان که در حالت عکس آن یعنی مقام غیبت به خطاب، رضا و تقریب از اغراض و فواید آن به شمار می‌آید (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۴/۱۷). مانند آیه شریفه: «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن لَّمْ أَنْجِبْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ، فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعَيْنَاكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (یونس: ۲۲-۲۳)؛ (او کسی است که شما را در خشکی و دریا می‌گرداند، تا وقتی که در کشتی‌ها باشید و آنها با بادی خوش، آنان را ببرند و ایشان بدان شاد شوند [بناگاه] بادی سخت بر آنها وزد و موج از هر طرف بر ایشان تازد و یقین کنند که در محاصره افتاده‌اند، در آن حال خدا را پاکدلانه می‌خوانند که: «اگر ما را از این [ورطه] برهانی، قطعاً از سپاسگزاران خواهیم شد. پس چون آنان را رهانید، ناگهان در زمین بناحق سرکشی می‌کنند. ای مردم، سرکشی شما فقط به زیان خود شماست. [شما] بهره زندگی دنیا را [می‌طلبید]. سپس بازگشت شما به سوی ما خواهد

۱- این نوع سخن گفتن در زبان محاوره نیز با همین هدف اثرگذاری بیشتر و برانگیختن حس همدلی و عطف به کار می‌رود.

بود. پس شما را از آنچه انجام می دادید با خبر خواهیم کرد».

برخی مفسران، التفات موجود در این آیه یعنی تغییر ضمیر از مخاطب در «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ...» به ضمیر غایب در «وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ...» را برای مبالغه دانسته و معتقدند که خداوند خواسته حالت ناسپاسی طوفان زدگان را در حالت بازگشت به خشکی به دیگران بازگو نماید و تعجب ایشان را برانگیزد، و انکار و تقبیح آنان (کافران) را در پی آورد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳۸/۲). آنجا که خداوند می فرماید: «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» نعمت خود را از روی امتنان برای مخاطبان یادآوری می کند و از آنجا که این افراد، یعنی کسانی که در دشت و دریا در حرکت و سفر هستند از هر دو گروه مؤمن و کافر می توانند باشند، استفاده از روش خطاب، متناسب و دربرگیرنده همه می باشد، تا آن دسته که مؤمن و پارسا هستند، همچنان به شکرگزاری خود پایبند بوده، و آن دسته که کافر و خدا ناشناس اند، این نعمت خدا را به یاد آورند و از کفر خود دست بردارند. اما چون در ادامه، اشاره می شود که هنگامی که خداوند ایشان را از این حادثه نجات می دهد، باز هم آنان سرکشی خود را ادامه می دهند، در اینجا خداوند از روش خطاب به غیبت التفات نموده تا مؤمنان، مخاطب صدور چنین حالتی که در نهایت به سرکشی می انجامد، قرار نگیرند (اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۳/۶؛ ابن عاشور، بی تا: ۵۴/۱۱).

درواقع، گوینده اصلی در این آیات، خداوند است و خطاب اصلی نیز متوجه پیامبر ﷺ می باشد. به واسطه این آیات، صحنه ای از قدرت الهی به نمایش در می آید که در آغاز گوینده خود را با عبارت «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ...» با ضمیر غایب (زاویه دید به طرف خدا است)، معرفی می کند، سپس با ضمیر خطاب (كُنْتُمْ) حال مردمان هنگام سوار شدن به کشتی را که بیانگر حالت حضور و یاد خدا است، تبیین می نماید؛ چرا که آنان از مرگ و طوفانی شدن احتمالی دریا در هراسند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۵۷/۲). اما زمانی که سوار بر کشتی می شوند ضمیر از مخاطب به غایب تغییر می یابد و زاویه دید خواننده نیز به طرف کشتی نشینان با چرخشی ناگهانی عوض می شود، به طوری که خود را یکی از سرنشینان می بیند. در این حال، همگی از حرکت روان و آرام کشتی با بادی خوش، مسرورند و از یاد خدا غافل می شوند (این غفلت با دور شدن زاویه دید از خدا به واسطه تغییر ضمیر سازگاری دارد به طوری که حتی فضای سخن از شناخت خدا دور شده به شرح حال مسروران در کشتی می رسد). اما ناگهان طوفان و حمله امواج بر این آرامش می تازد تا گرد غفلت از دل آنان بزدايد و دست به سوی قادر متعال دراز کنند؛ «لَنْ أَنْجِيَنَا مِنْ هَذِهِ لَنْكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» آن گاه زاویه دید که اکنون رو به پایین است با استجاب دعاي آن ها به طرف بالا (خدا) می رود و آن ها خود را نجات یافته می یابند.

در عین حال، این تغییر ضمیر برای مخاطبانی که ممکن است هرگز به دریا نرفته باشند، این امکان را فراهم می کند که خود را در صحنه، حاضر یابند و با مقایسه ی رفتار طوفان زدگان

پیش و پس از بلا و مصیبت، چاره ای برای رفتار احیاناً دوگانه خود بیابند (حری، ۱۳۹۰: ۳۴). مثال دیگر التفات از ضمیر مخاطب به غایب در سوره مبارکه آل عمران است آنجا که می‌فرماید: «رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ» (آل عمران: ۹)؛ (پروردگارا، به یقین، تو در روزی که هیچ تردیدی در آن نیست، گردآورنده [جمله] مردمانی. قطعاً خداوند در وعده [خود] خلاف نمی‌کند). در این آیه، برخلاف آیه پیش از آن «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (آل عمران: ۸)، از اسلوب خطاب «رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ» به اسم ظاهر - در حکم غایب است - در انتهای آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ» عدول شده است. در واقع بازگشت کلمه «الله» بجای «إِنَّكَ» جهت اظهار عظمت وعده‌های الهی بویژه وعده‌ی روز هولناک قیامت است، که فراگیر است و تنها مختص عده‌ای قلیل و خاص، چون راسخان نیست. زیرا الوهیت که از اسم اعظم «الله» فهمیده می‌شود حکمی عام دارد (عکبری، بی تا: ۷۳/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸۸/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰/۳). بنابراین مخاطبان که با دعاکنندگان همراه می‌شوند این وعده‌ها را از خود دور نمی‌پندارند.

۴-۵- التفات از ضمیر متکلم به غایب

مانند التفات در آیات شریفه‌ی: «إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ. الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ. وَلَقَدْ نَعَلِمُ إِنَّكَ وَبِضِيقِ صَدْرِكَ بِمَا يَقُولُونَ. فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ. وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۵-۹۹)؛ (ما مسخره‌کنندگان را از تو باز می‌داریم. آنان که با الله خدای دیگر قائل می‌شوند. پس به زودی خواهند دانست و می‌دانیم که تو از گفتارشان دل‌تنگ می‌شوی. به ستایش پروردگارت تسبیح کن و از سجده‌کنندگان باش و پروردگارت را بپرست، تا لحظه مرگت فرا رسد). در این آیات خداوند ابتدا به صیغه اول شخص جمع (متکلم مع الغیر) سخن می‌گوید. «إِنَّا كَفَيْنَاكَ» تا قوت قلب پیامبر باشد و غم و غضب را از ایشان دور کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۱/۲). سپس به صیغه غیبت عدول می‌کند و اسم خاص «الله» (مع الله) را به جای ضمیر متکلم بر می‌گزیند و در ادامه‌ی آیات، دوباره به همان اسلوب تکلم «وَلَقَدْ نَعَلِمُ» باز می‌گردد.

موضوع و محوریت آیه در جمله «إِنَّا كَفَيْنَاكَ» ضمیر «نا» است اما در آیه بعد (مستهزئین) محور بر خبر دادن قرار می‌گیرد و ضمیر «نا» جای خود را به «الله» که هم اکنون حکم صیغه‌ی غایب را دارد و محوریت خود را از دست داده، می‌دهد. این تغییر کانونی و عدم حفظ موضوع، موجب تغییر ابعاد و زوایای دید در کادری که الله، مستهزئین و پیامبر حضور دارند، می‌گردد (حری، ۱۳۹۰: ۳۱).

زمانی که ضمیر متکلم است «إِنَّا كَفَيْنَاكَ» مخاطب نسبت به جانب «الله» نزدیکی بیشتری احساس می‌کند و «مستهزئین» را در نمای دورتری از صحنه می‌یابد. پس از آنکه ضمیر «نا» به اسم ظاهر «الله» تغییر جهت می‌دهد، این تمسخرکنندگان هستند که در نمای نزدیکتر

به مخاطب، ظاهر می‌شوند، گویی که مخاطب از دید آنان به صحنه دعوت پیامبر (ص) می‌نگرد که از دعوتش سخت رویگردانند، بلکه همچنان شرک می‌ورزند و دعوت پیامبر را به مسخره می‌گیرند و قلب رسول خدا نیز از این برخورد به تنگی می‌گراید. لذا خداوند در این آیات با تغییر ضمائر - در خطاب به پیامبر ضمیر «نا»، ولی در توصیف حال مسخره کنندگان با اسم ظاهر - رابطه نزدیک خود با پیامبر (ص) را ترسیم می‌کند و میزان همدلی را بالا می‌برد. و اعراض از مستهزئین را با صیغه‌ی غایب به نمایش می‌گذارد و این پیام را به مخاطبان انتقال می‌دهد که هرکس برای خدا شریک قائل شود، به وادی مسخره کنندگان می‌رسد. در نتیجه از او دور و از پرتو الطاف الهی محروم خواهد گشت.

صورت دیگر در این مقام، آیات شریفه‌ی ای از سوره انبیاء است: «وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» * وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ * وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ * وَ مَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ» (انبیاء: ۳۱-۳۳)؛ (و در زمین کوه‌هایی استوار نهادیم تا مبادا [زمین] آنان [مردم] را بجنباند، و در آن راه‌هایی فراخ پدید آوردیم، باشد که راه یابند. و آسمان را سقفی محفوظ قرار دادیم، و [لی] آنان از [مطالعه در] نشانه‌های آن اعراض می‌کنند. و اوست آن کسی که شب و روز و خورشید و ماه را پدید آورده است. هر کدام از این دو در مداری [معین] شناورند و پیش از تو برای هیچ بشری جاودانگی [در دنیا] قرار ندادیم. آیا اگر تو از دنیا بروی آنان جاویدان اند؟).

در تبیین علت عدول از ضمیر متکلم «جَعَلْنَا» به ضمیر غیبی «خَلَقَ» در این آیات می‌توان گفت: هدف، ارائه دو استدلال متفاوت در رابطه با مشاهده نشانه‌های هستی است که دلالت بر قدرت خداوند سبحان دارد. استدلال حسی که همواره حاضر و قابل مشاهده است، در دو آیه اول به طریق متکلم آمده اما استدلال عقلی در این خصوص به طریق غیبی (خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) که پوشیده از دیدگان غیر مسلح است، ذکر گردیده است. این تناسب و همسازی بین اسالیب مذکور و استدلال‌ها به وسیله تفاوت و تعویض در ضمیر اتفاق می‌افتد. به خاطر تفاوت میان مشاهدات محسوس (رَوَاسِيَ، سُبُلًا، السَّمَاءَ وَ سَقْفًا مَحْفُوظًا) و مشاهدات نامحسوس (كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) ابتدا خداوند اموری که حس دیداری بیننده را تحریک می‌کند آورده و مستقیماً به خود نسبت می‌دهد، سپس به امور مخفی می‌پردازد (طبل، ۱۴۳۱: ۱۲۱-۱۲۲).

وقتی امور محسوس با ضمیر متکلم آورده می‌شود، خواننده ارتباط نزدیکی با گوینده حس می‌کند و همانطور که به آیات و نشانه‌های الهی می‌نگرد، قدرت خالق نیز برایش تداعی می‌گردد و این بوسیله نزدیک شدن زاویه دید به سمت خداوند است. اما با چرخش ضمیر به غایب عظمت و بزرگی خداوند بیش از پیش تداعی شده و این بار نه فقط چشم‌ها بلکه عقل‌ها را نیز متحیر می‌سازد.

نتیجه‌گیری:

هریک از انواع صنعت التفات، جدا از کارکردها و فواید عام، دارای نکته‌ها و ظرایف دقیق هنری در آیات قرآن می‌باشند که تدبّر و تأمل در هر یک از شواهد آنها، می‌تواند پرده دیگری از اسرار آیات قرآن بردارد. برای نیل به این مقصود می‌توان از معانی و کارکردهایی که مفسران و علمای بلاغت، نقل نموده‌اند، بهره جست.

التفات به عنوان سبکی گوینده محور، پربسامدترین نوع تغییر در زاویه دید یا دوربین در قرآن محسوب می‌شود، که در انتقال پیام، ساختاری متفاوت از ساختار عادی کلام را دنبال می‌کند. تغییر زاویه دید که به دنبال آن تغییر موضوع را نیز به دنبال دارد در حقیقت در ارتباط با تغییر معارف و ضمائر، پدید می‌آید. بنابراین تغییر این شاخصه از التفات می‌تواند در دوری یا نزدیکی مخاطب به گوینده یا عناصر تصویری آیات و در نهایت میزان همدلی و همراهی و حضور فعال او در صحنه، به نحو شایسته اثرگذار باشد.

پس از بررسی نمونه‌هایی از آیات قرآنی در این نوشتار، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند هر جا قصد داشته، عظمت خود را بیان نماید، از ضمیر غایب بهره برده و زمانی که می‌خواسته، رابطه خود را با مخاطب تقریب بخشد، اسلوب تکلم و خطاب را به کار برده است. ضمیر مخاطب، بر اظهار بندگی و استعانت، دلالت واضح‌تری دارد. علاوه بر آن در فضای توییح و سرزنش، کاراثر است. اسلوب التفات، صحنه متصور در خیال خواننده را از حالت تک بعدی به چند بعدی تبدیل نموده و با دورسازی یا نزدیک سازی پی در پی به هر یک از ابعاد صحنه، موجبات تازگی و انگیختن مخاطب جهت تأثیرپذیری عمیق تر از آن را فراهم می‌سازد.

با مطالعه دقیق این گونه اسلوب‌ها در قرآن کریم، شاید بتوان به اصول و قواعدی مبنی بر تبدیل یک تصویر نقش بسته در ذهن و خیال، به تصویری قابل مشاهده برای مخاطب پی برد و اینکه چگونه یک متن با تغییر به جا و به هنگام از اسلوبی به اسلوب دیگر که هماهنگ با مفهوم مورد نظر است، قادر خواهد بود در خلق نمایی حقیقی از صحنه‌های تاریخی و ذهنی، رسا و گویا باشد.

منابع و مأخذ:

- «قرآن کریم» (ترجمه محمد مهدی فولادوند).
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، (تحقیق علی عبدالباری عطیه). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر، علی بن محمد (بی تا): المثل السائر، بی جا: بی نا.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- امین شیرازی، احمد (بی تا): آیین بلاغت، بی جا: بی نا.
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): البحر المحیط، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جواهری، محمد حسین (۱۳۸۸ش): درسنامه ترجمه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حرّی، ابوالفضل (۱۳۹۰ش): بررسی شگرد قرآنی التفات در پرتو ساختار اطلاعات گفتمان، فصلنامه پژوهش های زبان و ادبیات تطبیقی، شماره ۴.
- خطیب قزوینی، جلال الدین (۱۴۲۵ق). الايضاح فی علوم البلاغه، (تحقیق و تعلیق غرید الشیخ محمد و ایمان الشیخ محمد. بیروت: دارالکتب العربیه.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق): إعراب القرآن و بیانه، سوریه: دارالارشاد.
- رحمانی، هما و عبدالله رادمرد (۱۳۹۱ش): بازنگری معنایی در «التفات» بلاغی و اقسام و کارکردهای آن، مجله جستارهای ادبی، شماره ۱۷۶.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (بی تا): البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: المکتبه العنصریه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- سکاکی، یوسف بن ابی بکر (بی تا): مفتاح العلوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی و جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبل، حسن (۱۴۳۱ق): أسلوب الالتفات فی البلاغه القرآنیة، القاهرة: دارالإسلام.
- طبیبیان، حمید (۱۳۸۸ش): برابرهایی علوم بلاغت در فارسی و عربی، تهران: امیر کبیر.
- عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق): الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز. قم: دارالقرآن الکریم.
- عکبری، عبدالله بن حسن (بی تا): التبیان فی إعراب القرآن، عمان - ریاض: بیت الأفكار الدولیه.
- فائز، قاسم (۱۳۸۸ش): علوم البلاغه مع تمارین قرآنیة، تهران: سمت.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (بی تا): معانی القرآن. مصر: دارالمصریه.
- فضیلت، محمود (۱۳۸۷ش): زیباشناسی قرآن. تهران: سمت، کرمانشاه: دانشگاه رازی.
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا): المصباح المنیر. بی جا: بی نا.

تحلیل سبک‌شناختی آیات نفاق

(مطالعه موردی لایه صرفی)

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۷ - تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۸)

* فاطمه خلاصی

** کبری راستگو*

چکیده:

جریان خطیر «نفاق» در منظومه فکری اسلام و ویژگی‌های خاص منافقان، منجر شده است تا قرآن کریم در سبک‌های مختلف به این مهم اشاره کند. بی‌شک دانش سبک‌شناسی، به عنوان دانشی نقدی که به شناخت ارتباط بین صورت و محتوا می‌پردازد، می‌تواند مخاطب را در فهم معانی دقیقی که در تغییرات سبکی موضوع «نفاق» نهفته است، یاری کند. با این تصور، پژوهش حاضر بر آن است تا با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی سبک‌شناختی آیات «نفاق» در لایه صرفی بپردازد و از این رهگذر گوشه‌هایی از جنبه‌های ادبی و هنری نهفته در لایه زبانی این آیات را مورد تحلیل قرار دهد. نتایج تحلیل سبک‌شناختی آیات نفاق، نشان می‌دهد هر کلمه‌ای در تعبیر قرآن از روی قصد و برای ایقاع معنایی آمده است و در جایگاهی قرار گرفته که سیاق بیان قرآن اقتضا نموده است تا معنای مورد نظر را به گونه‌ای ادا کند که لفظی دیگر نمی‌تواند آن را بیان کند، لذا سبک‌های به‌کارگرفته شده در این آیات تصویری بسیار شفاف از معنای مورد نظر را به مخاطب ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: سبک‌شناسی، لایه صرفی، نفاق، قرآن

۱. مقدمه

هرگونه نوشته‌ای برای هدفی خاص، کسوت وجود به خود می‌گیرد که با موقعیت و بافت اجتماعی و فرهنگ و ادب زمان خود در رابطه است. قرآن کریم یکی از متونی است که در رابطه با مردم و اجتماع آن زمان نازل شده و تعامل با مردم را به وضوح می‌توان در گزینش واژگان و چینش عبارات و اسلوب‌های سبکی آن مشاهده کرد.

سبک شکوهمند و تأثیرگذار قرآن، آن را به متنی تبدیل ساخته که از ارتباط شگرف برخوردار است به طوری که اندک تغییری در نظام ساخت و بافت این کلام معجز، تغییر در نظام معنایی آن را در پی خواهد داشت.

امروزه با طرح نظریه‌های نوین و ارائه دیدگاه‌های جدید در زبان‌شناسی و گفتمان‌کاوی، روش‌های متعددی برای مطالعه علمی تر متون معرفی شده است. یکی از این نظریه‌ها، نظریه سبک‌شناسی است. این نظریه بیانگر زیبایی‌گرایی زبان‌شناسی است، زیرا ویژگی‌های شیوه بیان را که گفتمان عادی از آن کمک می‌گیرد، مورد پژوهش قرار می‌دهد.

قرآن کریم، به‌عنوان نمونه والای سخن فصیح و بلیغ، گویای آن است که خداوند در زبان تجلی کرده و با همین زبان بشری سخن گفته و در کلام خود از تمهیدات سبکی فراوانی بهره جسته است که آن را کلامی فنی، دقیق و فرا زمانی و اعجاز‌آمیز قرار می‌دهد. اساساً تمهیدات سبک‌شناختی در کلام باری تعالی به شکل‌های گوناگون و در لایه‌های متعدد آوایی، واژگانی، صرفی، نحوی و بلاغی و به منظور انتقال نکات ژرف و مختلفی نمایان می‌گردد که قرآن پژوه می‌تواند در تحلیل آن‌ها، از ابزارهای تحلیل زبان بشری سود جوید.

با این تصور، پژوهش پیش‌رو می‌کوشد تا با تکیه بر یکی از انواع سبک‌شناسی، یعنی سبک‌شناسی لایه‌ای، لایه صرفی آیه‌های نفاق را مورد مذاقه قرار دهد و با بررسی این لایه، شناخت جامع‌تری نسبت به موضوع «نفاق» و منافقان ارائه کند و پاسخی درخور به سؤالات ذیل دهد:

۱. تحلیل سبک‌شناختی آیات نفاق در لایه صرفی به چه صورتی امکان‌پذیر است؟

۲. تغییر سبک آیات نفاق در این لایه متأثر از چه عواملی است؟

فرضیه‌های در نظر گرفته شده به قرار زیر است:

- سبک‌های به کار رفته در لایه صرفی آیات نفاق را می‌توان در کاربرد صیغ گوناگون افعال، مشتقات، جمع‌ها و... مورد مذاقه و تحلیل قرار داد.

- در تغییرات سبکی زبان قرآن در آیات نفاق، بافت زبانی و بافت موقعیت بازنمایی شده در آیات، بیشترین تأثیر را داشته‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

بررسی‌ها نشان از آن دارد که اصطلاح «سبک» یا «اسلوب» پیش از آنکه در جوامع غربی

مطرح شود، در زبان عربی پیشینه‌ای دیرینه دارد و دانشمندانی چون جاحظ، ابو‌هلال عسکری، قرطاجنی، ابن‌رشیق قیروانی، و ابن‌خلدون در آثار خود از آن سخن گفته‌اند (سلیمان، ۲۰۰۷، ص ۲۰). گرچه این واژه به معنای امروزی آن رایج نبود. در حقیقت سبک‌شناسی جدید در زبان عربی، از قرن گذشته و در دهه هفتم با تلاش‌های پژوهندگانی چون عقیف دمشقیه، عبدالسلام مسدی و محمدهادی طرابلسی آغاز شد (مسدی، ۲۰۰۶، ص ۵۲).

همچنین سبک‌شناسی جدید در دنیای غرب، در نتیجه مطالعات زبان‌شناختی فردینان دوسوسورا^۱ در آغاز قرن بیستم و توسط شارل بالی^۲ سویسی پایه‌گذاری شد.

در دهه‌های اخیر نیز اندیشمندانی چون حسین عبدالرؤف در کتاب «سبک‌شناسی قرآن کریم؛ تحلیل زبانی» ترجمه پرویز آزادی و محمدکریم الکواز در «سبک‌شناسی اعجاز قرآن» ترجمه سیدحسین سیدی، سبک‌های متفاوت قرآن را به صورت نمونه‌آوری مورد بررسی قرار داده‌اند. مقالات متعددی نیز در همین راستا به نگارش درآمده‌اند که از آن جمله می‌توان به مقاله «سبک‌شناسی سوره مریم» کاری مشترک از محمد خاقانی اصفهانی و محمد جعفری اصغری و مقاله «الظواهر الأسلوبیة فی سورة الأنعام» از حسین کیانی و سمیه قلاوند اشار کرد. طبق تحقیقات انجام گرفته، تاکنون اثری مستقل در مورد سبک‌شناسی لایه صرفی آیات نفاق نگاشته نشده است و این پژوهش کاری جدید در رابطه با بررسی سبک‌شناختی آیات نفاق به‌شمار می‌آید.

۳. مفهوم‌شناسی نفاق

مفهوم نفاق کلیدی‌ترین مفهوم در پژوهش حاضر به‌شمار می‌آید. در قرآن کریم آیات فراوانی به موضوع نفاق و منافقین می‌پردازد تا آنجا که سوره‌ای مستقل در شرح حال منافقان به نام منافقون نازل شده است؛ این مطلب بر اهمیت موضوع نفاق دلالت دارد. از این‌رو ضروری به نظر می‌رسد تا با بررسی معنای لغوی و اصطلاح قرآنی این واژه، ابعاد مختلف این صفت درونی مورد بررسی قرار گرفته و بازتاب‌های عینی آن در رفتار انسانی و پیامدهای سوء آن بر روح آدمی و جامعه بشری معین گردد.

در اشتقاق واژه نفاق، فرهنگ‌نویسان عربی دو وجه ذکر کرده‌اند. برخی نفاق را برگرفته از کلمه «نق» به معنای «سوراخی در زمین که راه نجاتی به مکانی دیگر دارد» می‌دانند و بعضی دیگر آن را مشتق از کلمه «نافقاء» به معنای محلی از لانه موش، معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۸۲۵). موش برای ساختن لانه، زمین را سوراخ می‌کند و به حلدی پیش می‌رود که مجدداً به قشر زمین می‌رسد و آن را نازک می‌کند ولی از بین نمی‌برد، لذا هر موقع خوف و ترس برای او در لانه رخ داد، فوراً پوسته را برانداخته و از آن درب فرار می‌کند.

1) Ferdinand de saussur

2) Charles Bally

در واقع این حیوان در زمین دو سوراخ درست می‌کند، یکی سوراخ آشکار که از آنجا داخل لانه می‌شود که عرب به آن «قاصعاء» می‌گوید و دیگری سوراخ پنهان که از آن خارج می‌گردد و بدان «نافقاء» گفته می‌شود. قسمت «نافقاء» از لانه موش، به ظاهر خاک است ولی درون آن گودی و فر رفتگی است مانند منافق که ظاهر او، ایمان و درون او کفر است. از همین روست که اهل لغت با توجه به این معنای لغوی، نفاق را از راهی و علتی، دین را پذیرفتن و داخل شدن و دوباره بیرون رفتن از آن معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۸۷). همچنین گفته‌اند که منافق از راهی وارد اسلام می‌شود و از سوراخ دیگر غیر از آن، از اسلام خارج می‌گردد، همچون موش که از یک سوراخ وارد لانه‌اش می‌شود و از سوراخ دیگر خارج می‌گردد (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۱۴، ص ۳۲۷). بنابراین منافق، خلاف آنچه را که پنهان می‌کند، ظاهر می‌سازد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، صص ۴۵۴-۴۵۵).

برآیند تأمل در معانی به کار رفته در واژه «نفاق» و مشتقات آن همچون «نفقت السوق»: رونق یافتن بازار و زیاد شدن مشتری» (جوهری، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۵۶۰)، «نَافَقٌ: دورویی، فریب و پنهان‌کاری»، «نَافِقَ الْيَرْبُوعِ: داخل شدن» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۸۸)، «نَفَقَتِ الدَّابَّةُ: نابود شدن و مردن» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۸۵)، «النَّفَقُ: سوراخ و تونل زمین» (جوهری، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۵۶۰)، و... وجود یک طیف معنایی را تداعی می‌کند که در همه مشتقات این کلمه خودنمایی کرده است.

این طیف معنایی که در اصطلاح نفاق و منافق نیز پیداست، نوعی «کاستی و خلأ» است که در کلام برخی از لغویان به «پایان و فرجام یک مسیر» تعبیر شده است؛ بنابراین، اگر برای مردن و رونق یافتن بازار، خروج ایمان، خرجی عیال، اعطا کردن بخشی از مال و... از این ماده استفاده شده است، بدان سبب است که نوعی خلأ و کاستی در بدن به سبب «خارج شدن روح» و نیز «خالی شدن بازار از کالا»، «ایجاد خلأ در قلب انسان در اثر خروج ایمان»، «کاسته شدن بخشی از مال در اثر پرداخت نفقه به عیال و یا مستمندان» صورت می‌گیرد (میرزایی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴). گرچه به باور نگارنده، می‌توان وجه معنایی مشترک این واژه در تمام مشتقات آن را طبق گفته صاحب «التحقیق» «جریانی منتهی به کاستی» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲، ص ۲۲۸) دانست.

ناگفته نماند که واژه «نفاق»، اگر چه عربی است و معنای اصطلاحی آن، به مفهوم لغوی آن نیز ناظر هست، اما پژوهشگران علوم قرآنی بر این باورند که مفهوم قرآنی آن در فرهنگ اسلامی رقم خورده است و در واقع، واژه «نفاق» تطوّر معنایی یافته است. سیوطی می‌نویسد: «فَأَمَّا الْمُنَافِقُ فَاسْمٌ جَاءَ بِهِ الْإِسْلَامُ لِقَوْمٍ أَبْطَنُوا غَيْرَ مَا أَظْهَرُوا، وَكَانَ الْأَصْلُ مِنَ نَافِقَاءِ الْيَرْبُوعِ» (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۵).

ابن منظور هم پس از تعریف واژه نفاق و منافق می‌نویسد:

«و هو اسمٌ إسلامی لم تعرفه العربُ بالمعنی المخصوص به وهو الذی یسُتر کفره و یُظهر ایمانه و إن كان أصله فی اللغه معروفاً» (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۱۰، ص ۳۵۹).

حسن حبنکه‌المیدانی، قرآن پژوه سوری نیز در اثر خویش نوشته است:

«النفاق اسم إسلامی لم تعرفه العربُ بمعنی التظاهر بالإسلام، وادعاء الإيمان کذباً و مُخادعةً للمؤمنین مع إبطان الكفر و عدم الإيمان» (میدانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۲).

از بررسی‌هایی که در آراء لغت‌شناسان به عمل آمد، معلوم شد که بیشتر لغویون واژه «نفاق» را مشتق از «نافقاء» می‌دانند؛ به این دلیل که «نافقاء» دلالت بر اظهار چیزی و اختفای چیز دیگر دارد و چون بین دو واژه «نافقاء» و «نفاق» شباهت معنوی که همان آشکار نمودن چیزی و پنهان کردن چیز دیگر است، وجود دارد، به نظر می‌رسد رأی صحیح نیز همین باشد؛ بنابراین معنای لغوی با معنای اصطلاحی آن که «نفاق» است ارتباط و همبستگی دارد؛ چون نفاق در اصطلاح عبارت است از مخالفت درون با بیرون و ظاهر با باطن.

۴. تعریف سبک و سبک‌شناسی

سبک یا اسلوب از نظر لفظی به معنای راه و روش و مذهب است و هر راه ممتد را اسلوب می‌نامند و نیز به معنای شیوه است (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۴۳۸). اما در اصطلاح ادبی سبک یا اسلوب به شیوه بیان و روش خاص تعبیر در گفتار و یا نوشتار گفته می‌شود (عبادیان، ۱۳۶۸، ص ۲۶). بنابراین، سبک‌شناسی اصطلاحی قدیمی است، ولی علم سبک‌شناسی در چند قرن اخیر به وجود آمده است؛ نخستین کسانی که به سبک‌شناسی توجه کرده‌اند، کسانی بودند که به بررسی شیوه‌های سخنوری می‌پرداختند. پیشینه‌ی سبک‌شناسی را باید در یونان و روم باستان جست و جو کرد، رومیان نیز سبک را به درجات والا، معتدل و میانه تقسیم می‌کردند (کواز، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

افلاطون اولین کسی است که به سبک‌شناسی اشاره کرده است؛ از نظر او هرگاه معنایی صورت مناسب خود را پیدا کند، سبک به وجود می‌آید یا به بیان دیگر، سبک کیفیت و امتیازی است که گوینده‌ای به لحاظ برخورداری از الگوی مناسب و شایسته کلام از آن بهره‌مند است و گوینده‌ای دیگر به دلیل فقدان این الگوی مناسب از آن بی‌بهره. ارسطو نیز سبک را خاصیت ذاتی کلام می‌داند و معتقد است هر اثری دارای سبک است. حال این سبک ممکن است پست، متوسط یا عالی باشد. براین اساس، سبک‌شناسی عبارت است از روش نویسنده در بیان دیدگاه‌هایش و روشن نمودن شخصیت ادبی‌اش در مقایسه با دیگران از جهت گزینش واژگان، ساخت عبارات و تشبیهات بلاغی (امین‌پور، ۱۳۸۴، ص ۱۸۰).

در این میان جدیدترین تعریفی که از سبک‌شناسی وجود دارد، این است که «سبک وحدتی است که در آثار کسی به چشم می‌خورد، یک روح یا ویژگی یا ویژگی‌های مشترک و پیاپی در آثار شخصی که توجه خواننده دقیق و کنجکاو را جلب می‌کند، و عوامل و

مختصات سبک‌ساز معمولاً و غالباً پوشیده و پنهان می‌باشد» (عبدالرؤوف، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

۵. بررسی تطبیقی لایه صرفی آیات نفاق

زبان‌شناسان مسلمان، از آغاز حرکت علمی خود توجه ویژه‌ای به علم صرف داشته‌اند. ایشان با تقسیم کلمه به سه نوع اسم، فعل، و حرف چهارچوب متقنی ترسیم نمودند و ساختار و قوالب این انواع را مورد بررسی قرار دادند. از جمله سازوکارهای مربوط به لایه‌های صرفی جمله، مقوله «تعریف و تنکیر» است که به تناسب بافت موقعیتی کلام، افزون بر معنای عام خود، ظرافت‌های معنایی خاصی را تداعی می‌سازد. از دیگر بخش‌های لایه صرفی، ساختار زبانی «تصغیر» است که علاوه بر معنی مرکزی تقلیل و تصغیر، شامل معانی فرا وضعی مانند عطوفت، ترحم، لطف، تسلیم و غیره می‌شود که در ردیف معانی فرا مرکزی قرار می‌گیرد. برداشت چنین معانی زایشی در توجه توأمان به ساختار صرفی تصغیر و ساختار موقعیت در قرآن کریم شکل می‌گیرد. اوزان و صیغ کلمات، مشتقات آن، ساختار صیغه‌ها از نظر عددی، جنسیتی، نوعی، پسوندها و پیشوندها و... از دیگر ساختارهای صرفی است. بی‌شک، کاربرد این مسائل در بافت مخصوص خود بر زایش معانی جدیدی تأثیر می‌گذارد. از این رو، بررسی این ساختارها در تعیین سبک خالق متن، امری اجتناب‌ناپذیر است. آنچه در این جستار به عنوان لایه صرفی مورد بررسی قرار می‌گیرد، مسأله زمان فعل، ساختار مجهولی فعل، و تعریف و تنکیر اسم است.

۱-۵ زمان فعل

فعل در زبان عربی کاربرد فراوانی داشته و اصلی‌ترین رکن جمله به شمار می‌رود؛ افعال عربی در یک دسته‌بندی کلی به سه گونه ماضی و مضارع و امر تقسیم می‌شود. فعل ماضی فعلی است که بر وقوع عملی یا تحقیق حالتی در زمان گذشته دلالت می‌کند. فعل مضارع فعلی است که بر وقوع عملی یا تحقق حالتی در زمان حال یا آینده دلالت کند. و فعل امر: فعلی است که بر طلب انجام کاری یا حالتی دلالت کند.

تفاوت‌های معنایی ماضی و مضارع به گونه ذیل است: ۱- دلالت بر امکان و قطعیت: فعل مضارع بر حالت امکان و احتمال دلالت می‌کند، در حالی که فعل ماضی بر حالت قطعیت و تردیدناپذیری دلالت دارد. ۲- دلالت خبری و انشایی: فعل ماضی به جز موارد دعایی از دلالتی خبری برخوردار است؛ در حالی که فعل مضارع می‌تواند گونه‌های مختلف انشایی از امر و نهی و دعا و شرط و... را شکل دهد و حتی گاه فعل مضارع بدون تغییرات صرفی از دلالت انشایی برخوردار می‌شود. ۳- دلالت بر حدوث و ازلیت: تنها مورد از کاربردهای فعل ماضی و مضارع که به نحوی در ارتباط با زمان است معنای حدوث و ازلیت می‌باشد. در مواردی که خداوند در صدد بیان ازلی بودن حادثه‌ای باشد از فعل ماضی و در مواردی

که در صدد خبر از وقوع حادثه‌ای در زمان مشخصی باشد از فعل مضارع استفاده می‌کند؛ و لو آن حادثه در زمان گذشته رخ داده باشد و از همین روی معمولاً در زبان عربی در مقام حکایت داستان از فعل مضارع استفاده می‌شود و یا با تلفیق ماضی و مضارع دلالت بر حدوث در زمان گذشته ساخته می‌شود (شرتونی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲).

فعل مضارع در میان زبان‌های عربی و فارسی از دیگر فعل‌ها، کاربرد بیشتری دارد زیرا این فعل دارای گونه‌های بسیار و ساختارهای متنوع است و برخلاف فعل ماضی که تنها بر گذشته دلالت دارد، این فعل هم بر زمان حال و هم بر آینده دلالت می‌کند و از همین روی دامنه معنایی آن وسیع‌تر و گستره کاربردی آن پهناورتر و میدان ساختاری آن فراخ‌تر از فعل‌های دیگر است.

۵-۱-۱ فعل مضارع «تظنون»

﴿إِذْ جَاءُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ (احزاب: ۱۰) «به خاطر بیاورید زمانی را که آن‌ها از طرف بالا و پایین (شهر) شما وارد شدند (و مدینه را محاصره کردند) و زمانی را که چشمها از شدت وحشت خیره شده بود، و جانها به لب رسیده بود، و گمانهای گوناگون بدی به خدا می‌بردید.»

آیه مذکور ترسیمی از وضع بحرانی جنگ احزاب، و قدرت عظیم جنگی دشمنان، و نگرانی شدید بسیاری از مسلمانان است. در این میان عبارت ﴿...وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا...﴾ اشاره به این است که در این حالت، گمان‌های ناجوری برای جمعی از تازه مسلمانان منافقان و کسانی که بیمار دل بودند پیدا شده بود، چرا که هنوز از نظر نیروی ایمان به مرحله کمال نرسیده بودند، این‌ها همان کسانی بودند که در آیه بعد می‌گوید: شدیداً متزلزل شدند. شاید بعضی از ایشان فکر می‌کردند سرانجام شکست خواهند خورد، و ارتش دشمن با آن همه قدرت و قوت پیروز می‌شود، بعضی دیگر می‌پنداشتند که اسلام به زودی از بین می‌رود و اثری از دین نمی‌ماند، بعضی دیگر گمان می‌کردند جاهلیت دوباره جان می‌گیرد، بعضی دیگر می‌گفتند: خدا و رسول او، مسلمانان را گول زدند، و از این قبیل پندارهای باطل که موجب خوف و ترس آن‌ها شده بود. البته این افکار نه به صورت یک عقیده که به صورت یک وسوسه در اعماق دل‌های بعضی پیدا شده بود. اما مخلصان ثابت‌القلوب گمان داشتند که حق تعالی دین خود را محافظت خواهد کرد و مومنان را نصرت خواهد کرد. لذا کاربرد «تظنون» در بین افعال ماضی (جاءوا- زاغت- بلغت- ابتلی و زلزلوا)، که در علم معانی از آن به التفات یاد می‌شود، برای این است که این واقعه را در برابر چشمان مخاطب حاضر سازد. و نیز نشان دهد آدمی در همه شرایط سخت اینگونه است که گمان‌های متفاوت به خدا می‌برد چه خوب، چه بد؛ و این فقط مختص به شأن نزول آیه نیست.

همچنان‌که کلمه (الظنون) نیز بر تعدد گمان‌ها تاکید دارد. واژه «الظنون» مصدر است. جمع

آمدن این مصدر می‌تواند دال بر انواع و اقسام ظن‌ها و گمان‌ها باشد که ترس فراوانی در وجود این افراد افکنده بود و ایشان نمی‌توانستند بر این گمان‌ها به راحتی غالب شوند و خود را آرام سازند.

۵-۱-۲ فعل مضارع «يَحْسِبُونَ»

«يَحْسِبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَدَّهَبُوا وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْتَلُونُ عَنْ أُنْبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا» (احزاب: ۲۱) «آنها گمان می‌کنند هنوز لشکر احزاب نرفته‌اند، و اگر برگردند اینها دوست می‌دارند در میان اعراب بادیه‌نشین پراکنده و پنهان شوند و از اخبار شما جويا گردند و اگر در میان شما باشند جز کمی پیکار نمی‌کنند» فعل «يَحْسِبُونَ» به صورت مضارع به‌کار رفته است. علت این کاربرد افاده معنای استمرار است. تصویر منافقان با کاریست فعل مضارع، بیانگر ترس شدیدشان است به گونه‌ای که آن‌ها حتی پس از شکست احزاب هم ترسو و بزدل ماندند. چون هنوز شکست احزاب را باور نمی‌کردند و از ترس و دلهره به خود می‌لرزیدند. بی‌شک این تصویر، تصویری خنده‌آور از این بزدلان است که ترس و دلهره‌یشان حتی پس از رفع خطر ادامه داشت (راغب، ۱۳۸۷، ص ۳۱۹).

۵-۱-۳ فعل مضارع «يَقُولُونَ»

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نَطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (حشر: ۱۱) «آیا منافقان را ندیدی که پیوسته به برادران کفارشان از اهل کتاب می‌گفتند: هر گاه شما را (از وطن) بیرون کنند ما هم با شما خواهیم بود، و سخن هیچکس را در باره شما اطاعت نخواهیم کرد، و اگر با شما پیکار شود یاریتان خواهیم کرد، و خداوند شهادت می‌دهد که آنها دروغگویانند.»

کارشکنی‌ها و توطئه منافقین با ساختار فعل مضارع بیان شده است تا دلالت بر حدوث و استمرار کند. به این معنا که دسیسه‌چینی منافقان همچنان ادامه دارد. همچنین در بیان واقعه‌ای که در گذشته محقق شده است، کاربرد مضارع اخباری از کاربرد ماضی بلیغ‌تر است؛ زیرا مضارع اخباری دال بر معنای حال و آینده می‌کند و از این طریق، تصویر مورد نظر را به گونه‌ای مجسم می‌کند، گویا خواننده یا مخاطب عیناً آن را می‌بیند (ابن‌اثیر، ۱۹۹۵، ج ۲، ص ۱۸۱).

۵-۲ ساختار مجهول

فعل مجهول ساختاری است که در زبان عربی از اهمیت خاصی برخوردار است. کاربرد این فعل در قرآن کریم و کتب دیگر، پویایی و سرزندگی زبان عربی را آشکار می‌کند. پویایی که هم در تعبیر و هم در صور جمال و زیبایی قرآن بر إعجاز و فصاحت این کتاب آسمانی افزوده است.

۵-۲-۱ فعل مجهول «دُخِلَتْ»

«وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّتُوا بِهَا إِلَّا يُسِيرًا» (احزاب: ۱۴)
 آنها چنان بودند که اگر دشمنان از اطراف و جوانب مدینه بر آنان وارد می‌شدند و پیشنهاد بازگشت به سوی شرک به آنها می‌کردند می‌پذیرفتند، و جز مدت کمی برای انتخاب این راه درنگ نمی‌کردند.

در باب کاربست فعل مجهول باید گفت: در برخی موارد، اعلام وقوع فعل به مفعول و عدم تعلق غرض گوینده به فاعل که وی چه کسی است، بی‌فایده بودن ذکر فاعل را توجیه می‌کند به عبارت دیگر هدف از کلام، صرفاً اعلام وقوع فعل است نه آنکه فعل از وی صادر شده است، مانند کاربرد فعل (دُخِلَتْ) که در این آیه نشان می‌دهد ذکر فاعل اهمیت چندانی نداشته است، بلکه مهم این است که سرزمین ایشان و خانه‌هایشان مورد تعرض و حمله قرار گیرد در حالی که خودشان داخل شهر و دیارشان هستند. به بیان دیگر با کاربرد فعل مجهول می‌خواهد بگوید منافقان هیچ تلاشی برای امنیت شهر و دیار خود نمی‌کنند و حاضر نیستند از سرزمین خود برای مقابله با دشمن و ایجاد امنیت خارج شوند. لذا دشمن هرکه می‌خواهد باشد، به راحتی می‌تواند به سرزمین ایشان تعرض کند.

۵-۲-۳ فعل مجهول «زُيِّنَ»

«بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَلِكُمْ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَّتُمْ ظَنًّا سَوِيًّا وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا» (فتح: ۱۲)
 «بلکه شما گمان کردید پیامبر و مؤمنان هرگز به خانواده‌های خود باز نخواهند گشت و این پندار غلط در دل‌های شما زینت یافته بود، و گمان بد کردید، و سرانجام هلاک شدید.»

خداوند در این آیه فعل «زین» را به صورت مجهول و حذف فاعل به کار برده است. علت این است که خود فعل تزین اهمیت داشته است نه فاعل، لذا فاعل حذف شده است. و یا می‌توان دلیل حذف فاعل را در این نکته دانست که قرآن می‌خواهد خواننده را در دایره‌ای از احتمالات قرار دهد و دست او را در تخمین فاعل باز بگذارد. زیرا برای این فعل می‌توان فاعل‌های متعددی در نظر گرفت. همچنین اسم اشاره «ذلک» به مفهوم «ظننتم» برمی‌گردد؛ بدین نحو که منافقان گمان می‌کردند پیامبر و مؤمنین به مدینه باز نخواهند گشت و این پندارهای باطلی بود که شیطان آن را در دل‌های آن‌ها زینت داده بود و آن‌ها هم طبق آن عمل می‌کردند و آن این بود که از رفتن به جهاد تخلف کنند تا مبادا کشته شوند و از بین بروند.

۵-۳ تعریف و تنکیر اسم

در زبان عربی برای نشان دادن اینکه نامی معرفه است، از حرف تعریف الف و لام استفاده می‌شود. کاربرد حرف تعریف الف و لام در زبان عربی، گاه پیرو قواعد خاصی است و گاه

نیز البته سماعی است. به هر روی، الف و لام در زبان عربی تنها حرف تعریف نیست و کاربردهای متعدد دیگری هم دارد. گاهی از ادات تعمیم است و نشان می‌دهد همه مصادیق آن اسم در حکم مذکور در جمله مستغرقند. گاهی هم الف و لام در زبان عربی همچون موصول به کار می‌رود. همچنان‌که کاربرد واژگان نکره در زبان عربی و به‌ویژه زبان قرآن کریم، یکی از مباحث مهم و کلیدی در فهم متن است. ساختار معرفه و نکره در زبان قرآن معانی متعددی دارد که برخی از آن‌ها در واژه‌های ذیل قابل بررسی است.

۵-۳-۱ تعریف «السوء» و «الكتاب»

در قرآن کریم گاه کلماتی هست که الف و لام کار بسته در آن‌ها به نظر مفسران، الف و لام جنس است که مراد از اسم متصل به آن، تمامی افراد جنس است. نشانه این «ال» آن است که به جای آن می‌توان لفظ کل را قرار داد، بدون اینکه پای مجاز و مبالغه در میان باشد. نکته در خور توجه این است که مدخول «ال» اگرچه در لفظ، مفرد و معرفه است اما در معنا جمع است و نکره (همتی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳). مانند الف و لام در کلمه «سوء»: ﴿...الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنِّ السَّوْءِ...﴾ (فتح: ۶)

در این عبارت علت داخل شدن «ال» بر کلمه «سوء» به منظور شمولیت و تعمیم ظن منافقان است. در این ظن احتمال چند وجه وجود دارد: اول آنکه آن‌ها گمان می‌کردند که خدا نمی‌تواند رسول خود را یاری کند که خدای تعالی در آیه دوازده همین سوره ذکر می‌کند: ﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا...﴾ دوم اینکه آن‌ها نسبت به خداوند شریک قائل بودند برای نمونه آیاتی از سوره نجم بیانگر این مورد است: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (نجم: ۲۳ و ۲۸) و سوم اینکه گمان آن‌ها بر این بود که خداوند نه می‌بیند و نه می‌داند. مانند این سخن خدای تعالی: ﴿وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (فصلت: ۲۲) لذا وجود «ال» حاکی از تعدد و کثرت ظن آن‌ها می‌باشد.

همچنان‌که در آیه ﴿هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّ﴾ (آل عمران: ۱۱۹) لفظ کتاب مفرد و به معنی جمع است چون جنس کتاب اراده شده است.

این آیه درباره مسلمانان است که بر اثر حسن ظن، صفای باطن (ساده دلی)، روابط خانوادگی و مانند آن، با کافران دوستی می‌کنند و به آن‌ها دل می‌بندند، در حالی که کافران ایشان را دوست نمی‌دارند: ﴿هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ﴾. در واقع آنان خوبی را به بدی و محبت را با عداوت پاسخ می‌دهند؛ یعنی محبت مسلمانان به آنان یک جانبه است.

این آیه در ادامه تحذیر مسلمانان از برقراری ارتباط نزدیک و صمیمی با بیگانگان، با اعتراض و ایقاف و هشدار همراه با اظهار نگرانی، مسلمانان را توبیخ می‌کند که شما به

همه مطالب کتاب خود و نیز کتب انبیای پیشین ایمان دارید: ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾؛ اما آنان به قرآن ایمان ندارند و تنها در ظاهر ادعای ایمان می‌کنند و درباره کتاب خودشان نیز تبعیض روا می‌دارند: ﴿تُؤْمِنُ بَعْضٌ وَنَكَرُ بَعْضٌ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (نساء: ۱۵۰) لذا مسلمانان در عین ایمان آوردن به تمام کتاب‌های آنان، مورد کینه قرار می‌گیرند (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۴۰).

۵-۳-۲ اسم اشاره "اولئک"

﴿...أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ...﴾ (مائده: ۴۱) این جمله، اشاره دارد به منافقین و یهودی که دل‌های آنان به خاطر فسق‌هایی که مکرر انجام می‌دادند آکنده از قنارت و پلیدی بود. و این یهودیان کسانی‌اند که خداوند متعال اراده نکرده است از الطاف خویش چیزی که دل‌های آنان را پاک گرداند به آنان عطا کند. زیرا آنان شایستگی آن را ندارند و می‌داند که الطاف او آنان را رستگار نخواهد کرد. لذا کاربرد اسم اشاره دور (اولئک) را برای پایین بودن جایگاه و شأن آن‌ها از دور استفاده کرده است. همچنین در آیه ﴿أُولَئِكَ لَمْ يُولُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ﴾ (احزاب: ۱۹) استفاده از اسم اشاره دور برای نشان دادن منزلت پایین منافقان است. یعنی ایشان بخاطر اوصاف زشتی که داشته‌اند، قابل اعتنا و اهمیّت نیستند.

۵-۳-۳ تنکیر «یوماً»

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره: ۴۸) «و از آن روز بترسید که کسی به جای دیگری مجازات نمی‌شود، و نه شفاعت پذیرفته می‌شود و نه غرامت و بدل قبول خواهد شد و نه یاری می‌شوند.»

یکی از معانی تنکیر یک واژه، تهویل است؛ واژه «یوماً» در این آیه دال بر شدت ترس است. زیرا در این آیه واژه «یوم» با صفاتی که تماماً بر تنهایی و بی‌یاری انسان و بی‌فایده بودن امکاناتی که در زندگی دنیوی برای حل مشکلاتش استفاده می‌کرد، دلالت دارند لذا این ویژگی‌ها به‌همراه تنکیر واژه «یوم» مفید معنای تهویل آن است.

۵-۳-۴ تنکیر «بلاءً عظیم»

﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (بقره: ۴۸) «و(نیز به خاطر بی‌یاری) آن زمان که شما را از چنگال فرعونیان رهایی بخشیدیم که همواره شما را به شدیدترین وجهی آزار می‌دادند: پسران شما را سر می‌بردند و زنان شما را (برای کنیزی) زنده نگه می‌داشتند و در این، آزمایش سختی از طرف پروردگار برای شما بود» دیگر معنای تنوین نکره، تفخیم و تعظیم است، در این آیه ساختار نکره در دو واژه بلاء و عظیم ترسیم‌کننده بیم و وحشتی است که به‌خاطر بیدادگری فرعون و پیروانش بر جان بنی‌اسرائیل افتاده بود؛ همچنان که بزرگی رخدادهای پیش آمده

۵-۴-۷ «جنود»

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ (احزاب: ۹) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید نعمت خدا را بر خودتان به یاد آورید در آن هنگام که لشکرهای (عظیمی) به سراغ شما آمدند، ولی ما باد و طوفان سختی بر آنها فرستادیم و لشکریانی که آنها را نمی‌دیدید (و به این وسیله آنها را در هم شکستیم) و خداوند به آنچه انجام می‌دهید بینا است.» منظور از جنود، احزاب است، مانند ابوسفیان که گروه‌هایی (احزاب) را از عرب‌ها مانند قریش و قبیله‌هایی که اطراف مکه بودند و بنی‌غطفان از طایفه نجد، بنی‌قریظه و بنی‌نضیر از اطراف مدینه، جمع کرد تا علیه مؤمنین به نبرد پردازند. تصویر در اینجا با کلماتی مختصر آغاز و انجام نبرد را ترسیم می‌نماید. «لشکریانی آمده‌اند». نکره آمدن لشکریان افاده معنای تفضیح و تکثیر می‌کند تا به لشکریان یهودی و منافقی که در اثنای نبرد رسوا شده‌اند، اشاره نماید. همچنین نکره آمدن به بزرگ‌نمایی و هراس افکندن هم اشاره دارد. تصویر لشکریان فراوان با تصویر فرشتگان غیبی و باد در تقابل است. این دو تصویر حسی و غیر حسی در پشتیبانی از موضع مسلمانان و ویرانی کافران به هم پیوسته‌اند (راغب، ۱۳۸۷، ص ۳۱۶).

نتیجه‌گیری:

با توجه به آنچه در بررسی سبک‌شناختی آیات نفاق در لایه صرفی گفته آمد، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

- برخی از ویژگی‌های سبک‌شناختی قرآن را می‌توان با دلایل معناشناختی یا کاربردشناختی تبیین نمود و برخی دیگر را می‌توان با دلایل زیبایی‌شناختی قابل تشریح کرد.

- آنچه که از مجموعه بررسی‌های علمی و ادبی صورت گرفته در قرآن نظیر این تحقیق و دیگر مطالعات بر می‌آید، این است که زبان و سبک قرآن، زبان و سبکی منحصر به فرد و یگانه است که دارای ویژگی‌های خاصی می‌باشد که آن را از سایر متون متمایز می‌سازد.

- در لایه صرفی و در مبحث شکل ساخت‌وازی کلمات، می‌توان شاهد استعمال غالب فعل مضارع بود که بیانگر، تجدید و استمرار صفات و ویژگی‌های زشت منافقان تاکنون است و با کاربست فعل مضارع می‌توان اعمال زشت ایشان را که در گذشته اتفاق افتاده است، مجدداً در برابر مخاطب به تصویر کشید و با حاضرسازی آن‌ها، مخاطب را از گزند این افراد و خطر همیشگی ایشان برحذر داشت. همچنان‌که ساختار تنکیر در بیشتر آیات نفاق برای بزرگ و برجسته‌سازی و یا تهویل مجازات اهل نفاق به‌کار رفته است.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- ابن اثیر، ابوالفتح ضیاء‌الدین، (۱۹۹۵م): المثل‌السائر، بیروت: المكتبة المصرية
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۹۸۴م): التحرير والتنوير، تونس: الدارالتونسية للنشر، طالعاشره
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق): معجم مقاییس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۹۸۸م): لسان‌العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم
- امین پور، قیصر، (۱۳۸۴): سنت و نوآوری در شعر معاصر، تهران: علمی فرهنگی، چاپ دوم
- بلاغی نجفی، محمد جواد، (۱۴۲۰ق): تفسیر آلاء الرحمن، قم: بنیاد بعثت، چاپ اول
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۹ق): الصحاح، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم
- راغب، عبدالسلام احمد، (۱۳۸۷): کارکرد تصویر هنری در قرآن، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ق): مفردات ألفاظ القرآن، ترجمه غلام‌رضا خسروی حسینی، تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۹۷۹م): أساس البلاغه، بیروت: دارصادر، چاپ اول
- سلیمان، محمد، (۲۰۰۷م): ظواهر أسلوبیة فی شعر ممدوح عدوان، عمان: منشورات الیازوری
- سیوطی، جلال‌الدین، (بی تا): المزهر فی علوم اللغة وأدابها، تحقیق محمد احمد جادالمولی والیاس الحلبي، القاهرة: انتشارات؟؟؟
- شرتونی، رشید، (۱۴۲۸ق): مبادئ العربية «قسم الصرف»، تنقیح وإعداد حمید محمدی، قم: دارالعلم، چاپ پانزدهم
- عبادیان، محمود، (۱۳۶۸): درآمدی بر سبک و سبک‌شناسی، تهران: جهاد دانشگاهی، بی‌چاپ
- عبدالرؤف، حسین، (۱۳۹۰): سبک‌شناسی قرآن، ترجمه پرویز آزادی، قم: دانشگاه امام صادق، چاپ اول
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق): العين، قم: اسوه، چاپ دوم
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق): القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول
- کواز، محمد کریم، (۱۳۸۶): سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران: سخن، بی‌چاپ
- مسدی، عبدالسلام، (۲۰۰۶م): الأسلوبیة والأسلوب، بیروت، دارالکتب الجدید المتحدہ
- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق): التحقیق فی کلمات القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ سوم
- میدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه، (۱۴۱۴ق): ظاهرة النفاق وخبائث المنافقین فی التاريخ، بیروت: دارالقلم، چاپ اول
- میرزایی، محمد، (۱۳۸۳): «پیدایش پدیده نفاق در اسلام از منظر قرآن»، مجله هیات و حقوق وابسته به دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۱۴
- همتی، شهریار، (۱۳۹۰): «ال و اختلاف‌های پیرامون آن در زبان عربی»، انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ش ۲۰

واکوی ادبیات دعایی قرآن در مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۷ - تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۰)

علی اکبر احمدی*

اصغر حسینی**

سال اول

شماره اول

پائیز و زمستان

۱۳۹۶

چکیده:

دعا، نمایش حضور موجودی ناچیز در برابر خالق بی همتا و تجلی تواضع عابدانه وی در مقابل اوست، که نشان از سطح اندیشگی و میزان معرفت «داعی» از «دعا‌إلیه» دارد. اثر و اهمیت دعا در زندگی انسان در طول تاریخ - از آغاز تا آینده - بر همگان مسلم است، بطوری که می‌طلبد الگوی بایسته «دعا‌إلیه» و توانمند در بیان عواطف «داعی» در اختیار باشد. این پژوهش سعی دارد تا با ارائه ساختار و شیوه دعای مطلوب از نظر قرآن، نشان دهد که بزرگان و ادبای قدیم چگونه با روح قرآن آشنا و مبانی آن را در خلوت خود، خواسته یا ناخواسته، زمزمه کرده اند. خواجه عبدالله انصاری از جمله این قله هاست که قرآن را با جان خود نوشیده، چنانچه تألیفات وی انعکاسی از آن منبع الهی است. نگارندگان با بررسی دعای قرآن و سطح حضور آن در مناجات نامه ضمن بیان زیباشناسانه این شیوه، در پایان به این نتیجه می‌رسند که خداوند در جای جای قرآن اسلوب و الگوی مطلوب دعا را از زبان پیامبران به انسان‌ها آموخته است. چنانکه پیر هرات که در مکتب قرآن رشد یافته، مناجات نامه را تحت تأثیر دعای قرآن به رشته تحریر در آورده است.

واژگان کلیدی: دعا، خواجه عبدالله انصاری، مناجات نامه، قرآن.

* استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسؤل) (Akbar463@yahoo.com).

** دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی (asqhar.hossiny@gmail.com).

مقدمه:

تعریف مسأله: دعا بهترین راه ارتباط با خداوند است و راز و نیاز انسان کوچک با خالق بزرگ. انسان از زمانی که وجود ضعیف و ناچیز خود را شناخت، ضرورت و اهمیّت گفتگو با آن کلّ عظیم الشان را نیز دریافت چه «نیایش پرواز روح به سوی خداست و یا حالت پرستش عاشقانه‌ای نسبت به آن مبدأ است که معجزه حیات از او سرزده است و بالأخره نیایش نمودار کوشش انسان است برای ارتباط با آن وجود نامرئی، آفریدگار همه هستی» (کارل، ۱۳۷۵: ۴۱) دعا، علاوه بر نقش صیقل دهنده‌گی آن در زدودن دل از هرگونه زنگار منیّت و خدا انگاری انسان و نیز علاوه بر قرار گرفتن یک موجود ناچیز در برابر یک کلّ همه چیز و سرخوش شدن از شهد گفتگو با آن، بهترین عملی است که انسان در مواقعی که وسایل و ابزارهای مادی جوابگوی خواسته‌های او نیستند، بکار می‌گیرد. از امام باقر (ع) نقل شده که «ما من شیء أفضل عند الله من أن يُسأل و يُطلب مما عنده» چیزی نزد خدا بالاتر از این نیست که از آنچه دارد تقاضا و خواسته شود (الکلینی، ۱۳۶۵: ج ۴، ۲۱۰).

دعا به هر تعریف و معنایی گرفته شود تجلّی اشتیاق درونی انسان برای دریافت جوابی در سکوت است که نقش بسزایی در سرنوشت و زندگی بشر دارد و در معارف دینی و از طرف بزرگان دین و عرفان به آن، توجه و تأکید زیادی شده است.

دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است

بدین راه و روش میرو که با دلدار پیوندی

(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۴۲)

دعا نیز همچون اعمال دیگر، آداب و ساختار ویژه‌ای دارد که داعی، متناسب با شأن و منزلت خداوند جهت تحقق اهداف خود آن شرایط را دنبال می‌گیرد. برخی از این آداب مربوط به فضای بیرونی داعی است همچون؛ حال دعا داشتن، مکان دعا، ایمان به خدا و پاک بودن و ... اما پاره‌ای دیگر گفتمانی است میان عابد و معبود زیرا که داعی با به کار بستن زبان و ظرایف زبانی در پی معنای مطلوب خود است و این همان مفهوم گفتمان است و «گفتمان، نامه‌ای است از فرستنده به گیرنده به منظور تأثیر بر وی و قانع کردن وی نسبت با آن نامه از طریق به کار بستن وسایل مختلف» (الخوالده، ۲۰۱۳) اینجاست که اهمیّت ساختار و ادبیات و الگوی دعا مطرح می‌شود چراکه هر شهری راهی دارد و هر خانه ای دری و این در دعا و ساختار فنی آن به شکل عملی از سوی پیامبران و ائمه دین ارائه شده است. خداوند متعال در قرآن از زبان پیامبران، دعاهایی را بیان می‌کند که خود تجلّی سبک و کیفیّت دعا کردن در برابر خداوند است تا انسان‌ها در دعاهای خود به تناسب رتبه معرفت و جودی خود از آن تبعیّت کنند و حق دعا و آنکه با وی به نیایش می‌نشینند را ادا کنند.

مؤمنان و مونسان قرآن، آگاهانه یا ناآگاهانه تحت تأثیر این الگوی پیشنهادی قرآن قرار

گرفته اند، شیخ الإسلام خواجه عبد الله انصاری یکی از این عارفان است که به سبب همنشینی روزمره با قرآن و با توجه به اینکه حافظ قرآن بوده، متأثر از این فرهنگ دعای قرآن شده و در نهایت اشتیاق روح الهی خود را به سوی حق تعالی در مناجات نامه به تحریر در آورده است.

هدف و سؤال پژوهش: این مقاله می‌کوشد تا با ارائه الگوی گفتمانی ادبیات دعای قرآن، نشان دهد که خواجه عبدالله چگونه آن سبک و شیوه دعای قرآن را در مناجات نامه منعکس کرده است، طوری که سرمشق خیلی از الهی نامه‌های بعد از خود شده است و در نهایت به سؤالات زیر پاسخ دهد:

* دعا در قرآن به چه شکلی بیان شده است؟

* ادبیات دعایی قرآن و بازتاب آن در مناجات نامه خواجه عبدالله به چه شکلی است؟

پیشینه پژوهش: در خصوص اهمیت و نقش دعا و روش دعای پیامبران مقالاتی نوشته شده است همچون: «ادب برابر خدا، روش الگویی پیامبران اولوالعزم به هنگام دعا» از علی حسین زاده که به تحلیل گفتار و رفتار پیامبران اولوالعزم در گفتگو با خداوند پرداخته است، بدون اینکه قواعد و گونه‌های ادبیات دعایی آنان را به صورت سرمشق تمرین، تبیین کند و نیز نوشته‌ی «آداب الدعاء...الفن المنفی» از الشیخ مصطفی الشیخ سلیمان یحفوفی که فقط بر آن بوده تا به ترسیم فضای قرآن از جنبه ادبی و معرفتی در نگرش دعایی امام سجاد در صحیفه‌ی سجادیه بپردازد بی‌آنکه به ساختار و شکل این بنای دعا به صورت منسجم، نگاه کند. و نیز مقالات «اهمیت دعا در اسلام و جلوه‌های آن در صحیفه سجادیه» نوشته‌ی محمود مهدوی دامغانی و «دعا شناسی به مثابه یک علم» نوشته محمد حسین رفیعی و «آثار تربیتی و روانشناختی دعا» نوشته‌ی محمد سبجانی نیا که هیچ کدام به ساختار و چارچوب دعای قرآن و الگوی مطلوب نیایشی آن نپرداخته‌اند و تنها موردی که نگارندگان در خصوص ادب دعا در قرآن به آن برخوردند مقاله «ادب دعا و نیایش پیامبران از دیدگاه قرآن» نوشته محمد رضا حاجی اسماعیلی بود که این مقاله، به صورت محتوایی بعضی از الگوهای دعایی که در قرآن از زبان پیامبران آمده را ذکر کرده است اما تفصیلی و منسجم نیست. لذا تا آنجا که نگارندگان اطلاع دارند، پژوهشی تطبیقی میان دعا و مناجات نامه خواجه عبد الله با محوریت تبیین ساختار ادبیات دعایی قرآن کریم، صورت نگرفته است.

نگاهی گذرا به زندگینامه خواجه عبدالله انصاری:

شیخ الإسلام ابو اسماعیل عبدالله بن ابی منصور معروف به خواجه عبدالله انصاری در سال ۳۹۶ در هرات زاده شد (جامی، ۱۳۳۸: ۳۳۲) وی از اعقاب ابو ایوب انصاری صحابی معروف پیامبر و صاحب رحل ایشان است (انصاری، ۱۳۶۲: ۱) از کودکی به تحصیل علم و دانش و معارف دینی مشغول شد و حافظه و هوشی تیز داشت به طوری که هفتاد هزار از

شعر عرب را از بر داشت (جامی، ۱۳۶۲: ۳۳۴) وی تمام عمر خویش را به تتبع و قراءت در قرآن و حدیث، صرف کرد. خود می گوید: «بامداد پگاه به مُقَری شدمی به قرآن خواندن. چون باز آمدمی، به درس شدمی. شش روی ورق بنوشتمی و از بر کردمی. چون از درس فارغ گشتمی، چاشتگاه به ادیب شدمی و همه روز بنوشتمی، روزگار خود را بخش کرده بودم، چنانکه مرا هیچ فراغت نبودی. از روزگار من هیچ به سر نیامدی، بلکه هنوز در بایستی و بیشتر روز بودی که تا پس نماز خفتن بر ناهار بودمی.» (همان: ۳۳۵).

در توانمندی وی از ملکات زبانی همین بس که باخرزی او را بالاتر از قس بن ساعده - خطیب برجسته عرب - دانسته (الباخرزی، ۱۴۱۴ه.ق: ۲۸۵) و سیوطی در فصاحت و بلاغتش گفته است که «بهره ی وی از زبان عربی بسیار است» (السیوطی، ۱۹۷۶: ۵۷) و ملک الشعراى بهار، سعدی استاد سخن را دنباله رو وی و مکمل و معمم روش او بیان کرده است (بهار: ۲، ۲۴۰).

خواجه در سال ۴۸۱ روی در نقاب خاک کشید (صفا، ۱۳۸۳: ۳۸۹) و «با مرگ او در واقع دنیای اسلام نه فقط در ماتم یک زاهد و یک صوفی عزادار شد، بلکه در عین حال یک محدث و یک عالم الهی را نیز از دست داد» (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۸۰).

وی در طول عمر خود رسائل و تألیفات منثوری را بر جای گذاشته است که جدا از ارزش محتوایی آن، دارای شأن و منزلت ادبی و زبانی بسیار است. «برتلس» (Berthels) ایران شناس روسی درباره اهمیت ادبی آثار خواجه می نویسد: «اما با اطمینان کامل می توان گفت که تنها مردی است که دارای تجربه بزرگ ادبی بوده و می توانسته این اثر را به رشته تحریر کشد.» (انصاری، ۱۳۶۸: ۱۳ نقل شده در مقدمه)

اما از بین کتابها، مناجات نامه حلاوت و جذابیت خاصی دارد که در آن نه تنها قدرت و توانایی و استادی پیر هرات در سخنوری و تسلی به ظرایف قرآنی محسوس است بلکه شخصیت عرفانی و روح متعالی او نیز در کالبد کلمات آشکار می شود، و شاید همین نکات زیبا موجب شده که این کتاب نماینده و معرف خواجه در بین مردم باشد و شاید قریب به یقین بتوان گفت که این اثر مشهورترین آثار وی در بین مردم و جامعه ادبی است.

مفهوم شناسی دعا و اصول بیان دعا در قرآن:

دعا در لغت به معنی ندا زدن، رغبت و استعانت است. ابن فارس می گوید: «دعا آنست که کسی را با صدا و کلام خود متوجه خود کنی» (ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ۲۷۹). در فرهنگ دهخدا دعا به معنی حاجت خواستن، استغاثه به خداوند، استدعای برکت، تضرع و درخواست از درگاه خداوند آمده است (دهخدا، ۹۶۰۲).

علامه طباطبائی رحمته الله علیه دعا را آن می داند که «از قلب برخیزد و زبان فطرت آن را طلب کند» (طباطبائی، ۱۳۶۷، ج ۲، ۳۳) لذا وی تقاضا، طلب و دعای بنده را در آنچه بر زبان سر جاری

می شود، منحصر نمی کند «لذا می بینید که خدای متعال حتی آنچه را که زبان در آن دخالت ندارد سؤال شمرده». (همان: ۳۳)

در واقع دعا در تعاریف متعدّد می گنجد و هر تعریفی دارای ویژگی های منحصر به فرد خاصی می باشد. در عرف، دعا این است که یک فرد پایین دست از بالاتر خود با فروتنی و تواضع بخواهد که در حق او کاری را انجام دهد. (مهری، ۱۳۸۸: ۱۵). اما در اصطلاح شرع این است که انسان خدا را بخواند و این خواندن برای عبودیت است. (همان، ص ۱۴)

واژه دعا، با واژگان دیگری چون نیایش و ذکر در نگاه اول مترادف به نظر می رسد، حال آنکه این واژگان هر کدام با دیگری تفاوت دارد؛ نیایش، حالت روحی ای است که بین انسان و خدایش، رابطه انس ایجاد می کند و او را در جاذبه ربوبی، قرار می دهد (جعفری، ۱۳۸۶: ۷). اما ذکر، قسمتی از دعا به حساب می آید که در بردارنده ی طلب و درخواست چیزی از خداوند نمی باشد بلکه فقط به حمد، ثنا، تسبیح و استغفار یا تقدیس خداوند می پردازد، لذا ذکر، یکی از ملحقات دعا محسوب می شود که فضیلت ترغیب به آن کمتر از دعا نمی باشد؛ و همان کار دعا را می کند. (مهری، ۱۳۸۸: ۷۲).

دعا از دیدگاه روایات نیز دارای ارزش منحصر به فرد و خاص خود است، و یاد خدا و توجّه ندادن به غیر او ریشه تمام عبادت ها محسوب می گردد. خداوند در قرآن می فرماید «فاعبدنی و اقم الصلاة لذكری» (طه: ۱۴) که عبادت منحصر به خود کرده اند و ارزش و اعتبار انسان در بارگاه باری تعالی نیز به همین دعاست «قل ما یعْبُوا بكم ربی لولا دعاؤكم» (فرقان: ۷۷) این امر نشان می دهد که جوهر و مایه تمام لذات و خوشبختی ها، همان دعا و گفتگوی با خداوند متعال است چنانکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده اند: «بالاترین عبادت دعاست» (میزان الحکمه ج ۳، ۲۴۶). و حضرت علی علیه السلام نیز فرموده اند: «محبوبترین اعمال روی زمین در پیشگاه الهی دعاست» (الکلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ۴۶۷).

اما در منطق قرآن، دعا عبادت است؛ و بالاترین مصداق ذکر و یاد خدا به شمار می رود. چه «ذکر در اصطلاح سالکان خروج از میدان غفلت و ورود به فضای مشاهدات به واسطه غلبه خوف یا کثرت محبت است» (تهانوی، ۱۳۴۶: ج ۱، ۵۱۲) لذا می بینیم دعا و مناجات از دیر باز مورد توجّه بشر بوده، اما در این بین، نظر به هدفدار بودن تعبیر قرآنی، بیان دعا در قرآن جلوه دیگری دارد. قرآن با ثبت دعاهای پیامبران و دیگر بندگان صالح خداوند در واقع، شیوه و الگوی مناسب برای رویارویی با خداوند را برای انسان پایه گذاری و پیشنهاد کرده است، که این سبک دعایی عالی با سیره و تعالیم عملی نبی اکرم به رشد خود ادامه داد تا با عترت دست پرورده ایشان به اوج بالندگی رسد به طوری که بنیانگذار رویکردی والا شدند که می توان از آن به «دانشگاه دعا»، تعبیر کرد که در این میان دو کتاب ارزنده نهج البلاغه و صحیفه سجادیّه به شکلی کاملاً زیبا و اصیل به ترسیم رابطه بنده با پروردگار خود می پردازند، به عنوان مثال امام علی علیه السلام در خطبه ۴۶ کیفیت دعای سفر را به ما آموزش

می دهند و به ما یادآوری می کنند که قبل از اینکه از پروردگار چیزی بخواهیم اول باید به حمد و ثنای او بپردازیم و از نعمت های فراوان او شکرگزاری کنیم، ساختاری که دقیقاً در قرآن به پیامبران، یاد داده شده و بر آن تأکید کرده است (دشتی، ۱۳۸۲، خطبه ۶۶) که خود بازتاب تربیت قرآنی امام علیه السلام است.

قرآن کریم در جای جای سطور خود به تشریح رابطه حق با بندگان خود پرداخته است تا راهی برای ارتباط بندگان با پروردگارشان، فرا روی آنان بگذارد، اصول این راه در آیات مختلف قرآن کریم به مثابه نشانه های آن راه، چنین به نظر می رسد:

۱ - محوریت خداوند در بر طرف کردن بلا و مصیبت

انسانها به طور طبیعی وقتی که به بلا دچار می گردند، یکباره به یاد خدا می افتند و روی به درگاه او می نهند، حتی فرعون که خود را «ربکم الأعلى» می خواند، حین غرق شدن ندای «ایمان»، سرداد. پناه بردن به خدا به هنگام مصائب امری فطری و در نهاد بشر است که با تمام وجود «صمدیت» خدا را به یقین اعلام می دارد، «وَ إِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أُذِقَهُمْ مِنْ رَحْمَةِ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يَشْكُونَ» (روم: ۳۳) این چنین بنده غافل، می داند که جز حضرت حق، توانایی رفع شدائد را ندارد و باید به آستان وی جهت استجابت نیاز دست دراز کند «وَ إِن يَمَسُّكُ اللَّهُ بُضْرًا فَلَكَ أَشْفَاءٌ إِلَّا هُوَ وَ إِن يَمَسُّكَ بُخَيْرٌ فهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انعام: ۱۷) البته محوریت خدا در استجابت دعا، می طلبد که بنده نیت خود را از هر شائبه و آلودگی پاک کند «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (غافر: ۱۴) و نیز «هُوَ الْحَيُّ لَا ذُلَّ لَهُ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (غافر: ۶۵)

۲ - امر به دعا و نهی از ترک آن

از نظر قرآن کریم، دعا روح عبادت محسوب می شود، از این رهگذر خداوند در بسیاری از آیات، بندگان را به نیایش و دعا تشویق می کند «وَ اسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (نساء: ۳۲) و نیز می فرمایند: «بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائدة: ۳۵) که هر که دست تضرع و نیاز با اخلاص سوی او کشد، مخذول بر نخواهد گشت «ادعونی استجب لکم» (غافر: ۶۰). خداوند در کنار این تشویق به اظهار نیاز و دعا؛ به سرزنش آنانی که مغرورانه روی بی نیازی بر می گردانند و دست به دعا بلند نمی کنند می پردازد و آنان را مسخر شیطان می داند «فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنْ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۴۳) و به عاقبت جهنم وعید می دهد «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰).

۳ - پنهان سازی و دوری از گستاخی در بیان دعا

خداوند، رحیم به بندگان است و راه هدایت آنان را برایشان نمایانده است تا به رضای

او دست یابند، یکی از همین راه ها، ارائه شیوه‌ای است که با آن به دعای خداوند بپردازند، شیوه‌ای که در آن ادب و نزاکت در برابر عالی رعایت شود و از تکبر و بزرگ‌پنداری خود بدور باشد ﴿ادعوا ربکم تضرعاً و خیفهً إنّهُ لا یحب المعتدین﴾ (اعراف: ۵) با تدبّر در این آیه، در می‌یابیم که یکی از دعا‌های مطلوب خداوند دعای آرام و بدر از تندى و گستاخى است.

۴- توسّل جستن به خداوند با یکی از اسماء حسنی و یا اعمال صالحه

شواهد، آیات و عبارات دالّ بر این قاعده بسیار است از جمله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی أسمائهم﴾ (اعراف: ۱۸۰) و نیز آیه ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أیاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ (اسراء: ۱۱۰) و نیز سوره فاتحه است که بعد از حمد و ثنای خداوند و بیان صفات او به ذکر دعای ﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾ پرداخته است، اما توسّل به عمل صالح چون آیه ﴿الذین یقولون ربّنا إنّنا آمنّا فاغفر لنا و قنا عذاب النار﴾ (آل عمران: ۱۶) که با توسّل به ایمان غفران خداوند را خواهان است و نیز ﴿ربّنا إنّنا سمعنا منادیاً ینادی للإیمان أن آمنوا برّبکم فآمنّا ربّنا فاغفر لنا ذنوبنا و کفرّنا سیئاتنا و توفّنا مع الدبرار﴾ (آل عمران: ۱۹۳). با تدبّر در نمونه‌های فوق، این مطلب دریافت خواهد شد که خداوند در قرآن کریم با تأکید بر محوریت خداوند در عرضه و اجابت دعا، ساختار و شکل و محتوای آن را تبیین کرده است که در جای جای قرآن بر زبان انبیاء و بندگان صالح تجلّی یافته است و شاید، نظر به هدفمندی متن قرآن، به این نتیجه رسید که این سبک و ساختار دعا مطلوب و پیشنهاد خداوند در فرایند مناجات و دعای با اوست.

ساختار ادبیات دعایی قرآن و بازتاب آن در مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری

ادب به مثابه مجموعه تعالیمی که فرد را از خطا مصون می‌دارد، همواره فراتر از دیگر امور مادی انسان بوده است. قرآن به عنوان کتاب هدایت بشر، آداب صحبت با خداوند را، شکلاً و مضموناً، در گوشه و کنار آیات و صفحات خود آورده است تا علاوه بر تهذیب ذهن و فکر او گفتار او را نیز فرهیخته گرداند ﴿با ایها الذین آمنوا اتقوا الله و قولوا قولاً سدیداً﴾ (احزاب: ۷۰) که حضور در محضر بزرگ هستی، آدابی ویژه می‌طلبد. با نگاهی دقیق به قرآن، چنین دریافت می‌شود که قرآن «بیان دعایی» را فراوان بکار می‌برد. مخصوصاً دعای پیامبران را با روش و اسلوب خاصی آورده است. از جمله جلوه‌های آداب گفتار در دعایی قرآن می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

۱ - شروع دعا با اللهم، ربّنا، ربّ بدون ادات نداء

بیشتر دعا‌های قرآن، بدون ادات ندا آمده است، جز در موارد اندک که آن موارد اندک هم برای شکایت بوده است. مانند جایی که پیامبر از قومش به پروردگار در روز آخر شکایت کرد و فرمود: ﴿قال الرسول یا ربّ إنّ قومی اتّخذوا هذا القرآن مهجوراً﴾ (فرقان: ۳۰).

همچنین دربارهٔ تخلّف قومن از ایمان به پروردگار شکایت کرد: ﴿وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (زخرف: ۸۸).

می‌توان گفت که خداوند در قرآن، خواسته که به پیامبرش شیوهٔ خطاب به پروردگار را یاد بدهد و راه را برایش باز کند که دعایش را با صیغه اللهم شروع کند که این گونه شروع کردن دعا مخصوص بهشتیان است. ﴿دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾ (یونس: ۱۰). لذا در آیات متعددی از قرآن به پیامبرش دستور داده که با این اسلوب دعایش را شروع کند، مانند: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ﴾ (آل عمران: ۲۶)، ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (زمر: ۶۷) و از آنجا که دعا، حضور بنده در برابر صاحب و مالک بنده است و مقام مقام ابراز فقر و استغناست، لذا می‌طلبد که بنده از اسمی بهره گیرد که شایستهٔ آن مقام باشد. «الله» اسمی است که از میان اسامی خدا، جلوهٔ خاصی دارد. به همین خاطر در مقایسه بین اسلوب قرآنی و مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری می‌بینیم که از روش قرآنی دعای انبیا پیروی کرده و بیشتر مناجات نامه وی با اسلوبی شبیه قرآن نوشته شده است که جهت فهم بیشتر این مطلب به ذکر نمونه‌هایی اکتفاء می‌شود.

الهی! نور تو، چراغ معرفت بیفروخت، دل من افزونی است. (انصاری، ۷، ۱۳۸۴)
خواجه از الفاظ دیگر مانند خداوندا، و غیره بهره گرفته است. مانند:

خداوندا! کجا باز یابیم آن روز

که تو ما را بودی و ما نبودیم (همان، ۹، ۱۳۸۴)

و الفاظی دیگر مانند کریم، عزیز دوگیتی:

کریم مشتاق تو، بی تو زندگانی چون گذارد (همان، ۲۴ / ۱۳۸۴)

عزیز دوگیتی هر که قصد درگاه تو کند، روزش چنین است (همان، ۲۵)، اما بسامد حضور تصدیر «الهی» در مناجات خواجه تا جایی است که مناجات نامه وی را نیز «الهی نامه»، می‌خوانند، که خود حاکی از نهایت خضوع داعی و «تلذذ» وی از اسم اعظم خداوند است.

۲- اظهار فقر به درگاه خداوند

یکی دیگر از مواردی که در دعای پیامبران آمده است، اظهار نیازمندی به درگاه باری تعالی است. همهٔ موجودات در هر مقام و جایگاهی که باشند، همیشه محتاج به خداوند هستند و او، غنی حمید است که بی نیاز از خلق می‌باشد ﴿انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید﴾ (فاطر: ۱۵)

اینکه همه مردم حتی پیامبران هم به خداوند نیاز دارند، امری واضح و روشن است، ولی درجات نیازمندی مردم به خداوند با هم فرق دارد که از میزان ایمان آنان، سرچشمه می‌گیرد.

لذا می‌بینیم که پیامبران به خاطر شدت ایمانشان نیازمندترین مردم به خداوند هستند و این نیازمندی آنان در عبادت و تضرع و استعانتشان به خداوند، نمود پیدا کرده است.

با کمی تأمل در دعای پیامبران در می‌یابیم که آنها در جاهای مختلف از اظهار فقرشان به خداوند، سخن به میان آورده‌اند، از جمله دعای حضرت موسی با خداوند که با اظهار خواری و بندگی، فقرش را به پروردگار آشکار کرده و خواسته خود -میل به ازدواج- را مطرح نمود: ﴿رَبِّ اِنِّی لَمَّا اَنْزَلْتَ الَیَّ مِنْ خَیْرِ فَقِیْرٌ﴾ (القصص: ۲۴)، وی نیازمند تکرّم و خیرات دنیایی و اخروی خدا است، لذا دعای وی پذیرفته می‌شود و در یک چشم به هم زدن اجابت می‌شود ﴿فَجَاءَتْهُ اِحْدَاهُمَا تَمْشِیْ عَلٰی اسْتِحْیَاءٍ﴾ (قصص: ۲۵)

همچنین در داستان حضرت یوسف می‌خوانیم ﴿قَالَ رَبِّ السَّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ مِمَّا یَدْعُوْنِیْ اِلَیْهِ وَ اَلَّا تَصْرَفَ عَنِّیْ کِیْدَهُنَّ اَصْبُ الْهَیْنِ وَ اَکُنْ مِنَ الْجَاهِلِیْنَ﴾ (یوسف / ۳۳).

به عنوان نمونه، از جاهای دیگر که انبیاء الهی به درگاه خداوند اظهار عجز و فقر می‌کنند، زمانی است که شرح حالشان را برای پروردگار بازگو می‌کنند و با زبان گرفتاری و درماندگی خداوند را دعا می‌کنند؛ همچون شکایت نوح از قومش: ﴿قَالَ نُوْحٌ رَبِّ اِنَّهُمْ عَصَوْنِیْ وَ اتَّبَعُوْا مَنْ لَمْ یَزِدْهُ مَالًا وَ وُلْدًا اِلَّا خَسَارًا﴾ (نوح: ۲۱) و نیز دعای حضرت لوط: ﴿رَبِّ اَنْصُرْنِیْ عَلَی الْقَوْمِ الْمَفْسِدِیْنَ﴾ (عنکبوت: ۳) و دعای حضرت شعیب: ﴿رَبَّنَا فَتَحْ بَیْنَنا وَ بَیْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ اَنْتَ خَیْرُ الْفَاتِحِیْنَ﴾ (اعراف: ۸۹)

خواجه عبدالله انصاری نیز، متأثر از تربیت و باور دینی و تأسی از قرآن، نه تنها برای خود در مقابل خداوند وزنی احساس نمی‌کند، بلکه خود را فقیر و محتاج به خداوند می‌داند. وی چنین به مناجات با غنی بی‌نیاز، می‌پردازد:

الهی نمی‌توانیم که این کار بی تو به سر بریم (انصاری، ۱۳۸۴: ۹)

الهی! ضعیفان را پناهی، قاصدان را بر سر راهی (همان، ۱۳۸۴: ۸)

گرفتار آن دردم که تو درمانی (همان، ۱۳۸۴: ۸)

کریم، مشتاق تو، بی تو زندگانی چون گذارد

آرزومند به تو از دست دوستی تو یک کنار خون دارد

بی تو ای آرام جانم زندگانی چون کنم

چون تو نباشی در کنارم، شادمانی چون کنم (همان، ۱۳۸۴: ۲۴)

عزیز دو گیتی!

این بیچاره را چه تدبیر است (همان، ۱۳۸۴: ۲۹)

اینکه بنده از خود سلب اختیار کند و خود را تمام و کمال نیازمند خدا بداند و نیز خدا را کانون رفع و رجوع خواسته‌ها بشمارد نه تنها اوج عبادت بلکه بنیاد آن است و از این جهت

است که دعا را مَحَّ عبادت شمرده‌اند، به خاطر این است که مؤمنان واقعی همواره از حول و قوه‌ای جز او، تبری کرده‌اند.

خداوندا!

درماندم، نه از تو لکن، درماندم، در تو! اگر هیچ غایب باشم،
گویی کجایی؟ و چون به درگاه آییم، در را بنگشایی (همان، ۱۳۸۴: ۲۹)
الهی!

هرکس را امیدی و امید رهی، دیدار، رهی را بی دیدار (همان، ۱۳۸۴: ۳۶)
الهی موجود عارفانی، آرزوی دل مشتاقانی، مذکور زبان مداحانی (همان، ۱۳۸۴: ۳۷)

۳- دعا با کنایه بدون آشکارسازی

یکی دیگر از اسلوب‌های قرآنی دعای انبیاء علیهم‌السلام این بوده است که، آنها با کنایه دعایشان را می‌گفتند، نمونه‌های فراوانی در قرآن است که این مطلب را تأیید می‌کند؛ مانند دعای حضرت موسی علیه‌السلام هنگامی که نیازش را برای غذا با تلمیح دقیقی بیان نموده است و ادب پیامبری را کاملاً رعایت نموده است: «رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» (قصص: ۲۴) و علت روی آوردن به این ساختار برای دعا روی گرداندن از دعای نتیجه‌گرا و شرطی است؛ چرا که داعی، مخاطب دعا را والاتر از آن می‌بیند که از او چیزی مستقیم طلب کند که او خود بصیر است و علیم، لذا تلویحاً تقاضای خود را مطرح می‌کند که برای خود در برابر او هویتی نمی‌شناسد که اساس دعاها را نتیجه‌گرا همین قائل بودن وزنی و اعرابی در مقابل اوست، لذا با اشاره خواسته خود را مطرح می‌کند که او ظریف است و هر رمزی را می‌یابد. حضرت ایوب با وجود رنج و زحمتی که می‌کشد تقاضای برطرف شدن آن مشکلات را با رحمان و رحیم خواندن خدا می‌طلبد: «أَنْتَ مَسْنِي الضَّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (انبیاء: ۸۳) خواجه نیز در مناجات نامه اش، با کنایه و در لفافه به دعا می‌نشیند. از آن شرم دارد که در محضر او خواسته‌هایش را محسوس و عینی مطرح کند و آن را بی‌احترامی و به دور از ادب می‌شمارد:

الهی آنچه ناخواسته یافتنی است، خواهنده بدان کیست

و آنچه از پاداش برتر است، سؤال در جنب آن چیست؟ (انصاری، ۱۳۸۴: ۷)

الهی

هر چه که ما گنهکاریم، تو غفّاری! هر چند که ما زشتکاریم، تو ستّاری (همان، ۱۳۸۴: ۹۵)

۴- نسبت خیر به خداوند و شرّ به نفس

خداوند، خیر مطلق است و زبان از تسبیح آن همه فیض، قاصر است. عاشقان و عارفان

جز ثنای او نمی شناسند و زبان حال ابراهیم ﴿الذی خلقنی فهو یهدینی﴾ (الشعراء: ۷۸) و ﴿الذی هو یطعمنی و یسقین﴾ (الشعراء: ۷۹) و ﴿إذا مرضتُ یشفین﴾ (الشعراء: ۸۰) و نهایت ادب ابراهیم ﷺ اقتضای می کند که این بلایا را به خود نسبت دهد نه به پروردگار و خدا را مایه شفاء بداند تا مسبب مرض.

در مقام مقایسه و به تاسی از قرآن، خواهی می فرماید:
الهی

از وجود تو هر مفلسی را نصیبی است

از کرم تو هر دردمندی را طیبی است

از سعت رحمت تو هر کسی را بهره ای است (انصاری، ۱۳۸۴: ۶۳)

و باز هم می فرماید:

کان حسرت است این دل من، مایه درد و غم است این تن من

نیارم گفت: این همه درد چرا بهره من، نه دست رسد به معدن چاره من

مرا تا باشد این درد نهانی تو را جویم که درمانم تو دانی (همان: ۶۵)

خواجه، مردم را مایه افلاس و دردمندی خود می داند و نمی گوید که الهی تو مردم را مفلس و دردمند کردی بلکه درد و غم را ناشی از انسان می داند و رحمت و درمان را به خداوند متعال منسوب می کند، این نهایت حسن ادب و احترام است.

۵- مقدم کردن ستایش خداوند قبل از شروع دعا

پیامبران قبل از دعایشان زیباترین صفات خداوند پاک و بلند مرتبه را ذکر می کردند، صفاتی که بر بزرگی و یگانگی خداوند دلالت کند که زیبایی دعا در همین حمد و ثناست؛ چرا که داعی با این تسبیح و ستایش به قابلیت می رسد که خود دعا و نیایش محوریت می یابد نه نتیجه و خروجی آن که مؤمن از دعا لذت برد و سائل از سؤال و همین ادب عبودیت است و از همین جاست که روایت شده ﴿إذا شغل العبد ثنائی علی عن مسألتی أعطیته أفضل ما أعطی السائلین﴾ در دعای حضرت یوسف ﷺ آمده است: ﴿ربّ قد اتیتنی من الملک و علمتنی من تأویل الاحادیث فاطر السماوات و الارض انت ولی فی الدنیا و الآخرة توفنی مسلماً و ألقنی بالصالحین﴾ (یوسف: ۱۰۱)

این نوع از دعای پیامبران با روشهای مختلفی انجام شده است که به عنوان نمونه به تعدادی از آنها اشاره می کنیم:

الف: با اسامی نیکویش: ﴿إن تُعذبهم... فانک انت العزیز الحکیم﴾ (مائده: ۱۱۸)

ب) تقدیم توحید و تسبیح قبل از دعا ﴿سبح اسم ربک الاعلی﴾ (اعلی: ۱)

﴿لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین﴾ (انبیاء: ۸)

﴿ان تَوَلَّوْا قُلُوبَکُمْ حَسْبٰی اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ عَلِیْهِ تَوَكَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ﴾ (توبه: ۱۲۹)

ج) مقدم کردن ستایش خداوند و شکر نعمتها و بخشش خداوند مانند دعای حضرت ابراهیم: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلِی الْکَبِیْرَ﴾ (ابراهیم: ۳۹) و نیز ادب حضرت سلیمان علیه السلام: ﴿رَبِّ اَوْزَعْنِیْ اَنْ اَشْکُرَ نِعْمَتَکَ الَّتِیْ اَنْعَمْتَ عَلَیَّ وَ عَلٰی وَاٰلِیِّیْ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ اَدْخِلْنِیْ بِرَحْمَتِکَ فِیْ عِبَادِکَ الصّٰلِحِیْنَ﴾ (نمل: ۱۹)

خواجه در این مقام این گونه سروده:

الهی

ای کارنده غم و پشیمانی در دل‌های آشنایان

ای افکنده نور در دل‌های تائبان

ای پذیرنده گناهکاران و معترفان

کس باز نیامد تا باز نیاوردی

و کس راه نیافت تا دست نگرفتی

دست، گیر که جز تو دستگیر نیست! دریاب که جز تو پناه نیست (انصاری، ۱۳۸۴: ۷۵) بعد از این اقرار به بزرگی و عظمت خداوند و اعتراف به مرجعیت او در تدبیر امور خلق است که تقاضای دستگیری و نصرت را در کمال ادب مطرح می‌کند. و یا در جایی دیگر می‌فرماید:

تو آنی که از احاطت او هام بیرونی، و از ادراک عقول مصونی!

نه محاط ظنونی، نه مدرک عیونی!

کارساز هر مفتون، و فرج رسان هر محزونی (همان، ۱۳۶۴: ۸۳)

۶- مقدم کردن درخواست دین بر دنیا و استغفار بر استیهاب:

اینکه داعی خود را گنهکار شمرد و طلب مغفرت کند و با مقدمه نقص و قصور خود تقاضای خود نزد غافر و هاب، ببرد این ساختار دیگری است که در قرآن از زبان پیامبران بر آن تأکید شده، مانند دعای حضرت سلیمان: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِیْ وَ هَبْ لِیْ مَلٰکًا لَا یَنْبَغِیْ لِاَحَدٍ مِنْۢ بَعْدِیْ...﴾ (ص: ۳۵)

یا مانند درخواست حضرت عیسی (ع) که در خواست حواریون را جواب داد، هنگامی که از او خواستند مائده آسمانی نازل شود: ﴿اللّٰهُمَّ رَبَّنَا اَنْزِلْ عَلَیْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُوْنُ لَنَا عَیْدًا لِاَوْلٰنَا وَ اٰخِرِنَا وَ اٰیَةً مِنْکَ وَ اَرْزُقْنَا وَ اَنْتَ خَیْرُ الرَّٰزِقِیْنَ﴾ (مائده: ۱۱۴)

خواجه:

ای بوده و هست و بودنی! گفتت شنیدنی
 مه‌رت پیوستنی و خود دیدنی
 ای نور دیده و ولایت دل و نعمت جان
 عظیم شأنی و همیشه مهربان
 نه ثنای تو را زبان، نه یافت تو را درمان
 ای همه شغل دل و هم غارت جان
 برآر خورشید شهود، یکبار از افق عیان
 و از ابر وجود، قطره‌ای چند بر ما باران. (انصاری، ۱۳۸۴: ۶۵-۶۶)

الهی

بود من، بر من تاوان است، تو یک بار بود خود بر من تابان
 الهی
 معصیت من، بر من گران است، تو رود جود خود بر من باران
 الهی جرم من زیر حلم تو پنهان است، تو پرده عفو خود بر من گستران (همان، ۹۹)
 الهی بساز کار من، و منگر به کردار من
 دلی ده که طاعت افزون کند
 طاعتی ده که به بهشت راهنمون کند
 علمی ده که در او آتش هوا نبود
 دیده‌ای ده که عز ربوبیت تو ببیند (همان، ۱۳۷)

۷- دعا و استغفار برای مؤمنان

یکی دیگر از شیوه‌های دعای قرآنی که پیامبران از آن تبعیت می‌کردند، بلکه ادب و رفتار آنها بوده؛ دگر خواهی و دیگران را در خیر خود شریک دانستن است. آنان نه فقط برای خود که برای دیگر مؤمنان نیز آمرزش می‌خواستند. به همین خاطر نوح علیه السلام اول برای خودش طلب مغفرت می‌کند سپس برای پدر و مادرش فقال: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدِي وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِرِ الظَّالِمِينَ الْآثَارَ﴾ (نوح: ۲۸) این هم یکی از آداب پیامبران در دعاهایشان بوده است و آنها مشتاق دعای مؤمنان بوده اند، اول خود مؤمنان را و سپس پدر و مادرشان را دعا می‌کردند، خداوند هم به پیامبرانش دستور داده که برای مؤمنان و مؤمنات طلب مغفرت کنند: ﴿فَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (محمد: ۱۹)
 در مقابل خواجه می‌گوید:

الهی هر چه مرا از دنیا نصیب است، به کافران ده!

و آنچه مرا از عقبی نصیب است به مومنان ده! (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۰۰)

مؤمنان برادران یکدیگرند و از این رهگذر بر مؤمن فرض است که برای برادر مؤمن خود دعا کند و آموزش او را از خداوند بخواند و از مظاهر تجلی ایمان در قلب مؤمنان همین خیر خواهی و حسن ظن به برادران دینی خود است و این تجسم و کارکرد عملی دین است که مؤمن صلاح کار دیگر مؤمنان را می خواهد و او را سهمیم در نصیب خود در آخرت می کند؛ و کبر و خود محوری را از خود دور می کند و ایثار و دگر خواهی را جانشین آن می کند.

۸- انتخاب اوقات و احوال و مکان های برتر جهت دعا

هنگامی که در آیات قرآن تدبّر و تعمق می کنیم، متوجه می شویم که خداوند جهت استجابت دعا زمان های خاصی را قرار می دهد و دلیل ذکر این اوقات خاص بیشتر برای این است که احتمال اجابت دعا در این اوقات بیشتر و بهتر است؛ از جمله این اوقات ذکر در عشا و صبح (العشی و الابکار) است. البته همه اوقات، اوقات خداست؛ اما خداوند وقتی از این اوقات نام می برد، در حقیقت بندگانش را تشویق می کند که بیشتر در این وقت ها دعا و راز و نیاز داشته باشند. به عنوان مثال به زکریا دستور داده: ﴿و اذکر ربک کثیرا و سبح بالعشی و الابکار﴾ (آل عمران: ۴۱)

این که ابکار و عشا، چه زمانی هایی اند، دقیقاً معلوم نیست. رازی درباره ابکار گفته است که: «ابکار عبارت است از اول روز تا نصف آن، و عشی عبارت است از نصف روز تا آخر روز و شامل همه اوقات می شود» (الرازی، ۶۸/۲۷)

خداوند در جای دیگر می فرماید: ﴿و سبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و من اناء اللیل فسبح و اطراف النهار لعلک ترضی﴾ (طه: ۳۰) در واقع این دعوت خداوند از پیامبران برای این بوده است که تسبیح و ذکر و حمد و شکرش را غذایی قرار دهد که در اوقات مختلف شب و روز انسان از آن تغذیه کند. (الخطیب، ج: ۸، ۸۴)

خواجه حافظ شیرازی که خود لذت و حلاوت اوقات دعا را چشیده است در خصوص مناجات سحرگاهان می سراید:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی آن شب قدر که این تازه براتم دادند

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۴۲)

باز از حالت هایی که دعای انسان بیشتر اجابت می شود، هنگامی است که گرفتار می شود و در اضطرار و فشار واقع می شود، این مطلب را قرآن کریم تأیید کرده و با ذکر نمونه هایی، بر آن صحّه می گذارد؛ مثلاً در سوره انفال آمده که پیامبر ﷺ هنگام برخورد صف های جنگ

و شدت درگیری از خداوند طلب کمک کرد، پروردگار این حالت او را چنین توصیف کرده «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ إِنَّنِي مُدَّكُم بِالْأَيْمَنِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدَفِينَ (۹) و ما جعله الله إِلَّا بُشْرَى و لِنَطْمِئِنَّ بِهِ قُلُوبِك و ما النُّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۱۰)» (انفال: ۹ و ۱۰) و باز از نمونه‌ها، خداوند تنگنایی را که یونس (ع) در آن گرفتار بود (داخل شکم ماهی) را به تصویر کشیده و یادآوری می‌کند که در آن حالت سخت، یونس باز هم خداوند را مدح کرده و دعا کرده و این حالت باعث شده که دعایش اجابت شود، می‌فرماید: «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (۱۴۳) لَلْبَثِّ فِي بَطْنِهِ إِلَيَّ يَوْمَ يُعْثُونَ (۱۴۴)» (الصفافات: ۱۴۳/۱۴۴)

همچنین خداوند تأکید می‌کند که در اوقات سختی و مصیبت، دعای کسی را که خارج از دایره ایمان می‌باشد را نیز اجابت می‌کند: «أَمِنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا و يَكْشِفُ السُّوءَ» (نمل: ۶۳)

خواجه نیز برجستگی نیمه شبان را برای دعا و اهمیّت آن را در باور دینی با تشبیهی زیبا چنین ترسیم می‌کند:

چنان که کف دریا بر لب است، کمالات سرمستان تو در نیم شب است. (انصاری، ۱۳۶۴: ۱۳۳) از پیامبر روایت شده که «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا تَخَلَّى بِسَيِّدِهِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ وَ نَاجَاهُ أَثَبَّتَ اللَّهُ النُّورَ فِي قَلْبِهِ» از این رهگذر خواجه بر لزوم نیمه شب برای دعا و استجاب دعا تأکید می‌کند و عمق و خلوص مناجات را در دل شب، می‌داند.

۹- تَضَرُّع، خَشُوع و رَهْبَت پیامبران در دعا

منش و عادت پیامبران الهی از آدم تا خاتم، به پیروی از تعالیم الهی، این بوده است که پیوسته در برابر خداوند، تَضَرُّع کنند و این ویژگی در دعاهایشان به روشنی، دیده می‌شود «و يدعوننا رغباً و رهباً» (انبیاء: ۹۰) در جای دیگر می‌فرماید: «ادعوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً و خَفِيَةً» (اعراف: ۵۵) رازی گفته: مقصود از ذکر تَضَرُّع، حالت اصلی مطلوب دعا است، تَضَرُّع به درگاه خداوند، اظهار خواری نفس به هنگام سؤال است. (رازی، ج ۱۴: ۱۰۶). اما خشوع در اصطلاح علماء، تعاریف متعددی دارد، که اصفهانی استعمال خشوع را بر آنچه بر جوارح هست می‌داند (اصفهانی: ۱۴۸) که این عکس آن چیزی است که عائشه عبدالرحمن گفته است: «خشوع از افعال قلب است و هر وقت که صدا یا صورت یا چشم خشوع پیدا کند؛ همه ناشی از خشوع قلب هستند» (بنت الشاطی: ۲۷۷) اما اصفهانی تَضَرُّع را از افعال قلب می‌داند «هرگاه دل به تَضَرُّع رسد جوارح به خشوع می‌افتد» (اصفهانی: ۱۴۸)

هدف قرآن، در مسئله تَضَرُّع و خشوع این بوده که ثابت کند مؤمنان در هنگام دعا، باید تَضَرُّع و خشوع کنند و در جاهای متعددی از قرآن بر این مطلب، تأکید کرده است؛ سوره‌های: مؤمنون ۷۶، حج ۳۵، زمر ۲۳، اسراء ۱۰۹ و مریم ۵۸.

در مناجات نامه می خوانیم:

ای لطیف و نیک یار، آدمم به درگاه خواهی به ناز دار

و خواهی خوار (انصاری، ۵۸: ۱۳۶۴)

وصّاف تو را وصف نداند کردن تو خود به صفات خود چنان که تویی (همان، ۶۲)

۱۰- سرعت در توبه و اقرار به گناه

اهمیت توبه در کتاب خدا فراوان ذکر شده است و خداوند در جاهای مختلف قرآن بندگان خود را تشویق نموده که به سوی او توبه و بازگشت داشته باشند ﴿و تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ (نور: ۳۱) و در جای دیگر توبه را در کنار استغفار قرار داده است ﴿و استغفروا ربکم ثم توبوا الیه﴾ (هود: ۹۰)

از خلال آیات قبل، معلوم می شود که توبه بر همه انسانها حتی اولیاء و انبیاء الهی واجب است و هیچ فرقی در این مورد، بین انسانها نیست. غزالی گفته: «اهل اطاعت خدا هم محتاج توبه هستند، همانطوری که گناهکاران محتاج به دعا هستند» (غزالی: ۱۸۹)

بدیهی است که همه انسانها محتاج توبه اند؛ در حقیقت، توبه تلاشی است که هر فردی باید آن را انجام دهد و انبیاء الهی با این که هیچ لغزشی از آنها سر نمی زده، ولی به سرعت، به خاطر اظهار ادب به ساحت پروردگار توبه می کردند. حضرت آدم ابو البشر، بعد از لغزش و فراموشی فرمان خداوند به سرعت، دست دعا به سوی او می کشد تا مورد آمرزش باری تعالی قرار گیرد ﴿قالا ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ (اعراف: ۲۳)

خواجه عبدالله نیز از این اظهار ادب انبیاء غافل نمانده:

الهی

بپذیرم، تا با تو پردازم

یک نظر در من نگر، تا دو گیتی به آب اندازم. (انصاری، ۸۷، ۱۳۸۴)

تصدیر توبه و غفران حین دعا و نیایش، «الگوی پیامبرانه» است، که بنده به اقرار گناهان خود پردازد و قصور خود را بپذیرد.

خداوند از توبه سیاری از پیامبران در قرآن یاد کرده و حتی اوصافی هم درباره آنها ذکر کرده است، مثلاً یادآور می شود که حضرت موسی (ع) در جریان گوساله پرستی قومش بسیار عصبانی شد و لوحهایی را که در آن کلام خدا بود بر زمین انداخت، ولی به سرعت به سوی خدا توبه کرد، هرچند احساس کرد که خشمش به خاطر خداوند بوده ولی متوجه شد کاری کرده که در شأن او نبوده، و به همین خاطر توبه کرد: ﴿قال رب اغفر لی و لأخی و أذخلنا فی رحمتک و انت خیر الراحمین﴾ (اعراف: ۱۵۱) برای توضیح بیشتر نگاه شود

به فی ظلال القرآن قطب، ج ۳ ص ۶۴۳ و القرضاوی: التوبه الی الله، ص ۲۷. حتی قرآن هم بعضی از پیامبران را به کثرت توبه وصف نموده و آنها را اوّابین نامیده است، مثل حضرت داوود ﴿ووهبنا لداوود سلیمان نعم العبد إنه أواب﴾ (ص: ۳۰).

در این مورد، قرآن نمونه‌های دیگری مانند توبه نوح، توبه موسی ﴿قال ربّ انی ظلمت نفسی فاغفر لی﴾ (قصص: ۱۶) را جهت تثبیت مطلب آورده است. مخلص کلام اینکه سرعت در استغفار، منش و خوی پیامبران بوده و هدف انبیا در این کار دستیابی به درجات بوده و دعای آنها سنتی برای آیندگان شده است. (قرطبی، ج ۱۵: ۳۲۴)

نتیجه گیری:

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌گردد که خداوند با ذکر دعای پیامبران و بندگان صالحش در آیات گوناگون قرآن کریم، به شکلی بر آن بوده تا شیوهی دعا کردن را به پیامبران بیاموزد تا از یک سو الگوی مناسب برای رویارویی با خداوند متعال را برای انسان تبیین کند و از سوی دیگر آنان به صورت رفتاری و گفتاری رابطه بنده با پروردگار را به طرفدارانشان یاد دهند. علاوه بر این روشن شد که دعا، اصول و معیارهای خاص خود را دارد و برای نتیجه بخش بودن دعا باید تابع این اصول بود و شایسته نیست که بشر بدون رعایت چارچوبهای خاص و معیارهایی که در قرآن به آن پرداخته شده با خداوند به گفتگو نشیند. پیر هرات نیز با توجه به اینکه صوفی مرام بوده و از کودکی با کلام و وحی انس و الفت داشته؛ تحت تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم قرآن، مناجات نامه خود را به رشته‌ی تحریر درآورده است. این تأثیرپذیری و قرابت تا جایی بوده که می‌توان بازتاب الگوی قرآنی را در لایه‌های آشکار و پنهان این اثر دید؛ به این معنا که وی در دعا‌های خود سعی در تصدیر اسم اعظم الهی و صفات او داشته است و به این خاطر است که مناجات نامه را «الهی نامه» نیز می‌خوانند. همچنین پیر هرات، سبک استغفار را به پیروی از قرآن بر سؤال و خواسته مقدم داشته است و قبل از طرح نیاز به تاسی از الگوی مطلوب قرآن به حمد و ثنای خداوند متعال پرداخته و همچنین نقص و عیب را به خود نسبت داده و خیر و کمال را به خداوند و نیز در بیان اظهار خطا و لغزش به پیروی از تعالیم نیایشی قرآن، نه تنها ابایی نداشته، بلکه به سرعت سعی در انابه و توبه داشته است. این الگوها و بازتاب آن در مناجات نامه، نگارندگان را بر آن می‌دارد تا این کتاب را در کنار ادعیه‌ی به جای مانده از ائمه دین و صحیفه‌ی سجادیّه «دستور عملی بندگی» برشمرند.

منابع و مأخذ:

- القرآن الکریم.
- ابن فارس، ابو الحسین أحمد. (۱۳۸۹): معجم مقاییس اللغه، مصر: مکتبه و مطبعه الحلبي.
- الکسیس، کارل. (۱۳۷۵): نیایش، ترجمه علی شریعتی، تهران: الهام
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۴): مناجات نامه، تهران: ناشر ارمغان طویی، چاپ دوم
- (۱۳۶۲): طبقات الصوفیه، تهران: انتشارات توس.
- (۱۳۳۸): صد میدان، با اهتمام و مقدمه قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ ۴
- الأصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد المعروف بالراغب الاصفهانی (بلا ت): المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: محمد سید کیلانی. بیروت: دار المعرفه.
- الباخززی، علی بن الحسن بن علی بن ابی الطیب، (۱۴۱۴): دمیة القصر و عصره اهل العصر، بیروت: دار الجیل، ط الأولى.
- بنت الشاطی، عائشه بنت عبدالرحمان (ت: ۱۹۹۹ م): الإعجاز الیانی للقرآن مسائل ابن الأرزق، القاهره: دار المعارف بلا سنه، ط ۳
- بهار، محمد تقی، (۱۳۶۹): سبک شناسی، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم
- تهانوی، محمد علی بن علی. (۱۳۴۶): کشف اصطلاحات الفنون، تصحیح محمد و وجیه و همکاران، تهران: کتابفروشی خیام.
- حافظ شیرازی، شمس الدین (۱۳۸۰): دیوان، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: انتشارات صائب، ج ۱
- جامی، نور الدین عبد الرحمان، (۱۳۳۸): نجات الأنس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.
- الجاویش، محمد اسماعیل، (۲۰۰۹): دعاء الانبیاء، القاهره: دار الغد الجدید، ط ۱
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۶): نیایش امام حسین در صحرای عرفات، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ هشتم
- جمع من الکتاب (۱۹۷۲): المعجم الوسیط. استانبول: دار الدعوه.
- خاتمی، أحمد. (۱۳۸۴): فرهنگنامه موضوعی قرآن کریم. ج سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم،
- الخطیب، عبد الکریم، (لات): التفسیر القرآنی للقرآن، (۱۶ مج): بلا معلومات نشر.
- الخوالده، محمد ناصر، (۲۰۱۳): مفهوم الخطاب (discourse) کوسیله اتصالیه، ثبت در سایت www.almaktabah.net/vb/showthread.php?t=31070
- دشتی، محمد. (۱۳۸۲): ترجمه نهج البلاغه، قم: نشر لاهیجی، چاپ چهارم
- الرازی، فخر الدین محمد بن عمر التیمی. (۲۰۰۰): التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، (۱۶ مج)، بیروت: دار الکتب العربیه، ط ۱
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۷): جستجو در تصوف، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- السیوطی، جلال الدین عبد الرحمان، (۱۹۷۶): طبقات المفسرین، تحقیق علی محمد عمر، القاهره: مکتبه وهبه للطبع و النشر و التوزیع، ط ۱
- صفاء، ذبیح الله. (۱۳۸۳): تاریخ ادبیات ایران (جلد اول از آغاز عهد اسلامی تا اوایل قرن هفتم هجری) خلاصه جلد اول و دوم تاریخ ادبیات ایران»، تهران: انتشارات فردوس، چاپ هشتم
- طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۶۷): المیزان فی التفسیر، قم: انتشارات اسلامی.
- الغزالی، محمد. (لات): الجانب العاطفی من الاسلام، لاط، القاهره: مطبعه حسان

- القرضاوی، یوسف. (۲۰۰۰): التوبه الى الله، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ۲
 - القرطبي، ابو عبدالله محمد بن احمد الانصارى. (لات): الجامع لأحكام القرآن، (۲۰ مج)، لا ط، القاهرة: دار الشعب
 - قطب: سيد (لات): فى ظلال القرآن، (۸ مج)، لا ط، بيروت: دار احيا التراث العربى
 - الكليني، محمد بن يعقوب. (۱۳۶۵) الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه على أكبر الغفارى، تهران: دار الكتب الإسلامية
 - مهرى، قربانعلی. (۱۳۸۴): چرا و چگونه دعا كنيم، قم: انتشارات عصر جوان، چاپ اول

analyze of Politeness of Quranic Prayer in MONAJATNAME of Khwaja Abdullah Ansari

Aliakbar Ahmadi ¹
Asghar Hossiny ²

Abstract:

The Pray is demonstration of poor creature in front of unique Creator and is expression of his humility in front of him that all indicating the level of thought and amount of prayer's cognition. During the history –from beginning to the future- importance of pray be apparent to the all, insofar as it is necessary to have a desired model of pray that able to express the feelings of prayer. By presenting the structure and method of desired pray, this study tries to indicate how former elders and literati intentionally or unintentionally had been familiar to the spirit of the Qur'an and Whispered it's fundamental on own privacy. Khajea Abdullah Ansari is of these peaks that perceive the Quran as his essays is a reflection of that divine source.

By offering the following questions:

- What purpose of literature and style of the Qur'an appropriate pray is?
- How aesthetic reflections and sights of Qur'an pray in the Liturgy are?

The author try to get this result that God instruct the desired style of the pray to the humans by tongue of messengers. "Pire Harat" that grows in the school of Qur'an written the Liturgy in according to the pray of Qur'an

Keywords: pray, "KhajeaAbdullahAnsari", "liturgy", "the Quran".

1) Assicant proffesor in Payam noor Univercity (Akbar463@yahoo.com).
2) Msc Student in Payam noor Univercity (asghar.hossiny@gmail.com).

Stylistic Analysis of Qur'an verses about hypocrisy (Case study of the laminar layer)

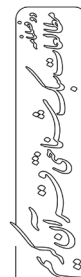
Fateme Khalasi ¹

Kobra Raftgoo ²

Abstract:

The influential flow of "hypocrisy" in the Islamic intellectual system and the specific characteristics of the hypocrites has led to the Holy Qur'an pointing to this in various styles. Undoubtedly, stylistic knowledge, as a critique of knowledge of the relation between form and content, can help the audience to understand the exact meanings that lie in the style changes of the subject of "hypocrisy." The purpose of this study is to use a descriptive-analytical method to study the style of the verses of "hypocrisy" in a Morphology Layer and, in this way, analyze the corners of the literary and artistic aspects of the linguistic layer of these verses. The results of the stylistic analysis of the verses of hypocrisy show that each word in the interpretation of the Qur'an has come from the intention and for the meaning of the word, and is in a position where the expression of the Qur'an is required to make the meaning of the term in words which it can no longer express, Therefore the styles used in these verses provide a very clear picture of the meaning to the audience

Keywords: Stylistics, Morphology Layer, Hypocrisy, Quran



سال اول
شماره اول
پائیز و زمستان
۱۳۹۶

1) Msc Student in Quranic Science in Quran University (fateme.khalasi@gmail.com).

2) Assistant professor in Quranic University (raftgoo@quran.ac.ir).

Consideration and Aspects of Artistic Style - Meaning Style favor the Qur'an (Research in the Area of Temporary Pronouns)

Reza Amani ¹
Omm olbanin Farhadi ²

Abstract:

Style in favor of one of the most frequent rhetorical structures Qur'an. It has a variety of actions during the capture (using the present tense rather than the past or vice versa, etc.), pronouns and verbs change approach (the absent audience or vice versa) and use pronouns instead of names or vice versa.

The study also looked at the concept and function of art in favor of it, the art and semantic aspects of the industry-level analysis of pronouns concubines (the absent to audience, the absent to speaker, speaker to the audience, speaker to the absent, the audience the absent) at that Quranic have been sampled.

Scope of each type of attention - including the pronouns - we understand the nature and function of art and industry, rhetorical and semantic aspects will assist in the revelation. Finally favor of the examples in the Qur'an, revealed that the pattern of artistic and aesthetic function of language in addition to their important role in conveying the meaning to words of the speaker and the audience impact and its sustainability.

Keywords: Holly Quran, Articulation, Style Favor, Meaning, Pronouns

1) Assictan profesor in Quranic Univercity (amani@quran.ac.ir).

2) Msc Student in Quranic Science (omf.samo@gmail.com).

Explain the different styles of translation of Quranic metaphors

Mahdi Naseri¹

Hosein Taktabar Firoozjace²

Asghar Jalalvand,³

Abstract

The translation of the Qur'an requires a great deal of knowledge and understanding of the art of translation, interpretation, and several other important indicators. One of these indicators, the science of rhetoric and one of its subcategories, namely, metaphor, is valuable in the translation. Metaphor in the Quran has been used repeatedly and its correct translation is one of the most important and perhaps difficult issues. In this research, the authors intend to study a number of different translations (Moezzi, Sha'rani, Khorramshahi, fula'dvand, elahi ghomshei and Safavi) of Quranic metaphors.

By descriptive-analytical method, we first studied the type of translation of the translators of this book of revelation. Subsequently, by expressing translations of each metaphor, the style of these translations was studied and, with regard to linguistic, loyal and free translations, features and The translation characteristics of each of these metaphors are explained. The results of the research show that the Qur'anic metaphors have been shown more in the style of "free translation" and "elahi ghomshei" have had the best performance in providing metaphorical translation.

Key words: Quranic verses, Qur'anic metaphors, metaphor translation style, translation criticism.

1) Associate Professor of Arabic Language and Literature, Qom University, Qom, Iran (mahdinaseri23@yahoo.com).

2) Assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran (h.taktabar@yahoo.com).

3) Undergraduate Student of Arabic Language and Literature at Qom University; Qom; Iran.

Resolution and Scrutiny Discommend meaning of Word "HEEN" At Translation Some Verses of Quran According to Meaning Theory.

Hasan Esmailzade¹
Abdolahad Gheibi²
Fahemeh Ranjbar³

Abstract:

Some words have different meaning and every translators must be attention in this matter to achieve the true meaning of words have scrutiny method and contexture of the sentence, and enough attention to the before and then words to until can distinguish true meaning from figural and extraneous meaning. The word "HEEN" come with anonymous thirty-five time in the Quran. Foresaid word according to in the Arabic language plays adverb time, but that is meaning by most translators in verses ninety-eight younis, twenty-five and fifty-four moumenoon have is meaning time of death. Stock research will study by referral to verses and translations, dictionaries, different interpretations, reason and cause discernment meaning time death of word "HEENa" according meaning theory in translation and criterions syntactic and lexical and science translation, Persian translation of Quran. Considerable the word in many verses protected originals and true meaning and maenad –adverb time-, but in the forenamed verses according to sentence method spiritual destiny genitive mean death word that's mean death word to time of death .Attention translators to method or style thane attention to the meaning of the word, and congruency, unknown time of man death with vague time word "HEENa" including dissolving of research current.

Keys word: Quran, traditional translation, standard traditions, "HEENa".

1) Assistant professor, Azarbaijan Shahid Madani University (h.esmailzade@gmail.com).
2) Associated professor, Azarbaijan Shahid Madani University (abdolahad@azaruniv.edu).
3) M.A, student of Arab Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani (hazrati.faezeh@yahoo.com).

Artistic Images of Blasphemy in Holy Quran

Morteza Ghaemi¹

Seyed Mahmood Ghattali²

Abstract:

The Holy Quran is the book of life which has been sent down for intellectual, epistemic and moral development of humans. Describing all aspects of moral virtues and vices in full detail, The Holy Quran teaches humans how to live prosperously. Quranic words are based on images and scenes. Using illustrative style, The Holy Quran has introduced moral vices including idolatry, hypocrisy, unbelief, worldliness and so on in such a delicate way that makes their comprehension very easy for the audiences. In addition, by portraying the consequences and effects of sin, this Muslim Scripture wakes up humans and warn them not to get caught in the trap of sins. Blasphemy is one of the key words which have been scolded in The Holy Quran. Blasphemy, as a negative concept existing in stark contrast with faith, is considered as the exact cause of ruthlessness form The Holy Quran point of view. For a detailed explanation of blasphemy, The Holy Quran has benefited sensory, imaginary and real images in order to transfer its meaning, characteristics and atheists' features to readers' mind. The present study is aimed at examining the artistic images of the blasphemy in The Holy Quran to make the hideousness of blasphemy known as well as to explain a small part of the astounding beauty of artistic creations by The Holy Quran.

Key Words: The Holy Quran, artistic image, blasphemy, sensation, imagination.

1) Associate Professor of Arabic Language and Literature at Bu Ali Sina University in Hamedan (mortaza_ghaemi@yahoo.com)

2) M.A student of Arabic Language and Literature at Bu Ali Sina University in Hamedan