

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال دوم، شماره دوم / پیاپی: ۴ / بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی خوی

مدیرمسئول: دکتر عسگر بابازاده اقدم

سرمدیر: دکتر خلیل پروینی

مدیر داخلی: دکتر حسین خانی کلفای

ویراستار فارسی: دکتر نوروز امینی

ویراستار انگلیسی: دکتر حسین هاشم نژاد

کارشناس اجرایی: شادی حسنلو

طراحی و صفحه‌آرایی: مؤسسه فرهنگی هنری سخن‌آرا

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

دانشکده علوم قرآنی خوی کدپستی: ۸۳۳۱۴ - ۵۸۱۶۷

تلفن: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۱ دورنگار: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲

style.quran.ac.ir

هیئت تحریریه:

- ✧ مرتضی قائمی
- استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا همدان؛
- ✧ عبدالاحد غیبی
- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛
- ✧ امیر مقدم متقی
- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد؛
- ✧ رضا امانی
- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ علی حاجی خانی
- دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس؛
- ✧ زهره اخوان مقدم
- دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ علیرضا نظری
- استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین؛
- ✧ سیدمهدی مسبوق
- استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا همدان؛

مشاوران علمی:

- ✧ دکتر خلیل پروینی
- ✧ دکتر حسین تک تبار فیروز جائی
- ✧ دکتر احمد امیدوار
- ✧ دکتر نوروز امینی
- ✧ دکتر عسگر بابازاده
- ✧ دکتر حسین خانی کلکای
- ✧ دکتر سیده فاطمه سلیمی
- ✧ دکتر جمال طالبی قره قشلاقی
- ✧ دکتر ابراهیم نامداری
- ✧ دکتر روح اله نصیری
- ✧ دکتر علی رضا نظری
- ✧ دکتر بهمن هادیلو

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، کلیدواژه‌ها، 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 صاحب‌نظر 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 دایره المعارف‌ها: 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 مصوّب 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 سبک شناختی 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.

سال دوم

شماره دوم

پیاپی: ۴

بهار و تابستان

۱۳۹۸

فهرست

- ۱۰ سخن مدیرمسئول
- واکاوی سبک انگیزشی ساختارآیات قرآن با تکیه بر علم معانی
- ۱۱ مرضیه بخشی‌نیا، محمدعلی کاظمی تبار
- واکاوی جنبه‌های بلاغت حال مؤکد معنای عامل در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم با کاربری
تئوری هم‌ارزی نایدا (مطالعه موردی: ترجمه‌های فولادوند، خرمشاهی، حداد عادل)
- ۲۶ یدالله حیدری، سیدرضا سلیمان‌زاده نجفی
- تأویل در قرآن و رابطه آن با استعمال لفظ در بیش از یک معنی
- ۴۶ مرتضی خسروشاهی
- خوانش سبک‌شناختی فراهنجاری نحوی در قصص قرآنی «مطالعه موردی عدول از ماضی
به استقبال»
- ۵۹ کبری راستگو، زهره جنتی اصیل
- معناشناسی پوشیدنی‌ها در قرآن
- ۷۳ زهرا رضایی، عزت ملاابراهیمی
- اسلوب کنایی عنصر بصری رنگ در قرآن کریم و اشعار حافظ
- ۹۲ رضا رفیعی راد
- تحلیل دلالت‌های آوایی فواصل آیات بهشت و جهنم
- ۱۱۹ فاطمه فیرورقی، حسین خانی کلکای
- مبانی و روش‌های تفسیری ابن قتیبه در کتاب "تاویل مشکل القرآن"
- ۱۴۲ حمید محمدی راد، حامد گلیپور
- تحلیل ادبی و سبکی عاطفه خشم در قرآن کریم
- ۱۶۵ عزت ملاابراهیمی، نورا زارعی
- تحلیل ساخت‌های گفتمان‌مدار در سورهٔ مریم (بر اساس الگوی ون لیون)
- ۱۷۸ سودابه مظفری، علی اسودی، هدی یزدان
- چکیده انگلیسی مقالات
- ۲۰۰ حسین هاشم‌نژاد

سخن مدیرمسئول

اینک که به حمد الهی شماره چهارم از نشریه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم آماده آراستن به زیور طبع گردیده است بر خود لازم می‌دانم که از طرف مجموعه دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم از همدلی و همراهی های بی دریغ و استادانه، استاد گرانقدر و فرزانه دکتر خلیل پروینی تشکر و قدردانی کنم. به حق رهنمودهای این عزیز دلسوز، چراغ راه مسیر پر پیچ و خم راه اندازی و اداره نشریه بوده است. همچنین از تلاشهای شبانه روزی دکتر خانی و خانم حسنیلو هم سپاسگزارم.

نشریه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، قدم در راهی گذاشته که هدف آن نمود اعجاز و زیبایی های بی کران لفظی و معنایی قرآن کریم است از همه محققان، اساتید و پژوهشگران عرصه قرآنی درخواست می‌نمایم این نشریه را از هنر قلم و علم خود بهره مند سازند تا بلکه بتوانیم در آینده نزدیک، با عبور از موانع ارزیابی های کمیسیون بررسی نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، رتبه این نشریه را اخذ کنیم. انشاءالله.

در پایان از همه سروران ارجمند تحقیقات قرآنی تقاضا دارم با انتقادات، پیشنهادات و رهنمودهای خود یاریگر این نشریه در بهبود عملکرد خود باشند.

والسلام علی من اتبع الهدی

دکتر عسگر بابازاده اقدم
 مدیر مسئول نشریه

واکاوی سبک انگیزشی ساختار آیات قرآن با تکیه بر علم معانی (مطالعه موردی سوره منافقون)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۶/۱۸)

مرضیه بخشی نیا^۱
محمدعلی کاظمی تبار^۲

چکیده

ادبیات قرآن مبتنی بر سبک‌های بلاغی است و زبان انگیزشی قرآن، برخاسته از خاصیت برانگیختگی آیات نسبت به خواننده‌اش است تا روح نشاط را در مخاطب برانگیزد و تمایل بیشتری به فهم آیات پیدا کند. به همین منظور، در پژوهش پیش‌رو به روش توصیفی - تحلیلی ساختار انگیزشی مرتبط با مسندالیه در جملات اسنادی بر مبنای علم معانی، بررسی و شاهدهی از سوره منافقون و دیگر آیات ذکر شده است. از جمله ساختار انگیزش‌زا در این حوزه، می‌توان به ذکر یا حذف مسندالیه، تعریف یا تنکیر، موصول یا ضمیر آوردن، استفاده از اسم ظاهر، توابع مسندالیه و ... اشاره نمود که هر یک از آن‌ها، ساختار ادبی انگیزشی خاصی را دنبال می‌کند و فهم آن در شناسایی زبان انگیزشی قرآن نقش بسزایی دارد؛ مثلاً در عبارت ﴿... لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا...﴾ (منافقون/۸) برای فعل «لِيُخْرِجَنَّ» فاعل «الْأَعَزُّ» ذکر شده و در اصل مسندالیه به شکل اسم تفضیل با حذف موصوف آمده است و حذف موصوف، صفت را برجسته‌تر و بارزتر و مخاطب را برای درک مفهوم آن مشتاق‌تر می‌سازد. مطالعه موردی سوره منافقون از ساختار انگیزشی برای شناخت منافقان استفاده کرده است، اما به عنوان انگیزش مخاطب، خیر؛ چرا که آن‌ها راه‌های هدایتی را به سمت خود بسته‌اند.

واژگان کلیدی: زبان انگیزش، مسندالیه، انگیزش حذف، انگیزش ذکر، تقدیم و تأخیر، منافق، خروج از مقتضای ظاهر

۱- مقدمه

زبان قرآن امروزه زیر مجموعه علوم قرآن محسوب می‌شود و نظریه‌های مختلفی در این باب که «نوع زبان قرآن چیست؟» توسط زبان‌شناسان غیراسلامی مطرح شده است. در پاسخ

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد (نویسنده مسئول): m.bakhshinya@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان مشهد؛ makt1972@gmail.com

به درستی یا نادرستی بیانات آن‌ها، دانشمندان علوم اسلامی تقسیماتی از زبان قرآن مطرح کرده‌اند که زبان انگیزشی زیرمجموعه زبان تألیفی و شبکه‌ای و یکی از انواع آن است. سبک و شیوه ادبیات قرآنی بر پایه اسلوب‌های بلاغی استوار است. برای این منظور این تحقیق به دنبال یافتن وجوه انگیزشی در آیات قرآن کریم بر مبنای مطالب کتاب *مطول* تفتازانی است که تقریباً تمام موارد علم معانی را در خود گنجانده است؛ زیرا برای نشان دادن ابزار اعجاز تربیتی قرآن کریم، که به روش‌های مختلف از قبیل تبشیر و انذار، بندگان را به سوی توحید سوق می‌دهد، ضرورت داشت تحقیقی صورت پذیرد. نحوه ساختار زبان انگیزشی یکی از ابزارهای زبانی است که با توجه به قابلیت‌های زبان عربی می‌توان آن را به تصویر کشید. خداوند در مورد مؤمنان و کافران در قرآن به یک میزان از مفاهیم و سبک‌های انگیزشی از قبیل تشویق، انذار، ترغیب به تفکر و ... استفاده کرده است. اما آیا در مورد منافقان هم که چهره‌های ناآشنا بین مؤمنان و کافران است، از اسلوب انگیزشی استفاده شده است؟ استفاده از «ضرب‌المثل» در آیه ۴ سوره منافقون که این‌قتیبیه (۱۴: ۱۴۲۳) آن را دلیل بر ترس آن‌ها و نگاه دقیق و وحشت‌زده برای هر صیحه و گرد و غباری از اسلام و مسلمانان می‌داند، بر اساس مفاهیم انگیزشی صورت گرفته است که با بررسی ساختاری آن با موارد انگیزشی بیشتری آشنا می‌شویم که با این نوع تشبیه و نحوه ادای کلمات با چینش خاص، نقاب از چهره آن‌ها برداشته و جلوی پیشرفت آن‌ها را در سنگ‌اندازی در برابر مسلمانان می‌گیرد.

برخی دانشمندان غربی، زبان قرآن را احساس‌گرا و فاقد درستی و نادرستی مانند جملات خبری دانسته‌اند که برای پاسخ به آن، ساجدی و سعیدی روشن، نظریه زبان انگیزشی را عنوان کرده و بیان داشتند که زبان قرآن علاوه بر جملات خبری که حاوی صدق است، از گزاره‌های احساسی تشکیل شده و در جان مخاطب اثر می‌گذارد و او را به سوی کنش و انجام عمل وامی‌دارد و این سبک بیان، خارج از فضای خیال‌انگیزی است که آن‌ها مطرح می‌کنند. در علم زبان‌شناسی هم بحث «انگیزش» به صورت نظریه «کنش‌گفتار» در علم کارگفت نمایان می‌شود، ولی بیشتر به همان بحث‌های مفهومی پرداخته می‌شود تا «ساختار انگیزشی» آن. طی دهه اخیر در زمینه بررسی انگیزش در آیات قرآن کریم پس از بیان نظریه انگیزشی بودن، مقالاتی در حوزه‌های زبان‌شناسی، مدیریت و روانشناسی تدوین شده است، که هیچ‌کدام از ساختار انگیزشی صحبت نکرده‌اند و فقط به صورت پراکنده در علم بلاغت و در مورد معنای دوم در جملات خبری مواردی ذکر شده است. در سال ۱۳۹۶ پایان‌نامه‌ای در مقطع کارشناسی ارشد توسط «علی خانی» با عنوان «ادبیات و شیوه‌های انگیزشی قصص قرآن کریم در توحیدباوری» تدوین شد که در گوشه‌ای از کار به بررسی ساختار انگیزشی قصص قرآنی پرداخت، اما از آنجا که قصه‌گویی خود یک روش انگیزشی به شمار می‌رود، پرداختن به ادات انگیزشی و ساختارهای آن طبیعی‌تر جلوه می‌کند و جای بررسی برای پیدا کردن ساختارهای انگیزشی در مورد کسانی که امید بازگشت به توحید و ایمان در آن‌ها نمی‌رود، بیشتر احساس می‌شود.

۲- مفهوم نظریه زبان انگیزش

زبان انگیزشی اصطلاحی نوپدید است و در زمان گذشته چنین اصطلاحی کاربرد زبان‌شناختی نداشته است. «به باور صاحب‌نظران تأثیر لفظ و معنا در ساختار زبان عربی باعث شد مشکلات زبان از سطحی و محدود بودن و عدم تناسب و بی‌معنایی گسترش یافته و به نوعی انگیزش برای کاربردی کردن اهداف قرآن در عقول بشری تبدیل شود.» (سیدی، ۱۳۸۷: ۹۸-۱۰۰) بنابراین انگیزش «فرآیند برانگیختگی، هدایت و آمادگی انسان برای کار و تلاش و رفتار و اعمال ارزشمند متعالی در جهت هدف مقدس انسان کامل شدن است که همان قرب الهی است. در این فرآیند انگیزه هدف نیست، بلکه آمادگی برای هدف است. در مفاهیم قرآنی انگیزه با واژه‌هایی چون ترغیب، تحضیض، تشویق، سائق، سبب، فزونی و قوت اراده و میل معنا شده است.» (احمدنیا آلاشتی و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۵)

به گونه‌ای دیگر زبان انگیزشی قرآن چنین تعریف شده است: «خدای حکیم گوینده این کلام ارجمند، محرک‌ها و عواملی را در سخن خود به کار می‌گیرد تا از رهگذر آن‌ها، مخاطب را به امر یا اموری فراخواند که مقصود و مطلوب اوست. این امر یا امور می‌تواند ذهنی و عاطفی، کشش‌ها یا فعالیت‌ها و رفتارهایی باشد که در عالم خارج واقع می‌شوند.» (عباسی‌نیا، ساجدی، ۱۳۹۵: ۱۱۰) جملات اسنادی و ساختارهای انگیزشی آن از جمله مهم‌ترین مباحث در این موضوع است. ساختار جمله خبری از مسند و مسندالیه تشکیل یافته است. به همین منظور در علم معانی باید به دنبال ساخت‌ها و ادات انگیزشی بود که بهترین و اصیل‌ترین منبع در این زمینه کتاب *مطول* تفتازانی است. بنابراین وجوه انگیزشی بر اساس این کتاب مورد واکاوی قرار می‌گیرد. جملات در علم معانی به دو شیوه خبری و انشایی با اهداف مختلف تقسیم می‌شوند. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۱۹ و ۱۷۹) «بی‌شک، گزاره‌های انشایی از اساس، ویژگی انگیزشی دارند؛ یعنی انتخاب گزاره و سیاق انشایی در کلام، بیشتر به قصد ایجاد نوعی تأثیر و حالتی انگیزشی در مخاطب انجام می‌گیرد. بر این اساس موضوع زبان انگیزشی در گزاره‌های انشایی درخور مناقشه نیست، اما انگیزشی بودن گزاره‌های خبری، موضوعی است که بررسی آن در ارتباط با زبان قرآن کریم، امری جوهری به نظر می‌آید.» (ساجدی و عباسی‌نیا، ۱۳۹۵: ۱۱۷)

واکاوی ساختارهای انگیزشی در علم معانی بسیار گسترده‌تر از حجم این گفتار است. از همین رو تنها به بخش خطابی جمله و مسندالیه پرداخته می‌شود. ساختار جمله از ارتباط بین مسند و مسندالیه شکل می‌گیرد و در این ارتباط با توجه به مقتضای حال مخاطب، نوع ساختار انگیزشی انتخاب می‌شود. شایان ذکر است که در سایر موضوعات از قبیل احوال مسند و متعلقات فعل، نحوه وصل و فصل جمله‌ها، قصر خبر و اینکه جمله به چه شکلی (ایجاز، اطناب، مساوات) به مخاطب عرضه شود، نیز به نوبه خود اسلوب انگیزشی نهفته است که طرح آن در این مجال نمی‌گنجد.

۳- ساختار انگیزشی مسندالیه

مسندالیه به هفت حالت در جمله ذکر می‌شود، که در هر کدام به صورت مجزا ساختار انگیزشی نهفته است. این حالات عبارت‌اند از: ذکر، حذف، تعریف، تنکیر، تقدیم، تأخیر، تابع آوردن. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۱۱-۲۹۷)

۱-۳- انگیزش حذف

انگیزه‌های حذف مسندالیه زیاد است. آنچه در کتب بلاغی مطرح شده، نوعی از حذف است که باید محذوف را بکاوی و همین باعث زیبایی و ریزه‌کاری بلاغت می‌شود و برانگیزش برای پیدا کردن محذوف سبب می‌گردد که به معنا توجه بیشتری شود یا اینکه معانی زیادی متصور گردد؛ مانند عبارت «...فَصَبْرٌ جَمِيلٌ...» شنونده کلام برای پیدا کردن محذوف تحریک می‌شود؛ همین تأمل و جستجو سبب تأثیرگذاری بیشتر کلام می‌گردد. (هاشمی، ۱۹۹۹: ۱۰۴) همچنین؛ در آیه ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (ضحی/۵) مسندالیه یا مبتدا محذوف است و اصل جمله «و لأنت سوف يعطيك» است. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴، ۵۰۴) جمله «سوف يعطيك» خبر برای مبتدای محذوف و تقدیرش «أنت» است. (درویش، ۱۴۱۵: ۱۰، ۵۱۰) اینکه چرا مبتدا محذوف است؟ بر اساس قواعد زبان عربی به نوع لام در ابتدای کلام باز می‌گردد. صاحب کشاف می‌گوید: «نوع «لام» را، جواب قسم نمی‌دانیم؛ چون بر سر مضارع وارد شده است و لام ابتدائیت هم نمی‌دانیم؛ چون بر سر مبتدا و خبر وارد می‌شود. بنابراین چاره‌ای نیست از اینکه مبتدا با توجه به قرائن موجود در تقدیر گرفته شود و جمله چنین باشد: «و لأنت سوف يعطيك» اگر سوال شود که چرا خداوند عطا را به تأخیر انداخته با اینکه با حرف تأکید آورده است، باید گفت: به خاطر مصلحت است.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴، ۷۶۷) اما آنچه مسلم است از لحاظ بلاغی، یکی از انگیزه‌های حذف، تعجیل در بیان امر مسرت‌بخش یا غمناک است. حال با توجه به شأن نزول آیه که پیامبر در انتظار وحی بوده‌اند، تعجیل در بیان خبر مسرت‌بخش می‌تواند انگیزه حذف مبتدا را مشخص کند و بیان امر مسرت‌بخش خود از موارد انگیزشی است. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۱۱)

نمونه دیگری برای حذف مسندالیه به انگیزه تحقیر، آیه ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (بقره/۱۸) است. کلمه «صُمُّ» خبر برای مبتدای محذوف است که تقدیر آن به قرینه آیات قبل، ضمیر «هم» است. (صافی، ۱۴۱۸: ۱، ۶۴) در آیه قبل ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذِّبِّ اسْتَوْقَدَ نَارًا...﴾ صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (بقره/۱۷) در عبارت «مَثَلُهُمْ»، منظور از ضمیر «هم» منافقین هستند که برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) رفتارشان، به تصویر کشیده شده است. (دینوری، ۱۴۲۴: ۱، ۱۹؛ کاشانی، ۱۳۶۳: ۱، ۲۵) این نظر به قرینه آیات قبل است که مربوط به منافقان بوده و اوصاف آن‌ها را بیان می‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱، ۴۷؛ حموش، ۱۴۲۳: ۴۹) و این صفات به دلیل جدایی از موصوف خود (مبتدا) حالت اعراب رفعی را گرفته‌اند و

به آن نعت مقطوع مرفوعی گویند که در باب ذم به کار رفته‌اند. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۱۲) در تمام آیات قبل، از منافقین، نه با اسم، بلکه با ضمیر و صفت یاد می‌شود: ﴿وَمِنَ النَّاسِ...﴾ آیه ۸، ﴿...أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ...﴾ آیه ۱۳، ﴿...اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...﴾ آیه ۱۶ و ﴿مَتْلُهُمْ...﴾ آیه ۱۷. این نوع پوشیدگی (استفاده از ضمیر به جای اسم ظاهر) به علت صفات منافقین است، که سازگارتر است؛ زیرا نفاق امری پوشیده و پنهان است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۵، ۹۸) از ذکر نام آنان انزجار دارد به سبب استهزاء آنان در آیه ۴ همین سوره، فقط صفات آنان را بیان می‌کند تا انگیزه برای شناخت آن‌ها توسط مخاطبان پیدا شود.

۳-۲- انگیزش ذکر

گرچه از منظر علم بلاغت، ذکر مسندالیه اصل است، اما در جایی که قرینه برای حذف وجود دار، ذکر آن با توجه به بافت جمله و سیاق کلام می‌تواند اهداف و انگیزه‌های مختلفی داشته باشد: از جمله توجه دادن به مخاطب و ایجاد انگیزه برای شناخت بیشتر مسندالیه، یا تصریح و روشنی کلام، اظهار تعجب و بزرگداشت مسندالیه. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۱۳-۲۳۸؛ عرفان، ۱۹۱۹: ۲۰۵) در آیه یک سوره منافقون، جمله ﴿...اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ مثالی برای این نوع است؛ واژه «الْمُنَافِقِينَ» در جمله، نقش «اسم ان» را دارد که از نواسخ و در حقیقت مسندالیه است. همچنین واژه «اللَّهُ» که در جمله ﴿...اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ نقش مبتدا و موقعیت مسندالیه را دارد، در این آیه تکرار شده است با این که قرینه برای حذف وجود دارد. تصویر زیر این موضوع را واضح‌تر نشان می‌دهد:

﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾

در توضیح این مسأله گفته‌اند: ذکر مجدد لفظ «اللَّهُ» شایسته‌تر و فصیح‌تر است از اینکه گفته شود: «أَكْذِبُهُمُ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ فِي ضَمِيرِهِمْ» (نحاس، ۱۴۲۱: ۴، ۲۸۴) ذکر مجدد لفظ «اللَّهُ» به قصد اثبات و شهادت، برای مخاطب ایجاد این انگیزه را دارد که این مطلب از زبان باری تعالی شنیده شود که آن‌ها قابل شناسایی هستند. هرچند در دل‌هایشان این نفاق را پنهان دارند. یا گفته‌اند: با اینکه جمله خبری است، ولی چون با معنای شهادت تأکید شده، قصد «قسم» است. (ایباری، ۱۴۰۵: ۲، ۲۹۸؛ خرم‌دل، ۱۳۸۴: ۱، ۱۱۸۳) و انگیزه ذکر نام «اللَّهُ» برای مخاطب با وجود قرینه حذف با قسم بیشتر تأثیرگذار است. علت ذکر نام منافقان برای تأکید بر شناخت عمل زشت و ناپسند آن‌هاست و انگیزه شناخت آن‌ها را در تکذیب بالا می‌برد و قرینه‌ای صریح بر کاذب بودن آن‌هاست با آنکه وجود جمله ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ احتیاجی به ذکر مجدد نبود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹، ۲۷۸)

روشن‌شد که هدف اصلی از ذکر واژه «منافقین» تصریح به نام آن‌هاست تا شنونده یا

مخاطب، انگیزه کافی برای شناخت را داشته باشد و هیچ بهانه‌ای برای سستی و سهل‌انگاری باقی نماند. از سوی دیگر تکرار لفظ جلاله «الله» نیز، این تحرک و نشاط را بیشتر کرده و احساسات شنونده را به خوبی تحت تأثیر قرار می‌دهد که این گواه بودن از جانب خداوند است و هیچ شک و تردیدی را باقی نمی‌گذارد.

۳-۳- انگیزش ادات معرفه

شایسته است وقتی خبری را به فردی یا شیئی نسبت می‌دهیم، آن فرد یا شیئی معرفه باشد و برای مخاطب شناسانده شود تا دچار ابهام نگردد. معرفه آوردن به اشکال مختلفی صورت می‌گیرد، از جمله اینکه مسندالیه «اسم علم، ضمیر، اسم اشاره، موصول، مُعَرَّف به ال، مُعَرَّف به اضافه و مُعَرَّف به وسیله ندا» قرار گیرد. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۱۴؛ هاشمی، ۱۹۱۹: ۱۰۸) هر یک از این اشکال با اهدافی در جمله بیان می‌شوند که در بین آن‌ها، اهداف انگیزشی مشترک و متفاوتی دیده می‌شود و چون بیان تفصیلی همه موارد از حوصله این پژوهش خارج است، پس از ذکر اهداف انگیزشی، به آوردن چند نمونه و شاهد بسنده می‌شود.

۳-۳-۱- اهداف انگیزشی مسندالیه، به شکل «ضمیر»

ضمیر یکی از معارف است که اغلب جایگزین اسم می‌شود و با اهداف مختلفی در جمله ظاهر می‌شود. اهداف انگیزشی آن به این صورت است:

- ۱- خوب در جان شنونده بنشینند و به آنچه بعد از آن می‌آید شوق پیدا کند.
- ۲- هراس و ترس افکندن در جان شنونده؛
- ۳- جاگیر شدن معنا در جان شنونده؛
- ۴- جلب کردن عطوفت.

۳-۳-۲- اهداف انگیزشی مسندالیه، به شکل «اسم علم»

وقتی مسندالیه به شکل اسم علم می‌آید، اهداف انگیزشی زیر را می‌توان در نظر داشت:

- ۱- آوردن اسم ظاهر به نشانه مدح؛
- ۲- نکوهش کردن و کوچک شمردن؛
- ۳- فال نیک و بد زدن؛
- ۴- مبارک شمردن نام و لذت بردن از ذکر نام اسم علم؛
- ۵- توجه دادن به معنای اسم علم.

۳-۳-۳- اهداف انگیزشی مسندالیه، به شکل «اسم اشاره»

اسم اشاره در مقام مسندالیه انگیزش مخاطب را در این موارد بر می‌انگیزد:

- ۱- اشاره به نزدیکی برای تحقیر؛
- ۲- بزرگداشت مقام مسندالیه؛
- ۳- ابراز شگفتی برای تفکر؛
- ۴- نهایت توجه به مسندالیه برای مشخص کردن شأن آن؛
- ۵- کنایه به کندذهنی مخاطب؛
- ۶- توجه دادن به صفات؛
- ۷- زمان‌بری وعده انذار.

۳-۳-۴- اهداف انگیزشی استفاده از موصول

اگر بتوان به غیر از موصول، مسندالیه را به گونه‌ای دیگر حاضر کرد، اهداف انگیزشی لغو می‌شود، ولی اگر حاصل نشد، این اهداف را می‌توان برای موصول ذکر کرد:

- ۱- به شوق آوردن شنونده.
- ۲- پوشیده داشتن بر غیر مخاطب.
- ۳- هشدار و یادآوری نسبت به اشتباه مخاطب.
- ۴- یادآوری اشتباه غیرمخاطب.
- ۵- عظمت بخشیدن به موقعیت خبر.
- ۶- به هراس افکندن، تهویل برای بزرگداشت و تحقیر مسندالیه.
- ۷- آوردن خبر از حیث مزده‌آمیز یا غم‌انگیز بودن.

۳-۳-۵- اهداف انگیزشی مسندالیه به شکل «معرف بال»

- ۱- الف و لام عهد برای انگیزش یادآوری.

۳-۳-۶- اهداف انگیزشی مسندالیه به شکل «معرف باضافه»

۱- عظمت دادن یا تحقیر مضاف می‌تواند در بحث انگیزش مخاطب در شناخت مضاف کمک کند.

۳-۳-۷- اهداف انگیزشی مسندالیه به شکل «ندا»

اشاره به انگیزه طلبی است که از مخاطب خواسته می‌شود. هدف‌های انگیزشی «اسلوب

ندا» بسیار است؛ از قبیل توجه دادن به امر مهم که بعد از خطاب می‌آید، برای تعظیم و بزرگداشت مخاطب، تعجب، استغاثه و ندبه. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۴۳۰) تفتازانی بحث انگیزشی ندا را در جملات انشایی بیان می‌کند و در بحث مسندالیه در معارف حرفی از ندا نمی‌زند، ولی چون بار انگیزشی ندا و خطابات قرآنی در ندا بالاست، با ذکر مثالی انگیزش آن بیان می‌شود؛ عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ قصد تشریف دارد با نزدیک کردن مؤمنان بر اساس آنچه در آیه قبل از عزت ﴿... وَاللَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...﴾ برای ایشان قرار داد، اما چون بحث انذار در ادامه بیان می‌شود، نهی می‌کند که مبدا «ایمان» را به واسطه ذکر نکردن خداوند، باطل کرده و در آخرت خسران ببینید. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۷، ۳۳۴) استفاده از ادات ندا برای مؤمنان در قرآن، با توجه به درجات خطاب در مرحله متوسط قرار دارد و حد بالای آن برای اولوا العلم و اولوا الابصار است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۲، ۳۵۷) و نهی در ادامه آیه ﴿... لَا تَلْهَكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ با نرمش در ابتدای کلام با عبارت خطاب به مؤمنین دارای «عزت»، انگیزه را بر انجام کار بالا می‌برد.

۳-۳-۸- معرفه آوردن مسندالیه به شکل اسم علم

«علمیت» در مسندالیه اهداف انگیزشی مختلفی دارد که در مخاطب ایجاد کنش کرده و به سبب آن، انگیزه‌ای برای انجام کار پیدا می‌کند؛ مثلاً در آیه: ﴿... وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ ذکر نام «الله» برای مخاطبان آیه، «منافقان» و دیگرانی که خود را در زمره آن‌ها می‌بینند و «الله» از انگیزه درونی آن‌ها باخبر است، نوعی ترس و هراس ایجاد می‌کند و درمی‌یابند که موضوع بسیار جدی و قطعی است؛ همان‌طور که وقتی یک امیر یا خلیفه، به جای استفاده از ضمیر «أنا»، بگوید: «امیرالمؤمنین یا امر بكذا»، معنا در عمق جان مخاطب جای می‌گیرد و می‌فهمد که اگر آن کار انجام نشود، موجب عقوبت خواهد بود. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۱۵؛ هاشمی، ۱۹۹۹: ۱۱۱)

۳-۳-۹- معرفه آوردن مسندالیه به شکل موصول

مسندالیه، اسم موصول قرار داده می‌شود زمانی که موصول آوردن تنها راه حاضر کردن معنای مسندالیه باشد و در غیر این صورت، اهداف انگیزشی دارد؛ از جمله به شوق در آوردن مخاطب یا شنونده برای اینکه منتظر شنیدن خیر باشند یا به هدف هشدار و یادآوری نسبت به اشتباه مخاطب و غیرمخاطب در کلام و تعظیم و تهویل که در بسیاری از معارف مشترک است و وقتی خبر بخواهد به دنبالش ثواب و عقاب داشته باشد، بزرگ‌ترین انگیزه را برای مخاطب ایجاد می‌کند؛ (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۱۷؛ هاشمی، ۱۹۹۹: ۱۱۴-۱۱۵) برای مثال در آیه ﴿اتَّخِذُوا إِيمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (منافقون/۲) «سوگندهای خود را [چون] سپری بر خود گرفته و [مردم را] از راه خدا بازداشته‌اند. راستی که آنان چه بد می‌کنند.» یکی از موارد مسندالیه، نقش فاعل است. در آیه ۲ سوره منافقون،

﴿...إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ «ما»ی موصول نقش فاعل را برای فعل «سَاءَ» دارد که معنای «ذم» را می‌رساند. (کرباسی، ۱۴۲۲: ۸، ۲۰۰) در این مورد محذوفی در تقدیر است که یا نفاق یا بی‌ثباتی در ایمان است. (صافی، ۱۴۱۸: ۲۸، ۲۵۳) و جمله ﴿إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ تقبیح اعمال منافقین است؛ اعمالی که به طور مستمر یعنی از روزی که دچار نفاق شدند تا روز نزول سوره مرتکب شده بودند. (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۹، ۴۷۱) اینکه فاعل فعل «سَاءَ»، موصول عام در نظر گرفته شده، در حالی که در فعل معنای تعجب است و نزد شنوندگان، بزرگی عمل آن‌ها را می‌رساند، (طبرسی، ۱۳۷۵: ۶، ۳۲۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴، ۲۹۶) با اینکه اعمال آن‌ها پوشیده است، این انگیزه را در مخاطب ایجاد می‌کند که به دنبال کشف نشانه‌های زشت اعمال آن‌ها باشد و انگیزه را برای شنیدن اشتباه عمل مسندالیه که در ادامه موصول ذکر می‌شود، افزایش می‌دهد.

۳-۴- انگیزش تنکیر (نکره آوردن)

مسندالیه زمانی نکره می‌آید که با هیچ روش دیگری نتوان آن را شناساند. دلایل انگیزشی که برای آن فرض می‌شود، عبارت‌اند از: جدا کردن اسم نکره برای اینکه از افراد شبیه خود جدا شود؛ فراوانی مسندالیه یا تقلیل و کم کردن آن، تعظیم، تحقیر، پوشیده داشتن مسندالیه و نوعیت مسندالیه؛ هر کدام از این موارد می‌تواند نوعی از کنش را در مخاطب برانگیزد. به عبارت دیگر پوشیده نگه داشتن مسندالیه می‌تواند، انگیزه را در راه شناخت آن برانگیزد یا در تعظیم و تحقیر منجر به انگیزش شناخت بهتر مسندالیه گردد و در میزان فراوانی از نوع مسندالیه، نوعی همدردی را برای ادامه کار نشان می‌دهد. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۳۴) برای روشن شدن موضوع، مثالی درباره کلمه «میثاق» در این دو آیه بیان می‌شود:

۱- ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ...﴾ (نساء/۹۰)

۲- ﴿...وَ إِنْ اسْتَنْصَرْتُمْكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (انفال/۷۲)

در آیات مذکور، کلمه (میثاق) نقش مبتدای مؤخر را دارد و نکره و مسندالیه است. (درویش، ۱۴۱۵: ۲، ۲۸۸) بر اساس آیه ۸۹ نساء ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فُحِّدُوهُمْ وَ أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَّ لِيَاءً وَ لَا نَصِيرًا﴾، نوع میثاق در آیه ۹۰ از سوره نساء مشخص می‌شود؛ زیرا دستور قتل، از مواردی مثل منع دوستی و کمک کردن استثناء شده است، اما هدف از بیان نکره بودن، پوشیدگی نوع عهد است. از سیاق آیه، نوع عهد، درباره مسائل هم‌زیستی برداشت می‌شود و اینکه عهد دارای عظمت و تعظیم است؛ چرا که به جای عهد از کلمه «میثاق» که در اعتبار، از عهد محکم‌تر است، آورده شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷۳) در آیه ۷۲ سوره انفال هم بحث استثناء و «ترک جنگ» با هم‌پیمانان مطرح

است. یکی از اغراض نکره آوردن مسندالیه، تعظیم است و نمونه آن را در آیه ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ...﴾ (بقره/۲۷۹) می‌توان مشاهده کرد. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲، ۳۹) واژه «حرب»، مصدر فعل «حرب، یحرب» از باب «نصر ینصُر» به معنی سلب مال، (صافی، ۱۴۱۸: ۳، ۷۹) در این آیه مسندالیه است و نکره واقع شده است؛ به این معنا که هر کس «ریا» را ترک نکند، به منزله اعلام جنگ با خداست: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ...﴾ و همین بیان تعظیم و بزرگی امر، سبب انگیزش برای ترک گناه است. (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۸۸)

۳-۵- انگیزش در قالب توابع

واژه «توابع» در لغت به معنی دنباله‌رو (زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۹) و از منظر بلاغیان و علم معانی به کلماتی گفته می‌شود که در ادامه مسندالیه قرار می‌گیرند؛ از قبیل «صفت»، «تأکید»، «عطف» و «بدل» که بیانگر معنی باشند. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۳۷-۲۵۰) در حقیقت این موارد برای تأکید «خبر» و متناسب با شنونده منکر خبر، بیان می‌شوند تا خبر برای او تأثیرگذار شود. البته اهداف دیگری هم ذکر شده است که همه زیرمجموعه شناخت مسندالیه قرار می‌گیرند، اما نکته انگیزشی توابع همان «شناساندن مسندالیه» است برای مواردی که احتیاج به توضیح بیشتر دارد تا انگیزه شناخت را در جان شنونده قوی‌تر نماید و از آنجا که اهداف در همه توابع مشترک است و تنها نسبت به هم شدت و ضعف دارند، به ذکر یک مورد بسنده می‌شود.

۳-۵-۱- وصف آوردن برای مسندالیه

وصف به معنی «تابع» مبین است. برای مسندالیه صفت می‌آوریم تا بیانگر معنی آن باشد و در صورتی که از موصوف جدا شود، دلالت بر مبالغه می‌کند، فراگیری موصوف را زیاد می‌کند، اشتراک آن را می‌کاهد یا احتمالش را می‌زداید و در جایی که موصوف مشخص باشد، وصف برای نکوهش و ستایش به کار می‌رود. همچنین وصف برای تأکید می‌آید و گاهی ممکن است برای ترحم شنونده از صفتی استفاده گردد تا او را تحت تأثیر قرار دهد. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۳۷؛ عرفان، ۱۳۸۹: ۳۷۹-۳۸۵) اینها مطالبی است که در مورد اهداف صفت برای مسندالیه ذکر شده است، اما کاربرد اولیه آن که «بیان‌کننده» برای مسندالیه است، می‌تواند برای اهداف دیگری هم کاربرد داشته باشد به شرطی که از هدف اصلی خارج نشود. برای درک بهتر موضوع به آیه ۸ سوره منافقون استناد می‌کنیم؛ خداوند می‌فرماید: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَ لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ «می‌گویند اگر به مدینه برگردیم، قطعاً آنکه عزتمندتر است، آن زبون‌تر را از آنجا بیرون خواهد کرد. [ولی] عزت از آن خدا و از آن پیامبر او و از آن مؤمنان است. لیکن این دورویان نمی‌دانند.»

این آیه در زمان برگشتن مسلمانان از غزوه بنی مصطلق نازل شده است. در این آیه، برای فعل «لِيُخْرِجَنَّ» فاعل «الأَعْرَبُ» ذکر شده است که در اصل مسندالیه به شکل اسم تفضیل با حذف موصوف است. (نجدی، ۲۰۱۱: ۷۴۲) و حذف موصوف، صفت را برجسته تر و بارزتر می سازد و مخاطب را برای درک مفهوم آن مشتاق تر می سازد. همچنین در این آیه، از جنبه بلاغی، صنعت «القول بالموجب» وجود دارد، (صافی، ۱۴۱۸: ۲۸، ۲۵۸) به این معنا که سرکرده منافقان، «عبدالله ابن ابی» قصد داشت با گفتن این عبارت، خود را به این دلیل که در مدینه صاحب دارایی فراوان و اقوام زیاد است، «أَعْرَبُ» معرفی کند و پیامبر و مهاجران را به دلیل غریب بودن در مدینه و نداشتن قوم و قبیله، «أذل» نشان دهد، اما خداوند متعال، از کلام دشمن به نفع پیامبر اکرم استفاده و با آوردن جمله «لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» به شیوه قصر، صفت «عزّت» را از «عبدالله ابن ابی» و منافقان سلب و برای خود، پیامبر و مؤمنان اثبات نمود. زمخسری این قول را تشریفی از ناحیه الهی برای پیامبر و مؤمنان می داند. به علت ذکر نام و ورود آنان در عزت، این صفت هم از نوع معنوی و هم از نوع ظاهری است؛ یعنی عزت برای آن‌ها هم در بیان است و هم در باطن آن‌ها و این بزرگ‌ترین انگیزه برای آن‌هاست که با بیان این ویژگی، شوق به عمل پیدا می کنند. (ابن عرفه، ۲۰۰۸: ۲۳۳)

نتیجه اینکه تابع آوردن، برای مسندالیه و ذکر صفت مناسب برای آن، انگیزه لازم برای اطمینان بخشی را به مخاطب می دهد، از جمله اینکه محتوا ثابت و غیرقابل تغییر است و برای استفاده مخاطب، کامل و جامع است. بنابراین برای انسان‌های مشتاق به حق، جای تردید را باقی نگذاشته و آنان را به انجام فرامینش ترغیب و تشویق می نماید.

۶۳- انگیزش تقدیم و تأخیر مسندالیه بر مسند

تقدیم مسندالیه بر اساس اصل و نوع کارکرد آن در جمله که حکمی در مورد آن صادر می شود، صورت می گیرد، اما این وظیفه و کارکرد بر حسب اهداف انگیزشی زیادی صورت می گیرد که عبارت‌اند از: شتاب برای «شاد کردن و نگران کردن» مخاطب، یادآوری همیشگی مسندالیه، لذت بردن از ذکر مسندالیه، ایجاد حصر مسندالیه در خبر، ایجاد تخصیص حتمی برای مسندالیه (با شش روش مختلف)، پیمودن راه ترقی (استفاده از کلمه فصیح تر و بلیغ تر از غیر آن) و ایجاد شوق نسبت به آنچه به تأخیر افتاده است. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۵۲-۲۵۵؛ عرفان، ۱۳۸۹: ۴۱۷-۴۱۷؛ هاشمی ۱۹۹۹: ۱۲۳-۱۲۵) مثالی که برای این مجموعه انگیزشی ذکر می شود، از آیه اول سوره منافقون است که واژه «الله» در آیه «...وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لِرَسُولِهِ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» مسندالیه است و مقدم واقع شده است. انگیزه تقدیم مسندالیه (الله) در این آیه، نخست توجه دادن به مخاطب می باشد؛ چرا که خداوند از عمل زشت منافقان، آگاه است. نسبت علم به خداوند، اعاده حصر دارد، چون مسندالیه معرفه و مثبت است. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲، ۶۸) انگیزه‌ای که فقط خداوند از این صفت اطلاع می دهد

و بر این قضیه تأکید دارد و شهادت می‌دهد، مخاطب را بر می‌انگیزد تا بهتر آن‌ها را بشناسد و این از طریق تقدیم مسندالیه صورت می‌گیرد.

بحث «تأخیر مسندالیه» بر اساس «مقتضای حال مخاطب» و نوع جمله، متفاوت است. با این حال از جمله، اهداف و موارد انگیزشی تأخیر مسندالیه، «تعظیم»، «تعجب»، «ستایش»، «نکوداشت»، «کنایه زدن» و ... را می‌توان نام برد؛ برای نمونه در آیه ششم سوره منافقون، ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ...﴾، کلمه «سواء» خبر مقدم و «أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ» به عنوان مصدر مؤول در نقش «مبتدا» قرار گرفته است و بر این اساس، تقدیم مسند بر مسندالیه اتفاق افتاده است. (صافی، ۱۴۱۸: ۲۸، ۲۵۸) این تأخیر بر اساس محتوای بحث منافقان و هدایت نشدن آنان از طریق استغفار برای آن‌ها، انجام شده است؛ به سخن دیگر، مسند «سواء» به این انگیزه مقدم شده است که نوعی دوری از رحمت الهی را برای منکران حق، بفهماند و به شکل قاطع بیان نماید که منافقان از رحمت واسعیه پروردگار، کاملاً بی‌بهره‌اند و استغفار به حال آنان سودی ندارد و اگر هدف غیر این بود، جا داشت که ابتدا، استغفار ذکر گردد. آری «خداوند در گفتگو با منافقان با تکیه بر قدرت لایتناهی خود و با نشان دادن آن در خطاب خویش، از راهبرد صراحت کلام استفاده نموده و به نحو چشم‌گیری میزان رسوایی و تهدید آن‌ها به عذاب دنیوی و اخروی را بالا می‌برد تا از یک طرف الزام و اجبار را بر مخاطب خود حاکم سازد و از طرف دیگر راه نجاتی برای مخاطبان خود در نفاق باقی نگذارد.» (پرچم، ۱۳۹۷: ۱۱۵)

۳-۷- انگیزش «خروج از مقتضای ظاهر»

موضوع خارج شدن کلام، از مقتضای ظاهر و بحث التفات، به انگیزه توجه دادن به مخاطب بر اساس مقتضای حال مخاطب است. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۳۵-۳۹) آنچه در بحث مسندالیه از «تعریف و تینکیر»، «تقدیم و تأخیر» و ... بیان شد، هر یک بر اساس مقتضای ظاهر حال بود؛ یعنی جایگاه‌هایی که احوال مخاطب، آن‌ها را اقتضا می‌کرد، اما گاهی حال، خروج از این اقتضا را می‌طلبد و آنچه در این بخش به آن پرداخته می‌شود، جابه‌جایی ضمیر و اسم ظاهر با اهداف انگیزشی است.

۳-۷-۱- انگیزش «اسم ظاهر به جای ضمیر»

مسندالیه در مواردی اسم ظاهر و در مواردی ضمیر آورده می‌شود. زمانی که هر کدام به جای دیگری استفاده شود، بر خلاف مقتضای ظاهر است، که البته هدفی دارد. انگیزه این است که شنونده وقتی از ضمیر چیزی را در نیابد، آنچه را به دنبال ضمیر می‌آید، جستجو می‌کند تا معنی و مفهوم آن را دریابد. در این هنگام، مطلبی که بعد از ضمیر می‌آید، تثبیت می‌شود؛ زیرا آنچه بعد از عطش و تلاش به دست آید، عزیزتر است از آنچه بی‌رنج به

دست آید. لذا انگیزه این جابه‌جایی، واداشتن مخاطب به تلاش برای فهم موضوع و در نهایت تثبیت آن مطلب در ذهن و فکر اوست. در مواردی هم که اسم ظاهر به جای ضمیر ذکر شود، همین انگیزه به وجود می‌آید؛ به ویژه اگر از اسم اشاره استفاده شود، اوج توجه متکلم به مشخص شدن مسندالیه است؛ چون به مسندالیه، حکم شگفتی اختصاص یافته است. موارد انگیزشی در این زمینه هم برای شنونده فراوان است که سبب تأمل او شود. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۸۳)

مثال: آیه اول سوره منافقان: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ در جمله ﴿...إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ به قرینه قبل که از منافقان سخن به میان آمده است: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا...﴾، اقتضا می‌کرد از ضمیر استفاده شود، ولی اسم ظاهر «منافقون» جایگزین قرار داده شد تا به این نکته توجه دهد که عمل آن‌ها دور از شأن می‌باشد و بدین ترتیب راه شناسایی آنان با صفتشان بیشتر مشخص گردد. در حقیقت هدف این کار، افشاگری و رسوا ساختن منافقان به انگیزه شناخت و تأکید بر عمل دروغ‌گویی و دورویی آن افراد بوده است. (واحدی، ۱۴۱۱: ۴۵۱)

۳-۷-۲- انگیزش «ضمیر به جای اسم ظاهر»

کاربرد ضمیر برای رعایت اختصار در کلام است، ولی گاهی به جای استفاده از ضمیر، اسم ظاهر به کار می‌رود تا تأکید را بفهماند. نشان دادن تأکید برای بالا بردن انگیزه و ایجاد شوق در مخاطب بیان شده و مثال آن در کتاب *مطول*، باب «نعم» است، ولی در غیر این باب، هدف همان تأکید است و اگر با اسم اشاره بیان شود، اوج توجه خواهد بود. (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۲۸۱-۲۸۵) برای نمونه در آیات ۶ و ۷ سوره منافقون از اعمال آن‌ها صحبت می‌شود. ضمیر «هم» در آیه هفتم به منافقان، باز می‌گردد. (خطیب، ۱۴۲۴: ۱۴، ۹۶۳) و طبق آنچه در آیه ششم آمده است: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾، موضوع دوری از نعمت استغفار و هدایت نشدن قوم فاسق است. در آیه بعد ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفُضُوا وَاللَّهُ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَقْفَهُونَ﴾ جمله ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفُضُوا...﴾ جاری مجری تعلیل آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ است و با توجه به آنچه در آیه هفتم بیان شده است، منافقان همان فاسقان هستند، اما در ابتدا چون از فسق آنان صحبت شده با ضمیر معرفی شدند، نه با اسم ظاهر تا تأکید بر روی عمل آن‌ها باشد که از اطاعت الهی خارج شدند و مورد هدایت قرار نمی‌گیرند. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۹، ۹۷) خروج از این مقتضای ظاهر به خاطر انگیزه شناخت دوری منافقان از هدایت الهی است و اینکه حتی از نام آن‌ها در کنار عمل فسق‌شان خودداری می‌شود.

نتیجه گیری

پژوهش ساختارهای انگیزشی علم بلاغت کمک شایانی به شناخت اعجاز تربیتی قرآن کریم می‌کند؛ زیرا شناخت انگیزش ادبی در علم معانی، در کنار مفاهیم انگیزشی که در آیات استفاده شده است، راهکار تربیتی زبان قرآن را برای مخاطبانش روشن می‌سازد. به همین منظور با واکاوی ساختارهای علم معانی، به هفت «روش انگیزشی» در بحث مسندالیه اشاره شد که عبارت‌اند از: «حذف، ذکر، ادات معرفه‌ساز، تنکیر (نکره آوردن)، توابع، تقدیم و تأخیر مسندالیه بر مسند، خروج از مقتضای ظاهر» در کنار این ساختارها با توجه به نوع استفاده در جمله به مفاهیم مشترک انگیزشی مثل تحریک انگیزه شناخت، تحریک توجه شنونده، تعظیم متکلم برای مخاطب، تحریک حس تعجب، تذکر، ایجاد شوق و نگرانی و هرگونه انگیزه‌ای که با توجه به نیاز جمله با توجه به مقتضای حال مخاطب اشاره می‌شود. بررسی این ساختارها در آیات سوره منافقون نشان می‌دهد که استفاده از ساختار تقدیم و تأخیر در مسندالیه و اسم ظاهر به جای ضمیر، استفاده از صفات برای مسندالیه، استفاده از موصول به جای مسندالیه، استفاده از اسم علم و ذکر مسندالیه برای انگیزش مخاطب در راه شناخت هر چه بیشتر مخاطبان است. منافقان با ظاهرسازی ایمان خود راه هدایتشان را بسته‌اند: ﴿... فَطُغِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (منافقون/۳)؛ در آیات «۳، ۴ و ۵» سوره منافقون از راهکارهای انگیزشی در بحث مسند استفاده نشده، ولی در آیات «۱ و ۲» و در ادامه آیات «۶، ۷ و ۸» از بحث‌های انگیزشی در بحث مسند به کار رفته است. این روند نشان می‌دهد با توجه به مفاهیم انگیزشی و موقعیت مخاطب در مرحله ابتدایی و مرحله میانی کلام، هر بار از انگیزش در راه شناخت منافقان استفاده شده است.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷: *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقیق: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن عرفه، محمد بن محمد، ۲۰۰۸: *تفسیر ابن عرفه*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۴۱۱: *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال، چاپ اول.
- _____، ۱۴۲۳: *تأویل مشکل القرآن*، تحقیق: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابیاری، ابراهیم، ۱۴۰۵: *الموسوعة القرآنية*، قاهره: موسسه سجل العرب، چاپ اول.
- احمدنیا آلاشتی، سیامک، ابوالفضل محمدی، محمد بازرگانی و مجتبی اسکندری، ۱۳۹۲: «الگوی انگیزش انسان در سازمان از دیدگاه قرآن کریم»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی مدیریت اسلامی*، ۲۱، ۲، ۳۶-۱۱.
- پرچم، اعظم و مرضیه دینی، ۱۳۹۷: «نقش بافت موقعیتی و پیرامونی در تفسیر آیات مربوط به منافقان (مورد مطالعه ۲۰۰۸ بقره و ۱-۹ منافقون)»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۵، ۲، ۹۹-۱۲۳.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، ۱۴۳۴: *مطول: شرح تلخیص مفتاح العلوم*، تحقیق: عبدالحمید

- هنداوی، بیروت: دارالکتاب العلمیه، چاپ سوم.
- - جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹: تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
- - حموش، مکی، ۱۴۲۳: مشکل اعراب القرآن، تحقیق: یاسین محمد سواس، بیروت: دارالیمامه، چاپ سوم.
- - خرم دل، مصطفی، ۱۳۸۴: تفسیر نور، تهران: احسان، چاپ چهارم.
- - خطیب، عبدالکریم، ۱۴۲۴: التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دارالفکر العربی، چاپ اول.
- - درویش، محی الدین، ۱۴۱۵: اعراب القرآن الکریم و بیانه، حمص: الارشاد، چاپ چهارم.
- - دینوری، عبدالله بن محمد، ۱۴۲۴: تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- - راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲: مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.-،
- - زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۰: البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی و یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول.
- - زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تحقیق: مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
- - _____، ۱۹۷۹: أساس البلاغه، بیروت: دارصادر، چاپ اول.
- - سیدی، سیدحسین، ۱۳۸۷: رویکرد زبان شناختی به نحو عربی، مشهد: دانشگاه فردوسی، چاپ اول.
- - سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۲۱: الإیتقان فی علوم القرآن، تحقیق: فواز احمد زمزلی، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ دوم.
- - صافی، محمود، ۱۴۱۸: الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویه هامه، دمشق: دارالرشید، چاپ چهارم.-، ترجمه
- - طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۰: المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- - طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: فضل الله یزدی طباطبایی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- - _____، ۱۴۱۲: تفسیر جوامع الجامع، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول.
- - عباسی نیا، سعید و ابوالفضل ساجدی، ۱۳۹۵: «قرآن و زبان انگیزشی»، معرفت کلامی، ۱، ۷، ۱۰۳-۱۳۰.
- - عرفان، حسن، ۱۳۸۹: کرانه ها (شرح فارسی مختصر المعانی)، قم: هجرت، چاپ پنجم.
- - کاشانی، فتح الله بن شکرالله، ۱۳۶۳: تفسیر خلاصه منهج الصادقین، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه، چاپ اول.
- - کرباسی، محمدجعفر، ۱۴۲۲: اعراب القرآن، بیروت: دار و مکتبه الهلال، چاپ اول.
- - مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰: التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
- - مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴: تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ اول.
- - نجدی، عبدالرحمن، ۲۰۱۱: معجم اعراب الفاظ القرآن الکریم، بیروت: ناشران، چاپ سوم.
- - نحاس، احمد بن محمد، ۱۴۲۱: اعراب القرآن، تحقیق: عبدالمنعم خلیل ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- - واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۱: اسباب نزول القرآن، تحقیق: کمال بسینونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- - هاشمی، سید احمد، ۱۹۹۹: جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، تحقیق: یوسف الصمیلی، بیروت: المکتبه العصریه، چاپ اول.
- - هاشمی سید احمد _____، ۱۹۱۹: جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، بیروت: المکتبه العصریه.

واکاوی جنبه‌های بلاغت حال مؤکد معنای عامل در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم با کار بست تئوری هم‌ارزی نایدا (مطالعه موردی ترجمه‌های فولادوند، خرمشاهی، حداد عادل)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۳/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۷/۲۳)

یدالله حیدری^۱

سیدرضا سلیمانزاده نجفی^۲

سال دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
بهار و تابستان
۱۳۹۸

چکیده

به دلیل برخورداری قرآن کریم از سبکی بی‌نظیر و ظرفیت بلاغی و بیانی والا، ترجمه آن همواره با چالش‌های فراوانی روبه‌رو بوده است. حال مؤکد از مهم‌ترین پدیده‌های زبانی است که در اسلوب‌های گوناگون و بسامدی گسترده در قرآن به کار رفته است. با توجه به اینکه هدف از کاربرد این الگوی زبانی، رعایت بلاغت در جلب توجه و تمرکز بیشتر مخاطب نسبت به یک مفهوم خاص است، واکاوی جنبه‌های بلاغی آن رهیافتی نوین را در ترجمه آیات ارائه می‌دهد.

پژوهش حاضر می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی، به واکاوی و ارزیابی جنبه‌های بلاغت حال مؤکد معنای عامل در سه ترجمه فارسی قرآن کریم بر اساس نظریه هم‌ارزی نایدا بپردازد تا از این رهگذر به ارائه راهکارهایی برسد که در عین رعایت سلامت ترجمه، بلاغت موجود در پیام الهی نیز در برابر نهادهای معنایی خود لحاظ شود.

یافته‌ها حاکی از آن است که ترجمه فولادوند به دلیل اشاره به نکات تفسیری و تبیین آن‌ها، بیش‌ترین سطح هم‌ارزی پویا را در انتقال پیام دارد. ترجمه حداد عادل نیز با رعایت سبک ادبی قرآن و بازتاب جلوه‌های بلاغی، به سطح مطلوبی از تعادل پویا دست یافته است، اما ترجمه خرمشاهی به علت تمرکز و تأکید بر تحت‌اللفظی بودن، با هم‌ارزی صوری مطابقت دقیق‌تری دارد.

واژگان کلیدی: حال مؤکد معنای عامل، ترجمه فارسی قرآن، زوجین نایدا، هم‌ارزی پویا، هم‌ارزی صوری.

۱. مدرس مدعو دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن کریم شیراز، دانش آموخته زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛
heidari.y1354@gmail.com

۲. دانشیار گروه عربی دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه اصفهان؛ najafi@fgn.ui.ac.ir

۱- مقدمه

برقراری تعادل و توازن بین دو متن نوشته و ترجمه‌شده، همواره با دشواری‌ها و پیچ و خم‌های فراوانی روبه‌رو است. به‌طوری که می‌توان گفت ترجمه فعالیت زبانی است که شاید پیچیده‌ترین رخداد حاصل از تکامل جهان باشد. (فاست، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۵) همین امر اهمیت وظیفه مترجم را در فرایند ترجمه‌اش دو چندان می‌نماید، از این‌رو ترجمه امری بسیار دشوار است، اما ترجمه متون مقدس دشواری‌ها، پیچیدگی‌ها و چالش‌های بسیار بیشتری دارد؛ چرا که مترجم را وادار به درک ظرافت‌های ساختاری، صرفی، واژگانی و بلاغی می‌کند تا علاوه بر انتقال تعالیم و آموزه‌ها، بلاغت و رسایی معنای آن نیز منتقل گردد. قرآن کریم مهم‌ترین متن مقدس و کتاب آسمانی مسلمانان است که به زبان‌های گوناگون ترجمه شده و زمینه‌ساز اقبال روزافزون دانشوران پارسی‌زبان به آفرینش بسامد فراوانی از ترجمه‌های پارسی قرآن کریم گردیده است. اگرچه به دلیل دعوی هموردی قرآن کریم در دو حوزه الفاظ و معانی، رسیدن به ژرفنای کلام الهی از توان ترجمه و مترجم به دور است، اما همواره تلاش بر این است تا کوششی درخور در زمینه انتقال مفاهیم آسمانی قرآن به دیگر زبان‌ها شکل گیرد. از سویی نیز، «ترجمه متن قرآن تکامل‌پذیر است و با پیشرفت دانش، می‌توان ترجمه متناسب با زمان را انتظار داشت» (منصوری، ۱۳۸۳: ۶۳) به‌گونه‌ای که باید از ترجمه به عنوان حلقه مهم پیوند علوم بشری یاد کرد که گسترش آن علوم در چرخه حیات، مرهون دانش ترجمه است. علاوه بر این، پژوهشگران این حوزه می‌کوشند با استفاده از پتانسیل هم‌افزایی علوم مختلف در بهبود کیفیت ترجمه و بهره‌وری مترجمان، دست‌یابی به ترجمه‌ای مطلوب را به وسیله‌ی کاهش خطاهای مترجمان و افزایش کارایی آن‌ها، دنبال کنند. یکی از مهم‌ترین علومی که آگاهی و شناخت آن می‌تواند به ترجمه مطلوب‌تر متن قرآن بینجامد، علم بلاغت است؛ زیرا «دقت نظر در ساخت و روشمند بلاغت و ارتباط دانش‌های آن به این امر منجر می‌شود که این دانش بر اساس رابطه بین سبک و معنا رشد کند.» (قریشی و ولی‌پور، ۱۳۹۶: ۲۲۲) در این راستا تأثیر کیفیت ترجمه و افزایش سطح آن از ارزش و اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا تدوین راهکارهای انتقال مفاهیم به خواننده، از طریق ارزیابی و بهبود کیفیت ترجمه مهیا و میسر می‌گردد. بنابراین توجه به فنون ترجمه و به دنبال آن بهبود کیفیت ترجمه و انطباق اسلوب آن با علوم گوناگون به ویژه بلاغت می‌تواند در کنار ارائه ترجمه کارا، پتانسیل بیشتری را برای فرایند انتقال مفاهیم به خواننده به عنوان مهم‌ترین اصل در سراز و کار ترجمه ایجاد کند و رعایت اسلوب‌های بلاغی در زمینه‌ی ایجاد یک ترجمه هدف‌دار و موفق بسیار کارگر واقع شود. یکی از چالش‌های این حوزه، برگردان بلاغت حال مؤکد با اسلوب‌های تأکیدی زبان پارسی است و همان‌طور واژگان و الگوهایی که بایسته است در فرایند برگردانشان به زبان پارسی لحاظ شود. شناخت کافی و درک لازم این اسالیب نحوی - بلاغی، با توجه به مقتضیات و پتانسیل دو زبان مبدأ و مقصد، برای مصون ماندن از لغزش‌های احتمالی در فرایند ترجمه برای هر مترجمی

از ضروریات است. از آنجا که گاهی نارسایی‌هایی در ترجمه‌های پارسی قرآن کریم در زمینه حال مؤکد به چشم می‌خورد، ضرورت نیاز پژوهشی را در این زمینه برجسته می‌نماید. این پژوهش می‌کوشد سه ترجمه معاصر قرآن کریم را بر مبنای کاربست تئوری هم‌ارزی صوری و هم‌ارزی پویای نایدا به بوتۀ نقد کشاند.

پژوهش حاضر برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر تدوین شده است:

- ۱- دلالت‌های معنایی - بلاغی حال مؤکد در ترازوی وحی، در چه سطوحی قابل تحلیل و ارزیابی است؟
- ۲- بازتاب ترجمه بلاغت حال مؤکد در ترجمه‌های فولادوند، خرماشاهی و حداد عادل چگونه است؟

۳- انطباق‌پذیری این ترجمه‌ها با تئوری هم‌ارزی نایدا به چه میزان است؟

هرچند پژوهش مستقلاً با رویکرد تبیین بلاغت حال مؤکد در ترجمه‌های قرآن و کاربست تئوری هم‌ارزی نایدا صورت نگرفته است، اما مطالعاتی انجام شده که با پژوهش حاضر در ارتباط است و در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌گردد:

صیادانی و بازیار (۱۳۹۴) در مقاله خود با عنوان «نقدی بر معروف‌ترین روش‌های ترجمه قرآن کریم (بر اساس جدیدترین تئوری‌های ترجمه و زبانشناسی)» می‌نویسند: «شیوه‌های مختلف ترجمه در صورتی مفید خواهد بود که همدیگر را تکمیل کنند؛ چرا که هیچ روش ترجمه‌ای به تنهایی نمی‌تواند در برگردان قرآن کریم به زبان فارسی موفق باشد و برای ارائه ترجمه موفق باید ضمن آشنایی با روش‌های ترجمه، در هر بافت موقعیتی روش متناسبی انتخاب گردد.» مستعلی پارسا و دیگران (۱۳۹۶) در پژوهش خود با عنوان «پیوند ویرایش با سه عنصر در نظریه نایدا (موردپژوهی در ترجمه قرآن کریم)» به این نتیجه می‌رسند که مترجمان برای تبیین بهتر آیات، باید در سه حوزه اضافه، حذف یا تغییر ترجمه‌ای اقدام به ویرایش ترجمه‌های خود نمایند. مهرجردی و باقر (۱۳۹۶) در مقاله خود «مقایسه ترجمه استعاره‌های قرآن کریم در ترجمه میبیدی و فولادوند» به این نتیجه می‌رسند که مترجمان قرآن کریم از شیوه‌های گوناگون برگردان استعاره بهره گرفته‌اند و این گوناگونی تنها برای ایجاد تنوع نبوده است و واقعیت‌های دیگری را نمایان می‌سازد؛ از جمله اهمیت موقعیت زمانی مترجم و پای‌بندی وی به اصول رایج در زمان آن ترجمه.

از آنجا که آگاهی از شاخصه‌ها و توانمندی‌های بلاغی از مهم‌ترین نکاتی است که می‌تواند به مترجم در زمینه انتقال ابعاد مختلف معنایی - دلالتی موجود در متن اصلی کمک شایانی نماید، این پژوهش می‌کوشد تا علاوه بر آگاهی از عملکرد و ساختار بلاغی آیات قرآن کریم و مکانیزم‌های موجود در ترجمه آن‌ها، به تعادل در ترجمه آیات مورد بحث بپردازد و با افزایش کیفیت ترجمه، گامی مؤثر و مانا در راستای ارتقای سطح ترجمه متون ادبی به ویژه قرآن کریم بردارد.

۲- مبانی نظری پژوهش

۱-۲- معنائشناسی بلاغی تأکید

در دستور زبان پارسی تأکید آن است که سخنی را اعم از کلمه یا جمله یا گروه، با وسایل دستوری یا معنایی به منظورهای بلاغی مورد توجه قرار دهیم و به آن شدت یا کمال و یا روشنی بخشیم (فرشیدورد، ۱۳۶۳: ۳۹۹) و ممکن است به وسیله تکرار کلمه، یا ضمیر مشترک، یا آوردن مترادف‌های کلمه صورت گیرد. (همان: ۱۰۲) در زبان عربی نیز تأکید به دو دسته نحوی و بلاغی دسته‌بندی می‌شود. تأکید بلاغی از مصطلحات کاربردی علم معانی است که با انگیزه تقریر و تأکید کل جمله یا جزئی از آن، با تکرار لفظ یا معنا صورت می‌گیرد و متناسب با سیاق و مقام سخن اهداف دیگری همچون: دفع انکار، افزایش ترغیب، تعریض و کنایه به مخاطب و توییح نیز به دنبال دارد (زرکشی، ۲۰۰۶: ۵۴۸-۵۵۹) همچنین در باب احوالات مسندالیه از موضوع تأکید و اغراض آن، از جمله روشن ساختن مفهوم و مدلول، زدودن پندار و وقوع مجاز، یا وقوع سهو در کلام و یا عدم شمول حکم سخن گفته شده است. (تفتازانی، ۱۳۸۷: ۲۲۴-۲۲۷) که طبیعتاً بسامد فراوانی از اغراض این کارکردها در مورد حال مؤکد نیز صادق است.

۲-۲- معنائشناسی حال مؤکد

از جمله اسالیب حال در زبان عربی، اسلوب حال مؤکد است. هدف از حال مؤکد جا انداختن، تأکید و تثبیت معنا در ذهن شنونده است. (ابوالفتح، ۱۹۹۵: ۹۶) این گونه از حال با سه کارکرد تقویت عامل، یا صاحب حال یا تقویت نسبت آن‌ها به کار می‌رود. (ابن عقیل، ۱۳۸۷: ۱، ۵۸۹) گاهی معنای حال مؤکد عامل از صریح لفظ عامل نیز افاده می‌شود؛ به نحوی که اگر حال ذکر نمی‌شد، لفظ عامل مبین معنای حال بود. (أشرم، ۲۰۰۴: ۱۰۹) اما گاهی نیز حال مفهوم گسترده‌تری را افاده می‌کند؛ به عنوان مثال در عبارت «لَا تَظْلِمِ النَّاسَ بَاغِيًا» هر چند که واژه «بغی» با «ظلم» قرابت معنایی دارد و در تأکید معنای عامل خود آمده است. (حسن، ۲۰۱۰: ۲، ۳۰۴) اما تفاوت‌هایی دارند؛ بدین صورت که لفظ حال از جنس عامل نیست و از طرفی در مصداق و مفهوم نیز با عامل خود هم‌پوشانی کامل ندارد؛ زیرا «بغی» به معنای تجاوز ناحق و قصد فساد است و همه انواع ظلم را با هم در بر می‌گیرد. (داود، ۲۰۰۸: ۱۴۳-۱۴۴) بنابراین دایره معنایی واژه «بغی» گسترده‌تر از «ظلم» است. این مطلب نشان‌دهنده آن است که آمدن حال با انگیزه القای معنایی فراتر از معنای عامل صورت گرفته است. در زبان پارسی نیز «قید حالت» از جمله قیود مهم است و ضمن اینکه فعل را مقید می‌سازد، فاعل یا مفعول را هم وصف می‌کند. (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۴۵۹) به دلیل اشتقاقی بودن، زبان عربی در ساختن انواع مختلف قید حالت ظرفیت و قابلیت بیشتری دارد و همین تفاوت در امکانات زبانی زبان‌های مختلف (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۲) معادل‌یابی برخی از آن‌ها را دور از دسترس می‌نماید. با وجود این، عقیده بر آن است

که حال مؤکد چنانکه در کتاب‌های نحو عربی آمده، کارش تأکید فعل است. بنابراین معادل قید تأکید فارسی است؛ مثال: «أرسلناکَ لِلنَّاسِ رَسُولًا» در اینجا «رَسُولًا» حال مؤکد برای «أرسلنا» است و کاری جز تأکید فعل ندارد. (زرکوب، ۱۳۸۸: ۱۱۹) برخی دیگر آن را معادل قید کیفیت فارسی و فاقد تأکید می‌دانند (نجاریان و جوادی‌نیک، ۱۳۹۲: ۳۵۹) چرا که حال مؤکد معنای عامل، به نوعی متمم معنای عامل است و غیر از تأکید بار معنایی اضافی نیز به جمله می‌افزاید. معادل‌یابی و هم‌طراز کردن اسالیب حال مؤکد عربی به برابر نهادهای آن در پارسی، از چنان ظرافت و حساسیتی برخوردار است که فن ترجمه حال مؤکد را به عنوان یکی از دشوارترین و پیچیده‌ترین فنون ترجمه حال جهت افاده دلالت‌های گوناگون تأکید محور در زبان پارسی ارائه و مطرح می‌نماید.

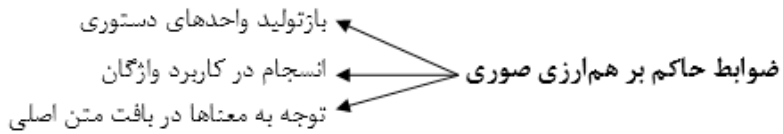
۲-۳- تئوری هم‌ارزی «نایدا»

در علم زبان‌شناسی، هرگاه سخن از قانون‌مند بودن زبان به میان می‌آید، مراد توانش و پتانسیل توصیف زبان در چهارچوب دستور زبان است. (اسمیت و ویلسون، ۱۳۷۴: ۱۶) علم ترجمه، از مواردی است که عرصه به چالش کشاندن این پتانسیل زبانی در دستور زبان دیگری است. پژوهشگران حوزه ترجمه این علم را به «بازآفرینی نزدیک‌ترین برابر نهادهای پیام زبان مبدأ در زبان مقصد با در نظر گرفتن دو پارامتر معنا و سبک» (نایدا، ۱۹۸۲: ۱۲) تفسیر و تأویل می‌نمایند. گرچه تعاریف گوناگونی از ترجمه ارائه شده است، اما بی‌تردید وجه مشترک و فصل‌میز تمامی تعاریف آن را در این نکته می‌توان خلاصه نمود: «پیام در زبان مبدأ با پیامی در زبان مقصد، آن چنان معادل‌سازی و هم‌طراز شود تا بتواند معنا و تأثیری را که پیام برای خواننده زبان مبدأ داشته، به صورت طبیعی و روان به خواننده زبان مقصد منتقل کند.» (انوشیروانی، ۱۳۸۴: ۲۱)

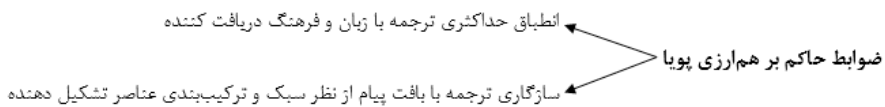
از مهم‌ترین نظریه‌پردازان حوزه ترجمه «یوجین نایدا»^۱ مترجم و سرپرست ترجمه انجیل در آمریکا است. او صاحب نظریه هم‌ارزی در ترجمه است. این نظریه که «بر اساس زبان‌شناسی گشتاری استوار است، یکی از پرطرفدارترین نظریه‌های ترجمه در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ است.» (فرحزاد، ۱۳۸۴: ۳۵) نخستین کتاب نایدا در حوزه ترجمه با عنوان «به سوی علم ترجمه»^۲ در سال ۱۹۶۴ به زیور طبع آراسته شده است. در فرایند کنش زبانی ترجمه بر اساس کاربردی نظریه نایدا دو نوع ترجمه «هم‌ارزی صوری»^۳ و «هم‌ارزی پویا»^۴ قابل تعریف و دریافت است. در ترجمه نوع اول، اصل وفاداری به صورت ظاهری کلمه اساس و مبنا واقع می‌گردد و ترجمه کاملاً حالت تحت‌اللفظی به خود می‌گیرد. بنابراین اسم به اسم، صفت به صفت و فعل به فعل بازگردان می‌شود. در واقع هیچ نوع تعدیل زبانی اعم از کاهش یا افزایش در فرایند ترجمه رخ

1. Eugene Nida
2. Toward A Science & Translating
3. Formal Equivalence
4. Dynamic Equivalence

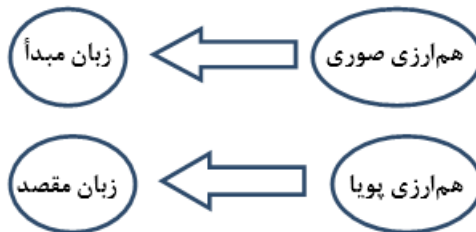
نمی‌دهد و مترجم می‌کوشد تا در حد توان گونه‌های ادبی و اشکال معنایی متن اصلی را در زبان مقصد به نزدیک‌ترین صورت موجود بازتولید و برگردان نماید. این نوع از ترجمه را می‌توان از رهگذر «ترجمه معکوس»^۱ به متن مبدأ بازگرداند. رعایت برخی از اصول در هم‌ارزی و ترجمه شکلی نایدا لازم و اجتناب‌ناپذیر است که در شکل زیر مشخص شده است:



در نقطه مقابل، ترجمه پویا قرار دارد که امکان و پتانسیل هر نوع دخل و تصرفی را تا جایی که ناقص‌کننده یا از بین‌برنده معنا نباشد به مترجم و انبساط است؛ چرا که صورت کلام در این نوع از ترجمه، به عنوان ابزار در اختیار پیام کلام مورد نظر قرار می‌گیرد؛ به بیانی دیگر، این نوع هم‌ارزی توجه خویش را به پاسخ مخاطب معطوف می‌دارد. شکل زیر اصول حاکم بر این نوع هم‌ارزی را نشان می‌دهد:



در این نوع هم‌ارزی تنها بر انتقال پیام از زبان مبدأ به مقصد تأکید شده است و رعایت قالب، دستور و هنجارهای زبان مبدأ چنان مورد توجه واقع نمی‌گردد. در حقیقت این هم‌ارزی پویا بر اصل «تأثیر معادل» استوار است که در اصل مذکور، رابطه میان خواننده مقصد و پیام منتقل شده باید اصولاً همان رابطه‌ای باشد که میان خواننده مبدأ و پیام برقرار است. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که هم‌ارزی صوری با زبان مبدأ و هم‌ارزی پویا با زبان مقصد ارتباط و پیوند ژرف‌تری دارد:



به نظر نایدا، زیربنای هم‌ارزی پویا بر این اصل استوار است که صورت‌ها در زبان‌ها با هم متناظر و نزدیک هستند؛ به نحوی که آرایش این صورت‌ها در کنار یکدیگر گاه به ساختار و در پی آن به معنایی منجر می‌شود که الزاماً همان آرایش در زبانی دیگر چنین نمی‌کند؛ (صلح‌جو، ۱۳۸۱: ۶۴-۶۵) به بیان دیگر، نایدا معتقد است هنگامی هم‌ارزی پویا رخ می‌دهد که واکنش خواننده متن اصلی و متن ترجمه‌شده به نوعی برابری، یکسانی و تعادل برسد؛ یعنی خواننده ترجمه، کم و بیش واکنشی مشابه خواننده متن اصلی داشته باشد. بنابراین این نوع هم‌ارزی می‌کوشد تا از رهگذر توصیف آرایش صورت‌های زبانی به کشف و شهودی نو در زمینه معنایی نهفته در متن دست یابد و این‌گونه خواننده را به معنای حقیقی و مورد نظر متن ترجمه‌شده، نزدیک و نزدیک‌تر گرداند. از این‌رو کشف، شناسایی و به‌کارگیری هم‌ارزها میان واحدهای زبانی دو زبان مبدأ و مقصد مهم‌ترین رسالت یک مترجم از نظر نایدا است. «درونه»، «هسته»، «ژرف ساخت» و «روح» از اصطلاحات برساخته در فرهنگ لغت ترجمه‌ای نایدا به شمار می‌آیند که نایدا بیشتر آن‌ها را از «نوام چامسکی» وام گرفته است. چامسکی بنیادی‌ترین ساختارها را در الگوی زایشی - گشتاری خود «جملات هسته‌ای» (kernel sentences) می‌نامد و مراد او سازه‌های ساده، فعال و خبری در ساختمان زبان است که به کمترین گشتار نیازمند هستند. «نایدا که پیرو دستور گشتاری است، برای رفع ابهام از متن یعنی روساخت، گشتارزدایی^۱ را توصیه می‌کند و منظورش در واقع نوعی تأویل یا حرکت به سمت ساختارهای پایه یعنی سطح جمله‌های هسته‌ای است.» (فرح‌زاد، ۱۳۸۴: ۴۰) به عنوان نمونه، «او برای رفع ابهام از ترکیبات مضاف‌الیه، آن‌ها را به جمله تبدیل می‌کند؛ یعنی بسط می‌دهد و به صورت جمله‌های ساده و گشتار زدوده در می‌آورد» (همان) بنابراین در هم‌ارزی نایدا مترجم مختار است که جمله‌های طولانی متن مبدأ را به جمله‌های کوچک‌تر تبدیل و ساده کند.

۳- ارزیابی ترجمه‌های فارسی حال مؤکد معنای عامل در قرآن بر اساس تئوری هم‌ارزی نایدا

حال مؤکد عامل در قرآن کریم، به دو دسته مؤکد عامل در معنا و مؤکد عامل در لفظ و معنا دسته‌بندی می‌شود که به دلیل بسامد اندک دسته دوم، به تحلیل و ارزیابی ترجمه‌های فارسی حال مؤکد معنای عامل در قرآن بر اساس تئوری هم‌ارزی یوجین نایدا می‌پردازیم تا از این رهگذر رهیافت‌هایی راهبردی در اختیار مترجمان قرآن قرار گیرد.

۳-۱- حال مؤکد عامل در معنی

این نوع حال بدون هم‌جنسی لفظی با عامل، فقط معنای آن را تقویت و تأکید می‌کند، ولی در ظاهر لفظ با عامل خود هم‌معنی و هم‌ارز است. حال مؤکد عامل معنی در سروده‌های

^۱ back - transformation

پارسی نیز به چشم می‌خورد:

فرستاد نزدیک افراسیاب همی تاخت پویان چو کشتی بر آب
که در آن قید حالت (پویان) عامل خود یعنی فعل «تاخت» را تأکید می‌کند، اما در لفظ با
آن یکسان نیست.» (طیبیان، ۱۳۹۱: ۲۲۲)

دقت در بیت بالا خواننده را به این نکته رهنمون می‌سازد که به‌گزینی قید حالت «پویان»
توسط شاعر، سنگینی تلفظ واژگان متجانس لفظی را از کلام زدوده است. این عدول
هنرمندانه و ظریف از لفظ به معنی، از رهگذر هماهنگی و رفتار واژگان علاوه بر تقویت بُعد
زیباشناختی، کارکردی بلاغی - معنایی را بر شعر حمل می‌کند که لذت و توجه خواننده را
به دنبال دارد.

۳-۱-۱- حال مفرد، جامد مؤول

از جمله شواهد قرآنی حال مفرد جامد مؤول می‌توان به آیه زیر اشاره نمود:

﴿... وَ إِنَّا لَمُؤَفَّوهُمُ نَصِيبُهُمْ غَيْرَ مَنقُوصٍ﴾ (هود/۱۰۹)

فولادوند: ... و ما بهره ایشان را تمام و ناکاسته خواهیم داد.

خرمشاهی: ... و ما بازدهنده سهمشان به تمام و کمال و بدون کم و کاست به ایشان هستیم.

حداد عادل: ... و ما نیز سهم آنان را بی‌کم و کاست خواهیم داد.

آیه مورد بحث عبارتی تأکیدی است که در کالبد جمله اسمیه، از رهگذر اسم بودن عامل
خود «مُؤَفَّوْنَ» با هدف تقویت و تأکید معنای اعطای بهره به صورت تمام و ناکاسته است.
اسلوبی که استمرار عمل «توفیه» را نیز هم‌زمان توجیه و تقویت می‌نماید. عبارت توضیحی
«غَيْرَ مَنقُوصٍ» نیز حال جامد مؤولی به معنای «وافياً و کاملاً» (عکبری، بی‌تا: ۱: ۲۰۶) است
که در واقع بیانگر معنای «توفیه» در «مُؤَفَّوهُمُ» به شمار می‌رود؛ یعنی «ادای حق دیگران به
تمام و کمال لحاظ شده است.» (راغب اصفهانی، ۲۰۰۹: ۸۷۸) از آنجا که سیاق آیه بر تهدید
و تمسخر دلالت دارد، می‌توان چنین استنباط نمود که بلاغت نهفته در استعمال این حال «به
قصد ناامیدی کفار از عفو الهی آمده است.» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶، ۳۴۲) مقام اطناب این حال
مؤول نیز به قصد روشن نمودن مدلول عامل، یعنی عذاب الهی و تأکید بر آن است؛ چنان‌که
تأکید در مقام رد توهم مجاز یعنی اراده بهره جزئی نیز وارد شده است. (هرری شافعی،
۲۰۰۱: ۱۳، ۲۹۸) بنابراین «غَيْرَ مَنقُوصٍ» جهت تحقق امر توفیه و مبالغه در تمسخر آورده
شده و تأکید بر انجام وعده نیز جنبه تهکمی دارد. (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۱، ۳۳۴)

نخستین چیزی که مترجم در ترجمه این آیه بدان بر می‌خورد، فقدان واژگانی است که
مطابق با عامل حال باشد. در این آیه اگر فعل به فارسی ترجمه شود، برای تکمیل معنا
نیازمند قیدی اضافی است و اگر این قید همراه فعل ذکر نشود، عبارت «غَيْرَ مَنقُوصٍ» حال

با این تفصیل، بی‌توجه به واژگان و اگر صرفاً ارائه مفهوم آیه مورد نظر باشد، استفاده از برخی قیود فارسی در ترجمه آیه کارگشا است:

ترجمه پیشنهادی: حتماً ما بهره آن‌ها را به‌طور کامل و بی‌هیچ کم و کاستی خواهیم داد.

۳-۱-۲- حال مفرد مشتق

از شواهد این نوع حال در قرآن کریم، می‌توان به آیه ذیل اشاره نمود:

﴿... وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (بقره/۶۰)

فولادوند: ... و در زمین سر به فساد برمدارید.

خرمشاهی: ... و در این سرزمین فتنه و فساد برپا مکنید.

حداد عادل: ... و در زمین تبهکارانه آشوب مورزید.

در این آیه واژه «مُفْسِدِينَ» حال مؤکد معنای عامل و وصفی برای صاحب‌حال در فعل

«تَعْتَوًا» است. این حال معنای فعل «لَا تَعْتَوَا فِي الْأَرْضِ» را بازگو نموده و در واقع از عبارت فعلی «لَا تَعْتَوَا» همان معنای «لَا تُفْسِدُوا» اراده شده است. بنابراین کلمه «مُفْسِدِينَ» قیدی برای تأکید معنای عامل خود شده (أبو عبیده، ۱۳۸۱: ۱، ۴۱؛ عکبری، بی تا: ۱، ۲۷) که با هدف تأکید، مبالغه در نهی از همه نوع فساد و به قرینه «فِي الْأَرْضِ» نهی از انجام آن در همه مکان‌ها به کار رفته است. (ابن عاشور، بی تا: ۱۱، ۳۱۰) از سویی، دلالت معنایی حال در سیاق نهی مدلول جدیدی به کلام افزوده که در صورت حذف، معنای مورد نظر در کلام تباه می‌گردد. در کتاب مفردات نیز به این دلالت معنایی (نهی از فساد در عقیده و عمل و خروج از اعتدال) اشاره شده است. (راغب اصفهانی، ۲۰۰۹: ۶۳۶) فعل «لَا تَعْتَوَا» از ریشه «عثوا»، در اصل به معنای تداوم خروج از اعتدال و مصادیق آن مانند فساد آورده شده است. باهم‌آیی «عثو» و «فسد» در آیات قرآن، خود مؤید این مدعاست. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸، ۳۷-۳۹)

در فرایند ترجمه رعایت اصل یکسانی، از اصول مهم و ارکان اساسی به شمار می‌رود. خرمشاهی از این اصل با تعبیر «حفظ وحدت و برابر نهاده‌ها» یاد می‌کند. (کریمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۵-۲۴) فولادوند حال را ترجمه نکرده است. حداد عادل قید حالت را همراه با ترجمه جمله آورده که به نظر می‌رسد در این مورد، الگوی رساتری برای تأکید باشد. او مطابق با ساختار زبان مقصد «مُفْسِدِينَ» را به صورت قید حالت مفرد (تبهکارانه) ترجمه نموده که برای بیان تفاوت معنایی مورد نظر حال با عامل خود مناسب است، اما او در آیه ۷۴ سوره اعراف همان حال مفرد را بدون لحاظ وجه حالیت «مُفْسِدِينَ» انعکاس داده است. در ترجمه خرمشاهی با عطف دو واژه مترادف (فتنه و فساد) و نیز دلالت خاص فعل «برپا کردن» این تأکید و شدت که مدلول عامل است، به نحو مطلوبی رسانده شده است. از این رو باید گفت که حداد عادل در ترجمه این آیه به لحاظ مطابقت با متن مبدأ و همچنین توجه به پتانسیل و الگوهای زبانی و بیانی در برگردان‌های پارسی حال مؤکد، دقیق‌تر از دیگر ترجمه‌ها عمل نموده است.

مضمون آیه به بر پا نداشتن فساد اصرار دارد. بنابراین برای تقویت و تأکید بر آن نیازمند ادوات محکم‌تری در ارائه برابر نهادش در زبان پارسی هستیم. چنین می‌نماید که الگوی نفی و تأکید از مطلوب‌ترین اسالیب تأکیدی در بازگردان به پارسی باشد که می‌تواند مترجم را از ورطه خطا در کاربرد دیگر اسلوب‌های نارسا ایمن دارد. در هر حال، بر پایه مباحث پیشین و به کمک قیود نفی و تأکید فارسی و توجه به ساختار حال (مفرد) ترجمه این آیات را می‌توان این‌گونه ارائه نمود:

«... و هرگز با ایجاد فساد در زمین فتنه‌انگیزی نکنید.» در ترجمه پیشنهادی متناسب با سیاق نهی آیه، از قید نفی آمیخته با تأکید استفاده شده است. از سویی، به خاطر وجود معنای فساد (مضمون حال) همراه با شدت بیشتر در عامل استفاده از قیود شدت‌افزا یا تأکیدی ترجمه را با تعادل بلاغی بیشتری همراه کرده است. همچنین به دلیل تفاوت دلالت معنایی حال با عامل چنین می‌نماید که مترجمان وجود نوعی تضمن نسبی معنایی میان آن دو و بار

زائد بودن ترجمه حال مؤکد را بهانه‌ای برای چشم‌پوشی از ترجمه آن قرار داده‌اند تا روانی و سبک بیان زبان فارسی نیز رعایت شود؛ چه آنکه گاه ساختارهای نحوی مشابه میان دو زبان، از نظر سبک کاربرد یکسان نیستند و بر این اساس درست نیست که مترجم یک عنصر ساختاری را در برابر عنصر ساختاری مشابه قرار دهد. (لطفی پور ساعدی، ۱۳۹۵: ۱۰۵) از این رو هر چند ترجمه‌های فوق از لحاظ نوشتار زیبا و روان بازگردان شده‌اند، اما از آنجا که مدلول حال متفاوت از مدلول عامل است، مترجمان تا اندازه‌ای در بازتاب دلالت‌های بلاغی و معنای ثانویه حال مؤکد معنای عامل موفق بوده‌اند.

در تأملی دیگر بر اساس نظر زمخشری که می‌گوید: «وَ الْعَتَى: أَشَدُّ الْفَسَادِ، فَقِيلَ لَهُمْ: لَا تَتَمَادَاوُ فِي الْفَسَادِ فِي حَالِ فُسَادِكُمْ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا مُتَمَادِينَ فِيهِ» (زمخشری، ۱۴۱۷: ۱، ۱۴۴) مراد از ذکر حال، تأکید بر استمرار نداشتن فساد از جانب آنان است. بنابراین جهت اظهار آن معنی با تأویل عامل «لَا تَعْتَاوُا» به «لَا تَتَمَادَاوُا» و اینکه دیگر حال مؤکد نخواهد بود، ترجمه آیه چنین می‌تواند باشد:

ترجمه پیشنهادی: در زمین تبهکارانه به فساد ادامه ندهید.

از دیگر شواهد این نوع حال، آیه زیر است:

﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ ... وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ (توبه/ ۲۵)

فولادوند: ... در حالی که پشت (به دشمن) کرده بودید برگشتید.

خرمشاهی: ... آنگاه (به دشمن) پشت کردید. (و گریختید)

حداد عادل: ... به دشمن پشت کردید و بازگشتید.

واژه «مُدْبِرِينَ» علاوه بر آیه فوق، در آیات دیگری از جمله «صافات/ ۹۰» و «غافر/ ۳۳» در نقش حال مؤکد عامل، در بافت و سیاقی متفاوت به کار رفته است. در مفردات واژه «تدبر» به معنای «أَعْرَضَ وَ وَلى دُبْرَهُ» آمده است. (راغب اصفهانی، ۲۰۰۹: ۳۰۷) از طرفی «وَلَّى» بی‌واسطه حرف جر، به معنای «أَقْبَلَ» و اگر لفظاً یا تقدیراً با «عَنْ» متعدی شود، مدلول معنایی «أَعْرَضَ» را می‌رساند. (همان: ۸۸۶) با توجه به حرف جر مقدر «وَلَّيْتُمْ عَنِ الْعَدُوِّ» میان حال و عامل تقارب معنایی دیده می‌شود که خود مؤید مؤکد بودن حال است.

در آیه «... لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً...» (کهف: ۱۸) «فِرَاراً» حال جامدی است که به معادل مشتق «فَاراً» قابل تأویل است. (صافی، ۱۴۱۸: ۱۵: ۱۵۶) عامل فعلی «وَلَّيْتُمْ» نیز دلالت معنایی «إِعْرَاضَ» را می‌رساند و مدلول موجود در «مُدْبِرِينَ» با معنای «فِرَاراً» هم‌خوانی دارد و نشان می‌دهد که روی گردانی به قصد فرار بوده است. علاوه بر این قرینه عبارت «وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ» در معنای مجازی و کنایی فرار از میدان جنگ به کار رفته است. (هرری شافعی، ۲۰۰۱: ۲۲، ۴۵۹) ضمن اینکه تصویر آفرینی کنایی، تأثیر بیشتر بر مخاطب

و گوشه زدن و تویخ گریختگان از مواجهه با دشمن را در پی دارد. (زرکشی، ۲۰۰۶: ۵۰۶-۵۰۱) این هدف خطابی از کاربرد ضمایر مخاطب قابل درک و استنباط است.

در این آیه نیز ترجمه فولادوند در راستای ارسال و انتقال پیام و هم‌ارزی پویا گیراتر و پویاتر عمل نموده است. فولادوند با آوردن عبارت «در حالی که پشت کرده بودید» و همین‌طور اضافه تفسیری (به دشمن)، هم امانت‌داری و صحت را در ترجمه حال «مدبرین» لحاظ نموده و هم عامل حال «ولیتم» را به درستی آورده است تا انتقال پیام به مطلوب‌ترین شکل خود صورت پذیرد. این معنای تأکیدی حال در ترجمه خرمشاهی به هیچ وجه مشاهده نمی‌شود و مترجم تنها به ترجمه فعل «ولیتم» بسنده نموده است. حداد عادل نیز هرچند که هم حال و هم عامل را به صورت دو فعل «پشت کردید و بازگشتید» ترجمه کرده است، اما بلاغت تأکیدی حال از ترجمه او درک و دریافت نمی‌گردد. بنابراین باید گفت ترجمه فولادوند در این آیه با اتخاذ الگوی مناسب در راستای ابلاغ بهتر تأکید نهفته در بافت کلام، دقیق‌تر عمل نموده است.

در هر صورت با توجه به وجه کنایی و مفرد بودن حال، ترجمه حال به این صورت مطلوب می‌نماید: «...پشت به دشمن، رو به فرار نهادید.»

در ترجمه پیشنهادی به تعادل ترجمه‌ای با برگردان ساختار عربی حال مفرد به صورت عبارت قیدی و تعادل بلاغی با انعکاس تصویر کنایی حال و برجسته‌سازی کارکرد بلاغی آن توجه شده و مخاطب نیز با متنی رسا و روان روبه‌رو است. در واقع نقش بیانی زبان نیز به خاطر اثرگذاری تصویر کنایی بر مخاطب فعال شده است.

همچنین اگر بخواهیم از اختلاف در تأویل حال مؤکد چشم‌پوشی کنیم، بازتاب لفظی تأکید مورد نظر با ذکر برخی قیود تأکید مانند «کاملاً» برای ابراز معنای مورد نظر و آوردنش پیش از فعل، به روح زبان دوم (فارسی) نزدیک‌تر است و می‌توان چنین ترجمه‌ای نیز ارائه داد:

ترجمه پیشنهادی: کاملاً به دشمن پشت کردید.

در آیه دیگری خداوند متعال می‌فرماید:

﴿فَتَبَسَّمْ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا ...﴾ (نمل/ ۱۹)

فولادوند: (سلیمان) از گفتار او دهان به خنده گشود ...

خرمشاهی: (سلیمان) از سخن او دهان به خنده گشود ...

حداد عادل: در این حال سلیمان از سخن او لبخندی به لب آورد ...

در این آیه «ضاحکاً» حال برای فاعل «تَبَسَّمْ» و مؤکد عامل در معنا با تفاوت در لفظ است (عکبری، بی‌تا: ۱، ۲۹۲) اما چنین می‌نماید که این دو واژه تطابق معنایی کاملی با یکدیگر نداشته باشند؛ زیرا «ضحک» (خندید) شمول‌پذیرتر از «تبسم» (لبخند زدن) است. از این رو

زمخشری در تفسیر آیه بر این باور است که «یعنی او از حد تبسم گذر کرد و به خنده نزدیک شد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳، ۳۵۶) از طرفی نیز دلیل آمدن حال، به این انگیزه است که گاهی تبسم از روی تمسخر و خشم بر لب نقش می‌بندد؛ چنان‌که گفته می‌شود: «تَبَسَّمَ تَبَسَّمَ الْغَضَبَان» و «تَبَسَّمَ تَبَسَّمَ الْمُسْتَهْزِئِ» ولی خندیدن، تنها برای شادمانی و سرور است به همین سبب واژه «ضاحکاً» به‌گزین شده است. (أبو حیان، ۱۴۲۰: ۸، ۲۲۲) پس مراد بیان این است که «تبسم» نه به قصد استهزاء بوده و نه از روی خشم (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰، ۱۷۵)، بلکه با دلالت معناشناختی به مفهوم «ضَحِكَ مَسْرُوراً» است. (زرکشی، ۲۰۰۶: ۵۵۸) بنابراین باید گفت که دَقْتُ و باریک‌اندیشی در فحوای آیه، مترجم را به توجه در ترجمه این نوع حال و کارکردهای بلاغی - زیباشناختی آن رهنمون می‌سازد. به‌طور یقین، حال در آیه مورد بحث بیانگر معنی و مفهومی فراتر از معنای عامل، یعنی تعیین مدلول آن (نوع تبسم) است.

با دَقْتُ در موارد بالا به روشنی مشخص می‌شود که نیت تأکیدی موجود در ترجمه حال مؤکد عامل، یعنی واژه «ضاحکاً» در هیچ یک از ترجمه‌ها لحاظ نشده است. هر سه مترجم فقط بر عبارت فعلی تأکید نموده و آن را ترجمه کرده‌اند. چنین می‌نماید که مطلوب‌ترین ترجمه که بیانگر مدلول معنایی (تبسم ضاحکاً) باشد، به صورت «سلیمان از سخن او شادمانه لبخند زد»، می‌آید. در این ترجمه استفاده از قید حالت مفرد مطابق با ساختار عربی آن بار معنایی عامل را تقویت نموده و رسایی بیشتری نسبت به دیگر ترجمه‌ها به همراه دارد.

لازم به ذکر است از آنجا که ارائه دلالت‌های تأکیدی موجود در آیه در هیچ کدام از ترجمه‌ها مشاهده نمی‌شود، هیچ‌یک از مترجمان هم‌ارزی پویا را در انتقال مطلوب پیام رعایت ننموده و تمامی لایه‌های معنایی متن به گونه‌ای ملموس انتقال نیافته است.

۳-۱-۳- حال متعدد (مفرد + شبه جمله)

در تنها شاهد این نوع حال، خداوند متعال می‌فرماید:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (أنعام/۱۰۸)

فولادوند: ... که آنان از روی دشمنی (و) به نادانی، خدا را دشنام خواهند داد.

خرمشاهی: ... چرا که از سر دشمنی و نادانی، خداوند را دشنام می‌دهند.

حداد عادل: ... که آنان نیز خدا را از سر دشمنی یا بی‌دانشی، دشنام خواهند داد.

در این آیه واژه «عَدْوًا» حال مؤکد و «سَبَّ» نیز به معنای «از روی دشمنی و نادانی» است. عبارت اسمی «بِغَيْرِ عِلْمٍ» هم حال مؤکد دوم است (درویش، ۱۴۱۵: ۳، ۱۹۶) که معنای «عَلَى جَهَالَةٍ» را که در توضیح و تبیین دلالت «اعتداء» قبل از آن آمده (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲، ۳۳۲؛ أبو حیان، ۱۴۲۰: ۴، ۶۱۱-۶۱۲) می‌رساند. در این آیه با قرار گرفتن واژه «عَدْوًا» در کنار «بِغَيْرِ عِلْمٍ» پدیده تعدد حال شکل گرفته که به دلیل شباهت حال به خبر و نعت جایز است.

(ابن هشام، ۱۳۸۷: ۲، ۳۳۵) همچنین دلیل عطف نشدن دو حال نیز می‌تواند بیانگر وجود هم‌زمان آن‌ها در صاحب حال یا ایفای نقش مکمل در مقام نکوهش آن باشد که در اینجا تحت تأثیر ساختار صرفی حال (مصدر)، وجه تأکیدی همراه با مبالغه و توسعه معنایی نیز بدان افزوده می‌شود. (سامرائی، ۲۰۰۷: ۲، ۲۴۸-۲۵۰)

فولادوند دو واژه «از روی دشمنی» و «به نادانی» را با اضافه تفسیری او در گروه به هم عطف نموده است. این اسلوب از میان دیگر شیوه‌های بازگردان شده، به بهترین صورت معنای تأکیدی بافت زبان مقصد را افاده می‌کند. این ترجمه ضمن رعایت هم‌ارزی پویا در ارائه و انتقال پیام وجه بلاغی تعدد حال را نیز به بهترین شکل بازگردان نموده است. این ظرافت و باریک‌بینی در ترجمه، کیفیت ترجمه فولادوند و رعایت هم‌ارزی پویا را در بهترین شکل در قیاس با دیگر ترجمه‌ها روشن می‌سازد. این موضوع در ترجمه خرمشاهی، با او عطف و به صورت «از سر دشمنی و نادانی» لحاظ شده است که علیرغم روان بودن ترجمه، اندکی از وجه بلاغی تعدد حال را به دلیل جایگزین کردن آن با او عطف کاسته است. از این رو باید گفت فولادوند و خرمشاهی کوشیده‌اند با به‌گزین نمودن اسلوب عطف به مترادف معنایی خود در ترجمه آیه، دلالت‌های تأکیدی کلام را با اختصار به گوش شنونده برسانند. ترجمه حداد عادل نیز با آوردن حرف تفسیری «یا» در ترجمه «از سر دشمنی یا بی‌دانشی» کاملاً وجه بلاغی تعدد حال (عَدَوًا بَغْيِرِ عِلْمٍ) را نادیده انگاشته است. همین کم‌دقتی مترجم می‌تواند سبب گسست معنایی آیه گردد.

با این اوصاف و با توجه به اینکه دو حال، یکی برای تأکید عامل و دیگری برای تأکید حال اول آمده، ترجمه مناسب چنین است:

ترجمه پیشنهادی: ... که آنان نیز خدا را خصمانه و نابخردانه دشنام خواهند داد، ...

الگوی پیشنهادی با ساختمان متنی زبان پارسی هم‌خوانی دارد و با اینکه به نظر می‌رسد نوع دشنام دادن را تبیین می‌کند، از تناسب بهتری برخوردار است؛ زیرا گاهی قید حالت فارسی معادل مفعول مطلق نوعی در زبان عربی است. (زرکوب، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۷) این ترجمه ضمن رعایت هم‌ارزی پویا در ارائه و انتقال پیام، وجه بلاغی تعدد حال را نیز به خوبی بازگردان نموده است.

۳-۱-۴- حال جمله اسمیه

جمله‌های اسمیه به دلیل مقید نشدنشان به زمان، ضمن دلالت معنایی بر ثبات و دوام، نوعی افاده تأکید کلام نیز دارند. حال مؤکد معنای عامل در قرآن کریم به طور عمده در لوای جملات اسمیه و سیاقی توبیخ‌گر و مذمت‌بار، در بافتار معنایی کلام و ساختار تأکیدی آن نمود یافته است. از آن جمله می‌توان به عبارت‌های قرآنی نظیر «وَهُمْ يَعْلَمُونَ»، «وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، «وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ»، «وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ» و ... اشاره کرد که با رعایت فضله بودن نقش

حال، کارکردهای معناساز و تأکیدگر اطناب را نیز بر عبارت و سیاق مورد نظر می‌افزایند. از نمونه‌های این نوع حال آیه زیر می‌باشد:

﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (آل عمران/۱۴۳)

فولادوند: ... پس آن را دیدید و (همچنان) نگاه می‌کردید.

خرمشاهی: ... سرانجام آن (معرکه جنگ) را دیدید و به آن می‌نگرید.

حداد عادل: ... اما وقتی آن را به چشم دیدید (تنها) نگاه کردید.

از دیدگاه نحوی جمله «وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» در نقش حال به قصد توضیح بیشتر و تأکید آورده شده تا با افاده معنای «مُعَايِنِينَ مُشَاهِدِينَ لَهُ...» احتمال مجاز یا اشتراک معنایی میان رؤیت قلبی و بصری را رد کند. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳، ۳۶۲) صاحب تفسیر تسنیم بر آن است که اگر «نظر» با «رؤیت» ذکر شود، احتمالات متعددی را به همراه دارد: یکی تأکید رؤیت و دیگری قرینه مُعَيَّنَه بودن و احتمال دیگر اینکه نظر به معنای نگاه بی‌اثر باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵، ۶۵۴) از طرفی، گاهی در زبان عربی کلمه یا کلماتی از باب تمایل به توضیح بیشتر به معنی اضافه می‌شود و موجب تأکید بیشتر معنی است که به آن «التوكيد بلازم المعنى» گفته می‌شود؛ مانند «رَأَيْتَهُ بَعِيْنِي» و «ذُقْتُهُ بِفَمِي» و...؛ چرا که در واقع رؤیت جز با چشم و چشیدن جز با دهان اتفاق نمی‌افتد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴، ۱۴۵) همچنین در آیه فوق عبارت «رَأَيْتُمُوهُ» حامل مبالغه و قید «وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» حاکی از آن است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲، ۲۸۶؛ هرری شافعی، ۲۰۰۱: ۵، ۱۸۶) که در مقام تویخ و نکوهش مسلمانان سست‌ایمان نسبت به آرزو کردن مرگ و پافشاری بر خروج پیامبر (صلی الله علیه و آله) و شکست بعد از آن آمده (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱، ۴۲۱)، وجود مسند فعلی در جمله حالیه نیز جهت سرزنش استمرار عمل ناپسند آنان است.

فولادوند با پیشنهاد و بازگردان جمله حالیه به برابر نهاد پارسی تأکیدی خود (همچنان)، صورتی نوین از وجه تأکیدی موجود در آیه را در ترجمه خود ارائه می‌کند. این الگوی جایگزین‌سازی از سوی مترجم به انسجام و معناداری بیشتر ترجمه‌اش انجامیده است. توفیق کم‌نظیر و اعجاب‌آفرین فولادوند در انعکاس و بازگردان‌های هنری اسالیب حال مؤکد را باید به توانایی و چیرگی او در به‌کارگیری توانش‌های زبان مقصد، تفسیر و معنا نمود. مؤکد نحوی (تنها)، نیز تأکید معنایی مضاعفی را در ترجمه حداد عادل به دنبال دارد؛ بنابراین شگردهای تأکید‌ساز و مبالغه‌آمیز به ترتیب با واژه‌های «همچنان» و «تنها» در قالب افزوده تفسیری، بار معنایی اغراق‌آمیز نگاه کردن را با دلالت معنایی تأکید برجسته و اهتمام خواننده را برمی‌انگیزد، اما در ترجمه خرمشاهی به این بُعد بلاغی از معنا توجه نشده است. با توجه به وجه تأکیدی جمله حالیه، همچنین دلالت‌های معنایی ریشه «نظر» در سیاق‌های قرآنی که «خیره شدن به چیزی» (داود، ۲۰۰۸: ۱۳۴) است، با استفاده از قیدهای مؤکد زبان پارسی که مفید دلالت‌های معنایی از این دست باشند، می‌توان کیفیت ترجمه را بهبود بخشید. از آن جمله قید مرکب

تأکیدی (خیره‌خیره) و قید پیشوندی (به وضوح)، به این سبب که تکرار دو واژه مشابه در قید مرکب تأکیدی علاوه بر تأکید، حامل شدت، توالی، اتصال و پیوستگی نگاه نیز می‌باشد، (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۲۸۸) پتانسیل مدلول بلاغی مورد نظر را که سبب پیدایش گونه‌ای از کشش و امتداد عاطفی نیز شده، دارا است. درک و دریافت این کارکرد از رهگذر ترجمه‌های پیشنهادی همچون عبارت «... شمایان (مرگ را) خیره‌خیره به نظاره می‌نشینید» یا برابر نهاد معنایی «... شما (مرگ را) به وضوح می‌دیدید» رهیافتی دیگرگون را از دیدگاه هم‌ارزی پویای نایدا، برای ترجمه آیه و ارسال پیام الهی فراهم می‌آورد.

از دیگر آیات قرآنی که سیاق حال مؤکد معنای عامل را برای انتقال مفاهیم برگزیده، آیه زیر است:

﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ... ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (بقره/۸۳)

فولادوند: ... آنگاه، جز اندکی از شما، (همگی) به حالت اعراض روی برتافتید.

خرمشاهی: ... سپس جز اندکی از شما، (بقیه) سر برتافته و روی‌گردان شدید.

حداد عادل: ... آنگاه شما جز اندکی، روی برتافتید و اعراض کردید.

فعل ماضی «تَوَلَّيْتُمْ» با دلالت معنایی «از وفای به آن روی‌گردان شدید» با جمله اسمیه «وَ أَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» که خود حال مؤکد عامل است، (أبو حیان، ۱۴۲۰: ۱، ۲۸۸) تأکید موجود و مطلوب را در بافتار کلام می‌رساند. اسم بودن مسند در این جمله حالیه، استمرار ثبوتی و سنت آنان بر عهدشکنی و پیمان‌گریزی را تقویت می‌کند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱، ۲۹۳) تأمل در سیاق تویخ‌گون آیه، همراه با گستره معنایی و ژرفنای بلاغی جمله حالیه در قیاس با حال مفرد، دلالت‌های عمیق تأکیدسازی را برای آیه به دنبال دارد که توجه و دریافت آن، پی‌آور رهیافتی جدید در حوزه ترجمه حال مؤکد برای مترجمان است.

فرایند تطبیق میان متن اصلی و ترجمه‌ها نشان‌دهنده این است که در ترجمه فولادوند عبارت تأکیدی «به حالت اعراض» بیانگر وجه تأکیدگر سیاق آیه است؛ زیرا معنای اعراض، در فعل روی برتافتن نیز نهفته است. خرمشاهی به اسلوب عطف بسنده می‌کند که ترجمه‌ای نارسا و نامتعادل است. از طرفی این الگو برای انتقال اسلوب تأکید با ساختار زبان مقصد (پارسی) تا حدی بیگانه و نامتعارف است؛ چراکه به قول نایدا یک مترجم «نه تنها باید محتوای آشکار پیام را درک کند، بلکه ظرافت‌های معنی، ارزش‌های عاطفی موجود در واژه‌ها و خصوصیات سبکی را که به پیام رنگ و بو و احساس می‌دهند، نیز باید در نظر بگیرد.» (نایدا، ۱۳۵۲: ۱۵۰) حداد عادل نیز همین سازوکار عطف‌محور را برای بازگردان سیاق تأکیدی آیه ارائه می‌دهد. بازتاب این عبارت در ترجمه‌های خرمشاهی و حداد عادل به گونه‌ای صورت پذیرفته است که معنای عطف بودن او را بیشتر از حالت آن می‌رساند؛ به نحوی که گویا دو فعل «روی‌گردان شدید» و «اعراض کردید» بر صفت فاعلی «سر برتافته»

و عبارت فعلی «روی برتافتید» عطف شده است. اما در راستای هم‌ارزی پویاتر، ترجمه این آیه از مصحف کریم، بایسته است که به دلیل اینکه جمله حالیه همان معنای عامل را با تأکید و شدت بیشتری نشان می‌دهد، برای تقویت بعد بلاغی حال مؤکد افزودن یک قید مقدار یا کیفیت که بر شدت و عینیت و کمال دلالت می‌کند، (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۲۶۶) رهیافتی نو را برای انتقال مطلوب‌تر پیام آیه فراهم سازد: «... سپس جز اندکی از شما، (بقیه) سر برتافته و به‌طور کامل روی‌گردان شدید.»

هر چند در زبان عربی می‌توان حال جمله‌ی اسمیه را معادل ساختاری قید حالت مفرد در فارسی هم‌ارز و برابر نهاد قرار داد، اما پژوهشگران حوزه بلاغت بر این باورند که جمله اسمیه حالیه نسبت به حال مفرد، علاوه بر استمرار تجدیدی دلالت و تأکید بیشتری بر حالت نیز دارد. (ابن عاشور، بی‌تا: ۱، ۶۵۸) بر این اساس، عملکرد مترجمان با هدف مورد نظر آیه سازگار نیست. البته ممکن است مراد مترجمان مورد نظر از «واو» همان «واو حالیه» یا «واو قید» فارسی باشد. این نکته را نیز باید گفت که به جهت ساختار استثناء موجود در آیه، استفاده از افزوده توضیحی «بقیه» که خرمشاهی آن را آورده است، جلوه بهتری نسبت به افزوده توضیحی «همگی» در ترجمه فولادوند دارد.

خداوند در آیه ۲۷۲ سوره بقره که دارای ساختار مفهومی مشابهی با آیه (هود/۱۰۹) است و پیش‌تر بررسی شد، می‌فرماید:

﴿... وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (بقره/۲۷۲)

فولادوند: و هر مالی را که انفاق کنید (پاداش آن) به‌طور کامل به شما داده خواهد شد و ستمی بر شما نخواهد رفت.

خرمشاهی: و هر مالی که ببخشید، پاداشش به تمامی به شما داده خواهد شد و بر شما ستم نمی‌رود.

حداد عادل: و هر مالی که انفاق کنید به تمامی به شما بازگردانده می‌شود و ظلمی نخواهد دید.

در این آیه نیز عبارت فعلی «وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» در حکم حال مؤکد است. (هرری شافعی، ۲۰۰۱: ۴، ۹۶۹۵) به ویژه که در معنی ظلم، نقص هم نهفته است. (راغب اصفهانی، ۲۰۰۹: ۵۳۷) پس معنای آن از عاملش قابل درک است. از طرفی حال از نظر ساختاری به صورت جمله اسمیه وارد شده و همین امر، حکایت از تأکید بیشتر بر قید حالت دارد. همچنین ذکر جمله اسمیه منجر به اطناب گردیده است؛ زیرا پس از «يُوفَّ إِلَيْكُمْ» به معنای «يَصِلْكُمْ وَاثِيًا» غیر منقوص آورده شده است. (هرری شافعی، ۲۰۰۱: ۴، ۹۹)

چینش و گزینش الگوی ترجمه‌ای واو عطف در بازگردان و انعکاس ساختار تأکیدی آیه، در هر سه ترجمه، مورد استفاده قرار گرفته که وفاداری خوب و هماهنگی مطلوبی را

با متن زبان مقصد یافته است؛ چرا که یقیناً این اسلوب در کنار وفاداری به زیرساخت‌های زبان مبدأ، همراهی و هماهنگی و الگومداری زبان مقصد را نیز در خود جای داده است. از این رو هر سه ترجمه به درستی و با استفاده از پتانسیل‌های زبان مقصد در جهت رساندن مفهوم تأکیدی فقدان وقوع ظلم در قیامت و تأیید آن، وفادارانه معانی آیه را بازتاب داده‌اند؛ به طوری که باید گفت هر سه مترجم در راستای هم‌ارزی پویا عمل نموده و ترجمه آن‌ها برای مخاطبانی که با زبان فارسی آشنایی دارند، قابل درک خواهد بود.

اما بر اساس نوع حال و مطابقت آن با دستور زبان فارسی، ترجمه مناسب چنین می‌نماید: «... و هر عمل نیکی که انجام دهید، بی‌آنکه بر شما ستم شود، به طور کامل به شما بازگردانده خواهد شد» که در ترجمه پیشنهادی در آغاز و از باب تضمین، معنای «تَفْعَلُوا» از فعل «تُنْفَعُوا» به دست آمد؛ زیرا نتیجه و پاداش هر عمل خیری به انسان بر می‌گردد. در ادامه نیز عبارت قیدی (بی‌آنکه بر شما ستم شود) در ترجمه جمله حالیه آمده تا مطابق با اصول معادل‌یابی در زبان فارسی باشد و از اصل ساختاری و معنایی زبان مبدأ هم دور نشود. در این میان نقش ساختارگرای اسلوب «تقدیم» که تأکید مضاعفی را بر دلالت‌های کلام القاء و اضافه می‌کند، قابل چشم‌پوشی نیست. بر این اساس مترجم می‌تواند با به کارگیری هوشمندانه این تقدیم، علاوه بر رعایت اختصار و ایجاز کلام، مضمون تأکیدی آیه را نیز برجسته نماید. این الگو که بدون استفاده از هرگونه قید تأکیدی، دلالت‌های ژرف تأکیدی آیه را تصریح و تبیین می‌کند، می‌تواند الگویی مناسب در بازگردان پارسی تأکید باشد که از نگاه دیگر مترجمان دور مانده است.

نتیجه‌گیری

انتخاب برابرنهاده‌های تأکیدی، از چالش‌های اساسی و دشواری‌های اصلی بازگردان حال مؤکد معنای عامل به زبان پارسی است. یکی از نقدهای اساسی که در واکاوی آسیب‌شناسانه ترجمه‌های پارسی قرآن در حوزه دلالت‌های معنایی حالت مؤکد قابل طرح است، ترجمه نشدن ساختارهای نحوی و الگوهای زبانی مشابه یا ترجمه شدن آن‌ها به گونه‌های ناهمسان و چه‌بسا نامتعارف آن‌ها در بازگردانشان به زبان پارسی است. رعایت این مقوله بیش از همه در ترجمه فولادوند نمود داشته است. فولادوند با افزایش عناصر واژگانی در ترجمه خود، امر انتقال پیام را که همان رکن اساسی و هدف غایی هم‌ارزی پویاست، مورد توجه قرار داده است تا علاوه بر رعایت اصل روانی و رسایی متن برگردان‌شده، با رعایت ساختارها و الگوهای زبان مقصد به هنگام آفرینش ترجمه، خصیصه‌های بازآفرینی ترجمه نیز در فرایند بازگردانی لحاظ گردد. ترجمه حداد عادل با دقت و تمرکز بیشتر بر به کارگیری ساخت‌واژه‌های تأکیدگرا، متناسب با نوع و پتانسیل توانش‌های زبانی و اسالیب تأکید در زبان پارسی، سهمی گسترده و درجه‌ای مطلوب در فرایند انتقال پیام را داراست. خرمشاهی

نیز کوشیده تا با به‌گزینی و به‌کارگیری نزدیک‌ترین معادل‌های تأکیدی پارسی، متن‌وارگی متن ترجمه‌شده را نیز در فرایند جایگزین‌سازی عناصر متن زبان مبدأ لحاظ نماید.

توجه به وجوه بیانی مشترک دو زبان، توجه به مدلول عامل، استفاده از قیود مناسب فارسی (کیفیت، حالت، مرکب، پیشوندی و ...) دارای بار تأکیدی و شدت‌افزا و برابریابی کنایه، با توجه به نقش ارتباطی الگوهای معنایی می‌تواند رهنمودی مناسب در تقویت جلوه‌های بلاغی و بار معنایی این عنصر زبانی باشد. اسلوب تقدیم نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین برابر‌نهادهای پارسی حال مؤکد که در سه ترجمه مورد بحث کمتر به کار گرفته شده، شایسته بازبینی است تا علاوه بر رسایی دلالت‌های معناگرای تأکیدی، با الگوها و اسالیب زبان پارسی نیز هم‌خوانی بیشتر و مناسب‌تری داشته باشد. این حرکت هم‌ارز و پویا در راستای امانت متن مبدأ، سبب تحکیم روابط صوری میان واحدهای زبانی می‌گردد و در برخی موارد، به تولید و زایش خودبه‌خودی معانی در متن ترجمه‌شده نیز کمک می‌نماید.

کتابنامه

- قرآن کریم
- آلوسی، محمود، ۱۴۱۵: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا: التحریر و التنویر، بی‌جا: بی‌نا.
- ابن عطیه أندلسی، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲: المحرر الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عقیل، بهاء‌الدین عبدالله، ۱۳۸۷: شرح ابن عقیل علی ألفیه ابن مالک، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، تهران: منشورات استقلال.
- ابن هشام الأنصاری، عبدالله بن یوسف، ۱۳۸۷: مغنی اللیب عن کتب الأعارب، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، تهران: مؤسسه الصادق للطباعة و النشر.
- أبو حیان أندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰: البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
- أبو عبیده، معمر بن المثنی، ۱۳۸۱: مجاز القرآن، تحقیق محمد فؤاد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی.
- أبو الفتوح، محمد حسین، ۱۹۹۵: أسلوب التکید فی القرآن الکریم، بیروت: مکتبه لبنان.
- اسمیت، نیل و ویدردی ویلسون، ۱۳۷۴: زبان‌شناسی نوین (نتایج انقلاب چامسکی)، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: انتشارات آگاه.
- أشرم، المتولی علی المتولی، ۲۰۰۴: ظاهره التوکید فی النحو العربی، قاهره: دارالکتب المصریه.
- انوشیروانی، علیرضا، ۱۳۸۴: «تعداد واژگانی در ترجمه متون دینی: چالش‌ها و راهکارها»، پژوهش‌های زبان خارجی، شماره ۲۸، صص ۱۹-۳۴.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۸۷: المطول، تصحیح أحمد عزو غنایه، بی‌جا: دار الکوخ للطباعة و النشر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰: تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
- حسن، عباس، ۲۰۱۰: النحو الوافی بیروت: مطبوعات الأندلس العالمیه.
- داود، محمد محمد، ۲۰۰۸: معجم الفروق الدلالیه فی القرآن الکریم، قاهره: دار غریب للطباعة و النشر.
- درویش، محی‌الدین، ۱۴۱۵: إعراب القرآن و بیانه، سوریه: دارالإرشاد.

- راغب الأصفهانی، محمد، ۲۰۰۹: *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، ۲۰۰۶: *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق أبو الفضل الدمیاطی، قاهره: دارالحديث.
- زرکوب، منصوره، ۱۳۸۸: *روش نوین فن ترجمه*، اصفهان: انتشارات مانی، چاپ اول.
- سامرائی، فاضل صالح، ۲۰۰۷: *معانی النحو*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- شمیس، سیروس، ۱۳۸۳: *معانی*، تهران: انتشارات میترا، چاپ هشتم.
- صلح‌جو، علی، ۱۳۷۷: *گفتمان و ترجمه*، تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.
- صافی، محمود بن عبدالرحیم، ۱۶۱۸: *الجدول فی إعراب القرآن*، (ج ۱۵)، دمشق: دارالرشید مؤسسه الإیمان.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲: *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طیبیان، حمید، ۱۳۹۱: *برابره‌های دستوری در عربی و فارسی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- عکبری، عبدالله بن حسین، بی تا: *التبیین فی إعراب القرآن*، عمان - ریاض: بیت الأفكار الدولیه.
- فاست، پیتر، ۱۳۹۷: *ترجمه و زبان*، تبیینی بر پایه نظریه‌های زبانشناسی، ترجمه راحله گندمکار، تهران: نشر علمی.
- فرحزاد، فرزانه، ۱۳۸۴: «نظریه نایدا»، *مجله زبانشناسی*، ص ۶۳۵-۶۳۵.
- فرشیدورد، خسرو، ۱۳۶۳: *درباره ادبیات و نقد ادبی*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- _____، ۱۳۹۲: *دستور مفصل امروز*، بر پایه زبانشناسی جدید، تهران: انتشارات سخن، چاپ چهارم.
- قریشی، شکوه و علیرضا والی‌پور، ۱۳۹۶: «مقایسه و تطبیق سبک جملات در ترجمه‌های روسی قرآن بر اساس سوره‌های الرحمن، واقعه، الحديد، حشر»، *دوماهنامه جستارهای زبانی*، سال ۸، ش ۳، (پیاپی ۳۸)، صص ۲۱۷-۲۳۷.
- کریمی‌نیا، مرتضی، ۱۳۸۹: *ساخت‌های زبان فارسی و مسأله ترجمه قرآن*، تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.
- لطفی‌پور ساعدی، کاظم، ۱۳۹۵: *درآمدی به اصول و روش ترجمه*، ویراسته علی صلح‌جو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ یازدهم.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸: *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- منصور، مهرزاد، ۱۳۸۳: «بحثی در مبانی نظری ترجمه متون دینی»، *مجله مطالعات ترجمه*، سال دو، شماره ۶، صص ۵۵ - ۶۴.
- نایدا، یوجین، ۱۳۵۲: *اصول و روش ترجمه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات الفبا.
- نجاریان، محمدرضا و جوادی‌نیک، آمنه، ۱۳۹۲: «شیوه‌های تأکید در فارسی و عربی»، *نشریه ادب و زبان*، سال ۱۶، ش ۳۴، صص ۳۵۳-۳۷۶.
- هرری العلوی الشافعی، محمد‌امین بن عبدالله، ۲۰۰۱: *حداثق الروح والریحان فی روایه علوم القرآن*، إشراف ومراجعة: هاشم محمد علی بن حسین مهدی، مکه المکرمه: دار طوق النجاة.

سال دوم

شماره دوم

پیاپی: ۴

بهار و تابستان

۱۳۹۸

تأویل در قرآن و رابطه آن با استعمال لفظ در بیش از یک معنی

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۱/۰۹ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۳/۲۸)

مرتضی خسروشاهی^۱

چکیده

با دقت در آراء و اندیشه‌های فقها و محققان مشخص می‌شود که استعمال لفظ در بیش از یک معنی نه تنها امکان عقلی دارد، بلکه در محاورات و ذوقیات نیز مورد استفاده قرار گرفته و این استعمالات نیز بر اساس غرضی عقلایی بوده است. حال جای این سؤال است که این گونه سخن گفتن که در بردارنده نوعی ابهام در کلام گوینده است، با روح عمومی و همگانی بودن کلام وحی سازگار است یا خیر؟ و آیا این گونه استعمالات در کلام وحی وارد شده است؟ و اصولاً چه غرض عقلایی می‌تواند بر این نوع استعمال حاکم باشد؟ نویسنده بر این باور است که نه تنها این گونه استعمالات با همگانی بودن و خطاب عام داشتن قرآن منافات ندارد، بلکه این نوع استعمالات اتفاق افتاده است و با اندکی درنگ و تأمل در سِرّ بیان برخی حقایق قرآن کریم، آن هم به صورت رمزی درمی‌یابیم که سبب این گونه استعمالات آن است که مخاطبان این کلام، اختلاف سطحی زیادی نسبت به یکدیگر و نیز نسبت به درک حقایق هستی دارند. به این بیان و با وجود غرض عقلایی گوینده از این گونه استعمالات و نیز جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی به لحاظ عقلی، باید گفت که تأویل و بطون در قرآن، خود مصداقی آشکار از استعمال لفظ در بیش از یک معنا است. **واژگان کلیدی:** استعمال، لفظ، تأویل، بطون، اصول، قرآن.

۱- مقدمه

استعمال لفظ در بیش از یک معنی، عنوان یکی از مسائل علم اصول است که به بررسی رابطه لفظ و معنی می‌پردازد. این اصل در این باره سخن می‌گوید که یک لفظ در مقام استعمال فقط در بردارنده یک معنی است یا اینکه در عین استعمال واحد می‌تواند در بردارنده چند معنی متفاوت و مستقل باشد.

علمای علم اصول همچون محقق خراسانی، نائینی و نیز آقا ضیاء عراقی، محقق نائینی و

۱. دانش‌آموخته دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران kh.morteza@gmail.com

محقق اصفهانی و خوبی مدعی شده‌اند که در مقام استعمال، لفظ، فانی در معنی بوده و یک لفظ فقط می‌تواند محتمل یک معنی باشد. این اندیشه تا زمان محمدتقی مسجدشاهی قوی معروف و مشهور بود و تنها اختلاف موجود بر سر ادله این بزرگان بر عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی بوده است. مسجدشاهی و به تبع او شاگردش امام خمینی (ره) و بزرگانی همچون آیت‌الله سبحانی و آیت‌الله مظاهری و تنی چند از بزرگان و اصولیان با مناقشه در ادله عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی مدعی شدند که نه تنها عقلاً این امر محال و غیرممکن نیست، بلکه در صورت ترتب غرضی عقلایی بر این گونه استعمالات، جایز و مفید فایده می‌باشد، اما مسئله‌ای که در این موضوع مغفول واقع شده آن است که آیا تأویلات وارده در مورد ظواهر قرآن می‌تواند یکی از ادله جواز عقلی و وقوعی این نوع استعمالات باشد یا اینکه موضوع به گونه‌ای دیگر است. این تحقیق بر آن است تا به تبیین این قاعده اصولی پرداخته و رابطه آن را با تأویلات قرآن بررسی نماید.

۲- استعمال لفظ در بیش از یک معنی؛ اقوال و ادله

استعمال لفظ در بیش از یک معنا، سه نوع است که عبارت‌اند از:

- ۱- اینکه یک لفظ در چند معنای متفاوت و استعمال مجزاً به کار رود. این معنی در کتب اصولی و فلسفی با عنوان اشتراک لفظی به کار رفته است و موضوع تحقیق این مقاله نخواهد بود.
- ۲- دومین معنای متصور از این قاعده آن است که متکلم لفظی را بیان کرده که دارای معنای متعددی است و بر اساس استعمال فقط در یکی از این معانی به صورت حقیقی و در بقیه به صورت مجازی به کار رود. از این بحث در کتب قدما با عنوان اشتراک معنوی یاد شده است و مراد و مقصود این تحقیق نخواهد بود.
- ۳- سومین معنی متصور از این اصل، لفظی است که دو معنی مستقل و متباین از یکدیگر داشته باشد و در آن واحد بر دو معنی دلالت کند؛ به صورتی که گویی دو بار لفظ استعمال می‌شود و به همان کیفیت که در معنای اول دلالت می‌کند، در معنای دوم هم دلالت کند. این همان مرادی است که فقها و اصولیان درباره جواز استعمال و عدم جواز آن سخن گفته‌اند و مقصود تحقیق حاضر نیز همین معنی است؛ بنابراین منظور از استعمال لفظ در بیش از یک معنا این است که لفظی دارای چند معنای مختلف بوده که آن معانی بر هم ترجیحی ندارند؛ مثلاً لفظ شیر در فارسی سه معنی مشهور دارد: حیوان درنده، وسیله‌ای که برای استفاده از آب روی لوله‌های آب نصب می‌شود و غذای خوراکی. حال اگر گوینده‌ای بخواهد در کلام خویش از الفاظ مشترک استفاده نماید؛ یعنی با استعمال لفظ مشترک یکی از معانی آن را منظور کند، تردیدی نیست که هیچ‌گونه معنی ندارد، اما از نظر ادبی و روش محاوره موظف است که با آوردن قرینه منظور خویش را مشخص نماید و هر گاه بدون آوردن قرینه گفتار خویش را که در بردارنده لفظ مشترکی است،

رها سازد، خلاف آداب محاوره عمل نموده است. بنابراین در صورتی که با کلام خویش خواهان چیزی بوده، شنونده ملزم به انجام آن نخواهد بود و به دلیل وجود احتمالات متعدد و عدم تعیین فرد مشخص، معذور خواهد بود. مثل آنکه شخصی از خادم خویش بخواهد که برای وی شیر تهیه کند و هیچ قرینه‌ای مبنی بر اینکه آیا مورد درخواست و نیاز او همان مایع خوراکی یا اینکه شیر لوله آب آشامیدنی است وجود نداشته باشد، خادم در صورت اشتباه به جهت اجمال سخن متعذر است.

اما مسئله دیگر آن است که اگر گوینده لفظ مشترکی را که دارای معانی متعدد است، به کار گیرد آیا می‌تواند با استعمال واحد، معانی متعددی را لحاظ کند، به صورتی که تمام آن معانی به‌طور جداگانه منظور باشد؟

با بررسی و تحقیق در این رابطه می‌توان گفت که به‌طور کلی دو رأی و اندیشه درباره این مسئله وجود دارد، گرچه مجوزان و منکران این نوع استعمال نیز خود رأی واحدی ندارند. در این مجال مختصراً این دو نظر بررسی خواهند شد.

به موجب یک نظر، استعمال لفظ در بیش از یک معنا نه تنها غیر مجاز و ممنوع است، بلکه عقلاً نیز محال است. طرفداران این نظر، لفظ را به آینه تشبیه کرده و معتقدند: لفظ مانند آینه باید تمام قد، منظور و مقصود را نشان بدهد و همان‌طوری که تصویر یک شیء تمام سطح آینه را می‌پوشاند؛ به طوری که جایی برای تصویر دیگری نیست، لفظ نیز هنگام استعمال در ذهن گوینده، جایی برای چیز دیگری باقی نمی‌گذارد و لذا می‌گویند اراده دو چیز از یک لفظ در آن واحد، محال است. مرحوم عراقی می‌گوید: «واضع در حین وضع تنها یک معنی را لحاظ کرده است و در مقام استعمال باید از واضع تبعیت کرد و گرنه از روش او تخلف کرده‌ایم و این قدر متیقن از صحت استعمال است. این قول متعلق به فقهای همچون آخوند خراسانی، آقا ضیاء عراقی، محقق نائینی، میرزای قمی، بروجردی و محقق اصفهانی، محقق رشتی و خویی است.» (رک: حائری، بی‌تا: ۵۵؛ بروجردی، بی‌تا: ۶۱؛ خراسانی، بی‌تا: ۵۳)

در مقابل و به موجب نظری دیگر برخی فقها همچون صاحب وقایه محمدرضا (اصفهانی) مسجدشاهی، امام خمینی، مظاهری، سبحانی و خویی معتقدند که استعمال مشترکات لفظی نه تنها محال نیست، بلکه ممنوع و باطل نیز نمی‌باشد و چه‌بسا که در جملات هنری امتیاز هم محسوب می‌شود. مسجدشاهی صاحب این نظریه در علم اصول مسئله استعمال لفظ در معنی را به عنوان علامت برای معنی می‌داند، نه این که لفظ فانی در یک معنی باشد؛ لذا این‌گونه استعمالات را جایز دانسته و مهم‌ترین دلیل برای جواز را وقوع این استعمال می‌داند. (رجوع شود به تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله مظاهری و مباحثی از اصول فقه، دکتر سید مصطفی محقق داماد به نقل از سایت osoolefeghh.blog.ir)

۳- موارد استعمال لفظ در پیش از یک معنی در نظر مجوزان

۱-۳- در مقام استهلال

برائت استهلال بدین معنی است که در دیباچه کتاب یا نامه یا مطلع قصیده عبارتی آورده شود که با اشاره لطیف دلالت بر مراد و مطلب آن کند؛ مثلاً در دیباچه کتاب‌های علم بدیع می‌نویسند: «نحمدک یا بدیع السماوات و الارض» در این مثال با انتخاب اسم «بدیع» برای حمد خداوند متعال به موضوع کتاب نیز اشاره شده است؛ بنابراین این لفظ در دو معنی یکی اسم حق تعالی و دیگری موضوع کتاب می‌تواند به کار رود.

یا مثل اینکه مجنون هروی در ابتدای منظومه‌ای که در تعلیم خط دارد، می‌نویسد:

بیا ای خامه انشای رقم کن به نام خالق لوح و قلم کن

(ویکی‌پدیا؛ مجنون رفیقی هروی)

در این استهلال (دیباچه) نیز با انتخاب الفاظی چون لوح و قلم، به این واقعیت اشاره شده است که از جهتی خالق لوح و قلم، حق تعالی است و از جهتی نویسنده خالق نوشته است و هروی خود را خالق این اثر دانسته است.

۲-۳- در مقام توشیح

توشیح بدین معنی است که در کلام لفظ تثنیه‌ای آورده شود و سپس آن را به دو کلمه تفسیر کنند؛ مثلاً روایت شریفه «العلم علمان: علم الابدان و علم الادیان» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱، ۲۲۰) بر این اساس واژه «علمان» به لحاظ ادبی هم به معنی «علم الابدان» و هم به معنی «علم الادیان» به کار رفته است.

و نیز قول شاعر که می‌گوید:

گفتم مرا دو بوسه فروش و بها مخواه گفتا یکی به جان بخری و یکی به تن
گفتم دو چیز هست ز روی تو خوب‌تر گفتا یکی سخاوت صاحب یکی سخن

(فرخی سیستانی، بی‌تا: غزل ۱۵۹)

در این مثال واژه «دو بوسه» بر دو معنی «بوسه تن» و «بوسه جان» استعمال شده و نیز واژه «دو چیز» بر دو معنی «سخاوت» و «سخن» استعمال شده است.

۳-۳- در مقام توریه

توریه آن است که متکلم لفظی را استعمال کند و مراد استعمالی از آن یک معنی باشد، در حالی که مراد جدی او معنی دیگری است. بر این اساس گویی وی لفظ را در دو معنی استعمال کرده، ولی تنها یکی از این معانی مراد جدی اوست؛ مثل قول شاعر که گفته است:

ز تیرت گر نمردم بر دلت آمد گران از من ندانستم اگر کردم گناهی بگذران از من
در اینجا کلمه «بگذران از من» در بردارنده دو معنی است: یکی گذراندن تیر است و یکی
گذشت کردن و در حقیقت یکی از این دو معنی مراد جدی شاعر است.

و نیز شعر شاعری که این گونه گفته است:

از شوق نرگس تو که هستم مست از او چندان گریست دیده که شستیم دست از او
در اینجا نیز شاعر کلمه «دست شستن از او» را به گونه‌ای استعمال کرده است که دو معنی
از آن قابل برداشت است: یکی دست برداشتن و دیگری شستشوی دست که در حقیقت
مراد جدی او یکی بیشتر نیست. اگرچه هر دو را در مقام استعمال مراد کرده است.
هم‌چنین شعر این شاعر که گفته است:

بود روزی که از غم رسته باشیم چو ابرویت به هم پیوسته باشیم
نظر را خواب بی تو؟ حاش لله که تو بیرون و ما در بسته باشیم

در اینجا نیز شاعر «در بستن را» در دو معنی اراده کرده که یکی از آن‌ها مراد جدی او است:
یکی به معنی بستن درب منزل و دیگری به معنی بستن چشم.

با دقت و جستجو در استعمالات محاوره‌ای و رایج و به خصوص در ذوقیات، نمونه‌های
فراوان دیگری از استعمالات یافت می‌شود که همه بیانگر امکان و جواز استعمال یک لفظ
در بیش از یک معنی است.

مثلاً حافظ می‌گوید:

به بوی نافه‌ای کاخر صبا ز آن طره بگشاید ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها
(حافظ شیرازی، ۱۳۷۲: غزل ۱)

لفظ «بوی» به معنای رایحه و عطر و امید و آرزو هر دو استعمال شده است و شاعر با به
کار بردن ابهام و استعمال مشترک لفظی بیان شیوا و شیرینی را ارائه داده است.

یا قول این شاعر که گفته است:

می دوساله و محبوب چهارده ساله همین بس است مرا صحبت صغیر و کبیر
در اینجا نیز شاعر لفظ «چهارده ساله» را آورده است که هم می‌تواند به معنای چهارده ساله
و هم به معنی ۴۰ ساله (این گونه که چهار تا ده سال منظور باشد؛ یعنی ۴۰ سال) نیز باشد. بر
این اساس این شعر در نگاه سطحی و ظاهری در مورد عشقی زمینی صحبت می‌کند، ولی
مراد شاعر می‌تواند وجود نازنین پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) باشد که در چهل سالگی
مبعوث شده است و در این صورت معنایی عارفانه خواهد داشت.

هم‌چنین قول آن شاعر عرب زبان که در شأن و مقام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)

گفته است:

المرتمی فی الدجی و المبتلا بعمی المشتکی ظمناً و المبتغی دینا
یاتون سده من کل ناحیه و یستفیدون من نعمائه عینا

(تقریرات درس آیت الله سبحانی در تاریخ ۱۳۹۰/۱۰/۳)

یعنی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مقامی دارد که همه حاجت‌های مردم را برآورده می‌کند. کسی که گرفتار تاریکی است (و به دنبال نور است) و کسی که کور است (و چشم می‌خواهد) و کسی که تشنه است (و آب می‌خواهد) و کسی که بدهکار است (و به پول احتیاج دارد) همه از هر نقطه به در خانه او می‌روند و عین را از او طلب می‌کنند. در این شعر کلمه «عین» در چهار معنا به کار رفته است.

۴- چستی تأویل در قرآن

پیش از این قاعده استعمال لفظ در بیش از یک معنی تبیین شد. بنابراین آنچه در این بخش مورد توجه قرار خواهد گرفت این است که آیا وجود تأویلات قرآنی می‌تواند از مصادیق عینی این قاعده باشد؟ قبل از اینکه این رابطه تبیین شود، لازم است که به چستی تأویل و بطون پرداخته و نظرات و آراء در این باره مورد پژوهش و تحقیق قرار گیرد.

تأویل در لغت از ریشه «أل، یؤل، رجع و عاد» گرفته شده و به معنی بازگشت نمودن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۴) در اصطلاح، معانی متعددی برای آن ذکر شده است که برخی از آن‌ها عبارت است از:

توجیه متشابه: تأویل آن است که ظاهری مبهم و شبهه‌انگیز داشته باشد و موضع حق‌گونه آن به صورت باطل جلوه کند؛ به طوری که حق و باطل با یکدیگر اشتباه شود و موجب حیرت گردد. بنابراین تأویل نوعی تفسیر است که از طریق آن در کنار رفع ابهام، دفع شبهه نیز انجام می‌شود. (رک، راغب اصفهانی، بی تا: ریشه اول)

تعبیر رؤیا: تأویل بدین معناست که در خواب، مطالب به صورت رمز ارائه می‌گردد تا با تعبیر صحیح باز شده، حقیقت مراد مکشوف گردد. ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنَ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ...﴾ (یوسف ۶)

سرانجام کار: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (اسراء/۳۵)

برداشت همه جانبه: عبارت از برداشت‌های کلی و همه جانبه‌ای است که از آیه استفاده می‌شود. این معنی در مقابل تنزیل است که در خصوص شأن نزول منظور است.

اما در این میان مفسرانی همچون علامه طباطبایی تأویل قرآن را از سنخ دلالت لفظی نمی‌دانند و معتقدند که تأویل حقیقی است عینی که منشأ و مستند تمامی تعالیم عالیه قرآنی قرار گرفته و چیزی از قبیل الفاظ و معانی نیست، بلکه حقیقت عینی و خارجی است. بر

این اساس تأویل ارتباطی با مراد استعمالی الفاظ نخواهد داشت. وی در توضیح و تشریح معنی تأویل می‌فرماید:

تأویل القرآن، هو المأخذُ الذي يأخذُ منهُ معارفهُ؛ تأویل قرآن، حقیقتی است که سر منشأ معارف قرآن گردیده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳، ۲۱)

نسبت به آلی الکلام، نسبة الممثل إلى المثل... رابطه تأویل با آن کلام، مانند رابطه مورد مثال، با مثالی است که آورده شده است. (همان: ۳، ۴۶)

و الباطنُ ألی الظاهر. همان رابطه‌ای که میان باطن (حقیقه الشی) و ظاهر (نقش و کالبد) وجود دارد. (همان)

بنابراین پس از بررسی دیدگاه مشهور باید گفت: مسئله تأویل در قرآن ارتباط تنگاتنگی با لفظ دارد و مفسران همواره کوشیده‌اند تا به تبیین این ارتباط پرداخته و پرده از حقیقت آیات الهی بردارند. بر این اساس برداشت‌هایی که بدون توجه به ظاهر الفاظ صورت می‌گیرد، «اشارات القرآن» نام گرفته است و نمونه‌های آن در تفاسیر عرفانی به‌وفور دیده می‌شود. (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۱۰: ج ۴)

در واژه‌شناسی قرآن به واژه‌های دیگر نیز برخورد می‌کنیم که شباهت زیادی به تأویل دارد و روایات متعددی بیانگر این مطلب است که آیات قرآن کریم علاوه بر دارا بودن معنایی ظاهری حاوی مطالبی است که در کالبد این الفاظ پنهان شده است. از این معانی به باطن یا بطن قرآن تعبیر شده است و تعداد آن‌ها تا هفتاد بطن می‌رسد. بر این اساس هر آیه از قرآن، دارای حداقل هفت معنای باطنی است که در لایه‌های زیرین این کلمات نهفته شده است. راغب اصفهانی در ذیل واژه «بطن» می‌نویسد: «ظهر، اصلش آن است که چیزی بر روی زمین باشد و ناپیدا نباشد و بطن وقتی به کار می‌رود که چیزی در عمق زمین باشد و پنهان شود، سپس (این استعمال گسترش یافته و به معنای) هر چیز آشکاری به کار رفته که با چشم قابل دیدن باشد، یا با بصیرت. گاهی از ظاهر و باطن، امور دنیوی و امور اخروی قصد می‌شود و گاهی نیز معارف آشکار و معارف پنهان (جلیه و خفیه) و گاهی نیز مراد علوم مربوط به دنیا و آخرت است.» (راغب اصفهانی، بی تا: ۱۸) وی هم‌چنین در معنای «بطن» می‌نویسد: «أصل بطن «عضو»ی از بدن است که جمع آن بطون است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَ إِذْ أَنْتُمْ أُمَّتَةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ (نجم/۳۲)؛ «و در آن موقع که به صورت جنین‌هایی در شکم مادرانتان بودید». و قد بطنته؛ یعنی به بطن (و ژرفای) آن رسیدم. بطن ضد ظهر است. در هر چیزی به سمت پایین آن بطن گفته می‌شود و به سمت بالا ظهر. «بطن الامر»، «بطن البوادی» و «بطن من العرب» به این معنی تشبیه شده است. هر موضوع پیچیده نیز دارای بطن است و هر موضوع ظاهر (روشنی) ظهر است و آنچه با حس درخور احساس باشد، ظاهر و هر چیزی که با حس درک نشود، باطن نامیده می‌شود. خداوند

می فرماید: ﴿وَدَرُّوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ...﴾ (انعام/۱۲۰): «گناهان آشکار و پنهان را رها کنید.» در ادامه نیز به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم.

«قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): ما أنزل الله عزّ و جلّ آیه الا و لها ظهر و بطن و كلّ حرف حدّ و كلّ حدّ مطلق (متقی هندی، ۱۴۰۵: ۱، ۵۵۰) رسول خدا فرمود: خداوند هیچ آیه‌ای نازل نکرد؛ مگر اینکه برای آن «ظهر و بطنی» است، هر حرفی حدی است و هر حدی، مطلق است. «و عن امیرالمؤمنین (علیه السلام) قال: ما من آیه الا و لها أربعة معان، ظاهر و باطن و حدّ و مطلق، فالظاهر التلاوة و الباطن الفهم، و الحدّ هو احکام الحلال الحرام و المطلق هو مراد الله من العبد بها.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱، ۳۱) از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده که فرمود: هیچ آیه‌ای در قرآن نیست، مگر این که چهار معنا دارد: ۱. ظاهر ۲. باطن ۳. حدّ ۴. مطلق. ظاهر قرآن همان تلاوت است و باطن آن فهم، حدّ، احکام حلال و حرام [و حدود الله] است و «مطلق» همان چیزی است که خداوند آن را از بنده‌اش می‌خواهد.

همچنین از رسول خدا آمده است که فرمودند: «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً، الی سبعة ابطن أو الی سبعین بطناً.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱، ۵۳؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۲۰، ۸۷۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱، ۳۲) قرآن ظاهر و بطن دارد، بطن قرآن نیز تا هفت (یا هفتاد) بطن دارد.

از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است که فرمودند: «کتاب الله عزّ و جلّ علی أربعة أشياء: علی العبارة و الاشارة للطائف و الحقایق. فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص، و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۱۰۳)؛ امام صادق (علیه السلام) فرمود: [معارف] کتاب خدا بر چهار چیز است: عبارت، اشارت، لطیف و حقایق. عبارت آن برای عوام، اشارت آن برای خواص و لطیف آن برای اولیاء و حقایق آن مخصوص انبیاء است.

در کلام شاعران نیز این مطلب به نظم در آمده است که به دو نمونه اشاره خواهیم کرد:

سطر قرآن چو شطر ایمان	که از او راحت دل و جان است
صفت لطف و عزت قرآن	هست بحر محیط عالم جان
قعر او پر ز در و پر گوهر	ساحلش پر ز عود و پر عنبر
زوست از بهر باطن و ظاهر	منشعب علم اول و آخر

"سنایی غزنوی"

حرف قرآن را بدان که ظاهری است	زیر ظاهر باطن بس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خردها جمله گم
باطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر و بی‌ندید
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است	که نقوشش ظاهر و جانش خفی است

(مثنوی، دفتر سوم)

بنابراین با توجه به تحقیق پیش رو تأویلات قرآنی و نیز واژه بطن در روایات معصومان (علیهم السلام)، به تبیین معنای حقیقی الفاظ قرآن پرداخته است و نه تنها پیوستگی واقعی با ظاهر الفاظ دارد، بلکه باید آن را مراد جدی متکلم دانست. بر این اساس دعوی نبود ارتباط معانی باطنی و تأویلی قرآن با الفاظ وحی، امری غیرمنطقی است و هیچ‌گونه توجیهی بر این‌گونه برداشت‌ها برای مفسر باقی نخواهد گذاشت و نیز مسیر را برای تحریف آیات الهی باز خواهد کرد.

۵- تأویل در قرآن و استعمال لفظ در بیش از یک معنا

پیش از این گفته شد که مسئله تأویل و بطون قرآن هر دو سخن از معنای پنهانی دارند که از نگاه سطحی قاری آن مخفی است و فهم آن نیازمند شعور باطنی و ابزار درک غیرمحسوس است؛ بنابراین اکنون جای پرداختن به این مسئله است که آیا این معنی پنهان و نهفته در پس آیات الهی در مراد استعمالی حق متعال بوده است یا اینکه مراد از تأویل و بطون در قرآن (معانی باطنی) خارج از مراد استعمالی بوده و در مقام استعمال مورد نظر شارع نبوده است؛ به بیان دیگر اینکه آیا خداوند متعال در استعمال و بیان کلام خویش تمامی معانی و بطون هفتادگانه و نیز مراتب معنایی هم‌عرض را در نظر داشته و یک لفظ را دفعتاً برای چند معنی استعمال کرده است یا اینکه این معانی و مراتب معنایی کلام الهی در مراد استعمالی خداوند متعال نبوده، بلکه نوعی برداشت و اشاره از ناحیه کلام الهی است.

در این مسئله چنانچه گفته شد، اختلافات زیادی وجود دارد. برخی از مفسران اساساً معتقد به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی نبوده و در امکان وقوعی آن متوقف شده‌اند، اما در میان قائلان به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی نیز دو نظریه وجود دارد: گروهی بر آن شده‌اند که این جواز استعمال فقط در ذوقیات ادبی مثلاً در علم بدیع مورد پذیرش است. ولی دسته دیگر به‌طور مطلق جواز این مسئله را پذیرفته‌اند؛ چه در ذوقیات و علم بدیع و چه در محاورات عرفی به شرط وجود غرض عقلایی بر این‌گونه استعمال. پس روشن است که بحث ما در صورتی جای طرح و بررسی دارد که ما بر قول سوم یعنی جواز مطلق معتقد باشیم.

آنچه در این باره باید گفت: آن است که در حقیقت تأویل و بطون در قرآن حقیقتی واحد داشته و در صدد بیان معانی دقیقی است که قابل فهم برای عموم مردم نخواهد بود و فقط برگزیدگان خداوند از آن‌ها مطلع‌اند. در این صورت، معانی گرچه در خارج نیز در قالب مصداقی بروز و ظهور پیدا کرده‌اند، اما مراد استعمالی گوینده بوده و مرتبط با لفظ یعنی همان ظاهر کلام داشته‌اند؛ مثلاً در قرآن کریم و در سوره حمد این‌گونه می‌خوانیم: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد ۶) که روایات ما معنای حقیقی و مصداق اتم آن را وجود مبارک علی (علیه السلام) دانسته‌اند؛ بنابراین تأویل و بطون در قرآن کریم هر دو در صدد بیان

حقیقت کلام الهی هستند؛ همان‌گونه که در برخی از روایات این دو اصطلاح به یک معنا گرفته شده‌اند. مثل این روایات که در مورد قرآن از معصوم صادر شده است: «ظهره تنزیله و بطنه تاویله» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۷، ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹، ۹۷؛ صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱۹۶) یک مسئله اساسی که در این میان باقی می‌ماند و آن، این است که آیا در بر داشتن معانی متعدد آیات وحی، حقیقتاً همان استعمال لفظ در بیش از یک معنا است؟ به بیان دیگر، این معانی باطنی مراد استعمالی خداوند متعال بوده است یا خیر؟

در جواب این سؤال باید گفت: چنانچه اشاره شد استعمال لفظ در بیش از یک معنی نه تنها امکان عقلی دارد، بلکه در محاورات و ذوقیات نیز مورد استفاده قرار گرفته و واقع شده است. این استعمالات نیز بر اساس غرضی عقلایی بوده است که به برخی از آن‌ها اشاره شد؛ بنابراین بازگشت این سؤال به آن است که آیا این‌گونه استعمال با روح عمومی بودن و همگانی بودن کلام وحی سازگار است یا خیر؟ به بیان دیگر آیا استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی موجب سرگردانی مخاطب نمی‌گردد؟ با تأمل و دقت در نحوه بیان اسرار و حقایق قرآن کریم و نیز شیوه بیان آن‌ها از طرف معصومان (علیهم السلام) که اغلب به صورت رمزی بوده است، در می‌یابیم که اختلاف مخاطبان و درک و شعور آن‌ها نسبت به حقایق هستی، مهم‌ترین دلیل متکلم بر این‌گونه سخن گفتن است. بر این اساس با وجود غرض عقلایی گوینده بر این‌گونه استعمالات و جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی به لحاظ عقلی می‌توان مدعی شد که تأویل و بطون در قرآن خود مصداقی آشکار در استعمال لفظ در یک معنا بوده و هیچ‌گونه مانعی عقلی و عرفی برای آن وجود ندارد؛ همان‌گونه که آیت‌الله مکارم شیرازی نیز با پذیرفتن اصل امکان این‌گونه استعمالات در قرآن کریم به تقویت این رأی پرداخته است. وی در بیان تفسیر آیه ۲۵ سوره مبارک بقره ﴿...كَلِمًا رُّزُقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالَوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ...﴾ و پس از بیان احتمالات متعدد می‌نویسد: «هیچ مانعی ندارد که جمله بالا اشاره به همه این مفاهیم و تفاسیر باشد؛ چرا که الفاظ قرآن گاه دارای چندین معنی است.» (مکارم شیرازی، بی تا: ۱، ۱۴۱) همچنین مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان با پذیرفتن این نظر به پاره‌ای از مصادیق این استعمال اشاره کرده‌اند که ما به سه مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱- ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأْتُوا حَرَّتُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (بقره/۲۲۳)

کلمه «انئی» به دو گونه به کار می‌رود: استفهامی و ظرف مکانی. در این آیه ظرف مکانی بوده و به معنای هر جا می‌باشد. در مسئله فقهی وطی در دُبُر، فقیهان ذیل این آیه به بحث پرداخته‌اند، مشهور میان امامیه جواز و مشهور میان اهل سنت عدم جواز است. (سیوری حلی، بی تا: ۳، ۲۳؛ شیخ طوسی، بی تا: ۲، ۲۲۴؛ همان: ۳۳۶ و ۲۴۳؛ کرکی، بی تا: ۱۲، ۴۹۷؛ الحاوی الکبیر، ۹، ۳۱۷؛ ابن‌قدمه حنبلی، بی تا: ۸، ۱۳۲) از ابن‌عباس نیز جواز نقل شده و سبب نزول آیه نیز انجام این کار از سوی عمر بوده است. دلیل قائلان به جواز، آن است

که «أَنْی» به معنی «أَیْن» می‌باشد و بر عمومیت مکانی دلالت دارد. افزون بر اینکه به معنای «كَيْف» نیز می‌آید، در این صورت اگر قرینه آورده باشد، یکی از دو معنی تعیین می‌یابد و گرنه ضرورتاً به هر دو معنی خواهد بود و این استعمال لفظ در بیش از یک معنی است. شافعی و سید مرتضی نیز این را گفته‌اند و طبرسی نیز ذیل آیه می‌نویسد: «المعنی: این شئتم و کیف شئتم». طبرسی در این آیه با دیدگاه شیخ طوسی و دیگران مخالفت کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱، ۳۲۰)

۲- ماده «رأی»، در لغت عرب سه معنی دارد: دیدن با چشم، یقین و اطمینان و خواب دیدن؛ و با هر سه معنی در قرآن به کار رفته است، مصدر این ماده به معنای دیدن با چشم، رؤیت می‌آید و به معنای یقین، «رأی» به کار می‌رود و به معنای خواب، رؤیا استعمال می‌شود. همچنین «رأی» اگر به معنای دیدن با چشم باشد یک مفعولی است و اگر به معنای یقین باشد، دو مفعولی خواهد بود، اما اگر «رأی» به معنای رؤیا و خواب باشد، دو نظریه وجود دارد: ابن‌مالک و پاره‌ای از لغویان و نحویان می‌گویند دو مفعولی است، ولی پاره‌ای دیگر آن را یک مفعولی می‌شمارند و نیز «رأی» اگر به باب افعال برده شود، در فرض اول که به معنای دیدن با چشم باشد، دو مفعولی می‌شود و اگر به معنای یقین باشد، سه مفعولی خواهد بود. البته در قرآن، هرگاه پس از باب افعال آن، سه اسم منصوب ذکر شده باشد، اسم منصوب سوم، حال خواهد بود. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۴، ۲۹۱) طبرسی نیز «رأی» را اگر به معنای یقین باشد، دو مفعولی می‌شمارد، و گرنه یک مفعولی می‌داند. در موارد بسیاری مثل «أفلم یروا، ألم تر» و مانند آن می‌گوید: آیا ندیده‌ای به چشمت و آن را درک نکرده‌ای با قلبت؛ یعنی «رأی» را به دو معنای دیدن با چشم و قلب معنی می‌کند. (همان) این خود نوعی از استعمال لفظ در بیش از یک معنی است و به همین دلیل آلوسی بغدادی بارها یادآور شده که طبرسی استعمال لفظ را در بیش از یک معنی جایز می‌شمارد. ماده رأی در قرآن کاربردهای گوناگونی دارد: یک) معنای علم و یقین؛ به عنوان مثال خدای متعال می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَئُوسَ يُدْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ابراهیم/۱۹) می‌نویسد: «ألم تر، ای ألم تعلم، لأنَّ الرُّؤْيَةَ قَدْ تَكُونُ بِمَعْنَى الْعِلْمِ كَمَا تَكُونُ بِمَعْنَى الْإِدْرَاكِ لِلْبَصْرِ، وَ هَاهُنَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الرُّؤْيَةِ بِالْبَصْرِ، وَ الْخَطَابُ لِلنَّبِيِّ.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳-۴، ۴۷۶ و ۴۸۰) رؤیت در آیه شریف به معنای علم و یقین است، بلی گاهی به معنای ادراک با چشم نیز می‌آید، ولی در آیه امکان ندارد؛ چون خطاب به رسول خداست و مراد امت هستند.

۳- (دو) به هر دو معنی به گونه تردید؛ مانند این آیه ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (یوسف/۲۸)

۴- طبرسی می‌گوید: «رأی» در آیه شریف دو احتمال دارد: رؤیت به معنای دیدن با چشم، در این فرض دیدن پیراهن خواهد بود، نه دیدن پاره شدن آن، و جمله «قَدْ مِنْ دُبُرٍ» در

موضع حال خواهد بود و نه مفعول دوم؛ و احتمال دوم آن است که «رأی» به معنای یقین و علم باشد که در این صورت دیدن پاره شدن پیراهن مراد است.

۵- سوم) «رأی» به معنای خواب دیدن؛ مانند: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (یوسف/۴)

۶- چهارم) «رأی» به معنای دیدن با چشم؛ مانند آیه: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (بقره/۵۵)

۷- پنجم) به هر دو معنی، یعنی همان چیزی که ما در پی آن هستیم؛ مانند: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ...﴾ (بقره/۲۵۸)

۸- طبرسی می‌گوید: «یعنی ألم ینته علمک و رؤیتک» و این استعمال لفظ در دو معنی است. (همان: ۶۵، ۳۴۶، ۱، ۳۶۶)

۹- ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ﴾ (واقعه: ۷۳)

۱۰- طبرسی در این باره می‌نویسد: گفته‌اند یعنی آن را منفعتی و بهره‌ای برای مسافران قرار دادیم و گفته شده یعنی برای کسانی که بهره از آن ببرند؛ مسافر یا غیرمسافر... بنابراین مقوین از کلمات مشترک لفظی و از اضداد است؛ یعنی کسی که صاحب قوت و نعمت است و نیز یعنی کسی که مال او از دست او رفته باشد و در سرزمین خالی فرود آمده باشد؛ پس یعنی متاعی برای توانگران و فقیران. ابوالفتوح و دیگران در این زمینه اقوالی گفته‌اند. به هر حال طبرسی به صراحت آن را از اضداد می‌داند که در دو معنی به کار رفته است. (همان: ۱۰-۹، ۳۳۸؛ شهید ثانی، بی تا: ۱۸، ۳۲۳)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که معانی طولی آیات قرآن که بیشتر در روایات نیز بیان شده است، همگی مراد استعمالی حق تعالی است و اسناد آن‌ها به ایشان عقلاً و عرفاً مانعی نخواهد داشت که این امر نیز مورد پذیرش جمعی از مفسران واقع شده است.

نتیجه‌گیری

بنا بر تحقیق پیش رو باید گفت که دو موضوع اصلی در بیان قاعده استعمال لفظ در پیش از یک معنا، امکان ذاتی یا عقلی و امکان وقوعی آن است که با وجود اغراض عقلایی و نیز وقوع آن در محاورات عرفی و نیز بدایع سخن مورد پذیرش قرار گرفته است، اما مراد و مقصود در این نوشتار آن بود که گفته شود بیان تأویلات قرآنی و نیز بطون معنایی آیات وحی از ناحیه معصومان (علیهم السلام)، خود مهم‌ترین دلیل بر جواز این استعمال است و به ما این امکان را می‌دهد که معانی متعددی را از یک لفظ واحد برداشت نماییم. بنابراین معانی حقیقی آیات وحی و نیز تأویلات صورت گرفته از آن‌ها، همه مراد استعمالی و جدی متکلم بوده است و فرقی از این جهت بین این دو وجود ندارد. بر این اساس آنچه به عنوان

حقیقت کلام الهی در روایات از آن یاد شده است و یا اینکه به عنوان باطن قرآن نامیده شده است، همه مراد حقیقی سخن باری تعالی است و غرض عقلایی حاکم بر این گونه استعمالات تفاوت و اختلاف مخاطب است و منش او سخن گفتن به مقتضای عقل و درک اوست؛ به دیگر سخن آنکه وجود این استعمالات در قرآن کریم و بیانات معصومان (علیهم السلام) یکی از مهم ترین ادله عقلی و وقوعی جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی است که پیش از این مورد غفلت صاحب نظران قرار گرفته بود.

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن قدامه حنبلی، محمد بن عبدالله، بی تا: المعنی، بی جا.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴: لسان العرب، ترجمه و تصحیح میردامادی، بیروت: دارالفکر.
- ابن عربی، محی الدین، ۱۴۱۰: رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، بی جا.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸: روض الجنان، مشهد: انتشارات بنیاد آستان قدس.
- بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، ۱۴۱۳: عوالم العلوم و المعارف، تصحیح محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، قم: مؤسسه الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- بروجردی، حسین، بی تا: نهایی الأصول، تهران: انتشارات تفکر.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، ۱۳۷۲: دیوان حافظ، تهران: صدرا.
- حائری، عبدالکریم، بی تا: دررالفوائد، قم: جامعه مدرسین.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹: وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
- خراسانی، محمدکاظم، بی تا: کفایه الاصول، قم: اهل البيت.
- خوبی، ابوالقاسم، بی تا: اجود التقریرات، قم: مطبعه العرفان.
- _____، بی تا: محاضرات فی اصول الفقه، قم: دارالهادی للمطبوعات.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، بی تا: المفردات فی غریب القرآن، تهران: دفتر نشر کتاب.
- رشتی، حبیب الله، بی تا: بدائع الافکار، قم: موسسه اهل البيت (علیهم السلام).
- سیوری حلی، فاضل مقداد، بی تا: التنقیح الرائع، قم: انتشارات مکتبه المرعشی النجفی.
- صفار قمی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴: بصائر الدرجات، قم: انتشارات آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷: المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ، ۱۳۴۹: دیوان اشعار، تهران.
- فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵: تفسیرالصادقی، تصحیح حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.
- _____، ۱۴۱۵: تفسیرالصادقی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- متقی هندی، ۱۴۰۵: کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق کرکی، بی تا: جامع المقاصد، قم: موسسه آل البيت.
- دانشنامه آزاد وکی پدیا.
- تقریرات درس خارج اصول آیت الله شیخ حسین مظاهری و مباحثی از اصول فقه دکتر سید مصطفی محقق داماد به نقل از سایت osoolefeghh.blog.ir.
- تقریرات درس آیت الله سبحانی در تاریخ ۱۳۹۰/۱۰/۳، سایت osoolefeghh.blog.ir.

خوانش سبک‌شناختی فراهنجاری نحوی در قصص قرآنی

«مطالعه موردی عدول از ماضی به استقبال»

(تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۱۶، تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۲/۱۵)

کبری راستگو^۱
زهره جنتی‌اصیل^۲

چکیده

فراهنجاری ویژگی بارز و برجسته زبان است که در سطوح مختلف آن اتفاق می‌افتد. اهمیت فراهنجاری در این است که دریافت‌کننده متن، ظاهراً با نوعی از هم‌گسیختگی در کلام روبه‌رو می‌شود، در حالی که کاربست آن، در واقع بیانگر رفتار زبان، به منظور تبیین دلالت‌های التزامی و نکات متمیزانه است. جستار حاضر بر آن است تا با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی و نیز در پرتو نظریه فراهنجاری، مبحث تعبیر از ماضی با لفظ مستقبل را در شماری از قصص قرآنی بررسی کند و چرایی معنایی این پدیده سبکی را تبیین نماید. داده‌های قرآنی نشان می‌دهد که پدیده تعبیر از ماضی با لفظ مستقبل به عنوان یکی از اشکال عدول از زبان معیار، توسط عوامل هم‌متنی و بافتی تحت تاثیر قرار می‌گیرند. همچنین این فرآیند در قصص قرآن به منظور تبیین مفاهیمی همچون تناسب کار و جزاء اثبات اختیار و نفی جبر، رسوخ کفر و پندارهای باطل، عمومیت ترفیع درجات و غیره موثر بوده است.

واژگان کلیدی: سبک‌شناسی، فراهنجاری، فعل ماضی، فعل مضارع، قصص قرآنی

۱- مقدمه

به طور کلی در گستره بی‌کران هستی هر چیز برای آن که در جایگاه اصلی خود در این نظام قرار گیرد، دارای اصول و مبانی‌ای است که در حیطه محدودیت‌های آن شکل گرفته است. در این چارچوب، هنجارها به عنوان معیار و اصل و مبنا به حساب می‌آیند و هر چه بیرون از این معیارها و فراتر از آن‌ها قرار گیرد، تحت عنوان برون‌هنجار یا فراهنچار

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن، مشهد (نویسنده مسئول)
rastgoo@quran.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم janatiasil@chmail.com

قلمداد می‌شود. در این راستا، محدوده سخن نیز مستثنی از این قاعده نیست. در مقوله زبان و سخن نیز، تلاش‌های فراوانی برای ایجاد فضاهای نو و راه‌های تازه و خلاف عادت در ادبیات صورت می‌پذیرد که در نتیجه آن روساخت متن با زیرساخت آن متفاوت خواهد شد و دستیابی به چنین تغییر بنیادین و تحلیل معنایی آن کنکاش و تعامل صحیح خواننده با متن را می‌طلبد.

بی‌شک یکی از ویژگی‌های بارز قرآن، برخورداری آن از سطوح و بطون گوناگون معنایی و جملات متمایز سبکی است که این تمایز می‌تواند به تعدادی از عوامل زبانی، آوایی، دستوری و معنایی نسبت داده شود. یکی از مهم‌ترین تغییر سبک‌ها در کلام قرآن مجید توسط فرآیندهای دستوری (نحوی) به کار گرفته می‌شود. این نوع از تغییر سبک که می‌توان از آن با عنوان فراهنجاری نحوی یاد کرد، یکی از پرسامدترین انواع هنجارگریزی در بلاغت عربی است که اشکال متعدد و متنوعی از قبیل ذکر و حذف، تقدیم و تأخیر، قلب، تغلیب، التفات، تعریف و تنکیر و غیره دارد.

بدین تصور پژوهش حاضر بر آن است تا با تکیه بر اصل «جانشینی»، جایگزینی فعل استقبال را در موضع فعل ماضی به صورت موردی و در شماری از آیات مرتبط با قصص قرآنی مورد تحلیل قرار دهد تا در پرتو عنایت به نکات زبانی و دستور زبان عربی و با تکیه بر روش توصیف و تحلیل و نیز استفاده از رویکرد سبک‌شناسی و توجه به بافت زبانی و غیرزبانی آیات قرآن، ظرافت‌های دستوری و معنایی نهفته در ورای کاربست تعبیر از ماضی با لفظ استقبال را در متن کلام قرآن مجید برای خواننده تبیین نماید و از ابعاد دیگری از اعجاز بیانی این کلام و حیانی پرده بردارد. مهم‌ترین پرسش‌هایی که تدوین نوشتار حاضر را موجه می‌سازد این است که

- ۱- عدول از ماضی به استقبال تحت تأثیر چه عواملی ظهور می‌یابد و انگیزه معنایی ورای آن چیست؟
- ۲- با توجه به مسأله خطای دستور زبانی، چگونه می‌توان انحراف زمانی فعل در آیات قرآن را توجیه کرد؟
- ۳- با توجه به وجود تغییر سبک در قرآن، انسجام و هماهنگی آیات این کلام و حیانی چگونه قابل توجیه خواهد بود؟

۱-۱- پیشینه پژوهش

پرواضح است که مطالعه پیرامون سبک بیانی قرآن در عصر حاضر با اقبال فراوان قرآن پژوهان مواجه شده است. همچنان‌که موضوع تغییر سبک این کلام و حیانی بر پایه فرآیند فراهنجاری نیز محور توجه پژوهشگران بسیاری است که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

مقاله «هنجارگریزی نحوی در گفتمان قرآنی» (۱۳۹۸) اثر مشترک فرشته فرضی شوب و مهدی محمدی‌نژاد؛ در این مقاله موضوع جانیشینی اسم در جایگاه فعل در سه سطح جایگزینی ابتدایی اسم، جایگزینی اسم هم‌ریشه و جایگزینی اسم متضاد با فعل به عنوان یکی از هنجارگریزی‌های سبک بیانی قرآن مورد تحلیل ساختاری و معنایی قرار گرفته است. مقاله «پیوند آشنایی‌زدایی و ایراد کلام برخلاف اقتضای ظاهر (بررسی موردی التفات و قلب در ده جزء میانی)» (۱۳۹۵) که در مجله پژوهش‌های قرآنی در ادبیات چاپ شده است، نگاه خود را به هنجارگریزی بر پایه دو فرآیند التفات و قلب در کلام قرآن مجید معطوف می‌دارد و به اهمیت آشنایی‌زدایی و برجسته‌سازی حاصل از این دو موضوع اشاره می‌کند. مقاله «نقش هنجارگریزی واژگانی در کشف لایه‌های معنایی قرآن کریم» (۱۳۹۳) نوشته مهدی رجایی و محمد خاقانی اصفهانی. نویسندگان در این مقاله با استفاده از دانش زبان‌شناسی به جانیشینی یک واژه یا عبارت به جای واژه و عبارت دیگری که فراتر از معادلات ذهنی و پیش‌بینی‌های مخاطب است، می‌پردازند.

در این میان، خلاء پژوهشی که در صدد تبیین کارکرد معنایی جایگزینی فعل ماضی در جایگاه فعل استقبال در قرآن برآید، همچنان باقی است. بدین ترتیب پژوهش حاضر اولین تلاش در تحلیل معنایی این پدیده و گامی در تکمیل پژوهش‌های محور فراهنجاری در گفتمان قرآنی به شمار می‌آید.

۲- مبانی نظری

۲-۱- تعریف سبک و سبک‌شناسی

«سبک» از ریشه (سَبَكَ)، به معنای گداخته کردن طلا و نقره است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳، ۱۲۹) و در مورد کلام به معنای سخن را اصلاح و نیکو کردن است. (بستانی، ۱۳۷۵: ۱۴۶) و در اصطلاح، آن را گزینش و ویژگی‌های زبانی خاص نویسنده برای بیان موقعیتی مشخص دانسته‌اند. (مصلوح، ۱۴۰۴: ۲۳)

برخی دیگر تعاریف متعددی برای سبک آورده‌اند؛ از جمله سبک را وحدت و یک ویژگی مشترکی می‌دانند که در آثار کسی به چشم می‌خورد و به طور مداوم در متن نمود پیدا می‌کند. (عبدالرؤف، ۱۳۹۰: ۱۵) یا برخی آن را نتیجه انحراف و خروج از زبان معیار دانسته‌اند. (نحوی، ۱۴۱۹: ۱۴۸) و انگهی سبک از منظر بوفون^۱، مبین شخصیت نویسنده است و شیوه نگرش او را به جهان و پدیده‌ها فاش می‌کند؛ همچنان‌که امرسون^۲ سبک را صدای ذهن نویسنده می‌داند. (اختیار، ۱۳۴۸: ۲۱۸)

1. Buffon
2. Emerson

بر این اساس سبک‌شناسی^۱، به دانشی اطلاق می‌شود که به بررسی ویژگی‌های زبانی منحصر به فردی پرداخته و کلام را از ابزار صرف اطلاع‌رسانی به ابزار تاثیرگذار تبدیل می‌کند. (کواز، ۱۴۲۶: ۵۱) به بیان دیگر، دانش سبک‌شناسی به بررسی گزینش‌ها و روش‌های استفاده از زبان‌شناسی، فرازبان و شگردهای شناخت زیبایی‌ها، صناعات و شگردهای خاص به کاررفته در ارتباط کلامی، می‌پردازد. (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۹۵: ۹۲)

بی‌شک تغییرات سبک‌شناختی که رفتار زبان و عملکرد راهکارهای زبانی مورد استفاده مولد متن را بازتاب می‌دهند، در ژانر قرآنی با بسامد بالایی مشهود است. این تغییرات را می‌توان در سطح خرد، در سطوح واج، واژه و جمله و در سطح کلان، کلان متن فراتر از جمله جستجو کرد (عبدالرؤوف و حری، ۱۳۸۷: ۳۱۰). گفتنی است این تغییرات با توجه به عواملی همچون بافت زبانی و غیرزبانی (موقعیت) و روابط بینامتنی قابل توجیه و تحلیل است.

۲-۲- فراهنجاری

هنجارگریزی^۲ یا فراهنجاری اصطلاحی است که نخستین بار توسط صورت‌نگاریان روس و چک در خصوص هرگونه انحراف غایتمند از هنجارها و قواعد حاکم بر زبان معیار (خودکار) و عدم مطابقت و هماهنگی با زبان متعارف مطرح شد. (آرلاتو، ۱۳۷۳: ۱۴؛ انوشه، ۱۳۷۶: ۱۴۴۵) تمامی ادبا و منتقدان شعر، از روزگاران کهن تاکنون، عدول از صورت عادی زبان و شکستن نرم^۳ آن را در شکل‌گیری شعر و عموماً یک محصول ادبی لازم می‌دانند؛ به عنوان مثال ارسطو در کتاب «فن شعر»^۴ در این باره می‌گوید: «برای انشای سخنی که دچار ابتذال و رکاکت نشود، مهم‌ترین وسیله به کار بردن تطویل، تخفیف و تغییر در الفاظ است؛ زیرا از آنجایی که این الفاظ از صورت عادی خارج شده است، گفتار را از ابتذال و رکاکت دور نگه می‌دارد.» (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۵۵)

بی‌شک فراهنجاری یکی از مهم‌ترین نشانه‌های ادبی‌ساز در متن است. گفتنی است در زبان عربی از این امر به «أسلوبیه الانزیاح» یا «أسلوبیه الانحراف» یاد می‌شود. همچنان‌که فرمالیست‌ها معتقدند بر پایه همین انحراف و هنجارگریزی می‌توان سبک آثار ادبی را بررسی و تحلیل کرد. (کریمی، ۱۳۸۹: ۸۱)

جفری لیچ^۵، از شکل‌گرایان انگلیسی، فراهنجاری را به هشت قسم فراهنجاری معنایی، واژگانی، دستوری، آوایی، سبکی، درزمانی، نوشتاری و گویشی تقسیم‌بندی می‌کند.

1. Stylistics
 2. deviation
 3. Norm
 4. De Poetica
 5. Leech Geoffrey

۳- بررسی سبک‌شناختی تعبیر از ماضی با لفظ مستقبل و بار معنایی آن

سخن گفتن با لفظ مستقبل از آنچه در زمان گذشته روی داده است، یکی از موقعیت‌هایی به شمار می‌آید که در آن سخن از اقتضای ظاهر و زبان خودکار خارج می‌شود. فعل از سه قسم ماضی که زمان حدوث آن گذشته است، مضارع که زمان آن حال حاضر را شامل می‌شود و می‌تواند ادامه یابد و مستقبل که زمان وقوع آن هنوز فرا نرسیده است، تشکیل می‌شود. (سیرافی، ۲۰۰۸: ۱، ۱۵ و ۱۷) برخی محققان معاصر فعل را دارای دو ماهیت صرفی و نحوی برشمرده‌اند. فعل صرفی، خارج از بافت مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما فعل نحوی، درون بافت و برحسب قرائن موجود در کلام بررسی می‌شود. (حسان، ۲۰۰۴: ۲) بنا بر بحث خروج از هنجار متعارف زبان، اگر در گزاره‌ای یکی از انواع سه‌گانه فعل به کار رود و بر زمانی غیر از زمان خویش دلالت نماید، ضروری است سبب این عدول و معنای نهفته در ورای آن مشخص شود؛ به دیگر بیان، در چنین موقعیتی قائل شدن به دو ماهیت صرفی و نحوی برای فعل پذیرفتنی نیست و فعل در هر حال از تعریف قدما «دلالت بر وقوع یک مفهوم در یک بازه زمانی معین توسط فاعلی معین» خارج نمی‌شود. (فرضی شوب و محمدی‌نژاد، ۱۳۹۸: ۳۷)

گفتنی است تغییر زمان و حالت فعل یکی از ویژگی‌های عمده زبانی قرآن کریم به شمار می‌آید و خداوند از این ابزار در جهت رنگارنگ ساختن گفتمان قرآنی سود جست است.

۳-۱- استمرار و دوام خلقت

آيَةُ ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُو الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾؛ (یونس/ ۴)
 «بازگشت همه شما فقط به سوی اوست. [خدا شما را وعده داد] وعده‌ای حق و ثابت. بی‌تردید اوست که جهان آفرینش را می‌آفریند، سپس آن را [به قیامت] بازمی‌گرداند تا کسانی را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند، به عدالت و انصاف پاداش دهد و برای کسانی که کافر شدند، به کفر کفری که همواره می‌ورزیدند، شربتی از آب بسیار جوشان و عذابی دردناک است.»

در شاهد مثال فوق، فعل «يَبْدُو» می‌بایست به صورت ماضی می‌آمد؛ زیرا آفرینش اولیه انسان مربوط به زمان گذشته است، اما برخلاف هنجار متعارف زبان به صورت مضارع آورده شده تا آن را به فعل «يُعِيدُ» وصل کند و خبر از حشر دهد و اینکه توانایی بر ابتداء خلقت، خبر از اعاده آن نیز می‌دهد؛ (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۱، ۱۶) به بیان دیگر، در این آیه با کاربری تعبیر «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا» از اصل دوم دین، یعنی معاد، سخن به میان آمده است

که این اصل یکبار با تقدیم «إلیه» در عبارت مذکور و بار دیگر با اضافه کلمه «وعد» به «الله» و نیز استفاده از مفعول مطلق «حقا» در آیه مورد تأکید واقع شده است. در ادامه نیز تعبیر «يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» به عنوان بیان کننده علت حقانیت این اصل (معاد) آمده است. (رشید رضا، ۱۹۴۷: ۱۱، ۲۹۸) این تأکیدات بیانگر آن است که آغاز زندگی و حرکت آدمی از ناحیه پروردگار شروع شده و نخستین جرقه حیات از او پدید آمده، لذا پایان این حرکت تکاملی هم به سوی خود اوست و خداوند قادر بر انجام این اعاده است. بنابراین کاربست فعل مضارع «یبدأ» همه ازمه را شامل می شود و نشان می دهد امر خلقت تنها منحصر به زمان گذشته نیست بلکه در هر زمان، طبق اراده الهی ممکن است اتفاق بیافتد. در تأیید این مطلب می توان به قول صاحب المیزان اشاره کرد. وی می گوید: «استعمال فعل یبدأ به صورت مضارع بر این نکته دلالت دارد که آفرینش خداوند نوعی رحمت است و خداوند می خواهد تا با ادامه این رحمت سبب کمال مخلوق شود. پس رحمتش را تا زمان معین ادامه می دهد و این برخورداری هم چنان ادامه دارد تا مدت معین و چون انسان در زندگی خود پیوسته از این رحمت، موجودیت و حیات برخوردار است، لذا فعل به صورت مضارع آمد تا افاده استمرار کند. از سوی دیگر ذکر فعل یعید به صورت مضارع نیز نشان می دهد که این حیات و رحمت دارای سرآمدی مشخص است و به معنای بازگشتن به سوی خدای تعالی است؛ به همان جایی که از آنجا نازل شده بود و چون آنچه نزد خدا است، باقی است، پس این موجود نیز باقی است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰، ۱۱) پس مشاهده می شود که این عدول از زبان معیار مانع انسجام آیه نیست، بلکه با تأمل در مفهوم آیه می توان گفت که انسجام معنایی آیه به وسیله کاربست ادات پیوند زمانی، فعل مستقبل، تأمین شده است.

۳-۲- ایجاد فرصت تغییر

آیه ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتَعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (یونس/۱۱) «و اگر خدا برای مردم در عذاب و مجازات، همان گونه که آنان در طلب خیر و خوشی شتاب دارند، شتاب می ورزید، قطعاً مدت عمرشان [با نزول عذاب و مجازات] پایان می یافت پس کسانی را که دیدار [قیامت] ما [و محاسبه شدن اعمالشان] را امید ندارند، و می گذاریم تا در طغیانشان سرگردان بمانند.» از همین قبیل است. در این آیه فعل «يُعَجِّلُ» برخلاف زبان معیار آمده است و اگر قرار بود بر اساس هنجار متعارف زبان خودکار بیاید، باید به صورت ماضی «استعجل الله» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۷، ۲۱۹) یا «عَجَّلَ اللهُ» می آمد؛ زیرا حرف شرط «لو» در اصل و نیز با توجه به فعل مستعمل در جواب آن (قضی)، به فعل ماضی اختصاص دارد و زمانی به کار می رود که یقین به انتفاء شرط وجود داشته باشد، بنابراین انتفاء شرط، مستلزم انتفاء جزاست (ابن هشام انصاری، ۱۳۷۸: ۱، ۳۳۶)، از سوی دیگر فعل ماضی معنای محقق الوقوع بودن فعل را نشان

می‌دهد؛ یعنی اگر خداوند در درخواست‌های شر اینان نیز همانند درخواست‌های خیرشان شتاب می‌ورزید و آن را محقق می‌کرد، پس زمان هلاکت آنان پیش از موعد خود فرا می‌رسید و عذاب بر آن‌ها مستولی می‌شد؛ زیرا آنان پیوسته عذاب خداوند را طلب می‌کردند و می‌گفتند: پس این عذاب که صحبتش را می‌کنید، کی می‌رسد؟! لکن عبارت «وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ» متضمن معنای نفی تعجیل است. نیز خداوند در این آیه به صورت مستقبل سخن گفت تا انسجام و هماهنگی را در آیه حاکم کند و به گفته برخی مفسران (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۳۳۲؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۶، ۱۹) در اجلشان شتاب نورزید و مدت عمرشان به پایان نرسید تا آن‌ها با حیرت شدیدتری در طغیان خود سرگردان بمانند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰، ۲۶) همچنین برای اتمام حجت نیز به آن‌ها فرصتی دوباره داد تا شاید ایمان بیاورند و رستگاری بجویند؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۷، ۲۱۹) به بیان دیگر، با کاربست فعل مضارع «يُعَجِّلُ» در موضع فعل ماضی، این معنا به مخاطب انتقال داده می‌شود که خداوند هیچگاه برحسب خواسته انسان‌ها به تعجیل شر، مبادرت نمی‌کند، بلکه اساس عالم هستی بر رفق و مدارا با انواع مخلوقات و ابقای آن‌ها تا زمان تعیین‌شده برای ایشان استوار است. لذا این امر پیوسته برقرار بوده و خواهد بود. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۱، ۲۹)

۳-۳- تحقق وعده‌ها

در آیه «وَأَمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ» (یونس ۴۷) «اگر پاره‌ای از عذاب‌هایی را که [به سبب کفرشان] به آنان وعده می‌دهیم، به تو نشان دهیم [می‌بینی که عذابی سخت و دردناک است] یا اگر [پیش از آنکه عذاب آنان را به تو نشان دهیم] تو را قبض روح کنیم [اندوه مخور که در قیامت، عذابشان را خواهی دید] پس بازگشتشان به سوی ماست آنگاه خدا بر آنچه انجام می‌دهند، گواه است.» نیز می‌توان شاهد خروج از زبان معیار بود. در این آیه قاعده این بود که فعل «نعدهم» به صورت ماضی بیاید؛ زیرا خداوند از زمان‌های قبل به کفار وعده عذاب داده است، پس نمی‌بایست به صورت مضارع بیاید با این وجود از زبان معیار عدول کرده و به صورت مضارع آمده است.

به گفته صاحب روح المعانی مراد از «نعدهم» همان «وعدناهم» است؛ اما به صورت مستقبل آمد تا دلالت بر تجدد و استمرار کند؛ یعنی وعده‌های الهی پیوسته به اشکال مختلف تکرار می‌شوند؛ خواه بعضی از آن وعده‌ها و عذاب‌ها در زمان حیات رسول (صلی الله علیه وآله) بر ملت‌ها نازل شود و خواه بعد از وفات آن حضرت؛ بنابراین نزول آن‌ها پیوسته در شکل‌های گوناگون جاری و ساری است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶، ۱۲۳)

دلیل دیگر در کاربرد فعل مضارع، تصویرسازی عذاب برای کافران و استحضار آن در برابر دیدگان ایشان است تا هم هشدار و اندازی بر ایشان باشد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶، ۱۲۴)

و هم با حاضر ساختن فکر عذاب در ذهنشان، سبب رنجش و عذاب دنیوی در آنان شود. بنابراین خواننده با تأمل در آیه و مفهوم آن در می‌یابد که آوردن ماضی با لفظ مستقبل از بلاغت و انسجام آیه نکاسته است، بلکه برای بیان نکته‌ای مهم به این صورت آورده شد که با مفهوم آیه نیز سازگاری و هماهنگی بیشتری پیدا کرده است.

۳-۴- مداومت در وساطت و شفاعت

در آیه ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾؛ (هود/۷۴) «پس هنگامی که ترس و دلهره از ابراهیم برطرف شد و آن مژده به او رسید، با ما درباره قوم لوط [به قصد دفع عذاب از آنان] به گفتگو پرداخت.» فعل «يُجَادِلُنَا» به صورت مضارع آمده است در صورتی که کلمه «لما» به فعل ماضی اختصاص دارد، (ابن هشام انصاری، ۱۳۷۸: ۱، ۳۶۹) اما در آیه مورد بحث، جواب آن به صورت فعل مضارع استعمال شده و آیه از زبان معیار عدول کرده است. بنا به گفته برخی از مفسران، دلیل آوردن فعل مضارع از باب حکایت حال گذشته است، نه اینکه بخواهد خبر از آینده دهد و بفرماید حضرت ابراهیم (علیه السلام) بعد از این هم مجادله می‌کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰، ۴۸۶) همچنین به گفته برخی دیگر (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸، ۳۷۶) اعتراض و مخالفت به امر خداوند برای صرف نظر از عذاب قوم لوط نیز نیست؛ زیرا ادامه آیه درباره حلیم بودن ابراهیم سخن می‌گوید و این موضوع با مخالفت با امر خداوند سازگاری ندارد. بلکه مجادله حضرت ابراهیم برای طلب شفاعت و یا تأخیر عذاب بوده است تا شاید قوم لوط توبه کنند و ایمان بیاورند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶، ۲۹۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸، ۳۷۷)

اما اینکه چرا جواب «لما» به صورت مضارع آورده شد، با توجه به آیه بعد که در وصف حلیم بودن و دلسوز بودن حضرت ابراهیم است، می‌توان گفت که خداوند می‌خواهد با آوردن فعل مجادله به صورت مضارع، آن عمل انسان‌دوستانه و حالت عجیب آن حضرت را برای اهمیت به مردم و دلسوزی برای آنان، پیش چشم شنونده ظاهر سازد. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۱، ۲۹۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۶، ۳۰۰)

از سوی دیگر در میان قوم لوط، حضرت لوط نبی (علیه السلام) حضور داشت که جزء بستگان آن حضرت به شمار می‌رفت. بنابراین، با کاربرد فعل مضارع هم و غم حضرت ابراهیم (علیه السلام) نسبت به نجات آشنای خود به مخاطب انتقال داده می‌شود. اتفاقاً تعبیر «حلیم»، «أواه» و «منیب» در آیه ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ (هود/۷۵) نیز موید این معناست که آن حضرت، افزون بر حلم و صبر بسیار، از روحیه بخشندگی و صفح بالایی برخوردار بوده است. لذا از طریق گفتگوی با خداوند، برای قوم لوط نبی تقاضای مهلت می‌کند.

بر اساس آنچه گفته شد غرض معنایی در ورای این عدول، استحضار صورت غریب و امری عجیب و موضوع وساطت و شفاعت حضرت ابراهیم (علیه السلام) در ذهن شنونده

است و این هرگز مخالفت با انسجام آیه به شمار نمی‌آید، بلکه اعجاز بلاغت سخن خداوند متعال را می‌رساند که در عین خروج از زبان معیار و تغییر سبک، انسجام و هماهنگی آیه را حفظ کرده است و معانی ظریف و مهمی را با خود همراه دارد.

۳-۵- عمومیت ترفیع درجات

آیة ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كَدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾؛ (یوسف ۷۶) «پس [یوسف] پیش از [بررسی] بار برادرش، شروع به [بررسی] بارهای [دیگر] برادران کرد، آنگاه آبخوری پادشاه را از بار برادرش بیرون آورد. ما این‌گونه برای یوسف چاره‌اندیشی نمودیم؛ زیرا او نمی‌توانست بر پایه قوانین پادشاه [مصر] برادرش را بازداشت کند؛ مگر اینکه خدا بخواهد [بازداشت برادرش از راهی دیگر عملی شود]. هر که را بخواهیم [به] درجاتی بالا می‌بریم و برتر از هر صاحب دانشی، دانشمندی است.»

آیه فوق پیرامون یکی از رخداد‌های داستان حضرت یوسف (علیه السلام) می‌باشد، بدین صورت که ایشان می‌خواست برادر خود را از مراجعت به کنعان بازداشته و نزد خود نگاه دارد و این کار را در دین و سنتی که در کشور مصر حکمفرما بود، نمی‌توانست انجام دهد؛ زیرا در قانون مصریان حکم سارق این نبود که دزد، برده صاحب مال شود؛ به همین جهت یوسف به امر خدا این نقشه را علیه برادران ریخت که پیمان را در بار بنیامین بگذارد، آنگاه اعلام کند که شما سارق هستید و ایشان انکار کنند و او بگوید: «حال اگر پیمانۀ عزیز مصر در بار یکی از شما بود، کیفرش چه خواهد بود؟» ایشان هم بگویند: «کیفر سارق در دین ما این است که برده صاحب مال شود»، یوسف هم ایشان را با اعتقاد و قانون دینی خودشان مؤاخذه نماید و بتواند برادرش بنیامین را نزد خود نگاه دارد و به وسیله همین عمل، سبب توبه برادرانش شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱، ۳۰۸)

کلمه «کذلک» نیز اشاره به نقشه یوسف دارد و اگر آن را کید نامید، برای این بوده که برادران از آن نقشه سر در نیاورند و اگر می‌فهمیدند، نقشه ایشان عملی نمی‌شد و برادران نیز به هیچ وجه به دادن برادر خود بنیامین رضایت نمی‌دادند و این خود کید است. چیزی که هست این کید به الهام خدای سبحان یا وحی او بوده است. از همین رو خداوند این نقشه را کید نامیده و به خود نسبت داده است؛ البته این طور نیست که هر کیدی ظلم باشد و نتوان آن را به خداوند نسبت داد، بلکه مکر و اظلال و استدراج را در صورتی که ظلم نباشد، می‌توان به او نسبت داد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱، ۳۰۷)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، لفظ «نرفع» به صورت مستقبل آورده شده، در حالی که نقشه یوسف قبلاً اتفاق افتاده و به پایان رسیده است. علت کاربرد فعل مضارع در این آیه آن است که نشان دهد بحث بالا بردن درجات، یک سنت الهی بوده و سنت‌های الهی مختص

یک زمان خاص غیر از دیگر زمان‌ها یا فردی خاص غیر از سایر افراد نیست، بلکه خداوند به اشکال مختلف، انسان‌هایی را که سزاوار رفعت هستند، در طول زمان‌های مختلف بزرگی می‌دهد. پس معنای آیه چنین می‌شود: «خداوند در طول تاریخ، درجات هرکس را که بخواهد، بالا می‌برد؛ همان‌طور که حضرت یوسف را در جهت انجام این حیل هدایت و راهنمایی کرد.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸، ۴۸۹) لذا برای بیان این نکته فعل مضارع استعمال شده است و اگر فعل به صورت ماضی به کار می‌رفت، چنین برداشت می‌شد که کمک و راهنمایی خداوند برای بالا بردن درجه، فقط مختص به حضرت یوسف است.

۶۳- تناسب کار و جزا

﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبُنِيَ لَهُمُ الْقَوْمَ الْعَادِيَةَ﴾ (هود/۹۸) «[فرعون] روز قیامت پیشاپیش قومش می‌رود، پس آنان را به آتش درمی‌آورد و بد نصیب و سهمی است [آتشی] که در آن وارد می‌شود.»

در این آیه قاعده این بود که همه افعال یا به صورت ماضی بیایند که بر محقق الوقوع بودن قیامت دلالت کنند، یا همه به صورت مستقبل بیایند که بر زمان آینده‌ای (روز قیامت) که هنوز اتفاق نیفتاده است، دلالت داشته باشند. لکن در اینجا ابتدا به صورت مستقبل آمده و سپس به صورت ماضی و باید گفت که آیه به نوعی از اقتضای ظاهر عدول کرده است. در توجیه اینکه چرا فعل «يَقْدُمُ» به صورت مستقبل آمده، باید گفت قرآن مجید با کاربرد فعل مضارع بر آن است که صورت فعل فرعون را هم در زمان حال و هم در زمان آینده به نمایش بگذارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸، ۳۹۴) و اینکه به نوعی زمان آینده (قیامت) را به زمان حال تشبیه کند تا بگوید فرعون همان‌طور که در دنیا پیروانش را به سوی دریا راهنمایی کرد و سبب غرق شدنشان گردید، در روز قیامت نیز که وقوعش قطعاً حتمی است، به سوی آتش واردشان می‌کند و همان‌طور که در دنیا پیشاپیش آنان بود، در آن روز نیز پیشاپیش آنان به سوی آتش می‌رود و پیروانش را هم بر آتش وارد می‌کند و بد واردکننده‌ای است به سوی آتش. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۴۲۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸، ۳۹۴) بنابراین شاید خواننده علی‌الظاهر متوجه گسستگی در زمان افعال و تغییر سبکی شود، لکن انسجام معنایی آیه جز در پرتو این عدول ممکن نمی‌شد.

۷-۳- اصرار و پافشاری بر عمل

آیه ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (یوسف/۳۰) «و گروهی از زنان در شهر شایع کردند که: همسر عزیز [مصر] در حالی که عشق آن نوجوان در درون قلبش نفوذ کرده، از او درخواست کام‌جویی می‌کند، یقیناً ما او را در گمراهی آشکاری می‌بینیم.»

لفظ «تُرَاوِدُ» در آیه فوق به صورت مضارع آورده شده است، در حالی که این فعل مربوط به گذشته می‌باشد و می‌بایست به صورت ماضی می‌آمد، از این رو از اصل خود عدول کرده است. ابن عاشور این آیه را به فعل «يُجَادِلُنَا» در آیه ۷۴ سوره هود، که توضیحش قبلاً ذکر شد، ارجاع داده است و علت این عدول را استحضار عمل زشت و شنیع همسر عزیز مصر پیش چشم شنونده می‌داند؛ به طوری که زنان مصر این عمل را در خودشان انکار می‌کردند تا سرزنش و نفرت مردم را نسبت به همسر عزیز مصر، به خاطر حسادتی که نسبت به وی داشتند، برانگیزانند. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۲، ۵۴) همچنین زنان مصر نمی‌توانستند صورت عمل زشتی را که همسر عزیز مصر در گذشته مرتکب شد، از خیالشان جدا سازند و پیوسته آن را پیش چشمشان حاضر می‌ساختند. (رضایی، ۱۳۸۴: ۹۵) از همین رو هنگام بیان آن از فعل مستقبل استفاده می‌کردند. آلوسی نیز علت این عدول را دوام و استمرار فعل در گذشته می‌داند؛ زیرا حضرت یوسف (علیه السلام) بنا به درخواست‌های مستمر همسر عزیز مصر ناچار به زندان افتاده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶، ۴۱۶) باید گفت که هر دو موضوع صحیح است، اما ممکن است تفسیر ابن عاشور از نظر خواننده صحیح‌تر باشد؛ زیرا شایعه زنان مصر بعد از مرادۀ اول اتفاق افتاده است که به علت سرزنش بیش از اندازه آنان منجر به این می‌شود که زلیخا آنان را به مهمانی دعوت کرده و حضرت را به آنان نشان دهد و در آن زمان هنوز زندانی در کار نبوده است.

به نظر نویسنده، نکته‌ی زیبایی‌شناختی در ورای نظر آلوسی مبنی بر استمرار و تکرار دفعات مرادۀ همسر عزیز در گذشته، مسأله قوت ایمان حضرت یوسف است؛ به بیان دیگر، گرچه همسر عزیز به کرات نسبت به آن حضرت ابراز اشتیاق داشته است، لکن یوسف در تمام آن موارد، خود را از آلودگی به گناه بازمی‌داشت و این بیانگر نهایت ایمان و خویشتن‌داری آن حضرت است. بنابراین خواننده با تأمل در نکات فوق متوجه می‌شود که هیچ ناهماهنگی در آیه مشاهده نمی‌شود و آیه از انسجام معنایی بالایی برخوردار است.

۳-۸ اثبات اختیار و نفی جبر

از دیگر موارد فراهنجاری نحوی می‌توان به آیه «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِثِبُوا يُعَاثِبُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا» (کهف/ ۲۹) «و بگو: [سخن] حق [که قرآن است] فقط از سوی پروردگار شماست. پس هر که خواست ایمان بیاورد و هر که خواست، کافر شود. به یقین ما برای ستمکاران آتشی آماده کرده‌ایم که سراپرده‌هایش بر آنان احاطه دارد و اگر [از شدت تشنگی] استغاثه کنند با آبی چون مس گداخته که چهره‌ها را بریان می‌کند، [به استغاثه آنان] جواب گویند؛ بد آشامیدنی و بد جایگاهی است»، اشاره کرد. در این آیه دو فعل «يُؤْمِنُ» و «يُكْفِرُ» از قاعده خارج شده و به صورت مستقبل آمده‌اند. در صورتی

که خداوند تعالی در این آیه دربارهٔ روز قیامت و حساب و کتاب آن روز سخن می‌گوید و ایمان و کفر هر چه بوده است، مربوط به زمان قبل از قیامت می‌باشد که می‌بایست به صورت ماضی آورده می‌شد.

به نظر می‌رسد مفهوم آیه با توجه به کاربرد فعل ماضی «شاء» چنین است که هر کس ایمان را در روز ازل اختیار کرد و ارادهٔ خداوند نیز بر آن استوار شد، ایمان آورد و هر که از ابتدا به جانب کفر گروید و خداوند هم خواستهٔ او را مقدر گردانید، کافر شد. بنابراین با کاربست فعل مضارع این معنا به خواننده انتقال داده می‌شود که هر که بخواهد یکی از این دو امر (ایمان و کفر) را برگزیند یا اینکه هر یک از این دو را که بی‌شک در حال حاضر به یکی از آن‌ها متلبس است، استمرار دهد، اراده و نیت او بر تداوم آن نوعی تجدید در انجام آن به شمار می‌آید؛ به بیان دیگر، با کاربست فعل مضارع به جای ماضی مسألهٔ جبر مردود می‌شود؛ بدین نحو که اگر فردی از ابتدا به جانب ایمان گروید، حتی اگر بخواهد همچنان بر ایمان بماند، همین خواست او نشان‌دهندهٔ تجدید ایمان اوست. یعنی این گونه نیست که چون از پیش ایمان را پذیرفته است، برای خود تضمین کرده *إلی الأبد اهل ایمان* باشد، بلکه می‌تواند هر لحظه استمرار آن را اراده کند و در هر بار ارادهٔ او، ایمانی نو در قلبش پدیدار می‌شود، نه اینکه ادامهٔ همان ایمان اولیهٔ او باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱، ۴۵۹) همچنین بنا به گفتهٔ برخی از مفسران در این گفتار تهدید و وعید (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۷، ۱۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸، ۲۵۳) دیده می‌شود؛ همان‌طور که در زبان محاوره از باب تهدید و تخویف گفته می‌شود: «هر چه خواستی انجام بده، خوب یا بد؛ خودت مسؤلی.» و اینکه به جای ماضی، لفظ مستقبل به کار برده شده است، برای اظهار استغناء خداوند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱، ۴۵۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸، ۲۵۳) نسبت به ایمان یا کفر بندگان است؛ یعنی می‌خواهد بفرماید که ایمان یا کفر شما چه سود داشته باشد، چه ضرر، هر دو به خود بنده باز می‌گردد و خداوند نیازی به تبعیت بندگان ندارد. همچنان‌که این دو فعل استمرار (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۱۵، ۵۷) در گذشته، حال و آینده را نیز می‌رساند؛ یعنی ایمانتان در هر زمان و به هر مقدار که باشد، سودش برای خودتان است و نه برای خداوند.

۳-۹- رسوخ کفر و پندارهای باطل

﴿فَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا﴾ (کهف/۱۰۲) «آیا کسانی که کافرند، پنداشته‌اند که بندگان مرا به جای من سرپرستان خود می‌گیرند [برای آنان در دنیا و آخرت کاری انجام می‌دهند؟! چنین نیست قطعاً] ما دوزخ را برای پذیرایی کافران آماده کرده‌ایم.»

در این شاهد مثال فعل «يَتَّخِذُوا» از قاعده خارج شده است و به صورت مستقبل آمده تا بر استمرار و تجدد در دنیا (حال) و آخرت (آینده) دلالت کند. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۱۵، ۵۷)

یعنی خداوند با حالت تحکم به کافران می‌فرماید: «آیا کسانی که کافر شدند، می‌پندارند که اگر غیر خدا را در روز قیامت برای خود اولیاء و سرپرست بگیرند، همان‌طور که در دنیا آن‌ها را به سرپرستی گرفتند، عبادتشان در دنیا به حال آن‌ها سودی دارد یا اینکه در روز قیامت عذاب را از آن‌ها دفع خواهد کرد؟!» (سمرقندی، ۱۹۹۳: ۲، ۳۶۴) به دیگر سخن، قرآن کریم با کار بست استفهام توییخی و فعل مضارع «یتخذوا» نشان می‌دهد که کافران حتی در روز قیامت نیز از پندارهای باطل خود دست برنمی‌دارند. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۱۵، ۱۴۰) این امر بیانگر رسوخ کفر در وجود آن‌ها و آمیختگی آن با وجودشان است. بنابراین انحراف از معیار فوق نه تنها از انسجام آیه نکاسته است، بلکه قرآن کریم از لفظ مستقبل استفاده کرد تا به صورت مختصر و مفید مقصودش را به مخاطب برساند و با یک فعل، ذهن شنونده را به هر دو زمان ارجاع دهد و این از نشانه‌های کلام بلیغ است.

۴- نتیجه‌گیری

تعبیر از ماضی با لفظ استقبال نوعی خلاف آمد است که گوینده بلیغ را و می‌دارد تا با هدف القای معنا و مفهومی خاص به مخاطب، بدان مبادرت ورزد. بررسی داده‌ها و گزاره‌های قرآنی مشتمل بر این پدیده موارد زیر را فرادید قرار می‌دهد:

- ۱- تغییر سبکی قرآن کریم در قالب عدول از زمان ماضی به مستقبل، می‌تواند مفاهیم ارزشمندی همچون اثبات اختیار و نفی جبر، رسوخ کفر و پندارهای باطل، عمومیت ترفیع درجات، تناسب کار و جزا و غیره را بر خواننده عرضه کند و کارکردهای متنوعی از جمله کارکرد انگیزشی، اکتشافی، ارتباطی و زیبایی‌شناختی داشته باشد.
- ۲- چرایی تغییرات سبکی از جمله تعبیر از ماضی با زمان استقبال در آیات مختلف را می‌توان به بافت و هم‌متن (هم‌متن واژگانی و هم‌متن دستوری) و ... نسبت داد.
- ۳- تعبیر از ماضی با لفظ استقبال نه یک خطای زبانی، بلکه استفاده‌ای خلاقانه و بدیع از امکانات زبانی به شمار می‌آید که نکات معنایی متمیزانه‌ای به همراه دارد.

کتابنامه

- قرآن کریم
- آرلاتو، آنتونی، (۱۳۷۳ش): درآمدهای بر زبان‌شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرس، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- الوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن‌فارس، احمد، (۱۴۰۴ق): معجم مقاییس اللغة، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
- ابن‌هشام انصاری، ابو محمد جمال‌الدین، (۱۳۷۸ش): معنی اللیب عن کتب الأعاریب، تحقیق مازن المبارک و محمد علی حمدالله و سعید الأفغانی، تهران: ناصر خسرو.

- ابوحيان اندلسی، محمد بن يوسف، (۱۴۲۰ق): *البحر المحيط في التفسير*، بیروت: دارالفکر.
- اختیار، منصور، (۱۳۴۸ش): *معنی‌شناسی*، تهران: دانشگاه تهران.
- انوشه، حسن، (۱۳۷۶ش): *فرهنگ‌نامه ادب فارسی*، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- بستانی، فواد أفرام، (۱۳۷۵ش): *فرهنگ ابجدی*، ترجمه رضا مهبیار، تهران: اسلامی، چاپ دوم.
- رجایی، مهدی و محمد خاقانی اصفهانی، (۱۳۹۳ش): «نقش هنجارگریزی واژگانی در کشف لایه‌های معنایی قرآن کریم»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، سال سوم، شماره ۲ (پیاپی ۶)، صص ۱۱۷-۱۳۲.
- رضایی، غلام‌عباس، (۱۳۸۴ش): «موارد خروج کلام از مقتضای ظاهر»، تهران: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۷۳، صص ۸۳-۱۰۲.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۷): *ارسطو و فن شعر*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق): *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد، (۱۹۹۳م): *بحر العلوم*، تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴ش): *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
- عبدالرؤف، حسین، (۱۳۹۰ش): *سبک‌شناسی قرآن کریم*، ترجمه پرویز آزادی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- عبدالرؤف، حسین و ابوالفضل حری، (۱۳۷۸ش): «سبک‌شناسی قرآن»، *زیباشناخت*، ش ۱۸، صص ۳۰۹-۳۲۷.
- فتوحی رودمعجنی، محمود، (۱۳۹۵ش): *سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*، تهران: سخن.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق): *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فرضی شوب، فرشته و مهدی محمدی‌نژاد، (۱۳۹۸ش): «هنجارگریزی نحوی در گفتمان قرآنی بر پایه فرآیند جایگزینی اسم به جای فعل»، *پژوهش‌های قرآنی*، سال بیست و یکم، شماره ۱ (پیاپی ۹۰)، صص ۳۱-۵۰.
- کریمی، مریم، (۱۳۸۹ش)، «مبانی سبک‌شناسی»، *کتاب ماه ادبیات*، شماره ۴۷ (پیاپی ۱۶۱)، صص ۸۰-۸۵.
- کواز، محمدکریم، (۱۴۲۶ق): *الأسلوب فی الإعجاز البلاغی للقرآن الکریم*، بنگازی: جمعیه الدعوه الإسلامیه العالمیه.
- مصلوح، سعد، (۱۴۰۴ق): *الأسلوب دراسه إحصائیه*، قاهره: دار الفکر العربی، چاپ دوم.
- میرحسینی، سیدمحمد، زهرا سلیمی و نرگس انصاری، (۱۳۹۵ش): «پیوند آشنایی‌زدایی و ایراد کلام برخلاف اقتضای ظاهر (بررسی موردی التفات و قلب در ده جزء میانی)»، *پژوهش‌های قرآنی در ادبیات*، سال چهارم، شماره ۶، صص ۱۲۰-۱۴۲.
- نحوی، عدنان علی رضا، (۱۴۱۹ق): *الأسلوب والأسلوبیه بین العلمانیه والأدب الملتزم بالإسلام*، ریاض: دار الفحوی للنشر و التوزیع.
- Leech, G. N. (1969): *A Linguistic Guide to English Poetry*, London: Longman.

معناشناسی پوشیدنی‌ها در قرآن

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۰۱ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۵/۳۱)

زهرا رضایی^۱
عزت ملابراهیمی^۲

چکیده

واژگان بسیاری در قرآن کریم بر مفهوم پوشش دلالت دارند از جمله آن‌ها می‌توان به «سراییل»، «جلایب»، «قمیص»، «کسوه»، «عبقری»، «بطائن»، «زرابی»، «خمر»، «لبوس»، «تیاب»، «سابخ»، «مدثر»، «مزل» و غیره اشاره کرد. این نوشتار درصدد تبیین و بررسی واژگانی است که به نوعی با پوشش و پوشیدنی‌های انسان مرتبط هستند و در قرآن کریم مطرح شده‌اند. پژوهش حاضر برای تبیین آیات مورد نظر از نظریه معناشناسی بهره جسته و در جهت کشف ارتباط بین مفاهیم درون متن از دیدگاه مفسران و اهل لغت نیز بهره جسته است. روش انجام این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است و گردآوری اطلاعات در آن به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده است. نگارندگان در این جستار برآند تا واژگان دال بر پوشش را، که تعدادشان در قرآن کریم به ۲۶ کلمه می‌رسد، در دو دسته پوشش‌های مادی و غیرمادی تقسیم‌بندی نموده و از نظر معناشناسی روابط میان این واژگان با یکدیگر و حوزه‌های معنایی آن‌ها را استخراج و تحلیل نمایند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، معناشناسی پوشش، پوشیدنی، لباس.

۱- مقدمه

پوشیدگی در ابتدا یکی از نیازهای ضروری انسان بوده است، سپس جنبه اعتقادی، مذهبی و ملیتی به خود گرفته است. در قرآن کریم نیز به این پوشش‌ها و انواع و جنس آن‌ها اشاراتی شده است. میان کلمات و جملات قرآن پیوستگی معنایی خاصی برقرار است و همگی از جانب خداوند حکیم برای القای پیامی ویژه ترتیب یافته‌اند. هر واژه جایگاه خاص خود را داشته و معنای خود را در ارتباط با سایر واژگان قرآن می‌باید. از روش‌های نوین تحقیق

(۱) دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): rezaei.zahra@hotmail.com
(۲) استاد تمام، گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران: mbrahim@ut.ac.ir

و پژوهش در قرآن کریم، معناشناسی واژه‌های قرآنی است. روش این پژوهش در تبیین واژگان دال بر پوشیدنی‌ها در قرآن، نیز شیوه معناشناسی است و از میان شاخه‌های مختلف این علم، معناشناسی تاریخی و معنایی را دنبال می‌کند.

نکته قابل اهمیتی که قبل از ورود به بحث باید به آن پرداخت، تفاوت تفسیر و معناشناسی است که در معناشناسی، معنا از حالت واژه‌ای، محدود، منقطع و بریده‌شده خارج می‌شود. دیگر نه کلمه و واژه به عنوان یک معناآفرین مطرح است و نه روابط بین‌واژه‌ای خیلی کارساز است. واژه و روابط بین‌واژه‌ای مد نظر معناشناس قرار دارد، ولی در مرحله پیشرفته‌تر مطالعه، به معنا می‌پردازد؛ یعنی از واژه و روابط واژه‌ای گذشته و به فراتر از آن می‌رود. (صالحی حاجی‌آبادی، ۱۳۹۷: ۱۵۱)

معناشناسی، مطالعه علمی معنی است. (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۵) موضوع «معنی» را می‌توان از دیدگاه روابط مفهومی در سطح واژگان نظام زبان مورد بحث و بررسی قرار داد. هشت نوع رابطه مفهومی در سطح واژگان زبان وجود دارد: «شمول معنایی»^۱ که رابطه کل و انواع را می‌نمایاند؛ به عبارتی هر واژه زیرشمول را می‌توان نوعی از واژه شامل دانست؛ نظیر رابطه گوسفند و گله؛ «جزء‌واژگی»^۲ که رابطه کل و اجزاء است؛ نظیر رابطه پیراهن و یقه؛ «عضوواژگی»^۳ رابطه کل و اعضای تشکیل دهنده آن کل به حساب می‌آید؛ نظیر رابطه اسب و گله؛ «واحدواژگی»^۴ رابطه میان دو واژه‌ای تلقی می‌شود که یکی واحد شمارش دیگری است؛ نظیر رابطه پرس و چلوکباب؛ «هم‌معنایی»^۵ منظور همان ترادف است؛ نظیر رابطه اتومبیل و ماشین، البته باید توجه داشت که هم‌معنایی مطلق در میان واحدهای نظام زبان ممکن نیست. «چندمعنایی»^۶ معانی یک واژه چندمعنی، به نوعی به هم مربوطاند و از این طریق از واژه‌های مختلفی که با هم همنام به حساب می‌آیند، متمایز می‌گردند؛ نظیر رابطه توپ و سه معنی وسیله بازی، ابزار جنگی و پارچه لوله؛ «تقابل معنایی»^۷ به انواع تقابل‌های معنایی ممکن میان مفهوم واژه‌ها تقسیم می‌گردد؛ نظیر رابطه خرید و فروش؛ «باهم‌آیی»^۸ محدودیت وقوع واژه‌ها را در کنار هم نشان می‌دهد، اگر این محدودیت به جایی برسد که حضور یک واژه تنها در هم‌نشینی با یک واژه امکان‌پذیر باشد، این باهم‌آیی به صورت مطلق درخواهد آمد؛ نظیر رابطه کتاب و کهنه که ما کهنه را با کتاب به کار می‌بریم، اما با اسب به کار نمی‌بریم. (همان: ۷۶-۵۹)

- 1) Hyponymy
- 2) Meronymy
- 3) Member-collection
- 4) Portion-mass
- 5) Synonymy
- 6) Polysemy
- 7) Semantic Opposition
- 8) Collocation

از دیگر مباحث «معنی»، می‌توان به «حوزه معنایی»^۱ اشاره کرد که عبارت است از مجموعه‌ای از کلمه‌ها که دلالت آن‌ها به هم ارتباط دارد و معمولاً تحت واژه عامی که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد، جای می‌گیرند؛ مانند رنگ‌ها که اصطلاح عام «رنگ» شامل واژگانی چون «سرخ، آبی، زرد، سبز و سفید و...» می‌گردد. (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۷۳) البته باید توجه داشت که در بسیاری از موارد، اعضای یک حوزه معنایی بر اساس علم انتخاب نمی‌شوند، بلکه بر حسب باورهای قومی و فرهنگی انتخاب می‌شوند؛ خواه این باورها منطبق بر علم باشند، خواه نباشند. (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۰۲) مطالعه حوزه‌های معنایی را می‌توان هم در معناشناسی هم‌زمانی دنبال کرد، هم در معناشناسی در زمانی. (همان: ۹۸) پژوهش حاضر در صدد است تا با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی روابط مفهومی واژگان قرآنی و استخراج حوزه‌های معنایی این واژگان بپردازد.

از جمله مقالاتی که در زمینه پوشش به نگارش درآمده است، می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد:

- مقاله «حجاب در قرآن»، پس از بیان آیاتی که واژه حجاب در آن‌ها به کار رفته، به تقسیم حجاب از دو بعد مادی و معنوی پرداخته و در ذیل آن سه واژه «جلباب»، «خمار» و «جیب» را بررسی کرده است. (شهیدی، ۱۳۸۰)

- مقاله «پوشیدنی‌های مادی در قرآن»، سیزده واژه را که به معنای پوشش یا مرتبط با آن است، بررسی کرده است. این واژه‌ها عبارت‌اند از: «لباس»، «سندس»، «استبرق»، «نمارق»، «زرابی»، «خُمُر»، «جلابیب»، «سابغات»، «سراییل»، «بطائن»، «قمیص»، «مدثر»، «مزمل». (ارجمندفر، ۱۳۸۶)

- مقاله «پوشی در معنا و مفهوم حجاب»، به مفهوم‌شناسی لغوی حجاب با توجه به مفهوم آن در عرفان، فقه و آیات قرآن پرداخته است و سپس مفاهیم «حجاب»، «عفاف» و «تبرج» را بررسی کرده است. از نظر نویسنده این مقاله، در قرآن کریم فقط معنای لغوی حجاب به کار رفته، در عرفان از حجاب به عنوان اصطلاح خاص عرفانی استفاده شده و در فقه حجاب به معنای پوشش زنان است. (غروی نائینی و عامری، ۱۳۸۶)

- مقاله «بررسی واژه‌های هم‌گرای حجاب و ستر در شبکه مفهومی پوشش بانوان با رویکرد معناشناسی متنی»، به تعریف و تبیین اصطلاحات مهم شبکه مفهومی پوشش بانوان می‌پردازد و وجوه تمایز واژه‌هایی را که در سطح عموم جامعه مترادف تلقی می‌شوند، بیان می‌کند. هم‌چنین به بررسی این واژگان که مرتبط با پوشش بانوان است، می‌پردازد: «حجاب»، «ستر»، «غطاء»، «سُدافه» و «سَدَن». و در نهایت به تبیین معنای حقیقی هر اصطلاح با توجه به موارد کاربرد آن‌ها در صدر اسلام می‌انجامد. (طیبی، ۱۳۹۳)

1) Semantic field

مقاله «واکوی مفاهیم ناظر به مصادیق پوشش بانوان در منابع اسلامی»، پوشش بانوان را در سه بخش سر، نیم تنه و تمام بدن بررسی کرده و در ذیل آن برخی مصادیق قرآنی پوشش زن را همچون واژگان «خمار» و «جلباب» بررسی می کند. (عبداللهی، ۱۳۹۴)

از آنجا که هر یک از مقالات فوق، بخشی از واژگان مرتبط با پوشیدنی ها در قرآن را محور بررسی قرار داده اند و تاکنون هیچ پژوهشی، تمامی واژه های مرتبط با پوشش و پوشیدنی در قرآن اعم از پوشیدنی های مختص زنان یا مردان و پوشیدنی های مادی یا غیرمادی را مورد بررسی قرار نداده است، نوشتار حاضر بر آن است تا تمامی این واژگان را به صورت یکجا، هم در برخی کتب لغت و هم در برخی کتب تفسیری مورد مطالعه قرار دهد.

با بررسی واژگان مربوط به پوشیدنی های قرآن مشخص شد که می توان این واژگان را در سه گروه دسته بندی کرد: الف) پوشش های مادی؛ ب) پوشش های غیرمادی؛ ج) پوشش های مادی و غیرمادی. از این رو در ادامه تک تک واژگان در ذیل این سه گروه بررسی و در انتها روابط مفهومی آنها بیان می شود.

۲- انواع پوشش های مادی

منظور آن دسته از واژگانی است که برای پوشش و پوشیدن در دنیا و آخرت کاربرد دارند.

۲-۱- سَرابیل

مفرد آن «سربال» و به معنای «قمیص، پیراهن» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷، ۳۴۴) و این پیراهن از هر جنسی می تواند باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۶) از این رو است که معنی «الدرع: زره» را نیز می تواند شامل شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۳۵) واژه «سرابیل» در قرآن کریم سه مرتبه به کار رفته است. یک مرتبه خداوند در سوره ابراهیم در مورد جهنمیان می فرماید: ﴿سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ﴾ (ابراهیم/۵۰)؛ بدین معنی که «پیراهن هایشان از قطران [ماده ای متعفن، قابل اشتعال و بدبو] است». (انصاریان، ۱۳۸۳: ۲۶۱) در این آیه منظور از کلمه «قطران» چیزی سیاه رنگ و بدبو است که به شتران می مالند و در قیامت آن قدر بر بدن مجرمین می مالند که مانند پیراهن بدنشان را بپوشاند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۱۳۰)

هم چنین در آیه ای دیگر کلمه «سرابیل» دو بار تکرار شده است: ﴿وَجَعَلَ لَكُم سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بَأْسَكُمْ﴾ (نحل/۸۱)؛ «و تن پوش هایی برای شما قرار داد که شما را از گرما نکه می دارد و پیراهن هایی [مقاوم] که شما را از آسیب جنگ و نبردتان حفظ می کند.» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۲۷۶) در آیه فوق «سرابیل» اول به معنی «پیراهن»ی

است که از گرما محافظت می‌کند و «سراییل» دوم به معنی «زره جنگی» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۳۵)

البته راغب در مفردات، ذیل این واژه پس از ذکر هر سه آیه گفته است: «أی تقی بعضکم من بأس بعض» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۶) به نظر می‌رسد راغب معتقد است، «سراییل» از آسیب‌هایی که به بدن وارد می‌شود، محافظت می‌کند.

۲-۲- لبوس

واژه «لبوس» یک مرتبه در قرآن بکار رفته است: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَهُ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾ (انبیاء/۸۰)؛ «و به سود شما صنعتِ پوشش‌های دفاعی را به او آموختیم تا شما را از [آسیب] جنگتان محافظت نماید.» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۳۲۸) ضمیر «ه» به حضرت داوود برمی‌گردد و معنای آیه آن است که صنعت زره‌سازی را به حضرت داوود (علیه السلام) آموختیم تا برای شما زره بسازد و شما را از شدت ضربات دشمن ایمن نگه دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴، ۳۱۳)

طبرسی در مجمع‌البیان، در شرح این واژه می‌نویسد: «لبوس، اسمی برای سلاح است که هم به زره، هم به جوشن و هم به شمشیر، هم به نیزه اطلاق می‌شود» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷، ۹۰). راغب معتقد است واژه «لبوس» - از ریشه «لبس» - به معنی آنچه انسان می‌پوشد، است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۳۴) ابن منظور می‌گوید: «اگر این واژه را به معنی «ثیاب و سلاح» بدانیم، واژه مذکر است و اگر به معنی «زره» فرض کنیم، واژه مؤنث است.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶، ۲۰۳) در آیه فوق منظور از «لبوس»، زرهی می‌باشد که در جنگ‌ها می‌پوشند. (همان؛ راغب، ۱۴۱۲: ۷۳۴)

۲-۳- عبقری

مجمع‌البیان واژه «عبقری» را در معنی «جامه‌های نازک و بالش‌های مخملی خال‌دار»، اسم جنس دانسته و مفرد آن را «عبقریه» معرفی می‌کند. وی از ابوعبیده نقل می‌کند: «هر چیزی از فرش را عبقری گویند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹، ۳۱۸) معادل‌های دیگری برای «عبقری» نقل شده است؛ از قبیل «الزرابی»، «الطنافس»، «الدیباج» و «البسط» و «هر جامه‌ای که نقاشی شده باشد.» (همان: ۳۲۰)

این واژه تنها یک بار در قرآن آمده است: ﴿مُتَّكِنِينَ عَلَى رُفُوفٍ خُضِرَ وَ عَبَقْرَى حَسَانٍ﴾ (الرحمن/۷۶)؛ «بر بالش‌های سبزه و فرش‌های زیبا تکیه می‌زنند» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۵۳۴) راغب «عبقری» را نمونه‌ای از فرش‌های بهشتی می‌داند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴۴)

بنابراین «ثوب» اخص از «لباس» و «کساء» است و مربوط به لباسی است که به صاحبش ارتباط دارد و بر هر چیز پوشاننده‌ای «کسو» اطلاق نمی‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰، ۶۱) دو واژه «کساء و کسوه» را بر آنچه عرفاً می‌پوشند و به وسیله آن پوشانده می‌شوند، اطلاق می‌کنند. (همان: ۶۲)

۷-۲- نَعْلَيْنِ

واژه «نعلین» از ریشه «نعل» به معنی «کفش و پای‌پوش» یا به عبارتی آنچه از تماس پا با زمین ممانعت می‌کند. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲، ۱۴۲) منظور از «نعل» آن چیزی است که پای انسان را به هنگام راه رفتن از تماس با سایر اشیاء محافظت می‌کند. در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، «نعل» را پوشیدنی می‌داند (لبس النعل) و تنها مختص انسان نیست، در مورد انسان و حیوان، چه تکوینی و چه جعلی به کار می‌رود. واژه «نعل» مجازاً برای محافظت از سایر اشیاء هم به کار می‌رود؛ برای مثال «نعل السیف»، یا آن چیزی که در مرتبه‌ای پایین و زیر پا قرار دارد؛ مانند انسان‌های ذلیل یا آن بخشی از زمین که سخت، صاف و مسطح است و مانع خسته شدن رونده می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲، ۱۷۴)

این واژه تنها یک بار در قرآن به کار رفته است: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (طه/۱۲): «پای‌پوش خویش بیرون آور» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۳۱۲) این «نعلین»ی که در قرآن به کار رفته ممکن است از جنس پوست حمار، گاو یا هر گونه کفشی که از نجسی‌ها و شر حیوانات مصون بدارد، باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷، ۱۰) در آوردن کفش در این آیه می‌تواند دو وجه جسمانی و روحانی داشته باشد: در وجه جسمانی، همان‌گونه که آدمی در مجلس بزرگان، کفش‌های خود را در می‌آورد، آن مکان متجلی به انوار الهی است؛ پس رعایت ادب و خشوع ایجاب می‌کند کفش را در بیاورد. در وجه روحانی، از آنجایی که گام‌های آدمی وسیله سیر سلوک و اتیان است، پس برای این حرکت به ناچار بایستی گام‌ها را از هر گونه تعلق خارجی و دنیوی پاک و منزّه کرد. پس منظور از نعل روحانی، آن چیزی است که گام و قدم را می‌پوشاند.^۱ (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲، ۱۷۴)

۸-۲- جَلَابِيبِ

این واژه تنها یک بار در قرآن به کار رفته است: ﴿يُدْنِينَ عَلَنَهُنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ (احزاب/۵۹)؛ چادرهایشان را بر خود فرو پوشند. این [پوشش] به اینکه [به عفت و پاک‌دامنی] شناخته شوند نزدیک‌تر است و در نتیجه مورد آزار قرار نخواهند گرفت. (انصاریان، ۱۳۸۳: ۴۳۶)

^۱ «فالنعل الروحاني في القدم الروحاني: عبارة عما يلبس و يشتمل و يغطى القدم»

«جلایب» (مفرد آن جلباب) یک واژه دخیل و نام یکی از لباس‌های زنانه در قرآن کریم است. لغت‌نامه‌ها در باب معنای آن اختلاف نظر فراوان دارند (جفری، بی تا: ۱۶۳) فراهیدی آن را پیراهنی گشادتر از خمار و کوتاه‌تر از رداء می‌داند و بانوان به وسیله آن سر و سینه خود را می‌پوشانند. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶، ۱۳۰) طبرسی، «جلباب» را همان «خمار: روسری، مقنعه» برای زن می‌داند که سر و صورت وی را در هنگام خروج از منزل می‌پوشاند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸، ۵۷۸) البته طبرسی به نقل از ابن عباس و مجاهد می‌گوید: جلباب فقط مختص زنان آزاده است و کنیزها با سر و گردن باز بیرون می‌روند. (همان: ۵۸۱) معانی دیگری برای «جلباب» نقل کرده‌اند: «ثیاب»، «قمیص» و هر چیزی که زن با آن خود را می‌پوشاند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸، ۵۷۸)، «جامه‌ای گشاد و کوتاه‌تر از ملحفه»، «ملحفه» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۲۶۸)، «إزار». (همان: ۲۶۹)

تفسیر جلباب به خمار، مقنعه یا نیم‌تنه، تسامحی است و تعریف درست آن همان روپوش یا روی لباسی است که سراسر اندام را فراگیرد و نیز از فعل امر «یدنین» دانسته می‌شود که جلباب پوششی بوده است جلو باز، همانند شنل که بر دوش می‌افکنده‌اند و در آیه دستور داده شده است که دو طرف آن را به هم نزدیک کنند. (شهیدی، ۱۳۸۰: ۷۹)

نکته‌ای دیگر در باب این واژه، عدم کاربست آن برای بانوان است. واژه «جلباب» با توجه به کاربرد آن در دیگر متون، هر دو محدوده پوشش را در بر می‌گیرد: اگر برای بانوان به کار رود - همان‌گونه که در قرآن نیز استعمال شده است - به معنای پوشش سرتاسری (چادر) است و اگر برای مردان به کار رود، می‌تواند به معنای عبا باشد که روی دوش‌ها انداخته می‌شود و از پایین گردن تا پایین پا را می‌پوشاند.^۱ (عبداللهی، ۱۳۹۴: ۳۲)

۲-۹- خُمُر

در زبان عربی فعل «خَمَرَ» به معنای پوشاندن و پنهان کردن است. از همین ریشه واژه «خُمَار» به معنای «مقنعه و معجر» آمده است که صورت جمع آن «خُمُر» در قرآن به کار رفته است. (جفری، بی تا: ۱۹۶): ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (نور/۳۱)؛ «و مقنعه‌های خود را به روی گریبان‌هایشان بیندازند.» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۳۵۳) در آیه فوق، استعمال صیغه امر «وَلْيَضْرِبْنَ» به همراه واژه «خمر»، نوعی تأکید ادبی است در مورد شدت ستر و استحکام آن به هر طریقی که مقدور است. دستور «زدن خمار بر گردن‌های زنان» در آیه بعد از امر غَضُّ بَصَرٍ و ستر زینت، می‌تواند بر این امر دلالت داشته باشد که؛ گردن چون از محدوده لباس بیرون است و در بالای سینه واقع می‌شود، ممکن است

۱) ر.ک. مقاله واکاوی مفاهیم ناظر به مصادیق پوشش بانوان در منابع اسلامی، صص ۳۱-۳۵.

مفهوم زینت بر آن صدق نکند؛ بنابراین، با این امر و تأکید، مفهوم ستر زینت را دقیق‌تر و به شدت بیشتر بیان می‌کند.^۱ (عبدالهی، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱)

اگرچه این واژه در شعر کهن عربی بسیار به کار رفته، اما قرائن نشان می‌دهد این واژه از یک منبع مسیحی وارد زبان عربی شده است. (جفری، بی تا: ۱۹۷) «خمار» برخلاف «جلباب»، پوشش سر است و کاربرد آن در شعرهای جاهلی و دوره اسلامی به همین معناست. (شهیدی، ۱۳۸۰: ۷۹) «خمار» و «جلباب» معادل یکدیگر نیستند؛ بلکه «خمار» پوشش است و جلباب پوششی است که سراسر بدن (از گردن به پایین) را می‌پوشاند. همچنین «جلباب» پوششی جلو باز است و «خمار»، سرپوش دامنه‌دار است. (همان: ۸۰)

۱۰-۲- بطائن

«بطائن»، جمع واژه «بطانه»، به معنی باطن و آستر لباس (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷، ۴۴۰) و جوف هر چیز است، در مقابل آن ظواهر که جمع ظاهر و به معنای ظاهر و سطح بیرونی آن است و لذا آستر جامه را بطانه و رویه آن را ظاهر گویند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۱۱۰) البته معنی دیگر آن «خویشاوندان نزدیک» است. برای نمونه وقتی گفته می‌شود «بطانه الرجل» منظور «دوستان و یاران مورد اعتماد او از میان قومش؛ کسانی که با آن‌ها مشارکت می‌کند و آن‌ها نیز وی را در امور داخلی‌شان مشارکت می‌دهند.» یا منظور از «اهل بطانته»، منظور یاران مورد اعتماد شخص است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷، ۴۴۰)

این آیه در قرآن یک بار آمده است: ﴿مُتَّكِنِينَ عَلَىٰ فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ (الرحمن/۵۴)؛ «[بهشتیان] بر بسترهایی که آستر آن‌ها از حریر درشت‌بافت است، تکیه می‌زنند» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۵۳۳) ذکر آستری و عدم ذکر رویه فرش‌ها در آیه، دلالت بر آن دارد که وقتی فرش آسترش از جنس استبرق باشد، هر کسی می‌فهمد که رویه آن گران‌بهارتر و بالاتر از استبرق است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹، ۳۱۳)

۱۱-۲- زرابی

«زرابی»، به معنی «فرش» و مفرد آن «زربی» است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۷۲۵) اگرچه در قرآن و به تبع آن مفسران و اهل لغت واژه «زرابی» را به معنی «فرش» دانسته‌اند: ﴿وَزَرَابِيٍّ مَبْنُوتَةٍ﴾ (غاشیه/۱۶)؛ «و فرش‌هایی زربفت و گسترده» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۵۹۲)، اما معنای پوشیدنی هم دارد. راغب آن را نوعی لباس راحت و منسوب به جایی شمرده و استعمال آن در قرآن را از باب تشبیه و استعاره می‌داند. (راغب، ۱۴۱۲: ۱، ۳۷۹)

اصل این واژه مأخوذ از زبان فارسی و واژه «زربفت یا زربافت» و منظور پارچه‌هایی است که از الیاف طلا بافته می‌شود که در قرآن هم همین معنا مورد نظر است: فرش‌ها، بالش‌ها و

۱. ر.ک. مقاله واکاوی مفاهیم ناظر به مصادیق پوشش بانوان در منابع اسلامی، صص ۲۸-۳۱.

پشتی‌های زربافت. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴، ۳۲۱)

۱۲-۲- سابغ

این ریشه تنها دو بار در قرآن به کار رفته است که یک مورد آن در قالب اسم فاعل و معنای پوشیدنی دارد: ﴿وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ﴾ (سبأ/ ۱۰ و ۱۱)؛ «آن را برای او نرم کردیم که زره‌های فراخ بساز.» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۴۲۸-۴۲۹)

«سابغ» به معنای نوعی لباس (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸، ۵۹۵) و زره وسیع و گسترده (راغب، ۱۴۱۲: ۱، ۳۹۵) است. فراهیدی این گونه تعریف می‌کند: «آن را پوشیدن زره و هر چیز بلندی تا زمین می‌رسد.» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴، ۳۷۹)

۱۳-۲- مدثر

این واژه یک بار در قرآن و آن هم در خطاب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) در آغاز بعثت به کار رفته است. ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ (مدثر/ ۱)؛ «ای جامه بر خودپوشیده!» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۵۷۵)

«دثار» به لباس‌هایی گفته می‌شود که روی لباس زیرین پوشیده می‌شود و در معرض دید قرار می‌گیرد و ممکن است به خاطر گرم کردن بدن نیز پوشیده شود و در معرض دید قرار گیرد و ممکن است که به خاطر گرم کردن بدن نیز پوشیده شود. (ارجمندفر، ۱۳۸۶: ۲۷)

از ریشه «دثر»، به کنایه در مورد هر چیز آشکاری استفاده می‌شود. این ریشه در نهج البلاغه چهار مرتبه به کار رفته است. برای نمونه در خطبه ۸۹ در وصف دوره جاهلیت آمده است: «و شعارها الخوف و دثارها السيف»، بدین معنی که «پوشاکش ترس و هراس و آنچه مردم روی لباس بر خود می‌بستند، شمشیر بود» (جعفری، ۱۳۸۶: ۲۴۳) هم چنین امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حکمت ۱۰۴، در مورد زاهدان می‌فرماید: «و القرآن شعارا و الناس دثارا»، «قرآن را برنامه زندگی و دعا را برای خود پوشاک قرار دادند.» (همان، ۱۰۱۵)

۱۴-۲- مزمل

این کلمه، نیز یک بار در قرآن و آن هم در وصف پیامبر بیان شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ﴾ (مزمل/ ۱)؛ «ای جامه بر خودپیچیده!». (انصاریان، ۱۳۸۳: ۵۷۴)

ظاهراً در موقع نزول این سوره، پیامبر (صلی الله علیه و آله) جامه‌ای را به خود پیچیده بوده‌اند؛ چرا که در مقابل دعوتش توسط کفار مورد استهزاء و اذیت قرار گرفته و اندوهناک بود. لذا برای رفع غم و اندوه جامه‌ای به دور خود پیچید تا لحظه‌ای استراحت کند، به او

خطاب شد که ای جامه بر خود پیچیده! برخیز و نماز شب بخوان. (ارجمندفر، ۱۳۸۶: ۲۸)

۱۵-۲- جنس پوشش‌های مادی

در قرآن واژگانی بر جنس و نوع لباس و پوشش دلالت دارند. از جمله این واژگان می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: «سندس»، «استبرق»، «حریر»، «قطان» و «دف».

۱۵-۲-۱- سندس

این واژه تنها سه بار در قرآن و آن هم در هم‌نشینی با واژه «استبرق» آمده است: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ (کهف/۳۱)؛ ﴿يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتْقَلِينَ﴾ (دخان/۵۳)؛ ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ﴾ (انسان/۲۱)

این واژه تنها از ترکیب با واژه «استبرق» در توصیف جامه‌های زیبا و فاخر ساکنان بهشت به کار رفته است؛ از این رو احتمال می‌رود که یک واژه ایرانی باشد. (جفری، بی‌تا: ۲۶۳) در معنای این واژه آمده است «نوعی لباس که از پشم بز گرفته شده است». در کلام مفسران هم به معنای «دیباج ظریف» آمده است. بین دانشمندان اهل لغت و گروهی از مفسران، ظریف بودن و نازک بودن آن معنای مشترکی است که به وضوح قابل دریافت است. در بعضی ترجمه‌های قرآن نیز به معنای دیبای تنک، جامه‌های تنک، حریر نازک، جامه ابریشم و دیبای خوش آمده است. (ارجمندفر، ۱۳۸۶: ۱۹)

۱۵-۲-۲- استبرق

این واژه چهار مرتبه در قرآن آمده است؛ همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، سه مرتبه هم‌نشینی با واژه «سندس» بوده و یک بار هم به صورت تنها آمده است: ﴿مُتَّكِنِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ (الرحمن/۵۴)

این واژه از معدود واژگانی است که تقریباً همه دانشمندان مسلمان به دخیل بودن آن از فارسی اذعان کرده‌اند. (جفری، بی‌تا: ۱۱۸-۱۱۹) معنای این واژه، ابریشم ضخیم یا به عبارتی ابریشمی که از جنس طلاست یا لباس حریر زیر که از استبر معرب شده است. معنای این واژه در سریانی، «حریر گل‌دار» است. در فارسی به معنای «ستبر، ضخیم و محکم» آمده است. (ارجمندفر، ۱۳۸۸: ۱۹)

۱۵-۲-۳- حریر

کلمه «حریر» سه بار در قرآن آمده است: ﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ (حج/۲۳)؛ ﴿لِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ (فاطر/۲۳)؛ ﴿وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ (انسان/۱۲)

در قاموس قرآن، آن را حریر معمولی نمی‌داند، بلکه حریر به خصوصی است. به نظر

می آید مراد از آن لباس نازک و نرم است؛ چنان که راغب گفته نه ابریشم که از کرم ابریشم به دست می آید. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲، ۱۱۹)

۲-۱۵-۴- قطران

این واژه غریب تنها در آیه ای که توصیف گر عذاب های گناهکاران در روز واپسین است، به کار رفته است: ﴿سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ﴾ (ابراهیم/۵۰)؛ بدین معنی که «پیراهن هایشان از قطران [ماده ای متعفن، قابل اشتعال و بدبو] است». (انصاریان، ۱۳۸۳: ۲۶۱)

زمخسری می گوید که قطران شیره درخت ابهل است که در طلای اشتران گرگین به کار می رود، اما در بحثی که در *لسان العرب* درباره این واژه آمده در می یابیم که علمای لغت تا حدی در توضیح این واژه حیران مانده اند، اما به نظر می رسد این واژه سریانی و به معنای «قیر» باشد. (جفری، بی تا: ۳۳۷)

۲-۱۵-۵- دَفء

این واژه تنها یک بار در قرآن به کار رفته است: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ﴾ (نحل/۵)؛ «و دامها را که برای شما در آنها [وسیله] گرمی و سودهاست آفرید». (انصاریان، ۱۳۸۳: ۲۶۷)

برخی «دَفء» را حرارت یا آنچه وسیله حرارت و گرمی است، معنی کرده اند؛ مانند لباس. طبرسی «دَفء» را چیزی می داند که به وسیله آن گرم شوی.

در صحاح آمده است: دَفء بچه زاییدن شتر و شیر و سایر منافع آن است. در نهایت نیز چنین گفته شده و در قاموس آن را یکی از معانی «دَفء» شمرده اند. به نظر می آید که مراد از «دَفء» در آیه شریف فقط «نتاج و بچه دادن انعام ثلاثه» است؛ زیرا اگر «دَفء» حرارت یا وسیله حرارت معنا شود، لباس تهیه شده از آنها فقط وسیله گرمی و حرارت خواهد بود، حال آن که قرآن فرموده است: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ (نحل/۸۱) در این آیه از لباسی که وسیله خنکی است و از حرارت مانع است، سخن رفته است. هم چنین در آیه دیگری از همین سوره آمده است: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ (نحل/۸۰)؛ در این آیه نیز از پشم و کرک و موی حیوانات سخن رفته است؛ بنابراین بهتر است «دَفء» در آیه به معنی نتاج در نظر گرفته شود. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲، ۳۴۹-۳۵۰)

۳- پوشش های غیرمادی

مقصود آن دسته از واژگانی است که در قرآن برای امور غیرحسی و عرفانی به کار رفته است. در ادامه این واژگان و کاربردهایشان در قرآن بررسی شده است.

۳-۱- غطاء

«غطاء» در لغت به معنای پوشاندن است به طوری که زیر آن پوشیده باشد؛ به عبارت دیگر «غطاء» به طور قطع باید کلفت و به شیء پوشیده شده، الصاق شود. البته در منابع متأخر «غطاء» هم معنای «سدافه» نیز گرفته شده است، (طیبی، ۱۳۹۳: ۴۹) اما این معنا در قرآن به کار نرفته است و معنای عرفانی آن در قرآن منظور است.

این واژه در قرآن دو بار آمده است:

﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَشْعِرُونَ سَمْعًا﴾ (کهف/۱۰۱)؛ «همان کسانی که دیده [بصیرت]شان از یاد من در پرده [غفلت] بود و نمی‌توانستند [سخن خدا را] بشنوند.» (انصاریان، ۱۳۸: ۳۰۵) و ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ كَفَبَصْرِكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدًا﴾ (ق/۲۲)؛ «[به او می‌گویند]: تو از این روز بزرگ در بی‌خبری و غفلت بودی، پس ما پرده بی‌خبری را از دیده [بصیرت]ات کنار زدیم در نتیجه دیده‌ات امروز بسیار تیزبین است.» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۵۱۹)

۳-۲- اکنه

مشتقات ریشه «ک ن ن» که در قرآن به کار رفته عبارت‌اند از: «مکنون» (واقعہ/۷۸)، «اکنان» (نحل/۸۱) و «اکنه». واژه «اکنه» که مفرد آن «کنان» است و هم‌معنی «غطاء» می‌باشد. این واژه چهار مرتبه در قرآن به کار رفته است. کاربرد این واژه در قرآن همچون کلمه «غطاء»، امری روحانی و عرفانی است؛ برای نمونه در آیه ذیل منظور پوششی روحانی بر روی قلب به واسطه معصیت‌هایی است که فرد مرتکب شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰، ۱۲۳) ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ (اسراء/۴۶)؛ «و بر دل‌هایشان پوشش‌هایی می‌گذاریم تا آن را نفهمند» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۲۸۶)

۳-۳- غشاوه

این واژه دو مرتبه در قرآن به کار رفته است: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةً﴾ (بقره/۷) و (جاثیه/۲۳) ابن‌منظور «غشاء» و «غطاء» را هم‌معنی می‌داند. او «غشاوه» را پوسته‌ای پوشاننده می‌داند که قلب را می‌پوشاند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۵، ۱۲۶)

۳-۴- غواش

این واژه از ریشه «غ ش ی» و مفرد آن «غواش» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱، ۶۰۷) به معنی پوشش است و یک بار در قرآن به کار رفته است: ﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٌ﴾ (اعراف/۴۱)؛ «برای آنان بستری از دوزخ و بر فرازشان پوشش‌هایی از آتش است» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۱۵۵) در آیه بالا منظور این است که انواع عذاب‌ها آن‌ها را می‌پوشاند.

زیرا اثر گرسنگی و لاغری مانند لباس، بر بدن انسان ظاهر می‌شود.

۴-۲- حجاب

واژه حجاب، هفت مرتبه^۱ در قرآن به کار رفته است و معنای کلمه در این هفت مورد چیزی است که از هر جهت مانع دیده شدن چیز دیگر است که برخی از آیات به حجاب معنوی و برخی اشاره به حجاب مادی دارند؛ برای نمونه در آیه ﴿وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (احزاب/۵۳)، مقصود از «حجاب»، پوششی است که مانع از دیده شدن زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌شود؛ مانند پرده (شهیدی، ۱۳۸۰: ۷۴)، اما مقاله «پوششی در معنا و مفهوم حجاب»، پس از بررسی لغوی واژه «حجاب»، دو مفهوم متمایز را از این واژه استخراج کرده است: مفهوم اول جدا کردن دو چیز، مرز گذاشتن میان آن‌ها و فاصله انداختن بین دو امر است که این معنا از واژه‌های حائل، مانع و حاجز مستفاد می‌گردد. مفهوم دوم، پنهان کردن، پوشاندن و از مقابل دیده افراد خارج کردن است که این معنا از کلمه «ستر» و مانند آن قابل استفاده است. (غروی نائینی و عامری، ۱۳۸۶: ۱۱۶-۱۱۷) هم‌چنین لفظ حجاب در قرآن به معنای لغوی حجاب استفاده شده و معتقد است حجاب شرعی در قالب تعابیر دیگری تبیین و تشریح شده است. (همان: ۱۲۵)

۴-۳- ستر

ستر در لغت به معنای پوشش و پوشیدگی است و در برخی از کتب لغت هم‌معنی حجاب گفته شده است. (طیبی، ۱۳۹۳: ۴۸) ریشه «س ت ر» سه بار در قرآن به کار رفته و به صورت‌های «سِتر»، «تسترون» و «مستور» ذکر شده است. واژه «سِتر» در آیه ذیل بدین صورت به کار برده شده است: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ يَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا﴾ (کهف/۹۰)؛ «تا زمانی که به محل طلوع خورشید رسید، آن را یافت که بر قومی طلوع می‌کند که در برابر آن پوششی [از مسکن و لباس] برای آنان قرار نداده‌ایم.» (انصاری‌فر، ۱۳۸۳: ۳۰۳) *المیزان* معتقد است آیه اشاره دارد به این که مردم مذکور هنوز به این حد از تمدن نرسیده بودند که بفهمند خانه و لباسی هم لازم است و هنوز علم ساختمان کردن و خیمه زدن و لباس بافتن و دوختن را نداشته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳، ۵۰۲)

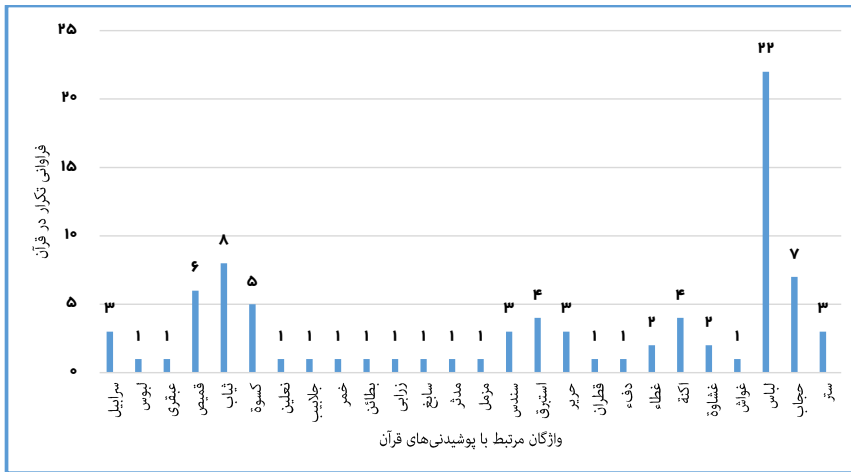
۵- حوزه‌های معنایی و روابط مفهومی واژگان

با توجه به مباحث اولیه و کاربرد واژگان فوق در قرآن، از میان روابط هشت‌گانه میان واژگان زبان تنها پنج گونه از این روابط را می‌توان در میان آن‌ها مشاهده نمود. برای نمونه رابطه شمول معنایی میان واژه «لباس» و مجموعه واژگان سرابیل، قمیص، ثياب،

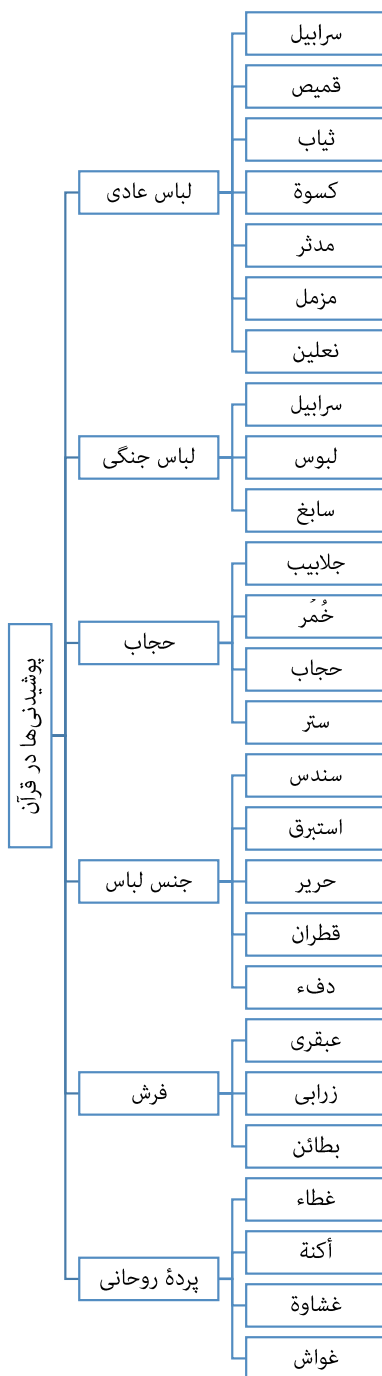
۱ ص/۳۳؛ مریم/۱۷؛ احزاب/۵۳؛ اعراب/۴۶؛ شوری/۵۱؛ فصلت/۵؛ اسراء/۴۵.

کسوه، جلابیب، مدثر و مزمل وجود دارد. رابطه جزءواژگی میان «بطائن» به معنی آستر و واژگان مرتبط با فرش نظیر عبقری و زرابی دیده می‌شود. رابطه هم‌معنایی میان واژه‌های «سراییل، لبوس، سابغ به معنی زره» و «سراییل و قمیص به معنی پیراهن» دیده می‌شود. رابطه چندمعنایی در واژه «سراییل» وجود دارد؛ چرا که دارای دو معنی است، یک جا مترادف قمیص و در جای دیگر مترادف زره به کار برده شده است. رابطه باهم‌آیی نیز میان واژگان «سندس و استبرق» و «سراییل و قطران» وجود دارد.

حوزه‌های معنایی واژگان مربوط به پوشیدنی‌های قرآن به شش دسته ذیل تقسیم می‌گردد: لباس معمولی، لباس جنگی، جنس لباس، حجاب، فرش، پرده روحانی. در ادامه شکل ۱، نمودار فراوانی واژگان مرتبط با پوشیدنی‌های قرآن و شکل ۲، شبکه معنایی واژگان مرتبط با پوشیدنی‌های قرآن را به نمایش می‌گذارد.



شکل ۱: نمودار فراوانی کاربرد واژگان مرتبط با پوشیدنی‌ها در قرآن



شکل ۲: شبکه معنایی پوشیدنی‌های قرآن

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از بررسی ۲۶ واژه مرتبط با پوشیدنی‌ها در قرآن کریم را می‌توان در قالب سه گروه ذیل دسته‌بندی نمود:

۱- پوشش‌های مادی؛ کلماتی که ذیل این دسته قرار می‌گیرند، عبارت‌اند از: «ثیاب»، «سرابیل»، «لبوس»، «عبری»، «قمیص»، «کسوه»، «نعلین»، «جلابیب»، «خمر»، «بطائن»، «زرابی»، «سایغ»، «مدثر» و «مزل».

از نمونه جنسیت‌های پوشش‌های مادی‌ای که در قرآن نام برده شده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد: «سندس»، «استبرق»، «حریر»، «قطران» و «دفع».

۲- پوشش‌های غیرمادی؛ از جمله این موارد عبارت‌اند از: «غطاء»، «اکنه»، «غشاه» و «غواش».

۳- پوشش‌های مادی و غیرمادی؛ از جمله واژگانی که بر هر دو بعد دلالت دارند، عبارت‌اند از: «لباس»، «حجاب» و «ستر».

هم‌چنین با بررسی روابط مفهومی میان این واژگان، روابط شمول معنایی، جزء‌واژگی، هم‌معنایی، چندمعنایی و باهم‌آیی استخراج گردید و حوزه‌های معنایی پوشیدنی‌های قرآن را می‌توان در حوزه‌های ذیل گنجانند: «لباس معمولی» که منظور واژگانی است که به طور عادی برای پوشش استفاده می‌گردد؛ نظیر لباس، قمیص، سرابیل، ثیاب و غیره. «لباس جنگی» منظور پوششی است که برای جنگ به کار می‌رود؛ نظیر زره. «حجاب» منظور واژگانی است که حجاب گرفتن و پوشش مخصوص بانوان را در بر می‌گیرد. «پرده روحانی» مقصود آن دسته واژگانی است که خداوند در قرآن برای امور غیرحسی و عرفانی به کار برده است؛ نظیر پرده‌ای مقابل چشم منافقان (بقره/۷)، «جنس لباس» و «فرش».

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۴: *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، چاپ سوم.
- ارجمندفر، مهدی، ۱۳۸۶: «پوشش‌های مادی در قرآن»، نشریه بینات، شماره ۴۵، صص ۱۶-۲۹.
- انصاریان، حسین، ۱۳۸۳: ترجمه قرآن، قم: انتشارات اسوه، چاپ اول.
- جفری، آرتور، بی‌تا: *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، بی‌جا: انتشارات توس.
- راعب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲: *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم.
- شهیدی، سید جعفر، ۱۳۸۰: «حجاب در قرآن»، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۵ و ۲۶، صص ۷۴-۸۱.
- صالحی حاجی‌آبادی، علی و اصغر هادی، ۱۳۹۷: «معناشناسی صبر در قرآن»، نشریه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۸۶، صص ۱۵۰-۱۷۳.

- صفوی، کوروش، ۱۳۹۱: *آشنایی با معنی‌شناسی*، تهران: پژوهش‌های معنایی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷: *المیزان*، قم: انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- _____، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، جامعه _____
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲: *مجمع البیان علوم القرآن*، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵: *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- طیبی، ناهید، ۱۳۹۳: «بررسی واژه‌های هم‌گرای حجاب و ستر در شبکه مفهومی پوشش بانوان با رویکرد معناشناسی متنی»، نشریه مطالعات اسلامی زنان و خانواده، شماره ۱، صص ۲۵-۶۰.
- عبدلهی، لیلا، ۱۳۹۴: «واکاوی مفاهیم ناظر به مصادیق پوشش بانوان در منابع اسلامی»، دو فصلنامه مطالعات اسلامی زنان و خانواده، شماره ۲، صص ۲۳-۴۸.
- علامه جعفری، ۱۳۸۶: *ترجمه نهج البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
- غروی نائینی، نهل و وحیده عامری، ۱۳۸۶: «پویشی در معنا و مفهوم حجاب»، مجله مطالعات راهبردی زنان، شماره ۳۶، صص ۱۱۳-۱۳۷.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: *العین*، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
- قرشی، سید علی‌اکبر، ۱۳۷۱: *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- مختار عمر، احمد، ۱۳۸۵: *معناشناسی*، ترجمه حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰: *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

سال دوم

شماره دوم

پیاپی: ۴

بهار و تابستان

۱۳۹۸

اسلوب کنایی عنصر بصری رنگ در قرآن کریم و اشعار حافظ

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۶/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۷/۳۰)

رضا رفیعی راد^۱

چکیده

اگر چه رنگ‌ها در جنبه‌ی فیزیکی خود، تنها بازتاب طول موج خاصی هستند، اما در فرهنگ بشری، محملی برای بیان احساسات، توصیفات، تخیلات، رمزها و نمادها و دیگر شئون انسانی شدند. چنان‌که هم در زبان خالق در متن شریف قرآن و هم در زبان مخلوقی چون لسان‌الغیب جایگاه معنایی ویژه‌ای یافته‌اند. چنان‌که گاه رنگ‌ها به صورت واقع‌گرا و اشارات مستقیم و گاه به صورتی کنایی، محملی برای انتقال معناهای قدسی گشته‌اند. با توجه به تاثیراتی که شعر حافظ از قرآن برگرفته است، لازم است کارکردهای کنایی رنگ‌ها در قرآن کریم و اشعار حافظ، مورد بررسی قرار گیرد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی، از طریق جمع‌آوری کارکردهای کنایی رنگ در این دو متن شریف، به نتایجی دست یافته‌است. به نحوی که مشخص گردید در قرآن تنها سه رنگ سفید، کبود و سیاه به صورت کنایی و به شکل کنایه از صفت به کار رفته‌اند. اما در شعر حافظ، نه تنها این سه رنگ، بلکه رنگهای زرد، قرمز و سبز نیز به صورت کنایی به کار رفته‌اند. همچنین رنگ کبود، به صورت کنایه از اسم و کنایه از فعل، و رنگ سیاه، به صورت کنایه از نسبت، کنایه از فعل، کنایه از اسم و کنایه از صفت به کار برده شده است. بدین ترتیب کارکرد رنگ‌ها در قرآن، بیشتر بر واقع‌گرایی استوار است؛ حال آنکه در شعر حافظ، کثرت و تنوعات کارکرد کنایی رنگ‌ها بیشتر است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، حافظ، کنایه، رنگ.

۱- مقدمه

زبان، پایه‌های اصلی ارتباطات انسانی را شکل می‌دهد. (قزوینی، ۱۴۲۴: ۳) همچنین حامل اطلاعات بسیار مهمی نظیر ساختارهای اجتماعی، سیاسی، خانوادگی، اقتصادی و دیدگاه

۱. دانشجوی دکتری، دانشکده صنایع اسلامی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، ایران. r.rafeirad@tabriziau.ac.ir

به جهان نیز هست. (کاور، ۱۹۷۵: ۲۳۵-۳۳۹) نزول قرآن کریم به صورت کلمه، نشان‌دهنده آن است که خدا نیز از طریق زبان با انسان‌ها ارتباط برقرار کرده و زبان را محملی برای پیام خود برگزیده است. چنان‌که نشان داده خواهد شد، در زبان قرآن کریم، اشارات مستقیم و غیرمستقیمی به رنگ با معنای خاص وجود دارد. مسلمانان معتقدند که قرآن را باید با استفاده از روشی ویژه که متناسب متن است، مورد استفاده قرار داد. این امر، اعمال اصول نظریه‌های ادبی را برای آن دشوار می‌کند. رودی پارت^۱ بیان می‌کند که اعتقاد مسلمین بر آن است از آنجا که قرآن، کلامی الهام گرفته شده از خداوند است، بنابراین همیشه در بهشت به شکل اصلی و ایده‌آل خود وجود داشته است. بنابراین، قرآن به واقع یک اثر ادبی نیست و نمی‌تواند ابژه مطالعات ادبی قرار گیرد. (Rahman, ۲۰۱۲: ۲۴) با این حال، اگرچه قرآن کتابی صرفاً ادبی نیست، اما برخی را عقیده بر این است که به رسمیت شناختن وجوه ادبی قرآن، راه‌هایی را برای آگاهی از ابعاد معنوی آن باز می‌کند. (Johns, ۱۹۹۳: ۱۰۳) رنگ‌ها، عناصر مهمی در تصویرسازی اشکال مختلف زبان و ادبیات هستند؛ زیرا با همه شئون زندگی مانند علوم، روانشناسی، دین، فرهنگ و هنر و اسطوره در ارتباطی تنگاتنگ هستند. (Sharif, ۱۹۷۴: ۱) کاربرد رنگ‌ها، تنها برای تفاوت قائل شدن میان اشیاء نیست، بلکه هر رنگ، حامل معنای فکری و فرهنگی بوده و تأثیرات فراوانی در انسان بر جا می‌گذارد. (شاهر، ۱۳۸۱: ۲) کاربرد رنگ در زبان، صرفاً برای تزئین کلام نیست، بلکه با مفهوم و بلاغت ارتباط دارد. (عصفور، ۱۳۸۲: ۲۸۱) شفיעی کدکنی معتقد است بسیاری از امور معنوی که به حس زیبایی در نمی‌آیند، از طریق توسعه رنگ‌ها توسط استعاره‌های خاص و مجازها با صفتی از صفات رنگ‌ها، نشان داده شده‌اند. (شفיעی کدکنی، ۱۳۶۶: ۲۷۴) در میان اعراب، منفورترین رنگ برای چشم، رنگ آبی بود و به عنوان نفرین، به دشمنان «آبی باد چشمانش» می‌گفتند و زرقا یعنی نابینایی؛ زیرا حدقه چشم نابینایان، آبی رنگ می‌شود. (ابوالسعود، ۱۴۱۱: ۴۱) رنگ سبز نیز در تفکر اسلامی رمز خیر و ایمان بوده و به همین دلیل در پرچم‌های عربی و گنبدها و پرده کعبه مورد استفاده قرار گرفته است. (شاهر، ۱۳۸۱: ۲) همچنین می‌توان مشاهده کرده که بیش از هفتاد درصد رنگ‌های به کاررفته در پرچم‌های کشورهای اسلامی، رنگ سفید (۷۶ درصد) و رنگ قرمز (۷۲ درصد) است. (بختیاری و زنگی، ۱۳۹۳: ۱۶۷)

در ادبیات فارسی نیز، می‌توان کارکرد رنگ‌ها را در تصویرسازی‌های شاعرانه پی گرفت. شفיעی کدکنی، شاعران را در ارتباط با استفاده از رنگ، به دو دسته بزرگ تقسیم می‌کند. او معتقد است گروهی از شاعران، به مسأله رنگ، حساسیت بیشتری نشان داده و عنصر رنگ را با دقت بیشتری مورد نظر قرار داده‌اند. اما گروه دیگر، نوعی کور رنگی دارند؛ یعنی جز چند رنگ سیاه و سفید و سبز، رنگ دیگری را نمی‌بینند و از همین چند رنگ هم که

1) Rudi Paret

احساس می‌کنند، به هنگام ارائه تصویر و در صور خیال، استفاده لازم را نمی‌برند یا اگر نام رنگ را می‌برند، مثل این است که رنگ‌ها، در زبان ایشان، معنی اصلی و روشنی ندارد و کلمات مربوط به رنگ در شعر ایشان، کلماتی ناتوان و ضعیف است و فقط برای پر کردن وزن می‌آید. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۲۶۷) به نظر می‌رسد حافظ جزو دسته اول قرار داشته و رنگ‌ها در شعر او، با حساسیت قابل توجهی به کار رفته‌اند. لازم به ذکر است که تأثیر قرآن بر شعر حافظ انکارنشدنی است و این مسأله ضرورت دارد که بدانیم آیا در زمینه رنگ هم، این تأثیرات، قابل مشاهده است؟ برخی از پژوهشگران، یکی از علل خلود و جاودانگی شعر حافظ را، الهام گرفتن از منبع پر فیض قرآن و حدیث می‌دانند. همچنین، او را نه تنها حافظ، بلکه قرآن‌پژوه نیز به شمار آورده‌اند. (علوی مقدم، ۱۳۸۹: ۶۳) حافظ در اشعارش نیز، صراحتاً به این امر اشاره دارد: «صبح خیزی و سلامت‌طلبی چون حافظ / هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم». یا در جای دیگر می‌گوید: «ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد / لطایف حکمی با کتاب قرآنی» همچنین غزل و موارد بسیاری از این دست، که به این امر اشارات مستقیم دارند. حال، مسأله این است که کارکرد مفهومی و دلالت‌های کنایی رنگ‌ها در شعر حافظ چگونه است و مقایسه این دلالت‌ها با دلالت‌های قرآنی در ارتباط با رنگ‌ها، چه نتایجی در بر دارد؟ سؤال این است که با توجه به تأثیرپذیری عمیق حافظ از آیات قرآنی، تا چه اندازه کارکرد مفهومی و دلالت‌های کنایی رنگ‌ها در شعر حافظ و قرآن با یکدیگر قابل انطباق‌اند؟ همچنین، در زمینه‌های کنایی رنگ‌ها، قرآن تا چه اندازه بر اشعار حافظ تأثیرگذار بوده است؟ این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و بر اساس تطبیق یافته‌ها، به انجام رسیده است.

در زمینه تحلیل رنگ‌ها در شعر حافظ می‌توان به مقاله تحلیل کارکرد رنگ در شعر حافظ، که در سال ۱۳۹۳ در نشریه فصل‌نامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی منتشر شده، اشاره کرد. در نتیجه‌گیری این مقاله، به تأثیرات مذهبی، سیاسی، اجتماعی، تاریخی و عرفانی رنگ در شعر حافظ اشاره شده و نیز استفاده از رنگ‌ها در شعر حافظ را در سطح انتزاعی و کمتر عینیت‌گرا معرفی می‌نماید. (نظری بقا و دهقان، ۱۳۹۳: ۸۹) که تفاوت آن با پژوهش حاضر، نوع بررسی از منظر کارکردهای کنایی رنگ‌ها در شعر حافظ است. در زمینه ارتباط معنایی رنگ‌ها در قرآن و ادبیات کنایی فارسی در پژوهشی با عنوان «تطبیق منظر معنایی رنگ‌ها در قرآن کریم و ادبیات کنایی فارسی» از نگارنده همین مقاله، در نشریه هنرهای صناعی اسلامی، به چاپ رسیده است.

اما پژوهش‌هایی را که درباره رنگ در قرآن کریم در ایران انجام شده‌اند، می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

دسته اول مطالبی درباره رنگ در قرآن کریم و احادیث را با مطالبی درباره فیزیک و روانشناسی رنگ، جمع‌آوری نموده و مقایسه‌هایی انجام داده‌اند. بیشتر این پژوهش‌ها،

از نظر جمع‌آوری مطلب قابل اعتنا هستند. از این نمونه‌ها می‌توان به کتابی تحت عنوان «رنگ‌شناسی از دیدگاه قرآن کریم و حدیث (روانشناسی رنگ‌ها و بررسی پنج رنگ ذکرشده در قرآن کریم)» نوشته گروه تحقیق با نظارت محمد بیستونی اشاره نمود که به جمع‌آوری رنگ‌ها در قرآن کریم و روایات پرداخته و به موضوعاتی نظیر فیزیولوژی رنگ‌ها، روانشناسی رنگ، نقش بعضی از رنگ‌ها در درمان، تأثیر رنگ در موجودات زنده، رنگ‌های متعادل در طبیعت، انتخاب رنگ مناسب برای نوشتن و خواندن، رنگ‌های روشن و پنج رنگ ذکرشده در قرآن کریم پرداخته است. همچنین از این دسته می‌توان به برخی پژوهش‌های دیگر مانند: «رنگ از منظر قرآن کریم، حدیث و روانشناسی» نوشته علی شریفی در نشریه علوم قرآن و حدیث اشاره نمود.

دسته دوم در جستجوی ارائه معناهای خاصی از رنگ در قرآن کریم هستند که در این راستا می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «رنگ‌ها و پیام‌ها در قرآن کریم» نوشته طیبه بلوردی، در فصلنامه علمی ترویجی مشکوه، اشاره نمود. یافته‌های این مقاله حاکی از آن است که رنگ در قرآن کریم هم از منظر روانشناسی و هم از منظر فیزیولوژیک به کار گرفته شده و تنها موردی که این پژوهش به مسأله پیام‌های رنگ در قرآن کریم پرداخته، این است که تنوع و تفاوت رنگ‌ها در قرآن کریم، نشانه‌ای از آیات الهی است تا انسان را به پاکی فطرت و رنگ الهی و حذف همه رنگ‌ها برساند.

دسته سوم، مقالاتی هستند که به رنگ در قرآن کریم از منظر نشانه‌شناسی پرداخته‌اند؛ مانند «رویکرد نشانه‌شناختی به مفهوم رنگ و کاربست آن در قرآن کریم» نوشته فیروزه محمدی حسن‌آبادی در نشریه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن کریم است که در تحلیل واژگان رنگ در قرآن کریم از رویکردهای نشانه‌شناختی مانند درون‌متنیت و تفاوت (روابط همنشینی و جانشینی) بهره گرفته و نتایج مفیدی را ارائه نموده است.

دسته چهارم نیز، یکی از رنگ‌های قرآن کریم را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ مانند مقاله «رنگ سفید از منظر قرآن کریم و روانشناسی» نوشته علی شریفی و مجید جوکار در پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، که تنها خصوصیات رنگ سفید در قرآن کریم و روانشناسی با هم ادغام شده و نتیجه حاکی از آن است که مفاهیم رنگ سفید در قرآن کریم و روانشناسی رنگ با هم یکسان هستند.

دسته پنجم هم به کارکرد نمادین رنگ در قرآن کریم اشاره دارند؛ مانند مقاله «کاربرد نمادین رنگ‌ها در قرآن کریم» نوشته عزیزی‌پور و دیگران در نشریه مطالعات قرآن کریم است.

در مجموع این پژوهش‌ها دارای برخی اشکالات نیز بودند. به عنوان مثال در بیشتر این مقالات مشخص نیست که منظور از روانشناسی رنگ، کدام یک از نظریه‌های موجود در حوزه روانشناسی رنگ است. یا در پژوهش‌هایی که هدف قرآن کریم را حذف همه رنگ‌ها

و تنها رنگ خدایی را به عنوان رنگ قابل قبول معرفی نموده، جنبه‌های فیزیکی و جنبه‌های استعاری رنگ با هم خلط شده است؛ چرا که اگر این یافته صحیح می‌بود، در نتیجه، رنگ‌ها در قرآن کریم، می‌بایستی فقط معنای منفی داشته باشند. در حالی که این چنین نیست؛ به عنوان مثال رنگ سفید، برای بیان زیبایی فرشتگان و سبز برای بیان فضای بهشتی و لباس بهشتیان در قرآن کریم به کار رفته است. با این حال این پژوهش‌ها، جمع‌آوری رنگ‌های قرآن کریم را کم و بیش متفاوت انجام داده‌اند که در پژوهش حاضر، سعی شد با نیم‌نگاهی بر این جمع‌آوری‌ها، درستی نمونه‌گیری، مورد آزمون قرار گیرد.

۲- مبانی نظری

کنایات، تابعی از زندگی روزمره ما هستند و عمیقاً درون سیستم فکری و فرهنگی ما گنجانده شده‌اند. آن‌ها بسان کانال‌های ارتباطی عمل می‌کنند که «امکان درک یک مفهوم را از طریق مفهومی دیگر» فراهم می‌آورند. همچنین کنایات می‌توانند مفاهیم را برون‌ریزی نمایند و عامه مردم، برای تفسیر جهانی که در آن زندگی می‌کنند، از آن‌ها استفاده می‌نمایند. (Matusitz & Olufowote, ۲۰۱۶: ۱۸-۱۹) قابلیت‌های منحصر به فرد کنایه، سبب شده تا در زبان و ادبیات کارکردهای گسترده‌ای داشته باشد. از دلایل کاربرد کنایه می‌توان به «آگاه کردن از زیادی قدرت»، «آزمودن زیرکی مخاطب»، «ترک لفظ به آنچه زیباتر است»، «نیکو ادا کردن لفظ»، «قصد بلاغت»، «قصد مبالغه در تشنیع یا تحسین»، «آگاهی دادن از عاقبت امری»، «اختصار»، «بیان جمله‌ای که معنایش خلاف ظاهرش باشد»، «ارائه مفاهیم مجرد در قالب محسوس»، «به دلیل ترس»، «توقیر و تعظیم» و «اثبات برهان و مدعا» (طاهری، ۱۳۹۴: ۱۰۳-۱۰۷) اشاره کرد. در ادامه معنای کنایه را مورد بحث قرار می‌دهیم.

«خیال و خیال‌انگیزی از جمله ارکان اصلی شعر، و صورخیال گوهر اصلی آن است و معیار ارزش و اعتبار هنری شعر را تعیین می‌کند. تمام کتاب‌های منطق اسلامی بنیاد شعر را تخیل و آن را کلامی مخیل دانسته‌اند». (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۲۸) صور خیال در واقع بر مجموعه‌ای از تصاویر شعر دلالت دارد که از قدیم به عنوان چهار مؤلفه مهم کنایه، تشبیه، استعاره و مجاز شناخته می‌شدند. شفیعی کدکنی معتقد است به مجموعه تصرفات بیانی و مجازی (از قبیل تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز مرسل، تمثیل، نماد، اغراق و مبالغه، اسناد مجازی، تشخیص، حس‌آمیزی، پارادوکس و غیره) اطلاق می‌شود. (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۹-۱۲) طبق تعاریف، کنایه، بیان مطلبی و دریافت مطلبی دیگر است؛ یعنی ترکیب کلمه یا جملاتی است که به جای معنای ظاهری، مراد یکی از لوازم معنای آن است؛ مثلاً مقصود از کنایه «در خانه فلانی باز است»، بر بخشندگی آن فرد دلالت می‌کند؛ چرا که لازمه بخشندگی بودن فرد، باز بودن درب منزل او به روی مردم است. (شمیسا، ۱۳۹۳: ۶۵-۶۶) همچنین کنایه «پوشیده سخن گفتن است، به طوری که لفظی ایراد شود و معنی غیرحقیقی

آن مراد گردد و بتوان معنای حقیقی را نیز از آن مستفاد کرد». (تجلیل، ۱۳۹۰: ۸۰) ابومنصور ثعالبی، کنایه را مشتق از «کنیتُ الشیءِ اکنیتُهُ» به معنای پوشاندن چیزی گرفته و اشاره می‌کند که گاه، بدان «کنانه» نیز اطلاق شده است. «آنگاه که چیزی را پوشیده داری، بگویی: کنیت الشیء و کنایه را از آن جهت کنایه نامند که یک معنا را می‌پوشاند و معنای دیگری را آشکار می‌سازد.» (ثعالبی، ۱۹۹۸: ۲۴۱)

کنایه دارای دو رکن است. یکی «مکنی‌به» و دیگری «مکنی‌عنه». کنایه به اعتبار مکنی‌عنه دارای انواعی است. یک نوع آن، کنایه از موصوف (اسم) است. در این نوع کنایه، وصف آن اسم را به جای اسم می‌آوریم. (کزازی، ۱۳۶۸: ۱۶۸) مثلاً سعدی در دیوان اشعار می‌گوید: «به سرو گفت کسی میوه‌ای نمی‌آری / جواب داد که آزادگان تهی دست‌اند.» که در اینجا «آزادگان تهی دست» به جای «سرو» به کار رفته است.

نوع دوم آن کنایه از صفت است. وقتی معنای ظاهری، صفتی است که ما باید از آن متوجه صفت دیگر، یعنی معنای باطنی شویم؛ مثلاً در شعر خاقانی «دهر سیه کاسه‌ای است ما همه مهمان او / بی‌نمکی تعبیه است در نمک خوان او» سیه کاسه، کنایه از پلیدی و بخیلی روزگار و بی‌نمکی، بدون جاذبه بودن زندگی را می‌رساند. (همان)

همچنین نوع دیگر کنایه، کنایه از فعل است. که در این نوع کنایه، فعلی را به چیزی یا کسی نسبت دهیم، اما معنای دیگری را از آن دریافت کنیم. (همان: ۱۶۷) مانند شعر سعدی: «آیین‌های طلب کن تا روی خود ببینی / وز حسن خود بماند انگشت در دهانت» که در آن کنایه «انگشت به دهان ماندن»، به معنای فعلی «حیرت کردن» آمده است.

چهارمین نوع کنایه، کنایه از نسبت، کنایه‌ای است که در آن، نسبت امری به امر دیگر، نفیاً یا اثباتاً اراده شود؛ مانند آیه ۶۰ سوره مانده ﴿اولئک شرٌّ مَکَاناً﴾ که اثبات شر برای مکان آنان، کنایه از اثبات شر برای خود ایشان است. (زمخشری، ۱۴۱۷: ۶۵۳) انواع دیگری نیز از تقسیم‌بندی کنایه نیز وجود دارد. مثلاً گاهی واسطه میان معنی عبارت اول و دوم متعدد بوده و فهم کنایه دشوار است که به آن تلویح می‌گویند؛ (احمدنژاد، ۱۳۸۲: ۶۸) مانند «بازویت را قوی می‌گردانم» در آیه ۳۵ سوره قصص، تلویحاً به معنی تقویت و نیرو دادن به موسی (ع) است. (طباطبائی، بی‌تا: ۳۵) و گاهی نیز عبارتی است در نکوهش، ریشخند یا اندرز، که تعریض نام دارد؛ مثلاً عبارت «ذات الواح و دُسر» از نظر لغوی به معنای «دارای تخته‌ها و میخ‌ها» است که خدای تعالی آن را کنایه از کشتی آورده است. (درویش: ۱۹۹۴: ۳۷۹) رویکرد این پژوهش در زمینه معنایابی رنگ در قرآن کریم بوده و تنها در صورت لزوم نگاهی بر تفسیرها و نیز روایات و احادیث جهت بررسی صحت دریافت معانی مراجعه گردید. همچنین جهت یافتن معنای آیات قرآن کریم، به ترجمه محمد مهدی فولادوند مراجعه و معنا و مفهوم رنگ‌ها در آیات بر اساس این ترجمه جستجو، دریافت و دسته‌بندی گردیده است. ضمن اینکه به ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، مکارم شیرازی و انصاریان نیز

مراجعه شد، اما منبع اصلی، ترجمه مذکور بوده است.

در ادامه رنگ‌هایی را که در قرآن کریم به کار رفته‌اند، بیان نموده و مفاهیم و معناهای به کاررفته آنها در آیات، دسته‌بندی خواهد شد. سپس، رنگ‌های به کار رفته در اشعار حافظ بیان و یافته‌ها با یکدیگر مقایسه خواهد شد.

۳- رنگ‌های به کاررفته در قرآن کریم و مفاهیم آنها

در آیات قرآن کریم، نام رنگ‌های سفید، دوازده بار؛ زرد روشن (صفراء فاقع)، یکبار؛ زرد مایل به قهوه‌ای، سه بار؛ زرد شتری، یکبار؛ قرمز، دو بار؛ سبز و سبز پررنگ مایل به سیاه، (مُدْهَامَتَانِ)، هشت بار؛ کبود، یک بار و سیاه نیز نه بار به صورت اشاره مستقیم و با استفاده از واژه اصلی و مشتقات آن نام برده شده است.

به این ترتیب، تعداد هر کدام از رنگ‌ها مشخص شد. به غیر از سیاه و سفید، تیره‌ترین رنگ در نظام رنگ‌بندی قرآن کریم، سبز پررنگ مایل به سیاه (مدهامتان) و روشن‌ترین رنگ آن نیز زرد روشن است. بیش‌ترین تعداد استفاده از رنگ به غیر از سیاه و سفید، مربوط به رنگ سبز می‌باشد.

جدول شماره ۱: رنگ‌های به کار رفته در قرآن		
سوره‌ها	تعداد	رنگ
(آل عمران/۱۰۶)، (اعراف/۱۰۸)، (بقره/۱۸۷)، (شعراء/۳۳)، (طه/۲۲)، (نمل/۱۲)، (یوسف/۸۴)، (صافات/۴۶)، (صافات/۴۹)، (قصص/۳۲)، (فاطر/۲۷)، (مریم/۴)	۱۲	سفید
(بقره/۶۹)	۱	زرد روشن (صفراء فاقع)
(حدید/۲۰)، (روم/۵۱)، (زمر/۲۱)	۳	زرد مایل به قهوه‌ای
(مرسلات/۳۳)	۱	زرد شتری
(فاطر/۲۷)، (رحمن/۳۷)	۲	قرمز
(حج/۶۳)، (انعام/۹۹)، (یوسف/۴۳)، (یوسف/۴۶)، (انسان/۲۱)، (کهف/۳۱)، (رحمن/۷۶)	۸	سبز و سبز پررنگ مایل به سیاه، (مُدْهَامَتَانِ)
(طه/۱۰۲)	۱	کبود
(آل عمران/۱۰۶)، (نحل/۵۸)، (بقره/۱۸۷)، (زمر/۶۰)، (زخرف/۱۷)، (ملک/۲۷)، (فاطر/۲۷)، (عبس/۴۱) قتره، (اعلیٰ/۵) احوی	۹	سیاه

۴- مفاهیم رنگ‌ها در قرآن کریم

بدین ترتیب با جمع‌آوری آیاتی که در آنها از رنگ‌ها استفاده شده، به دسته‌بندی معنا و مفهوم هر رنگ در قرآن کریم به صورت جدول‌های مجزا می‌پردازیم.

۴-۱- رنگ سفید

رنگ سفید در قرآن کریم در هفت مورد به کار رفته است:

پایداری بر ایمان و سعادت ابدی: در سوره آل عمران آیه ۱۰۶، این آیه رنگ چهره را بر اساس اینکه انسانی بعد از ایمان، کافر شده یا نشده، تقسیم‌بندی کرده و سفید شدن چهره ﴿تَبْيَضُ وَجُوهُ﴾ بر پایداری بر ایمان دلالت می‌کند.

رنگ معجزه دست حضرت موسی: عبارت ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ در سوره‌های (اعراف/۱۰۸) و (شعراء/۳۳)، عبارت ﴿تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ در سوره‌های (طه/۲۲)، (نمل/۱۲) و (قصص/۳۲) اشاره به رنگ سفید و معجزه آسای داستان حضرت موسی (ع) دارند.

عیب و بیماری، نایبانی، پیری: در سوره نمل آیه ۱۲، ﴿تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ اشاره به معجزه حضرت موسی (ع) دارد. قرآن با عبارت ﴿مَنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ اشاره می‌کند که این سفیدی، با سفیدی که محصول عیب و بیماری است، متفاوت است. در نتیجه، رنگ سفید در قرآن بر بیماری و عیب نیز دلالت می‌کند. در سوره یوس (ع) آیه ۸۴ ﴿وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ﴾ رنگ سفید بر نایبنا شدن چشمان حضرت یعقوب (ع) از شدت اندوه دلالت می‌کند. در سوره مریم آیه ۴ رنگ سفید، به صورت شعله‌ای بر روی سر ﴿أَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ به کار برده شده، که نشان پیری است.

رنگ نور صبحگاهی: در سوره بقره آیه ۱۸۷ عبارت ﴿الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾ اشاره به نور سفید صبحگاه دارد.

رنگ راه‌هایی که در کوه‌ها وجود دارند: در این آیه ﴿مَنْ الْجِبَالِ جُدَّدٌ بَيْضٌ﴾ اشاره دارد به جاده‌هایی به رنگ سفید.

رنگ شراب بهشتی: عبارت ﴿بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ که در آن رنگ سفید به «کأس» بر می‌گردد.

شدت رنگ سفید حوریان: در عبارت ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾ بیض به معنای تخم (شترمرغ) است که حوریان از شدت سفیدی به آن تشبیه شده‌اند.

۴-۲- رنگ زرد

رنگ زرد با دقت فراوان به صورت سه طیف در قرآن کریم آمده است. مهم‌ترین نکته درباره رنگ زرد این است که در هر سه حالت، قرآن کریم این رنگ را در توصیف واقع‌گرایانه رنگ حیوان و گیاه استفاده نموده است و تنها در یک مورد به فرح‌بخشی رنگ زرد شتری برای انسان اشاره نموده است. طبق جدول شماره دو می‌توان کارکردهای معنایی رنگ زرد در قرآن کریم را مشاهده نمود.

موی شتر: در آیه ۳۳ سوره مرسلات: ﴿كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ﴾ رنگ زرد برای شتر به کار رفته است.

رنگ گاو بنی اسرائیل: در آیه ۶۹ سوره بقره، برای رنگ گاو ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظْرِينَ﴾ مورد استفاده قرار گرفت که رنگ فرح بخش برای بینندگان نیز معرفی شده است.

رنگ گیاهان خشک: رنگ زرد (مایل به قهوه‌ای) در سوره حدید آیه ۲۰ ﴿ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا﴾ خشک شدن گیاه، و نیز زردی خزان گیاه و در سوره روم آیه ۵۱ ﴿أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا﴾ پژمردگی گیاه دلالت می‌کند.

۴-۳- رنگ قرمز

رنگ قرمز در دو سوره قرآن ذکر شده است.

رنگ راه‌ها در کوه‌ها: در آیه ۲۷ سوره فاطر ﴿جُدُدٌ بِيضٌ وَحُمُرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا﴾ برای نشان دادن رنگ راه‌ها در کوه‌ها.

رنگ آسمان: در سوره الرحمن ﴿فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ برای توصیف رنگ آسمان کره زمین در هنگام قیامت از رنگ قرمز استفاده نموده است.

۴-۴- رنگ سبز

این رنگ مطابق جدول شماره چهار، هم برای گیاهان و هم برای پوشش انسان مورد استفاده قرار گرفته است.

سبزی گیاهان: رنگ سبز در سوره حج آیه ۶۳ ﴿فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ و سوره انعام آیه ۹۹ ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾ که به سبز شدن گیاهان بعد از بارش باران اشاره دارد. همچنین این رنگ به رنگ سبزی هفت خوشه در خواب عزیز مصر اشاره دارد که در آیات ۴۳ و ۴۶ سوره یوسف ﴿سَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ﴾ به کار رفته است.

لباس بهشتیان: رنگ سبز در سوره انسان آیه ۲۱ ﴿سُنْدُسٍ خُضْرٍ﴾ و آیه ۳۱ سوره کهف ﴿ثِيَابًا خُضْرًا﴾ برای توصیف رنگ لباس بهشتیان به کار رفته است.

فرش و بالش بهشتی: رنگ سبز در سوره الرحمن آیه ۷۶ ﴿رَفْرَفٍ خُضْرٍ﴾ برای توصیف فرش و بالش‌های بهشتی به کار رفته است.

باغ‌های بهشتی: در سوره الرحمن آیه ۶۴ ﴿مُدْهَامَاتٍ﴾ باغ‌های بهشتی را از نظر رنگ توصیف می‌کند.

۴-۵- رنگ کبود

تنها یک بار از رنگ کبود در قرآن کریم استفاده شده است. برخی زُرْقًا در ﴿نَحْشُرُ﴾

الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا ﴿۱۰۲﴾ در سوره طه آیه ۱۰۲ را، چشم‌کبود و برخی دیگر (مکارم شیرازی) برای بدن‌های کبود ترجمه نموده‌اند.

۶۴- رنگ سیاه

رنگ سیاه در نه آیه مورد استفاده قرار گرفته است:

سیاه شدن چهره: در سوره آل‌عمران آیه ۱۰۶ ﴿تَسْوَدُ وُجُوهُ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ که سیاه شدن چهره را به دلیل کفر ورزیدن بعد از ایمان می‌داند. همچنین در عبارت ﴿الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ﴾ در سوره زمر آیه ۱۸۷، نیز سیاه شدن چهره را به دلیل دروغ بستن بر خدا می‌داند. همچنین در آیات ۵۸ سوره نحل ﴿وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ و نیز آیه ۱۷ سوره زخرف، خشم نیز دلیل سیاه شدن چهره معرفی می‌گردد.

ابر و دود سیاه: در آیه ۴۱ سوره عبس، عبارت ﴿تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ اشاره به فرو رفتن گناهکار در ابری سیاه از غم و اندوه دارد.

سیاهی شب: در سوره بقره آیه ۱۸۷ ﴿مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ رنگ سیاه به سیاهی شب دلالت دارد.

رنگ راه‌ها در کوه‌ها: در عبارت ﴿مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبُ سُوْدٌ﴾ در سوره فاطر آیه ۲۷، عَرَايِبُ سُوْدٌ، به معنای بسیار سیاه و سیاه پررنگ است که بر رنگ راه‌ها و رگه‌ها در کوه دلالت می‌کند.

رنگ گیاهان خشک: در آیه ۵ سوره اعلیٰ ﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾، احوی به رنگ سیاه دلالت دارد.

۵- رنگ‌ها و مفاهیم آن‌ها در شعر حافظ

آنچه از شعر شاعران پارسی‌گوی بر می‌آید این است که شاعران پارسی‌گوی، اطلاعات جامعی از فیزیک رنگ نداشته‌اند. «زبان فارسی از نظر دایره لغت، در زمینه رنگ‌ها چندان گسترده نیست؛ یا بهتر است بگوییم زبان و ادب پارسی چنین است؛ زیرا بسیاری از رنگ‌ها، در زبان رایج مردم است که در ادب، مورد استفاده قرار نگرفته است. اما شاعران پارسی‌زبان، همواره کوشیده‌اند که این محدودیت دایره رنگی را از رهگذر استعاره‌ها و تعبیرات خاصی که خلق کرده‌اند، جبران کنند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۲۶۷) با این حال، تنوع رنگی در شعر حافظ، قابل توجه است. پس از بررسی غزل‌ها، قصاید، رباعیات و قطعات دیوان حافظ، مشخص شد که حافظ از رنگ‌های سفید (بیضا، بیاض)، رنگ زرد، سرخ (احمر، ارغوانی، لعل فام)، سبز (اخضر)، طیف‌های رنگ آبی اعم از کبود (ازرق)، نیلی (مینایی) و فیروزه‌ای، سیاه (سیه، مشکین، سواد، هندو، مداد) در اشعارش استفاده برده است. حال، همان ترتیبی که

برای رنگ‌های به کاررفته در قرآن کریم مشخص گردید، بر رنگ‌های به کاررفته در اشعار حافظ نیز به ترتیب زیر اعمال می‌گردد.

۱-۵- سفید

حافظ رنگ سفید را به صورت بیضا و بیاض نیز مورد استفاده قرار داده است. نکته قابل توجه این است که تنها در یک بیت است که حافظ، رنگ سفید را بدون قرار گرفتن در کنار رنگ سیاه، استفاده نموده است:

«به تاج هدهدم از ره مبر که باز سفید / چو باشه در پی هر صید مختصر نرود» (خلخالی، ۱۳۰۶: ۱۰۴) سفید در این بیت، رنگ پرنده عقاب از نوع خاصی است که هیبتی عظیم دارد و شاعر تأکید می‌کند که این نوع پرنده، برخلاف پرنده «باشه» به دنبال صیدهای کوچک نمی‌رود. در اینجا رنگ سفید دلالت بر یک پدیده طبیعی در عالم حیوانات دارد: «باز سفید که پدر و مادر او کافوری باشند و بر هیچ پرش، هیچ نشانی نباشد و هم سرخ چشم بود و سبزی پای و به منسر بغایت سبز.» (نسوی، ۱۳۵۴: ۹۱)

همچنین «به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد / گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه» (حافظ، ۱۳۸۱: ۷۰۱) یا در بیت «گفته باشد مگرت ملهم غیب احوالم / این که شد روز سفیدم چو شب ظلمانی.» (حافظ، ۱۳۸۱: ۶۹۸) بخت به رنگ سفید، بر سرنوشت نیک و روز سفید نیز بر نیکبختی دلالت دارد. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۳۳۵)

معجزه حضرت موسی (ع):

رنگ سفید به شکل بیضا نیز در ابیات «بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر / سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۴) و نیز «این همه شعبده خویش که می‌کرد اینجا / سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۹۶) آمده است که به معجزه حضرت موسی (ع) که در قرآن ذکر شده است، اشاره دارد. رنگ سفید به شکل کلمه بیاض نیز، در اشعار آمده، اما باز هم می‌توان ملاحظه نمود که جهت کارکرد تقابلی با رنگ سیاه، مورد استفاده قرار گرفته است.

توصیف چهره پیامبر:

«بیاض روی تو روشن چو عارض رخ روز / سواد زلف سیاه تو هست ظلمت داج» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۸۲) که روی سخن با پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است که «به منزلت معنوی و شمایل ظاهری رسول، اشاره دارد و می‌خواهد بگوید: ای رسول گرامی، تو مظهر جمال و کمال حضرت دوست هستی و تمامی عالم را نور جمالت همچون خورشید عالمتاب روشن نموده است.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۲، ۴۶۴) همچنین سواد نیز بر جلال و

عظمت و نابود کردن سرکشان دلالت دارد. (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۲، ۶۶۴)

پیر شدن:

«سواد نامه موی سیاه چون طی شد / بیاض کم نشود گر صد انتخاب رود» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۲۶) حافظ در این بیت خود را خطاب قرار داده و می‌گوید: جوانی‌ات سپری شد و دیدار دائمی حضرت دوست نصیبت نشد. در زمانی که موی سیاه شروع به سپید شدن می‌کند و پیر شدی، تمنای آن را نکن. (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۳، ۳۲۶) همچنین «گفتی که پس از سیاه رنگی نبود / پس موی سیاه من چرا گشت سفید» (خلخالی، ۱۳۰۶: ۲۷۳) رباعی، نیز رنگ سفید بر پیری دلالت دارد.

اسماء و صفات الهی:

«بیاض روی تو را نیست نقش درخور از آنک / سوادى از خط مشکین بر ارغوان داری» (حافظ، ۱۳۸۱: ۶۱۷) روی سخن شاعر در این بیت، خداوند متعال است: «محبوباً، جهان هستی که روی تو و مظهر اسماء و صفات می‌باشند، نمی‌توانند نقش کثرت را به ذات بزنند؛ زیرا تو احدی و نقش‌بردار نیستی و صفات عین ذات بوده است.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۱۰، ۸۷) در این ابیات شاهد تضاد رنگی میان بیاض و سواد هستیم. این تضاد، بالاترین شدت کنتراست تیره - روشن در میان رنگ‌ها را مشخص می‌کند. (ایتن، ۱۳۷۸: ۶۸)

۲-۵- رنگ زرد

رنگ زرد نیز در شعر حافظ هم با واژه‌ی زرد، هم با واژه زرین و گاه با رنگ کاه به کار رفته است.

زردی چهره:

«رفته گیر از برم و ز آتش و آب دل و چشم / گونه‌ام زرد و لبم خشک و کنارم تر گیر» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۶۳) در این بیت، به محبوب گفته می‌شود: «چنان گمان مکن اگر از کنارم رفتی و به هجرم مبتلا ساختی، از آتش درونی و خشکی لب و زردی رخ و آب دل که اشک دیدگانم از آثار آن است، برکنار خواهی دید. بیا و چنان مکن تا چنین نباشم.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۵، ۳۸۲) همچنین: «گر چنین چهره گشاید خط زنگاری دوست / من رخ زرد به خونابه منقش دارم» (خلخالی، ۱۳۰۶: ۱۸۳) در این بیت نیز مانند بیت قبلی، زردی چهره بر ضعف و بیماری بدن حکایت دارد: «و چنانچه معشوق به چهره باطراوت و تجلیاتش جلوه نماید، اشک شوق به گونه زرد خویش (که در فراقش داشتم) خواهم ریخت.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۷، ۳۵۴) همچنین: «روی زرد است و آه دردآلود / عاشقان را دوی رنجوری» (حافظ، ۱۳۸۱: ۶۰۰) رنگ زرد در این بیت نیز بر «رنجوری عاشقان حقیقی»

دلالت دارد. (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۹، ۳۹۶)

خجالت کشیدن:

در بیت: «زردرویی می کشم زان طبع نازک بی گناه / ساقیا جامی بده تا چهره را گلگون کنم» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۸۱) به معشوق گفته می شود: «جا دارد که از من برنجی، ولی در مقابل این تشبیه ام، جز خجالت و ناراحتی و آب شدن و زردرویی در پیشگاهت نمی توانم داشته باشم.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۷، ۳۷۵) ناظم الاطباء، زردرویی را به معنای خجالت کشیدن آورده است. (دهخدا، بی تا، ۴۲۰)

خورشید:

در بیت «وین اطلس مقرنس زرد و ز زرنگار / چتری بلند بر سر خرگاه خویش دان» (یوسفی، ۱۳۸۱: ۷۳۵) همچنین «شه سپهر چو زرین سپر کشد در روی / به تیغ صبح و عمود افق جهان گیرد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۶۵۱) «زرین سپر» کنایه از خورشید و مقرنس زرد نیز توصیف خورشید به کار رفته است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۳۵)

۳-۵- رنگ قرمز

رنگ قرمز در اشعار حافظ با کلمات سرخ، احمر، ارغوانی، لعل فام، رنگ خون، گلرنگ و عقیقی بیان شده است.

بهادار و باارزش:

«خموش حافظ و این نکته های چون زر سرخ / نگاه دار که قلاب شهر صراف است» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۲۶)

در اینجا شاعر می گوید: «ای خواجه، از افشاگری زبان فروکش و نکته های پربهای خود را به نااهلان مگو؛ زیرا محبوب، خود صراف است و سخنی را که از دل و نور ایمان و حکمت گفته شده (چون گفتار تو) و آنچه از روی تقلید و هوا و هوس برخاسته (چون دیگران) می شناسد.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۱، ۴۸۰)

شدت درد فراق:

«اشک غماز من ار سرخ برآمد چه عجب / خجل از کرده خود پرده دری نیست که نیست» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۶۷) در این بیت شاعر می گوید: «محبوباً پس از آنکه دیدمت و از نظرم غایب گشتی، اگر بسیار بگریم تا اشک دیدگانم به خون تبدیل و راز دلدادگی ام به تو فاش شود، جای شگفتی نیست.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۲، ۳۳۸)

همچنین «به طرب حمل مکن سرخی رویم که چو جام / خون دل عکس برون می دهد

از رخسارم» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۰۰) سرخی در این بیت، به رنگ خون برمی‌گردد: «سرخ رویی مرا بر بودن در دامن وصال جانان حمل مکنید؛ زیرا وی به هجران یا غم عشقش، چنان خونین دلم نموده که عکس آن خونین‌دلی در چهره‌ام ظاهر گشته». (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۸، ۱۰۴)

«به عشق روی تو روزی که از جهان بروم / ز تربتم بدمد سرخ گل به جای گیاه» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۷۶) در اینجا باز هم رنگ سرخی، به طور غیرمستقیم بر خون، دلالت دارد: «معشوقا، در فراق چنان خونین‌دل گشته‌ام که اگر عنایتی نفرمایی و از دیدارت بهره‌مند نمایی و در عشقت جان دهم و به خاکم بسپارند، بر مزارم عوض گیاه، گل سرخ خواهد رویید». (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۹، ۲۱۱)

در بیت: «تا بو که دست در کمر او توان زدن / در خون دل نشسته چو یاقوت احمریم» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۲۶) انسانی که به غم عشق مبتلا شده، از نظر اینکه در خون دل نشسته و در هجران به سر می‌برد، به یاقوت احمر تشبیه شده است. در نتیجه انسان با یاقوت و خون با احمر متناظر است و احمر در اینجا برای بیان شدت هجران است. (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۷، ۳۹۰) در معنای دیگری که از این بیت ارائه شده، می‌خوانیم: «حافظ از کمر بند مرصع یار، کمر بندی که بعدها خواهد داشت سخن می‌گوید و خود را در عالم آرزو، یاقوت سرخ آن کمر بند می‌انگارد که از تمنای دست در کمر یار زدن، یعنی ترصیع شدن در کمر بند او، خون در دلش افتاده است». (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۲، ۱۰۳۶) در اینجا نیز، آرزوی ترصیع یاقوت سرخ در کمر بند یار، شدت فراق را بازگو می‌کند.

رنگ شیء:

«گر پرتوی ز تیغت بر کان و معدن افتد / یاقوت سرخ‌رو را بخشند رنگ کاهی» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۹۳) در این بیت شاعر می‌گوید: «ای برجستگان عالم و یا رسول الله، نه تنها تیغ و برندگی گفتار و رفتار شما جهان را بی‌سپاه گرفته، که پرتو تیغ و و نظر کیمیاگر شما اگر به معدن یاقوت افتد، آن را مبدل به طلا خواهد کرد». (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۹، ۳۳۸) خرمشاهی، این بیت را این‌گونه معنا نموده است: «اگر از تیغ تیز و پرمهابت تو، برقی به معدن یاقوت سرخ بیافتد، همانا که از ترس، رنگش مثل کاه زرد خواهد شد». (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۲، ۱۲۴۰) در اینجا، سرخ‌روئی یاقوت، به نشانه شجاعت و زردی کاه، به نشانه ترس دلالت می‌کند.

در بیت «پیر گلرنگ من اندر حق ازرق‌پوشان / رخصت خبث نداد ار نه حکایتها بود» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۷۳) نیز منظور شراب است: «پیر گلرنگ، بی هیچ شک، اشارتی به شراب گلرنگ، شراب کهنه، شراب پیر است. اما کسانی که از طریقت جز سلسله و خانقاه و پیر و مرشد چیزی در تصور نداشتند، بعدها کوشیدند که این تعبیر شاعرانه خواجه را به عنوان

یک شیخ شهر، یک صوفی بنمایند.» (زرین کوب، ۱۳۹۳: ۲۳۴)

رنگ خون:

در بیت: «مشوی ای دیده نقش غم ز لوح سینه حافظ / که زخم تیغ دلدار است و رنگ خون نخواهد شد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۱۷) در اینجا، شاعر می گوید: با اشک خویش، رنگ خون را که حاصل زخم عشق و فراق دوست است از سینه نشوی. (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۸۵، ۵)

در بیت: «اگر به رنگ عقیقی شد اشک من چه عجب / که مهر خاتم لعل تو هست همچو عقیق» (خلخال، ۱۳۰۶: ۱۵۴) شاعر می خواهد بگوید: «علت آنکه اشک دیدگانم خونین می نماید، آن است که دیده ام را مزین به خون فشانی از مهر غم عشق خواسته ای.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۷، ۳۶۶) در اینجا، رنگ عقیقی، به رنگ خون اشاره دارد.

تجلیات و شدت جمال الهی:

ابیات: «بده ساقی شراب ارغوانی / به یاد نرگس جادوی فرخ» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۸۶) ترکیب شراب ارغوانی در این بیت، به معنای «شراب تجلیات» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۲، ۴۹۷) برای «رهیدن از خود» می باشد که در نتیجه ارغوانی بودن شراب در اینجا، به شراب، وجهه ای عرفانی می بخشد.

«بیا به میکده و چهره ارغوانی کن / مرو به صومعه کان جا سیاه کاران اند» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۹۳) ارغوانی در این بیت، «برافروخته تر کردن جمال» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۴، ۳۴۶) معنا شده و اساساً این بیت، دارای محتوای عاشقانه تفسیر شده است. بنابراین، در اینجا ارغوانی بر شدت جمال الهی تأکید دارد.

در بیت: «صوفی بیا که آینه صافی است جام را / تا بنگری صفای می لعل فام را» (حافظ، ۱۳۸۱: ۷۶) در این بیت، شاعر می گوید: «ای زاهد پشمینه پوش، بیا تا مال یار را در جام وجود خود و مظاهر که ظرف مشاهدات حضرت دوست است بدون هیچ مانعی نشانت دهم. (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۱، ۸۳) در نتیجه، لعل فام، مفهوم می را به جمال یار ارتقا می بخشد. همچنین «عشقبازی و جوانی و شراب لعل فام / مجلس انس و حریف همدم و شرب مدام» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۹۳) در این بیت، شراب لعل فام به تجلیات پرشور (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۱، ۸۳) معنا شده است. خرمشاهی، در معنای این بیت، معتقد است بین لعل و گوهر، ایهام و تناسب وجود دارد. به طور کلی در دیوان حافظ، لعل به چهار شکل معنایی سنگ قیمتی، معروف به رنگ قرمز، استعاره از لب، استعاره از اشک و استعاره از شراب (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۸۷-۲۸۹) به کار رفته است.

گلرنگ که همان رنگ قرمز است، در ابیات: «بیار زان می گلرنگ مشک بو جامی / شرار

رشک و حسد در دل گلاب انداز» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۸۰) که می گلرنگ «شراب دو آتشفه تجلیات» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۶، ۱۱۸) معنا می دهد. معنای مد نظر خرمشاهی از این بیت این است که «ای ساقی برای آنکه کاملاً سرمست و سیراب شوم، به من، خرده خرده و پیاله پیاله منوشان، بلکه مرا به درون کشتی باده بینداز. شبیه به این تعبیر همانا به خم شراب انداختن و به حوض کوثر انداختن است.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۲، ۸۳۶)

همچنین «باده گلرنگ تلخ تیز خوش خوار سبک / نقلش از لعل نگار و نقلش از یاقوت خام» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۹۳) شاعر می گوید: «باده گلرنگ، همان شراب دو آتشفه است که عاشق از تجلیات پرشور محبوب نصیص می گردد.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۸، ۵۵) که برای قرمز شدن رنگ اشک به کار رفته است.

۴-۵- رنگ سبز

حافظ، رنگ سبز را به صورت اخضر نیز به کار برده است. گاهی رنگ سبز را برای خط به کار برده است:

جمال الهی (معشوق):

«هر که را با خط سبزت سر سودا باشد / پای از این دایره بیرون نهد تا باشد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۳۴) دهخدا معتقد است که «خط» یعنی «خطی که تازه از رخسار خوبان بر آمده باشد.» همچنین «خطی را گویند که از غیب مرقوم شده باشد؛ یعنی کسی نداند که از کجا آمده است و که نوشته است.» و نیز «عالم برزخ به نزد صوفیان» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۲۵) سبز در این معنا «محبوب، نه تنها من، که هر که عاشق تو شد و دل به جمال دل آرایت داد و با تو سودا نمود، محال است غیر تو را اختیار نماید.» (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۵، ۱۹۵) دلالت بر زیبایی و جمال معشوق می نماید.

«ایام شباب است شراب اولی تر / با سبز خطان باده‌ی ناب اولی تر» (خلخال، ۱۳۰۶: ۲۷۱)، «سبز است لب ت ساغر از او دور مدار / می بر لب سبزه خوش بود نوشیدن» (خلخال، ۱۳۰۶: ۲۷۰) و نیز «سبزپوشان خطت بر گرد لب / همچو موران اند گرد سلسبیل» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۴۰)

سبزی گیاهان:

«سبز است در و دشت بیا تا نگذاریم / دست از سر آبی که جهان جمله سراب است» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۲۵)، به این معنا اشاره دارد که «ایام بهارست و سراسر دره و دشت سبز و خرم است. بیا تا غافل از این دعوت بی زبان نباشیم و حال که جهان جمله چون سراب، وهم آلود و بی اعتبار و غیر واقعی است، دم را غنیمت بشمریم و از شراب غافل نباشیم.»

(خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۳۵) شاعر در واقع می‌خواهد بگوید: «ای سالکان، تا فرصت ایام و جوانی و نشاط و وسایل بهره‌مندی از دوست برایمان مهیاست، بیایید از نفحات جانفزای او استفاده کنیم.» (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۱، ۴۷۵) در نتیجه در اینجا رنگ سبز، در سطح اول بر گیاهان و در سطح عمیق‌تر معنایی، بر جوانی و نشاط دلالت دارد. «هوا مسیح نفس گشت و باد نافه‌گشای / درخت سبز شد و مرغ در خروش آمد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۸۹) شاعر می‌گوید: «باد بهاری چون وزیدن گیرد، هوا را خوش و گل را برافروخته و عطر آن را ظاهر و درختان را سبز و مرغان را در خروش می‌آورد.» (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۴، ۲۲۱)

همچنین رنگ سبز در ابیات «بلبل عاشق تو عمر خواه که آخر / باغ شود سبز و شاخ گل به بر آید» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۱۳)، «مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو / یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۶۸) خرمشاهی درباره این بیت معتقد است که «مزرع سبز فلک، اضافه تشبیهی است و قدما بین رنگ سبز و آبی خلط می‌کردند؛ به طوری که آسمان یا دریا را اخضر می‌نامیدند، به جای ازرق (کبود). چنان‌که حافظ در جاهای دیگر گوید: دریای اخضر فلک و کشتی هلال / هستند غرق نعمت حاجی قوام ما» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۲، ۱۱۲۰)

توصیف جهان مادی:

گاهی سبز، را رنگی برای آسمان تلقی نموده است: «پیش از این کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند / منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۱۴) خرمشاهی نیز، سقف سبز و طاق مینا را اشارتی به جهان مادی می‌داند: «پیش‌تر از آفرینش آسمان و به طور کلی جهان مادی، دیده انسان محو و مبهوت جمال جانان بود و حتی این دیدگاه انسان به مدد او ساخته شده بود.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۷۴۹) شاعر سقف سبز را به صورت کنایه از «جهان» مادی استفاده نموده است. (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۳، ۲۲۹)

«مه جلوه می‌نماید بر سبز خنگ گردون / تا او به سر درآید بر رخس پا بگردان» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۵۱) در مصرع اول: (ماه فلکی بر اسب نیلگون فلک سوار شده و جلوه‌گری می‌کند.) (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۹، ۴۰) رنگ سبز به جای رنگ آبی و برای وصف آسمان و جهان مادی، به کار رفته است.

کامیابی از تجلیات الهی:

رنگ سبز، گاهی نیز برای سرانسان که البته توصیف وضعیت معنوی انسان مبنی بر کامیابی از «تجلیات الهی» (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۵، ۲۲۸) است: «سرت سبز و دلت خوش باد جاوید / که خوش نقشی نمودی از خط یار» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۵۵) و نیز «به سر سبز تو ای سرو که گر خاک شوم / ناز از سر بنه و سایه بر این خاک انداز» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۸۲)

دلالت بر کامیابی از تجلیات الهی داشته و در معنای دومش، به سبزی گیاهان اشاره دارد. خرمشاهی معتقد است: «سر سبز، کنایه از دماغ تازه، خوش و خرم، تر و تازگی عیش است. البته چون خطاب به سرو است، لطف و ایهامی هم دارد. معنای دومش سبزی گیاه سرو است. چنان‌که شبیه این تعبیر را در مورد طوطی گویای اسرار به کار برده است: «سرت سبز و دلت خوش باد جاوید / که خوش نقشی نمودی از خط یار» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۲، ۸۴۹)

۵-۵- رنگ کبود

رنگ کبود در شعر حافظ، به صورت ازرق نیز به کار رفته و انواع کارکردهای معنایی این رنگ را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

عالم طبیعت، آسمان اول:

«غلام همت آنم که زیر چرخ کبود / ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزادست» (حافظ، ۱۳۸۱: ۹۰) همچنین «گر مساعد شوم دایره چرخ کبود / هم به دست آورمش باز به پرگار دگر» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۷۰) چرخ کبود، «عالم محسوس و طبیعت» است. (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۱، ۱۸۹) همچنین رنگ کبود برای چرخ که کنایه از آسمان اول (دهخدا، ۱۳۷۷: ۶۳۰) می‌باشد

رنگ لباس صوفیه:

به صورت ازرق نیز در ابیات «ساغر می بر کفم نه تا ز بر / برکشم این دلق ازرق فام را» (حافظ، ۱۳۸۱: ۸۰)، «غلام همت دردی‌کشان یک‌رنگم / نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیه‌اند» (خلخالی، ۱۳۰۶: ۷۰)، «پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان / رخصت خبث نداد ار نه حکایت‌ها بود» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۷۳) همچنین «چندان بمان که خرقة ازرق کند قبول / بخت جوانت از فلک پیر ژنده‌پوش» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۰۵) و نیز «ما نگویم بد و میل به ناحق نکنیم / جامه کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۱۰) به صورت ازرق به کار رفته است. پوشش و خرقة ازرق به صوفیان اشاره دارد. (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۶۲۰)

۵-۶- رنگ سیاه (سیه، مشکین، اسود)

پر بسامدترین رنگ در اشعار حافظ، رنگ سیاه است که با نام‌های سیاه، سیه، مشکین، هندو، سواد و شبرنگ به کار رفته است:

توصیف قدرت الهی:

«کلک تو بارک‌الله، بر ملک دین گشاده / صد چشمه آب حیوان، از قطره سیاهی» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۹۳) قطره سیاهی، اشاره به «قلم قدرت الهی» (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۷، ۳۳۶) دارد. همچنین «به مدد قلم و حکم و فرمان‌های تو، هم ملک و هم دین قوت گرفته، گویی مرکب

تو خاصیت احیاگری آب حیوان دارد.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۲، ۱۲۳۹) همچنین در بیت «روز ازل از کلک تو یک قطره سیاهی / بر روی مه افتاد که شد حل مسائل» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۴۳) نیز به همین معناست.

توصیف رنگ موی جوان:

در این بیت «گفتی که پس از سیاه رنگی نبود / پس موی سیاه من چرا گشت سفید» (خلخال، ۱۳۰۶: ۲۷۳)، موی سیاه، نشانه جوانی و موی سفید نشانه پیری است.

توصیف پدیده طبیعی:

«چشم جادوی تو خود عین سواد سحر است / لیکن این هست که این نسخه سقیم افتادست» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۴۶)

تجلیات جمالی آمیخته با جلالی:

«مژه سیاهت ار کرد به خون ما اشارت / ز فریب او بیندیش و غلط مکن نگارا» (حافظ، ۱۳۸۱: ۷۸) سیاه در این بیت به معنای «تجلی جمالی آمیخته با جلالی» است. (سعادت پرور، ۱۳۶۸: ۱، ۱۰۷) همچنین است در بیت «به مژگان سیه کردی هزاران رخنه در دینم / بیا کز چشم بیمار، هزاران درد برچینم.» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۵۹)

کم بها بودن چیزی:

«آن چه زر می شود از پرتو آن قلب سیاه / کیمیایی است که در صحبت درویشان است» (حافظ، ۱۳۸۱: ۹۴)، قلب سیاه، منظور سکه با فلز کم ارزش است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۳۲) که از طریق کیمیای مصاحبت با درویشان، تبدیل به طلا می شود. خرمشاهی معتقد است: «قلب سیاه، ایهام دارد: الف) نقد قلبی و به همین جهت سیاه؛ ب) دل سخت و سیاه، دلی که قسی است.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۹۴)

فسق و گناه:

«مکن به نامه سیاهی ملامت من مست / که آگه است که تقدیر بر سرش چه نوشت» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۷۹) سیاه در سیاه نامه به معنای «کنایه از عاصی، گنهکار، فاسق، بدکاره و ظالم» است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۳۰) همچنین در ابیات «من ار چه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه / هزار شکر که یاران شهر بی گنه اند» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۸۳)، «سیاه نامه تر از خود کسی نمی بینم / چگونه چون قلمم دود دل به سر نرود» (خلخال، ۱۳۰۶: ۱۰۴)، «از نامه سیاه نترسم که روز حشر / با فیض لطف او صد از این نامه طی کنم» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۶۷) نیز به همین معناست. سیاه کار نیز در لغت نامه «کنایه از فاسق و فاجر و ظالم و محیل و گناهکار» (دهخدا، ۱۳۷۷:

(۲۲۲۷) بیان شده، بنابراین سیاه در «بیا به میکده و چهره ارغوانی کن / مرو به صومعه کان جا سیاه کاران اند» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۹۳)، بر همین معنا دلالت می‌کند. شاعر می‌گوید: «ما از آنان (دشمنان) بدگویی نخواهیم کرد و جامه سیاه و گناهکارشان نمی‌شماریم، طریقه آنان (صوفی‌گری) را هم نمی‌پذیریم.» (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۲۲۰۱) خرمشاهی نیز «سیاه‌نامه» را کنایه از عاصی و گناهکار دانسته و صور دیگری را که حافظ در اشعارش به کار برده، به صورت «نامه سیاهی، سیاه‌نامه، نامه سیاه» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۷۷۲) بیان نموده است.

سیر شدن دل:

«نقد دلی که بود مرا صرف باده شد / قلب سیاه بود از آن در حرام رفت» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۳۰) سیاه در این بیت به معنای «سیر شدن دل از آن، چنان‌که پروای حال او نکند و هرگز بدو توجه ننماید.» (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۲۲۱۷) معنای این بیت از نظر خرمشاهی چنین است: «دل خود را به هوای شراب و شادخواری باختم. آری این دل، دل درست و نقد سره نبود، بلکه در حکم نقد ناسره و قلب بود و از طریق درست و مشروع کسب نشده بود. لذا همچنان در کار حرام باده خوری صرف شد.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۶۱۵) سیاه در این معنا به نامشروع بودن، اشارت دارد.

توصیف سنگدلی:

در ابیات «غلام مردم چشمم که با سیاه‌دلی / هزار قطره بیارد چو درد دل شمرم» (خلخالی، ۱۳۰۶: ۱۹۳) خرمشاهی، سیاه‌دلی را در این بیت، «سخت‌دلی و قساوت قلب» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۹۵۱) معنا نموده و این معنا را در بیت «دیدم و آن چشم دل‌سیه که تو داری / جانب هیچ آشنا نگاه ندارد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۶۷) نیز مشابه عنوان نموده است. «دلم ز نرگس ساقی امان نخواست به جان / چرا که شیوه آن ترک دل‌سیه دانست» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۶۵) «سیاه‌دل» به معنای «سیاه اندرون، بدقلب و سنگدل» (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۲۲۱۷) می‌باشد. همچنین در ابیات «دادگرا تو را فلک جرعه‌کش پیاله باد / دشمن دل سیاه تو غرقه به خون چو لاله باد» (خلخالی، ۱۳۰۶: ۲۶۸) و «خزینه دل حافظ به زلف و خال مده / که کارهای چنین حد هر سیاهی نیست» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۳۲)، «غلام همت دردی‌کشان یک‌رنگم / نه آن گروه که ازرق لباس و دل‌سیه‌اند» (خلخالی، ۱۳۰۶: ۷۰) نیز همین معنا را دارد.

ظلمت و گمراهی:

«در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود / از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۵۴) سیاه در اینجا به معنای ظلمت می‌باشد: «ظلمت عالم امکان سبب شد، منزلگاه مقصود خود را گم کنم و از درگاهت بی‌بهره بمانم.» (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۲، ۲۴۲) همچنین در بیت «ما نگوئیم بد و میل به ناحق نکنیم / جامه کس سیه و دلّی خود ازرق

نکنیم» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۱۰)

توصیف عضوی از چهره:

«بیاض روی تو را نیست نقش در خور از آنک / سوادى از خط مشکین بر ارغوان داری» (حافظ، ۱۳۸۱: ۶۱۷)، «لب لعل و خط مشکین چو آنش هست و اینش هست / بنام دلب خود را که حُسنش آن و این دارد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۳۱) در اینجا خط مشکین به معنای «خط سیاه عارض خوبان مزلف» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۸۳۵) می‌باشد.

خال سیاه، «نزد سالکان، اشارت به نقطه وحدت است، من حیث‌الخفا که مبدأ و منتهای کثرت است. منه مشابه هویت غیبیه است که از ادراک و شعور محتجب است و مخفی.» (سعادت‌پور، ۱۳۶۸: ۶۲۴) که در ابیات: «ای آفتاب آینه‌دار جمال تو / مشک سیاه معجره‌گردان خال تو» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۵۸)، «بر آتش رخ زیبای او به جای سپند / به غیر خال سیاهش که دید به دانه» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۷۵) سیاهی چشم در بیت «گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه / که من چو آهوی وحشی ز آدمی برمیدم» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۷۰)، بر «جذابیت الهی در ازل» (سعادت‌پور، ۱۳۶۸: ۷، ۲۹۷) دلالت دارد. در بیت «این نقطه سیاه کامد مدار نور / عکسی ست در حدیقه بینش ز خال تو» (خلخال، ۱۳۰۶: ۲۱۱) معنای این بیت «نقطه سیاه یا سیاهی یا مردمک چشم من که مدار بینایی است، در حدیقه بینش در حکم عکسی است از خال تو.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۲، ۱۱۲۶)

همچنین چشم سیاه، «صفت معشوق است به دو وجه: یکی، آنکه سیاهی چشم موجب حسن و خوبی است؛ و دیگر آنکه طایر شکاری سیاه چشم بی وفا باشد، خلاف طایر زرد چشم که در عرف آن را کلال چشم گویند.» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۲۰) همچنین در ابیات «ندانم از چه سبب رنگ آشنایی نیست / سهی قدان سیه چشم ماه‌سیما را» (حافظ، ۱۳۸۱: ۷۹)، «دردا که از آن آهوی مشکین سیه چشم / چون ناهه بسی خون دلم در جگر افتاد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۰۹) خرمشاهی معتقد است که «معلوم نیست که علاقه حافظ به چشم سیاه از روی سنت و عادت شعری است؛ چنان‌که رودکی گوید: شاد زی با سیاه‌چشمان شاد، یا علاقه شخصی است. طبعاً حافظ به چشم خوش و میگون و مست و بیمار هم تعلق خاطر دارد، ولی بارها هم از چشم سیاه سخن گفته است.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۷۱۴)

شرمندگی:

حافظ می‌گوید: «به صدق کوش که خورشید زاید از نَفَسْت / که از دروغ سیه‌روی گشت صبح نخست» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۱۷) که این بیت «حسن تعلیل دارد؛ می‌گوید اگر اهل صدق باشی مثل صبح صادق از نفس تو، خورشید پدید می‌آید؛ یعنی کلام تو روشن‌گر خواهد بود، برعکس صبح کاذب، که ایهام دارد: دروغین، دروغگو، که سیه‌روی می‌شود که سیه‌روی هم

ایهام دارد: روسیاه به معنای خجل و منفعل، یا تاریک چنان‌که صبح کاذب تاریک است.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۳۰) در بیت «خوش بود گر محک تجربه آید به میان / تا سیه‌روی شود هر که در او غش باشد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۲۷) نیز «بعد از اینکه در بیت اول از نقد قلب صوفی و در بیت دوم از باده‌نوشی او سخن گفت، چه خوب است که برای آزمون این نقدها و ناسره‌ها، معیاری باشد. (نقدها را بود آیا که عیاری گیرند) تا بر مبنای آن معیار خارجی و ضابطه عینی خدشه‌ناپذیر، هر نقدی که ناسره است، همانند زر ناسره به مدد محک رسوا شود.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱، ۶۱۹) در این ابیات، سیاه بر معنای «رسوا، بی‌آبروی و شرمنده» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۲۴) دلالت دارد.

وجه جلالیه الهی:

«سیاهی نیکبخت است آن که دایم / بود همراز و هم‌زانی فرخ» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۸۶) که زلف سیاه را به «کثرت در عالم» که در واقع زلف، نشانی از کثرت و سیاه بودن آن، وجه «جلالیه قدرت» حضرت حق است. (سعادت‌پور، ۱۳۶۸: ۲، ۵۰۱) همچنین در ابیات «ز بنفشه تاب دارم که ز زلف او زند دم / تو سیاه کم‌بها بین که چه در دماغ دارد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۴۲)، «نی من تنها کشم تطاول زلفت / کیست که او داغ آن سیاه ندارد» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۶۷)، «دی گله‌ای ز طره‌اش کردم و از سر فسوس / گفت که این سیاه کج گوش به من نمی‌کند» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۷۵)، «در این خیال به سر شد زمان عمر و هنوز / بلای زلف سیاهت به سر نمی‌آید» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۷۱)، «دارم از زلف سیاهش گله چندان که مپرس / که چنان ز او شده‌ام بی سر و سامان که مپرس» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۸۹)، «به ادب نافه‌گشایی کن از آن زلف سیاه / جای دل‌های عزیز است به هم بر مزنش» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۱۶)، «در خم زلف تو آن خال سیه دانی چیست / نقطه دوده که در حلقه جیم افتادست» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۱۶)، «من کی آزاد شوم از غم دل چون هر دم / هندوی زلف بتی حلقه کند در گوشم» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۹۹)، «من سرگشته هم از اهل سلامت بودم / دام راهم شکن طره هندوی تو بود» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۴۶)، «مقیم زلف تو شد دل که خوش سوادی دید / وز آن غریب بلاکش خبر نمی‌آید» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۲۳)، همچنین شبرنگ در ابیات «با چشم پرنیرنگ او حافظ مکن آهنگ او / کان طره شبرنگ او بسیار طراری کند» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۹۵) دوده، هندو، سواد و شبرنگ بر سیاه رنگ بودن زلف و طره دلالت دارد.

توصیف پدیده طبیعی:

«ز دوستان تو آموخت در طریقت مهر / سپیده‌دم که صبا چاک زد شعار سیاه» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۷۶) منظور از شعار سیاه، سیاهی شب است که باد صبا از اولیای الهی آموخت. (سعادت‌پور، ۱۳۶۸: ۹، ۲۱۱)

«رنگ تزویر پیش ما نبود / شیر سرخیم و افعی سیه‌ایم» (حافظ، ۱۳۸۱: ۵۰۱) در اینجا رنگ سیاه بر رنگ حیوان در طبیعت منطبق است.

بخل و امساک:

«برو از خانه گردون به در و نان مطلب / کان سیه‌کاسه در آخر بکشد مهمان را» (حافظ، ۱۳۸۱: ۷۷) سیه‌کاسه در این بیت، به معنای «بخیل، ممسک و رذل» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۲۷) می‌باشد.

نابود شدن:

«اگر به دست من افتد فراق را بکشم / که روز هجر سیه باد و خان و مان فراق» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۳۲)، شاعر می‌گوید: «الهی که دودمان و خانمان فراق و هجر بسوزد و به سیاهی کشیده شود.» (سعادت‌پرور، ۱۳۶۸: ۷، ۴۴) این شعر در برخی نسخ، به ابن‌حسام خوشفی منسوب است.

۶- تطبیق و مقایسه

در یک جمع‌بندی کارکردهای کنایی رنگ‌ها در قرآن، در جدول شماره ۲، نشان داده شده است. لازم به توضیح است که تنها سه رنگ سفید، کبود و سیاه، در قرآن به صورت کنایی به کار رفته‌اند.

جدول شماره ۲: انواع دلالت‌های کنایی رنگ در قرآن		
رنگ	کنایه	نوع کنایه
سفید	﴿تَبَيَّضُ وُجُوهُ﴾	کنایه از صفت
	﴿اشْتَلَّ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾	کنایه صفت
کبود	﴿نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾	کنایه از صفت
سیاه	﴿تَرَاهُمُهَا قَتَرَةً﴾	کنایه از صفت

حافظ نیز در سرودن اشعارش، گستره وسیعی از کارکرد رنگ‌ها را به کار برده است. او با استفاده از ترکیب و ازگانی که رنگ نیز در آنها حضور دارد، به نحو کنایی، به شعر خویش غنا بخشیده است. ترکیباتی نظیر «روی زرد» که در برخی موارد کنایه از رنجوری و ضعف و در برخی دیگر کنایه از خجالت کشیدن و نیز ترکیب عقیقی شدن اشک، یعنی قرمز شدن اشک و کنایه از غم و اندوه بی‌نهایت است. گاه این ترکیبات کنایی، یعنی «مقرنس زرد»، «زرین سپر» به اجرام آسمانی نظیر خورشید یا «سبز خنگ گردون» به آسمان اشاره دارند. گاهی نیز مانند ترکیب «شعار سیاه»، به روشی کنایی، رنگ شب

را بیان می‌کنند. در (جدول شماره ۳)، کنایات جمع‌آوری شده و مصادیق و انواع آن‌ها نشان داده شده است:

جدول شماره ۳: انواع دلالت‌های کنایه رنگها در اشعار حافظ			
رنگ‌ها	شعر حافظ	کاربرد کنایه رنگ	نوع کنایه
سفید	به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد گلیم بخت کسی را که یافتند سیاهین که شد روز سفیدم چو شب ظلمانی	سفید و سیاه کنایه از نیکیبختی و بدبختی	کنایه از صفت
	بیاض روی تو را نیست نقش درخور از آنک	کنایه از اسماء و صفات الهی	کنایه از صفت
زرد	روی زرد است و آه دردآلود	کنایه از رنجوری	کنایه از صفت
	زردرویی می‌کشم زان طبع نازک بی‌گناه	کنایه از خجالت کشیدن	کنایه از فعل
	وین اطلس مقرنس زرد و ز زرنگار شبه سپهر چو زرین سپر کشد در روی	کنایه از خورشید	کنایه از اسم
قرمز	خمش حافظ و این نکته‌های چون زر سرخ به طرب حمل مکن سرخی رویم که چو جام ز تربتم بدمد سرخ گل به جای گیاه	کنایه از سخنان بالارزش کنایه از دل خون شدن	کنایه از صفت کنایه از فعل
	یا قوت سرخ‌رو را بخشند رنگ کاهی	کنایه از تأثیرگذاری عمیق	کنایه از فعل
	که زخم تیغ دلدار است و رنگ خون نخواهد شد	کنایه از لذت فراق	کنایه از صفت
	اگر به رنگ عقیقی شد اشک من چه عجب	کنایه از غم بی‌نهایت	کنایه از اسم
	بیا به میکده و چهره ارغوانی کن	کنایه از مست شدن	کنایه از فعل
	پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان	پیر گلرنگ کنایه از شراب	کنایه از اسم
	هر که را با خط سبزت سر سودا باشد	کنایه از ریش نورسته جوانان	کنایه از اسم
سبز	سبز است در و دشت بیا تا نگذاریم	کنایه از مهیا بودن نشاط جوانی	کنایه از فعل
	باغ شود سبز و شاخ گل به بر آید	کنایه از ایجاد فرصت مناسب	کنایه از فعل
	سر سبز تو ای سرو که گر خاک شوم	کنایه از فخر فروشی و مباهات	کنایه از فعل
	پیش از این کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند	کنایه از جهان مادی	کنایه از اسم
	مه جلوه می‌نماید بر سبز خنگ گردون	کنایه از آسمان	کنایه از اسم

کنایه از اسم	کنایه از آسمان	غلام همت آنم که زیر چرخ کبود	کبود
کنایه از فعل	کنایه از ریا و تظاهر به زهد	جامه کس سیبه و دلخ خود ازرق نکنیم	
کنایه از فعل	کنایه از تظاهر به زهد	نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیبه‌اند	
کنایه از نسبت	قطره سیاه کنایه از نقش هستی	صد چشمه آب حیوان، از قطره سیاهی	سیاه
کنایه از نسبت	کنایه از کُنه هر چیز	گفتی که پس از سیاه رنگی نبود	
کنایه از نسبت	کنایه از گناهکار	مرو به صومعه کان جا سیاه کاران‌اند	
کنایه از فعل	کنایه از عزادار کردن مردم	جامه کس سیبه و دلخ خود ازرق نکنیم	
کنایه از صفت	دل‌سیبه بودن کنایه از جهل	نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیبه‌اند.	
کنایه از صفت	کنایه از جوانی	پس موی سیاه من چرا گشت سفید	
کنایه از صفت	کنایه از فقدان معرفت	قلب سیاه بود از آن در حرام رفت	
کنایه از صفت	کنایه از گناهکاری در حدّ اعلا	من ار چه عاشقم و رند و مست و نامه‌سیاه	
کنایه از اسم	کنایه از دنیای ظلمانی	در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود	
کنایه از صفت	کنایه از جذابیت الهی در ازل	گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه	
کنایه از فعل	کنایه از رسوایی و شرمندگی	که از دروغ سیه‌روی گشت صبح نخست	
کنایه از نسبت	کنایه از بنفشه	تو سیاه کم‌بها بین که چه در دماغ دارد	
کنایه از نسبت	کنایه از طره مو	گفت که این سیاه کج، گوش به من نمی‌کند	
کنایه از نسبت	کنایه از سیاهی شب	سپیده‌دم که صبا چاک زد شعاع سیاه	
کنایه از صفت	کنایه از بخیل، ممسک و رذل	کان سیه کاسه در آخر بکشد مهمان را	

نتیجه‌گیری

رنگ به عنوان یکی از عناصر بصری، نه تنها از جنبه‌های فیزیکی برای انسان‌ها مورد توجه بوده، بلکه برای بیان احساسات، توصیفات، تخیلات، رمزها و نمادها و دیگر شئون انسانی نیز کارکرد داشته است. وسعت حوزه کارکرد رنگ‌ها، به حدی است که هم در زبان و ادبیات مخلوق و هم در کتاب سعادت بشر که از جانب خداوند خالق نازل شده، به وضوح حضور دارد.

قرآن کریم که کتاب سعادت بشر است، به اشکال گوناگونی رنگ‌ها را به کار گرفته و معناهای متفاوتی را به وسیله آن‌ها انتقال داده است. این پژوهش با جمع‌آوری، دسته‌بندی و تحلیل و تطبیق معانی رنگ‌ها در این دو منبع مهم فرهنگی، به شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در کارکرد رنگ‌ها در این دو متن شریف دست یافت؛ چنان‌که در قرآن تنها سه رنگ سفید،

کبود و سیاه به صورت کنایی به کار رفته‌اند، اما در شعر حافظ، نه تنها این سه رنگ، بلکه رنگ‌های زرد، قرمز و سبزه نیز به صورت کنایی به کار رفته‌اند. رنگ سفید، هم در قرآن و هم در شعر حافظ، به صورت کنایه از صفت به کار برده شده است. همچنین دو رنگ کبود و سیاه در قرآن به صورت کنایه از صفت به کار رفته است، حال آنکه در شعر حافظ، وسعت کارکرد کنایی این دو بیشتر است؛ چنان‌که رنگ کبود، به صورت کنایه از اسم و کنایه از فعل و رنگ سیاه، به صورت کنایه از نسبت، کنایه از فعل، کنایه از اسم و کنایه از صفت به کار برده شده است. بدین ترتیب کارکرد رنگ‌ها در قرآن، بیشتر بر واقع‌گرایی استوار است، حال آنکه وسعت کارکرد کنایی رنگ در شعر حافظ، بیشتر است.

کتابنامه

- قرآن کریم ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابوالسعود، محمد بن محمد، ۱۴۱۱: *ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم*، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- ثعالبی، ابومنصور، ۱۹۹۸: *الکنايه والتعريف*، دراسه و شرح و تحقیق عائشه حسین فرید، بی‌جا: دار قباء.
- احمدنژاد، کامل، ۱۳۸۲: *معانی و بیان*، تهران: زوار.
- ایتن، یوهانس، ۱۳۷۸: *هنر رنگ*، تهران: یساوی.
- بختیاری، فریبا و زنگی، بهنام، ۱۳۹۳: «بررسی ساختار بصری پرچم کشورهای جهان؛ با مطالعه رنگ، نشانه و نوشتار ۱۹۶ پرچم رسمی». *مجله پژوهش هنر*، شماره ۵، ص ۱۶۵-۱۷۰. بلوردی، طیبه، ۱۳۸۷: «رنگ‌ها و پیام‌ها در قرآن کریم»، *فصلنامه مشکوه*، شماره ۹۸، ص ۸۶۷۵.
- بیستونی، محمد، ۱۳۸۵: *رنگ‌شناسی از دیدگاه قرآن کریم و حدیث (روان‌شناسی رنگ‌ها و بررسی پنج رنگ ذکرشده در قرآن کریم)*، قم: بیان جوان.
- تجلیل، جلیل، ۱۳۹۰: *معانی و بیان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ویراست دوم.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۱: *دیوان حافظ*، تصحیح محمد قدسی، تهران: نشر چشمه.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۸۰: *حافظ‌نامه*، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوازدهم.
- خلخالی، سیدعبدالرحیم، ۱۳۰۶: *دیوان حافظ*، تهران: به سرمایه کتابخانه کاوه.
- الدرویش، محی‌الدین، ۱۹۹۴: *اعراب القرآن الكريم و بیانه*، سوریا: دار الارشاد للشؤون الجامعیه.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷: *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
- رفیعی‌راد، رضا و خزائی، محمد، ۱۳۹۸: «تطبیق منظر معنایی رنگ‌ها در قرآن کریم و ادبیات کنایی فارسی»، *نشریه هنرهای صناعی اسلامی*، دوره چهارم، شماره اول.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۳: *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ سیزدهم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۷: *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل*، بی‌جا: دارلکتاب العربی، الطبعة الثالثة.
- سعادت‌پور، علی، ۱۳۶۸: *جمال آفتاب هر نظر*، شرحی بر *دیوان حافظ*، تهران: رویداد، چاپ سوم.
- الشاهر، عبدالله، ۱۳۸۱: «الأثر النفسی للون»، *مجله الموقف الأدبی*، العدد ۳۷۹، سوریا.
- شریفی، علی، ۱۳۹۶: «رنگ از منظر قرآن کریم، حدیث و روان‌شناسی»، *دوفصلنامه قرآن و علم*، شماره ۱۴، ص ۱۶۱-۱۶۶.
- شریفی، علی و جوکار، مجید، ۱۳۸۹: «رنگ سفید از منظر قرآن کریم و روان‌شناسی»، *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، شماره ۷، صص ۱۶۳-۱۷۹.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۶۶: *صور خیال در شعر فارسی*، تهران: آگاه.

- شمیسا، سیروس، ۱۳۹۳: معانی و بیان، تهران: انتشارات میترا.
- عصفور، جابر، ۲۰۰۳: النقد الادبی، بیروت: دارالکتاب بنائیه.
- طاهری، علی، ۱۳۹۴: «بررسی سبک هنری قرآن کریم در به کارگیری انواع کنایه و عدول از لفظ قبیح به حسن»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی قرآن کریم، سال سوم، شماره سوم، ص ۹۳-۱۱۵
- طباطبائی، محمد حسین، بی تا: المیزان فی تفسیر القرآن کریم، قم: موسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- عزیزی پور، محمدرضا و باوان پوری، مسعود، احمدپناه، مصطفی و نعمتی، فاروق، ۱۳۹۷: «کاربرد نمادین رنگ‌ها در قرآن کریم»، فصلنامه مطالعات قرآن کریم، سال نهم، شماره ۳۳، ص ۱۶۳-۱۷۹.
- قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۱۴۲۴: الايضاح فی علوم البلاغه، بتحشیه ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه. - کزازی، جلال‌الدین، ۱۳۶۸: زیبایی‌شناسی سخن پارسی، تهران: نشر مرکز.
- محمدی حسن‌آبادی، فیروزه، ۱۳۹۳: «رویکرد نشانه‌شناختی به مفهوم رنگ و کاربست آن در قرآن کریم»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن کریم، دوره ۳، شماره ۱، صفحه ۷۷-۹۲.
- نسوی، ابوالحسن علی بن احمد، ۱۳۵۴: بازنامه، تصحیح علی غروی، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- نظری‌بقا، کاظم، دهقان، علی، ۱۳۹۳: «تحلیل کارکرد رنگ در شعر حافظ»، فصلنامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی، شماره ۶، پیاپی ۲۲، ص ۷۱-۹۰.
- یوسفی، حسین‌علی، ۱۳۸۱: دیوان حافظ بر اساس نسخه‌ی قزوینی و خانلری با مقابله‌ی نسخه‌ها و شرح‌های معتبر، تهران: روزگار.
- Cover, Lois Brauer, 1975: Anthropolgy for Our Time, Oxford Book University Company.
- Johns, A.H. 1993: In search of common ground: The Qur'an as literature?, Journal Islam and Christian-Muslim Relations, 4(2): 191-209.
- Rahman, Yusuf. 2012: The Qur'an as Literature: Literary Interpretation of the Qur'an, Journal of Qur'an and Hadith Studies, 1(1): 23-40.-Sharif, Taregh. 1974: Alsheer Vallafonal Tashkili, Majallatol Mooghefol Adabi, Aladad 7, [in Arabic]
- Trudgill, peter. 1976: Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society, Penguin.
- Al-Darwish, M. al-Din. 1994: Expression of the Holy Quran and its statement, 4th edition, Dar Al-Irshad for University Affairs: Syria. [in Arabic]
- J. Matusitz and J. Olufowote, 2016: Visual motifs in Islamist terrorism: Applying conceptual metaphor theory, Journal of Applied Security Research 11 , 18-32.
- (Endnotes

تحلیل دلالت‌های آوایی فواصل آیات بهشت و جهنم^۱

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۱/۱۷، تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۳/۲۳)

فاطمه فیرورقی^۲

دکتر حسین خانی کلکای^۳

چکیده

تحلیل دلالت‌های آوایی از جمله سطوح دانش سبک‌شناسی است که با عنوان سطح آوایی، اولین سطح از بررسی هر زبان را به خود اختصاص می‌دهد. این جنبه از سبک‌شناسی ارزش‌اندیشه و احساسات بیانی اثر را مشخص می‌سازد و با تداوم این کار می‌توان به سبک‌گوینده دست یافت. گفتار حاضر بر آن است تا آیات موضوعی و لفظی بهشت و جهنم را از حیث دلالت آوایی فواصل آن‌ها مورد تحلیل قرار دهد و به این موضوع بپردازد که حروف مختلف در فواصل آیات بهشت و جهنم چه کارکردهایی دارند و دلالت‌های آوایی آن‌ها تا چه اندازه با مفاهیم بهشت و جهنم تناسب دارد.

این تحقیق با روش تحلیلی - توصیفی، فواصل مختوم به حروف نون، میم، الف مدی، راء، دال و هاء را در آیات بهشت و جهنم بررسی می‌نماید. دلالت‌های آوایی حروف مذکور در آیات بهشتی به ترتیب بر روشنی، صمیمیت، عظمت رحمت خدا، لطافت و استقرار نعمت‌ها و ابهام در ماهیت بهشت و در آیات جهنم به اضطراب، مجموع عذاب‌های سخت، اهتزاز، تکرار شراره‌های آتش، شدت عذاب‌ها و ابهام در ماهیت جهنم اختصاص دارد.

واژگان کلیدی: فاصله، دلالت‌های آوایی، آیات بهشت و جهنم

۱- مقدمه

در نغمه‌های موسیقی قرآن، گوناگونی صدا، مد، طنین و نرمی و شدت و حرکت‌های مختلفی که همراهش می‌شود و همچنین زیر و بم و لرزش صدا که در زبان موسیقی، آن را «بلاغت صدا» می‌نامند، باعث نشاط و آرامش روح می‌شود. همین جنبه برانگیزاننده

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با موضوع «سبک‌شناسی تطبیقی آیات بهشت و جهنم در قرآن کریم» متعلق به دانشکده علوم قرآنی خوی است.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآنی، دانشکده علوم قرآنی خوی، (نویسنده مسئول) f_firooraghi@yahoo.com

۳. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، khani.kalgay@gmail.com

احساسات آدمی توسط طنین قرآن است که راز تشویق به تلاوت قرآن با صدای بلند را روشن می‌سازد. (سلمان پور، ۱۳۹۵: ۳۶) نظم آهنگ واژگان قرآن، نغمه‌ای دلکش و طینینی دلپذیر پدید می‌آورد؛ نوایی که احساسات آدمی را برمی‌انگیزد و دل‌ها را شیفته خود می‌کند. این نوا برای هر مخاطبی، به ویژه برای مخاطب عرب‌زبان، محسوس است. اگر کسی برای چندمین بار به یک شعر گوش کند، لحن و آهنگ کلام برای او تکراری و ملالت‌بار می‌شود، اما به هنگام شنیدن آواهای گوناگون، همگام، هماهنگ و تجدیدشونده قرآن، که اسباب و فواصل آن پی‌درپی جای خود را عوض می‌کنند و هر کدام گوشه‌ای از قلب را به نوازش و آوازی می‌دارند، نه تنها خسته و آزرده نمی‌شود، بلکه عطش انسان برای شنیدن همواره فزونی می‌گیرد. (همان: ۳۲) فواصل آیات نقش موثری در حفظ آهنگ کلی آیه و تداعی مفاهیم در ذهن مخاطب دارد. به طوری که اگر حتی یک حرف از کلمات آن جابجا شود، نظم آهنگ آیات به هم می‌خورد، اما نباید فراموش کرد که کارکرد فاصله در قرآن تنها به حفظ موسیقی و نظم آهنگ آیات نیست؛ بلکه تغییراتی را ایجاد می‌کند تا برخی ترکیب‌ها را از حالت عادی خارج کند؛ از جمله تقدیم و تاخیر، افزایش حرف به خاطر رعایت فاصله، حذف حرف عله، تقدیم معمول بر عامل، حذف کاف ضمیر و ... که همه این موارد به تفسیر رمانی از بلاغت و حکمت برمی‌خیزد؛ چون راهی برای الهام معانی است که در بهترین صورت بدان نیازمند است. (سیدی، ۱۳۹۰: ۲۹۰-۲۹۳)

بررسی دلالت‌های آوایی فواصل قرآن کریم که در علمی به نام سبک‌شناسی دنبال می‌شود، اهمیت ویژه‌ای در دریافت مفهوم کلی آیات از طریق القای مفهوم با استفاده از آوا دارد. آنچه در این جستار مورد بررسی قرار گرفته است، فواصل آیات بهشت و جهنم به عنوان موضوع مهمی از آیات قرآن است که به طور تقریبی ۲۰ درصد از کل آیات قرآن را تشکیل می‌دهد. این تقریب طبق آمار پایگاه جامع قرآنی نور مطرح می‌شود: مجموع کل آیات بهشتی و جهنمی در قرآن کریم ۱۲۳۷ آیه است؛ ۴۵۲ آیه بهشتی شامل موضوعاتی همچون صحنه‌های زیبای بهشت و حالت‌های بهشتیان و ... و ۷۸۵ آیه جهنمی شامل موضوعاتی همچون صحنه‌های دردناک عذاب جهنم و حالت‌های جهنمیان و ... است. (<https://quran.inoor.ir/fa/subject>) مجموعه فوق شامل تمام آیات معنایی و لفظی در هر موضوع است. با توجه به این نکته که تعداد آیات مذکور برای بررسی در این تحقیق بسیار زیاد است، آیاتی را به عنوان نمونه از مجموعه آیات لفظی انتخاب نموده‌ایم.

در این آیات گاه وصف بهشت و جهنم، گاه وصف بهشتیان و جهنمیان، عوامل بهشتی و جهنمی شدن و ... بیان شده است. این موضوعات با توجه به اینکه جزو ایمان به غیب می‌باشند و بشر در دنیا به صورت ملموس به آن‌ها دسترسی ندارد، موضوع خوبی برای تحلیل آوایی می‌تواند باشد؛ از این جهت که در مسائل ملموس، انسان تا حدودی به ویژگی‌ها آگاهی دارد، اما در مورد مسائلی که به غیب مربوط می‌شوند، درک و فهمی که

انسان از آوای آیات به دست می‌آورد، با توجه کمتری به پیش فرض‌ها و بیشتر از طریق القای معانی است.

این جستار به دنبال پاسخ این پرسش است که حروف مختلف در فواصل آیات بهشت و جهنم چه کارکردهایی دارند؟ و دلالت‌های مختلف آوایی در فواصل حروف، چقدر با مفاهیم بهشت و جهنم تناسب دارد؟

دستیابی به پاسخ مسأله‌های فوق از طریق روش تحلیلی توصیفی صورت گرفته است. در مورد آیات بهشت و جهنم تاکنون هیچ گونه تحقیقی که با موضوع فوق مرتبط باشد، انجام نشده است، اما پژوهش‌های دیگری در این زمینه به سامان رسیده است؛ برای نمونه مقاله «بررسی سبک‌شناسانه دلالت‌های آوایی و نحوی زیارت‌نامه اربعین» اثر محمود شهبازی و فاطمه ورمزیادی، مقاله «تحلیل کارکرد ساخت آوایی سوره محمد (ص) در القای معنا» اثر منیر زیبایی و سید حسین سیدی، مقاله «تعیین الگوی آوایی فواصل قرآنی بر اساس مشخصه‌های تمایزدهنده واجی» از فرزانه تاج‌آبادی و عالیه کرد زعفرانلو کامبوزیا از این دست است. در رابطه با فواصل قرآن نیز بحث‌های گسترده‌ای در کتاب‌های الفاصله فی القرآن اثر محمد الحسن‌ناوی، فواصل الآیات القرآنیة اثر کمال‌الدین عبدالغنی المرسی، دراسات فی علم الفواصل اثر شیخ حمدی عزت عبدالحافظ و الحقائق المکملہ فی بیان إعجاز فواصل الآیات المنزله اثر سعید و عزوز انجام شده است.

۲- فاصله

تعریفی که عالمان عربی از فاصله بیان کرده‌اند، کما بیش شبیه به هم و در عین حال متفاوت است؛ برای مثال باقلانی همانند رمانی فاصله را حروف متشاکل در مقاطع می‌داند که فهم معانی به وسیله آن‌ها صورت می‌گیرد. (باقلانی، ۱۹۶۳: ۲۷۰) اما ابن منظور فاصله را همان اواخر آیات در کتاب خداوند می‌داند که به منزله قافیه در شعر می‌باشند و مفرد آن فاصله است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱، ۵۲۱) زرکشی نیز آن را همانند قافیه در شعر و قرینه در سجع می‌نامد. (زرکشی، ۱۳۷۶: ۵۳)

موارد مشترک تعاریف فوق عبارت اند از: جایگاه فاصله در آخر آیات، همسانی در حروف و مقاطع، نقش در زیباسازی معانی و آرام‌بخشی به کلام، مقایسه با قافیه یا سجع. (حسن‌ناوی، ۲۰۰۰: ۲۹) در هر حال «فاصله، حروف یا کلمه پایان آیات است. (مثل قافیه در شعر و سجع در نثر) که به وسیله آن می‌توان به دلالت مضمونی آیه و هماهنگی و هم‌نوایی صوتی مقاطع پی برد و نیز معنا با آن پایان می‌پذیرد و تجدید نفس صورت می‌گیرد.» (میس، ۲۰۱۲: ۲۹-۳۲؛ مرسی، ۱۹۹۹: ۹-۱۴) اشکال مختلف فاصله در آیات قرآن، عبارت از حروف، اسم و فعل یا جمله است. (میس، ۲۰۱۲: ۳۲) و بر اساس حروف روی، وزن و اطلاق و تقیید و ... تقسیم‌بندی می‌شود.

۲-۱-۱- انواع فاصله

۲-۱-۱-۱- انواع فاصله بر حسب حرف روی

فاصله متمائل یا متجانسی، فاصله‌ای است که در آن کلمه آخر آیات، دارای حرف روی یکسان باشند؛ مانند: ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ * وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾ (طور: ۱-۴) (حسنای، ۲۰۰۰: ۱۴۵). فاصله متقارب، فاصله‌ای است که در آن حروف روی یکسان نیست، اما دارای مخرج مشترک هستند؛ مانند: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد: ۶۲-۶۳) (حسنای، ۲۰۰۰: ۱۴۶) و فاصله منفرد، فاصله‌ای است که بسیار نادر است، حرف روی در آن نه متمائل است و نه متقارب؛ مانند: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (ضحی: ۹-۱۱) (حسنای، ۲۰۰۰: ۱۴۸)

۲-۱-۲- انواع فاصله بر حسب وزن

فاصله مطرّف یا معطوف، فاصله‌ای است که کلمات آخر آیات در حرف روی اتفاق دارند، نه در وزن؛ مانند: ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (ضحی: ۱-۵) فاصله متوازی، فاصله‌ای است که کلمات آخر آیات، هم در وزن و هم در حروف روی یکسان هستند؛ مانند: ﴿سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ * وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ * وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ﴾ (غاشیه: ۱۳-۱۴) (حسنای، ۲۰۰۰: ۱۴۹) و فاصله متوازن، که در آن، کلمات فقط در وزن با هم هماهنگ هستند؛ مانند: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ * وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ (حسنای، ۲۰۰۰: ۱۵۰)

از میان آیات بهشتی در این تحقیق، ۱۲۰ رکوع و از آیات جهنمی، ۲۱۸ رکوع انتخاب شده است. این رکوعات شامل کلیدواژه‌های لفظی آیات بهشت و جهنم همچون جنة، جنات، جهنم، سعیر، نار و ... بوده‌اند. جدول زیر بسامد فواصل مختلف این آیات را نشان می‌دهد:

۳- فاصله نون و میم در آیات بهشت و جهنم

فاصله‌های آیات قرآن، تصویرهایی کامل از نظم آهنگ قرآنی را نشان می‌دهد. اغلب فواصل قرآن به دو حرف میم و نون که هر دو در موسیقی معمول هستند، ختم می‌شود و یا با حرف مد پایان می‌گیرند که آن هم در قرآن طبیعی است. (سلمانیپور، ۱۳۹۵: ۳۶) در این میان بسیاری از آیات نیز به حروف مد و لین و افزودن حرف «نون» ختم می‌شوند. حکمت آوردن چنین حروفی، ایجاد نوعی آهنگ است. به گفته سیبویه عرب‌ها وقتی می‌خواستند به سخنان خود آهنگ بدهند، حروف «الف»، «یاء» و «نون» را اضافه می‌کردند و با این کار صدا را کشیده می‌خواندند. اما اگر مقصودشان ایجاد آهنگ نبود، از آوردن این حروف خودداری

می‌کردند. قرآن نیز چون در این عصر نازل شده است، به گونه‌ای غنی‌تر و شایسته‌تر از این شیوه بهره برده است تا به نحوی مؤثر بر مخاطب اولیه خود و سپس بر سایر مخاطبان اثر بگذارد. (همان: ۳۶)

نون صدایی مجهور و متوسط، بین شدت و رخوت است. در تلفظ آن هوا از شش‌ها می‌گذرد و تارهای صوتی را به ارتعاش در می‌آورد. بعد از ورود به حلق، نرم‌کام پایین می‌آید و از ورود هوا به دهان جلوگیری می‌کند. در این هنگام، هوا وارد فضای بینی می‌شود که نوعی سایش ایجاد می‌کند، ولی شنیده نمی‌شود. (انیس، ۱۳۸۴: ۶۴) دلالت آوایی این حرف، تعبیری برای بطن اشیاء و صمیمیت است؛ بدین صورت که در لفظ مخفف و مرقق، زیبایی، عاطفه و تواضع را القا می‌کند و در لفظ مشدد، تجلی و خروج از اشیاء را بر مخاطب عرضه می‌دارد. در مواردی از کلمات نیز معنای اهتزاز، اضطراب، تکرار تحرک، ضعف و عیوب جسمی و روحی را در بردارد. (عباس، ۱۹۹۸: ۱۶۰-۱۶۵)

به نظر می‌رسد دلیل اختلاف زیاد بسامد فاصله نون در آیات بهشتی و جهنمی این باشد که بیشتر آیات جهنمی در مکه، آیاتی کوتاه و آهنگین دارند که این طنین‌انداز بودن آیات، بسامد بیشتری را می‌طلبد. البته این موضوع را نیز نباید دور از نظر داشت که تعداد آیات جهنم در محدوده این تحقیق تقریباً دو برابر آیات بهشتی است، اما تفاوت بسامد فاصله نون در میان آیات مکی و مدنی جهنم و مکی و مدنی بهشت نیز مشهود است.

حرف فاصله	مکی بهشت	مدنی بهشت	مجموع بهشت	مکی جهنم	مدنی جهنم	مجموع جهنم
نون	۳۰	۱۷	۴۷	۵۳	۳۱	۸۴

۳-۱- دلالت آوایی حرف نون در فواصل آیات بهشت

فاصله حرف نون در آیات سوره الرحمن از میان آیات بهشتی، به نحوی مؤثر بر جان مخاطب ارائه می‌شود. علاوه بر این، فواصل آیات به حرف نون ختم می‌شوند و آهنگ خاصی را القا می‌کنند. عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ در سراسر سوره تکرار شده است. می‌توان گفت با توجه به اینکه تنها در ابتدای این سوره است که به یکی از صفات خداوند متعال اشاره شده است، تکرار سیزده باره این عبارت، توجه مخاطب را به همین صفت خداوند متعال متوجه می‌سازد. به این صفت که رحمت عامه خداوند متعال (الرحمن) شامل مؤمن و کافر و دنیا و آخرت می‌شود و با آیه ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ به ثنای خداوند متعال ختم می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۹۴)

﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * ذَوَاتَا أَفْنَانٍ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا

تُكذِّبَانِ * فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زُوجَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَانُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * وَمَنْ دُونَهُمَا جَنَّتَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * مَدَاهَا مَتَّانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّخَتَا * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * لَمْ يَطْمِئِنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ * تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿الرَّحْمَنُ: ٦٢-٧٨﴾

فواصل این بخش از آیات سوره الرحمن، متماثل و مطرف است؛ به جز آیه ۷۲ و ۷۸ که با آیات مجاور خود فاصله‌ای متقارب و مطرف به وجود آورده‌اند. فاصله‌های متماثل، که در آیات فوق با خط صاف مشخص شده‌اند، همگی اشاره به نعمت‌های بهشتی دارند و قبل از حرف نون در همه آیات، حرف الف مدی وجود دارد. کاربرد این حرف بیانگر قوت معانی، عظمت، اهتزاز، صلابت، قدرت و شأن و شکوه است. (عباس، ۱۹۹۸: ۹۷) و به خاطر راحتی تلفظ آن و برخورد نکردن هوا به هیچ یک از اعضای دهان و حلق از آوای لین محسوب می‌شود. بنابراین می‌توان گفت در این آیات نیز همراهی آن با حرف نون به راحتی و آسایشی که بهشتیان در بهشت تجربه خواهند کرد و نیز عظمت مقام آنان اشاره دارد و صدای نون نیز با توجه به دلالت آوایی خود بر دو موضوع دلالت دارد: صفا و صمیمت بهشتیان در بهشت با وجود نعمت‌های فوق‌الذکر و هشدار و بیدارباش به مکذبان نعمت‌های الهی.

علاوه بر اینکه فواصل در این سوره به حرف «نون ختم می‌شوند، واج‌آرایی‌های زیبایی نیز به وسیله این حرف در آیات ۶۸ و ۷۶ ایجاد شده است. در مورد نخست، ﴿مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾؛ «بر بال‌ش سبز و فرش نیکو تکیه زده‌اند.» واج‌آرایی حرف راء نیز وجود دارد که بر زیبایی آوا و نظم‌آهنگ موجود در این سوره می‌افزاید. این آیه آخرین نعمت از نعمت‌های بهشتی مطرح‌شده در این سوره است که با استفاده از نون ظاهر و تنوین، زیبایی این نعمات را به تصویر کشیده است. بنابراین این آیه نیز ضمن در برداشتن زیبایی‌هایی که در تصور آدمی نیست، با آهنگی نرم و لطیف و در عین هشدار و توبیخ، نعمت‌های بهشتی را به بزرگی و درخشانی و نورانیت تعریف می‌کند و در عین حال با عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ﴾ تمامی این نعمت‌ها را متصف به خداوند متعال می‌نماید. تکرار این حرف در سطح کلی آیات بهشتی این سوره که نظم‌آهنگ زیبایی را به وجود آورده و فضایی نورانی و شادمان را در ذهن آدمی می‌آفریند، بیانگر نورانیت بهشتیان و

وضوح و شفافیت و زیبایی نعمت‌های بهشتی با تعبیراتی همچون «جَنَّتَانِ، ذَوَاتَا أَفْنَانِ، عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ، فَآكِهَةٌ زَوْجَانِ، مُتَكَيِّنَ عَلَى فُرْشٍ بَطَانُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانِ، وَلَا جَانٌّ، كَأَنَّهِنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ، جَنَّتَانِ، عَيْنَانِ نَضَّاحَتَانِ، فَآكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ، فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حَسَانٌ، حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ، مُتَكَيِّنَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حَسَانٍ» است. اکثر این نعمت‌ها و وصف‌ها نکره هستند که در حقیقت خبر از ناشناخته بودن آن‌ها برای انسان دارند و وقتی این قسمت از سوره الرحمن قرائت می‌شود، شادی و بهجتی در دل آدمی به وجود می‌آید که گویی وارد یک محیط نورانی و درخشان شده است.

۲-۳- دلالت آوایی حرف میم در فواصل آیات بهشت میم نیز مانند نون تلفظ می‌شود؛ با این تفاوت که در تلفظ نون، تیغه زبان به پایه دندان‌های پیشین بالای می‌چسبد، ولی در تلفظ میم، لب‌ها به یکدیگر می‌چسبند. (انیس، ۱۳۸۴: ۶۴) و به همین دلیل است که میم بر انجماع، عاطفه، انعطاف و پیوستگی دلالت دارد. (عباس، ۱۹۹۸: ۷۲-۷۴)

حرف میم در دو آیه از این رکوع، حرف فاصله است: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ و ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، «منظور از حوریان مقصور در خیمه‌ها، این است که از دستبرد اجانب محفوظند و زنانی مبتدل نیستند که غیر شوهران نیز ایشان را تماشا کنند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۱۸۸) به نظر می‌رسد این معنا دقیقاً منطبق بر دلالت معنایی حرف میم است که بر انجماع تأکید دارد. بنابراین، همان‌گونه که هنگام تلفظ حرف میم لب‌ها بسته می‌شوند، حوریان نیز داخل خیمه‌ها و از دسترسی غیرهمسر، مقصور هستند.

در ابتدای سوره از رحمانیت خداوند متعال سخن رفته و در انتها به کرم و عظمت او اشاره می‌کند. «در آیه ۳۷ این سوره بعد از ذکر نعمت‌های مختلف معنوی و مادی دنیا می‌فرماید: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ و در پایان سوره بعد از ذکر انواع نعمت‌های بهشتی می‌فرماید: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ این دو تعبیر بیانگر این واقعیت است که همه خطوط به ذات پاک او منتهی می‌شود و هر چه هست، از ناحیه او است. دنیا از ناحیه او است و عقبی نیز از ناحیه او است و جلال و اکرام او همه چیز را فرا گرفته است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳، ۱۸۸) حرف میم در پایان این سوره بعد از ذکر تمامی نعمت‌های مادی و معنوی، تمام آن‌ها را در کبریا و کرامت خداوند متعال جمع می‌کند و در بهترین و زیباترین حالتها، اهل دین و اهل ولایت را اکرام می‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹، ۳۲۰) این معنا وقتی به خوبی دریافت می‌شود که به معنای اصطلاحی اکرام که عبارت است از «اینکه بزرگداشتی یا سودی به انسان برسد که در آن نقصان و خواری نباشد یا چیزی که به او می‌رسد، او را کریم یا شریف گرداند.» (راغب، ۱۴۱۲: ۴، ۱۴) توجه شود. پس می‌توان معنای انجماع و پیوستگی را از واژه اکرام دریافت که لطف و عنایت خداوند متعال، دلیلی برای جمع شدن این نعمت‌های از پیش ذکرشده است.

در آیات منتخب سوره طور نیز از مجموع آیات بهشتی، حرف نون و میم همراه

یکدیگر فاصله‌های متقارب و مطرف را پدید آورده‌اند. سوره طور یورش را آغاز می‌کند که واژه و عبارت، معنی و مدلول، تصویرها و سایه روشن‌ها، آهنگ‌ها و نواهای طنین‌انداز و نغمه‌پرداز آن و بندها و فاصله‌های آن یکسان و هم‌آوا در آن شرکت دارند. از آغاز تا پایان این سوره، آیه‌ها پشت سر هم می‌آیند. گویی آیه‌های این سوره گدازه‌هایی هستند که پرت می‌گردند و آهنگ‌ها و نواهای این سوره صاعقه‌ها و آذرخش‌ها هستند و تصویرها و سایه‌روشن‌های این سوره، تازیانه‌های گزنده‌ای هستند که بر احساس و شعور می‌تازند و یک لحظه هم از آغاز تا به انجام به حس و شعور مهلت و فرصت نمی‌دهند.

(قطب، ۱۴۱۲: ۶، ۳۳۹۲)

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ ﴿۱﴾ فَكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ ﴿۲﴾ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿۳﴾ كُلُوا ﴿۴﴾ وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿۵﴾ مُتَّكِنِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ ﴿۶﴾ وَرَوَّجْنَا لَهُمُ بُحُورٍ عِينٍ ﴿۷﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلْتَنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ﴿۸﴾ كُلُّ امْرَأٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ ﴿۹﴾ وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿۱۰﴾ يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأَسَا لَا لَعْوُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ ﴿۱۱﴾ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ ﴿۱۲﴾ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿۱۳﴾ قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلَ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ ﴿۱۴﴾ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَّانَا عَذَابَ السَّمُومِ ﴿۱۵﴾ إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ ﴿۱۶﴾﴾ (طور: ۱۷-۲۸)

در مجموعه آیات بالا پنج آیه به میم ختم می‌شود:

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ ﴿۱﴾ فَكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ ﴿۲﴾ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿۳﴾﴾
﴿يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأَسَا لَا لَعْوُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ ﴿۱۰﴾﴾
﴿فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَّانَا عَذَابَ السَّمُومِ ﴿۱۵﴾﴾

در هنگام تلاوت این بخش از سوره طور، ذهن متوجه این تفاوت حرف روی در فواصل آیات می‌شود و ناگهان می‌بیند که پنج کلمه متفاوت اما متقارب با دیگر فاصله‌ها وجود دارد: نعیم، جحیم، ائیم، سموم و رحیم. نعیم اولین واژه و رحیم آخرین واژه است؛ گویی رحیم بودن خداوند متعال سبب دستیابی به نعمت‌های بهشتی است و بهشتیان را از عذاب جحیم و سموم و ائیم در امان نگه می‌دارد. رحیم بودن خداوند متعال اشاره به رحمت خاص خداوند متعال نسبت به بندگان خالص، مطیع و صالح دارد و انسان با توجه به این مفهوم در می‌یابد که نعیم همان رحمت خاص خداوند متعال نسبت به بهشتیان است و آن‌ها را از ائیم و سموم و رحیم حفظ می‌کند.

نعیم هفده بار در قرآن ذکر شده، اما پنج مورد از آن‌ها در آیات بهشتی مکی وجود دارد و ذکر این کلمه در این سوره از یک طرف برای حفظ فواصل و نغمه آیات بوده است؛ چه اینکه به طور مثال اگر «ان المتقين في جنات و نعيم» می‌آمد، انسجام آوایی سوره بهم می‌ریخت، و از طرف دیگر اشاره به همان رحمت خاص خداوند متعال است.

۳-۳- دلالت آوایی حرف میم در فواصل آیات بهشت و جهنم

در میان آیات جهنم نیز آیاتی با فاصله میم و نون وجود دارند؛ به طور مثال در سوره الرحمن، قبل از اینکه از بهشت و نعمت‌های آن سخن رود، ذکر جهنم و ویژگی‌های آن است:

﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بَسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ فِيهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ أَنْ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (الرحمن: ۳۳-۴۵)

در این دسته از آیات نیز حرف فاصله آیات، نون است و در اثنای پرداختن به جهنم، روز قیامت و سختی‌های آن را نیز یاد می‌کند. همراهی الف مدی با نون در این آیات، انسان را به اهتزاز و اضطراب وا می‌دارد. برخلاف اینکه در آیات بهشتی این همراهی یادآور بشارت و شادمانی بود؛ در این آیات انسان به دلیل همراهی این دو آوا با توجه به حروف سایر کلمات که آوایی شدت‌دار و مجهور و ... دارند؛ مانند شواظ، انشقت، مجرمون، النواصی، الاقدام، جهنم، یکذب و ... نوعی سختی و دشواری و اضطراب احساس می‌کند و تکرار شش بار عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ بر این شدت و سختی می‌افزاید.

همان‌طور که گفته شد، در هنگام تلفظ حرف میم، برخلاف حرف نون، لب‌ها بسته هستند و صدا از بینی خارج می‌شود. در این بخش از آیات تنها آیه ﴿يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بَسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ به حرف میم ختم شده است و معنای آیه این است که: احدی از گناهش پرسش نمی‌شود، مجرمین با علامتی که در چهره‌هاشان نمودار می‌گردد، شناخته می‌شوند. در نتیجه موی جلو سرشان و پاهایشان را می‌گیرند و در آتش می‌اندازند. با وجود متقارب بودن میم و نون، متفاوت ذکر شدن فاصله این حروف با سایر آیات را می‌توان این‌گونه توجیه کرد: شناخته شدن تبهکاران از سیمایشان و افتادن آن‌ها با پیشانی و اقدامشان به سمت جهنم، به نوعی حکایت از ذلیل و خوار و خفیف کردن آن‌ها دارد که این جزای تکذیب حقایق ربانی و نشانه‌های دال بر آن‌هاست که در میان آتش قرار گیرند و سعی در خلاصی از گرمای آن داشته باشند، اما دوباره در آن فرو افتند. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۴، ۳۳۸)

دلالت آوایی میم در اینجا جمع شدن تمامی عذاب‌ها در جهنم بر جهنمیان و به یک باره تمام شدن عاطفه و نعمت خداوند از آنان با پایان یافتن ظلم و جرمشان است که گویی یکباره در آتش فرو می‌روند و تمام می‌شوند؛ درست به همان صورت که هنگام تلفظ میم، لب‌ها بسته شده و آوای آن در ابهام قطع می‌شود.

آیات زیر بخشی از آیات جهنم هستند که دارای فاصله میم هستند و از میان آیات سوره دخان انتخاب شده‌اند:

﴿إِنَّ شَجَرَتَ الرَّقُومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ * كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ * كَغَلِيِّ الْحَمِيمِ * خُدُوهُ فَأَعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ * ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ * ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ * إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ﴾ (دخان: ۴۷) «همانا درخت زقوم، خوراک گناهکار است. مانند مس گداخته‌شده در شکم‌ها می‌جوشد، چون جوشیدن آب جوشان. گفته می‌شود این گناهکار را بگیرد و او را به زور به وسط دوزخ بکشانید، آن‌گاه از عذاب آب جوشان بر سرش فرو ریزد و بگوید بچش که تو همان ارجمند و بزرگواری. به یقین این همان چیزی است که همواره درباره آن تردید می‌کردید.»

عذاب‌هایی که در این آیات آمده از قبیل درخت زقوم که همان خوراک گناهکار است، مانند مس گداخته‌شده در شکم‌ها می‌جوشد، چون جوشیدن آب جوشان، در وسط دوزخ کشانده شدن، آب جوشان بر سر او ریختن و استهزا و ... به نوعی کنار هم جمع شده‌اند تا از طریق مفهوم انجماع حرف میم که در آخر کلماتی از جمله زقوم، جحیم، ائیم، حمیم و ... آمده است، مجموع این عذاب‌ها را به یک‌باره با آهنگی سخت و خشن بر قلب مخاطب وارد سازد و مثل ضربه پتکی محکم فرود می‌آید. از طرف دیگر ترکیب حروف این کلمات نیز سختی را بیشتر القا می‌کند؛ به طور مثال همراهی آوای صغیر زاء با آوای شدت دار قاف که تشدیددار است، در کلمه زقوم و آوای شدت دار جیم همراه با آوای مهموس حرف حاء در جحیم، آوای مجهوره همزه و مهموسه ثاء در واژه ائیم و ... هر یک به نوبه خود بر این سختی و اضطراب افزوده و در القای معنای عذاب مؤثر افتاده است.

۴- فاصله الف مدی در آیات بهشت و جهنمطبق نظر دانشمندان علم اصوات، صوت به دو نوع لین و ساکن تقسیم می‌شود. الف مدی جزو اصوات لین است که در اثر امتداد یافتن فتحه ایجاد می‌شود و هنگام ادای آن هوا از ریه‌ها به سمت حنجره و از حلق به سمت دهان جاری می‌شود؛ بدون اینکه با جایگاهی برخورد داشته باشد. اصوات لین به مراتب دارای وضوح بیشتری نسبت به اصوات ساکن هستند و در میان اصوات ساکن نیز الف مدی وضوح بیشتری دارد. (انیس، ۱۳۸۴: ۳۹) کاربرد این حرف بیانگر قوت معانی، عظمت، اهتزاز، صلابت، قدرت و شأن و شکوه است. (عباس، ۱۹۹۸: ۹۷)

۴-۱- دلالت آوایی الف مدی در فواصل آیات بهشت

فاصله الف مدی در آیات بهشتی در رکوع اول سوره انسان نمود بیشتری دارد. قسمتی از آیاتی که در ارتباط با بهشت است، بدین قرار است:

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا * عَنِينًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا * يُوفُونَ بِالْغَدْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَتْ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا * وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَتَبِيًّا

وَأَسِيرًا * إِنَّمَا تُطْعَمُكُمْ لُوجُهُ اللَّهِ لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا * إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا * فَوْقَاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا * وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا * مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرُونَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا * وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَدْلِيلًا * وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِأَنْبِيَةٍ مِّنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا * قَوَارِيرٍ مِّنْ فَضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا * وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا * عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا * وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنشُورًا * وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمَلَكًا كَبِيرًا * عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوعًا أَسَاوِرٌ مِّنْ فَضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا * إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيِكُمْ مَّشْكُورًا ﴿انسان: ۲۲-۵﴾

سوره انسان از جمله سور مدنی است که ۳۱ آیه دارد. در تفسیر نمونه این سوره به پنج بخش تقسیم شده است: بخش اول از آفرینش انسان و خلقت او از نطفه «امشاج» (مختلط) و سپس هدایت و آزادی اراده او سخن می‌گوید. بخش دوم سخن از پاداش ابرار و نیکان است که شأن نزول خاصی در مورد اهل بیت (علیهم السلام) دارد. بخش سوم دلایل استحقاق این پاداش‌ها را در جمله‌هایی کوتاه و مؤثر بازگو می‌کند. بخش چهارم به اهمیت قرآن و طریق اجرای احکام آن و راه پرفراز و نشیب خودسازی اشاره کرده است و در بخش پنجم سخن از حاکمیت مشیت الهی (در عین مختار بودن انسان) به میان آمده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵، ۳۲۷) آیات منتخب تحقیق، بخش دوم و سوم این سوره است که پاداش ابرار و نیکان و دلایل استحقاق این پاداش‌ها را بیان می‌کند.

در سراسر این سوره آیات به حرف روی الف مدی ختم می‌شوند. کلمات پایانی آیات این سوره که به الف مدی ختم می‌شوند، عبارت‌اند از: «كَافُورًا، تَفْجِيرًا، مُسْتَطِيرًا، أُسِيرًا، شُكُورًا، قَمْطَرِيرًا، سُرُورًا، حَرِيرًا، زَمْهَرِيرًا، تَدْلِيلًا، قَوَارِيرًا، تَقْدِيرًا، زَنْجَبِيلًا، سَلْسَبِيلًا، مَّنشُورًا، كَبِيرًا، طَهُورًا و مَّشْكُورًا» به نظر می‌رسد با توجه به دلالت آوایی الف مدی، که کاربرد آن بر قوت معانی، عظمت، اهتزاز، صلابت، قدرت و شأن و شکوه استوار است، (عباس، ۱۹۹۸: ۹۷) این آوا در هر یک از موارد فوق بر عظمت و پیوستگی نعمت‌های بهشتی همچون نوشیدنی‌های معطر سرد و سفید کافور، چشمه جاری از این نوشیدنی‌ها (تفجیرا) و دلالت دارد. این نعمت‌های زیبا مخصوص کسانی است که از روز قیامت که گزندش گسترده (مستطیرا) است، می‌ترسند و از غذای محبوب خود به مسکین و یتیم و اسیر انفاق می‌کنند و انتظار هیچ پاداش و سپاسی را از آن‌ها ندارند و از روز عبوس و هولناک (یوما عبوسا قمطریرا) می‌ترسند. در مقابل این اعمال خداوند به آن‌ها چیزهایی را عطا می‌کند:

۱. نگهداری از آسیب روز هولناک قیامت و اعطای شادمانی در آن روز (سُرورًا) ۲. بهشت و لباس‌های ابریشمی (حَریرًا) ۳. دوری از گرما و سرمای اذیت‌کننده (لَا يَرُونَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا) ۴. سایه‌های نزدیک درختان و میوه‌های در دسترس آن‌ها ۵. ظرف‌های نقره‌فام و قدح‌های بلورین ۶. جام‌های نقره‌ای با اندازه متناسب ۷. نوشیدنی‌های زنجبیلی در جام‌های

نقره، ۸. که از چشمه‌های به نام سلسبیل می‌جوشد. ۹. نوجوانان جاودانی همچون مروارید پراکنده که همواره در اطراف بهشتیان برای پذیرایی پراکنده‌اند. ۱۰. شباهت بهشت به نعمات فراوان و کشوری بزرگ. ۱۱. نوشانیدن شراب طهور توسط پروردگارشان به بهشتیان.

تمامی این نعمات به دلیل مقبول افتادن تلاش بهشتیان در دنیاست. در این مجموعه چهار دلیل برای بهشتی شدن بهشتیان معرفی شده است که عبارت‌اند از:

۱. ترس از روز پرگزند و عذاب روز قیامت؛ ۲. انفاق از غذای خود به مسکین و اسیر و یتیم؛ ۳. کمک به دیگران بدون هیچ چشمداشت برای تشکر؛ ۴. ترس از روز قیامت هولناک و چهره در هم کشیده.

با دقت در این چهار دلیل روشن می‌شود که بهشتیان در این دنیا، چقدر از وسعت فکر و اندیشه و بصیرت برخوردار بوده‌اند؛ آن‌گونه که همواره به یاد مرگ بوده‌اند و از عذاب‌های روز قیامت می‌ترسیدند، انفاق به نیازمندان کار همیشگی آن‌ها بود و هیچ چشم‌داشتی به تشکر و سپاس دیگران نداشتند و به قولی پیامبرگونه زندگی می‌کردند. هر چهار صفت فوق‌نشانه بزرگی و بزرگواری شخصیت بهشتیان در دنیاست. بنابراین پاداش‌های آن‌ها نیز باید متناسب با این بزرگواری‌ها باشد. همان‌گونه که جهنمیان متناسب با اعمالشان عذاب می‌شوند، بهشتیان نیز متناسب با اعمالشان در بهشت پاداش می‌بینند. نعمت‌هایی که در بالا ذکر شد، همگی سزاوار انسان‌هایی است که در دنیا هر گونه سختی و تلخی ترس از قیامت و عذاب‌های هولناک آن را به جان خریده‌اند، از آنچه برایشان عزیز و دوست‌داشتنی بود، چشم پوشیده‌اند و انتظار هیچ سپاسی نیز نداشته‌اند. پس چنین انسان‌هایی لایق استفاده از این نعمت‌های همیشگی و باعظمت و باشکوه هستند و این موضوع دلیل خوبی است برای پایان یافتن آیات با الف مدی، که از سوی عظمت بهشت و عظمت روحی و معنوی بهشتیان را یادآور می‌شود و از سوی هشدار است برای بدکاران برای از دست دادن این نعمت‌ها در صورت نداشتن آن چهار صفت، و بشارتی است برای نیکوکارانی که متصف به چهار صفت فوق هستند.

۴-۲- دلالت آوایی الف مدی در فواصل آیات جهنم

دلالت آوایی الف مدی در آیات کوتاه و آهنگین در میان آیات جهنم، در سوره نبأ قابل توجه است. ذکر این نکته ضروری است که فاصله آیات، همان آوایی است که در هنگام وقف بر آخر آیات شنیده می‌شود. در این سوره آوای آخر، تنوین است که بر اساس قواعد تجویدی، هنگام وقف، به الف مدی بدل می‌شود. فاصله‌ها در این سوره از نوع متمائل و مطرف هستند:

﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا * وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا * إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا * لِلطَّاغِينَ مَأْبَأًا * لَا يَبْئِينَ فِيهَا أَحْقَابًا * لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا * إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا * جَزَاءً وِفَاقًا * إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا * وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا

* وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا * فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿ (نبا: ۱۸-۳۰)

آیات فوق از سوره نبا که سوره‌ای مکی است و همانند سایر سوره مکی از معاد سخن می‌گوید، ابتدا قسمتی از نشانه‌های رستاخیز را بیان می‌کند و سپس به گوشه‌ای از عذاب‌های دردناک طغیانگران، با لحنی کوبنده، تکان‌دهنده و بیدارکننده که مخصوص سوره مکی است، اشاره می‌کند. به همین دلیل تأثیر شگرفی بر هر فرد آگاه می‌گذارد و ناآگاهان را نیز بیدار می‌کند، به جان‌های بی روح، حیات می‌بخشد و عالمی پر شور و غوغا را به تصویر می‌کشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶، ۳)

در این آیات بعد از وصف شروع قیامت، صحنه عذاب جهنم با تمام قدرت و قوت و سختی خود این‌گونه جلوه می‌کند: در کمین است ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾؛ سرکشان و طغیانگران بدان جا باز خواهند گشت ﴿لِلطَّاغِينَ مَأْبًا﴾؛ روزگاری دراز در آن بمانند. ﴿لَا يَتَنَبَّأُ فِيهَا أَحْقَابًا﴾؛ در آنجا نه آب خنک دارند و نه آشامیدنی باب میل ﴿لَا يَدْرُقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾؛ مگر آب جوشان، چرکاب و خونابه از بدن دوزخیان ﴿إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا﴾؛ که پاداشی متناسب اعمال خودشان است. ﴿جَزَاءً وَفَاقًا﴾

علاوه بر اینکه در آیه ۲۲ بر سرکش بودن جهنمیان اشاره می‌کند، بعد از ذکر عذاب‌های آن‌ها، ویژگی‌های دیگری نیز بر طغیانگری می‌افزاید:

الف) امید نداشتن به روز قیامت ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا﴾

ب) انکار آیات خداوند با همه وجود ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾

با این وجود، همه اعمال آنان ثبت شده و در قیامت به آن‌ها گفته می‌شود: بپشید که هرگز جز عذاب بر شما نیفزاییم.

کیفر متناسب با اعمال آن‌ها از این روست که آن‌ها در دنیا از فرمان خدا سرکشی می‌کردند، دل‌های ستم‌دیدگان را می‌سوزاندند، جانشان را به آتش می‌کشیدند و با ظلم و زور خود بر کسی رحم نمی‌کردند. بنابراین دوزخ با آن نوشیدنی‌ها که وصفش آمد، سزاوار چنین کسانی است که توقع حسابرسی را در معاد نداشتند و همواره نشانه‌های خداوند را انکار می‌کردند. (قطب، ۱۴۱۲: ۶، ۳۸۰۲-۳۸۰۷)

مقابله زیبایی که در این سوره وجود دارد، میان توصیف بهشتیان و جهنمیان است، که بعد از ذکر توصیف جهنم و جهنمیان، با همان طنین محکم و فراز و فرودهای یکسان، به دلیل حفظ آهنگ کلی سوره، آیات بهشتی شروع می‌شود و با همان حرف الف مدی پایان می‌یابد و فراخی نعمت‌های بهشتی و متناسب بودن این نعمت‌ها را با اعمال بهشتیان یادآور می‌شود: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * حَدَاتِقَ وَأَعْنَابًا * وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا * وَكَأَسَا دِهَاقًا * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا * جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا﴾ (نبا: ۳۱-۳۳)

به نظر می‌رسد کارکرد آوایی الف مدی به عنوان فاصله در این سوره، بر سه معنا دلالت

داشته باشد:

عظمت معاد و تنبه نسبت به منکران معاد؛ بیان عظمت جهنم و عذاب‌های آن؛ بیان عظمت و شکوه بهشت و نعمت‌های آن.

۵- فاصله راء در آیات بهشت و جهنم

راء صدایی دارای صفت تکریر است. در تلفظ آن تیغه زبان به ابتدای کام (که بعد از دندان‌های پیشین بالا قرار دارد)، برخورد می‌کند و هنگام تلفظ با دو یا سه لرزه تکرار می‌شود. گویا تیغه زبان ابتدای کام را دو سه مرتبه آهسته و آرام می‌کوبد تا راء زبان عربی ایجاد شود. همچنین راء از صفات متوسط بین شدت و رخوت محسوب می‌شود و صفت جهر را نیز در بر دارد. برای تولید راء، هوا از شش‌ها و از حنجره عبور کرده و تارهای صوتی را مرتعش می‌کند. سپس هوا از حلق و دهان می‌گذرد تا به مخرج خود که همان تیغه زبان است، متصل شود. درحالی که به ابتدای کام بالا چسبیده و هوا در آنجا تنگ می‌شود. (انیس، ۱۳۸۴: ۶۴) دلالت آوایی این حرف در پایان کلمات بر تحرک، تکرار، بازگرداندن و برای احساسات مثل خشم و اضطراب و انفعال نفسی و بدنی است و لطافت و مهربانی، شادمانی و سستی از دیگر معانی این حرف است. در بعضی مصادر بر ترس و خوف دلالت دارد که صفت تکریر این معنا را افزایش می‌دهد. در بعضی دیگر از مصادر نیز بر استقرار و ثبات و ارتباط یک شی با شی دیگر دلالت دارد. (عباس، ۱۹۹۸: ۸۵-۸۹)

حرف	مکی بهشت	مدنی بهشت	مجموع بهشت	مکی جهنم	مدنی جهنم	مجموع جهنم
راء	۵	۶	۱۱	۲۱	۲۳	۴۴

اختلاف عمده‌ای که در تعداد فواصل راء در آیات بهشت و جهنم مشهود است، حتی اگر دو برابر بودن تعداد آیات جهنم کنار گذاشته شود، باز هم تعداد فاصله حرف راء در آیات جهنم سه برابر آیات بهشتی است. عمده کلماتی که در آیات جهنم به فاصله راء ختم می‌شوند، عبارت‌اند از: نار، سعیر و مصیر. در آیات بهشتی بسامد آیاتی که به فاصله راء ختم می‌شوند، بسیار کم است و آنچه بیشترین بسامد را در ارتباط حقیقی با بهشت دارد، واژه حریر است.

۱-۵- دلالت آوایی حرف راء در فواصل آیات بهشت

همان‌طور که گفته شد در میان آیات بهشتی حرف راء بسامد کمتری دارد. بخشی از آیاتی که به حرف راء ختم می‌شوند، عبارت‌اند از:

﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بَعْدَهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ * ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِنُ اللَّهَ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ * جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ * وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ * الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ (فاطر: ۳۱-۳۵)

حریر را پارچه لباسی گویند که نازک و نرم است و در ماهیت آن اشاره‌ای به حرکت، فعالیت خوب و مطلوب وجود دارد: «فی مادّته اشاره الی الحرکه و الفعالیّه الحسنه المطلوبه و التحوّلات الّتی ترغّب الیها نفوسهم و تلتذّ بها» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲، ۲۲۵) پس در این کلمه علاوه بر اینکه دلالت آوایی حرف راء بر حرکت مطلوب و دلخواه پارچه لباس بهشتیان اشاره دارد و همراهی آن با حاء مهموسه به نرمی، لطافت و نازکی آن نیز اشاره می‌کند که قابل مقایسه با حریرهای دنیایی نیست.

۵-۲- دلالت آوایی راء در فواصل آیات جهنم

در آیات جهنمی نیز بخشی از آیات سوره ملک به حرف راء ختم می‌شوند:

﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ * وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبُئْسَ الْمَصِيرُ * إِذَا الْقَوَا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورُ * تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ * وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (ملک: ۶)

فاصله در این آیات به حرف راء ختم می‌شود. همان‌طور که گفته شده حرف راء در پایان کلمات، به معنای تحرک، تکرار، بازگرداندن و برای احساسات مثل خشم و اضطراب و انفعال نفسی و بدنی است و باید دید که آیا در این آیات نیز بر این معنا دلالت دارد یا خیر؟ در این آیات فواصل به صورت متماثل و متوازی هستند، به جز آیه هفتم که با وزنی متفاوت ذکر شده است. سعیر، المصیر، نذیر، کبیر و سعیر کلمات هم‌وزنی هستند. سعیر در این مجموعه سه بار تکرار شده است. در کتاب التحقیق درباره سعیر آمده است: «یراد ما یکون فی شدّه من الحراره مع الاتهاب» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۵، ۱۵۸) سه بار تکرار این کلمه در حقیقت تأکیدی بر این معناسست و شدت حرارت و التهاب شعله‌های آتش به خوبی با حرف راء در نفس آدمی القا می‌شود و لرزش شعله‌های جهنم حس می‌شود.

از طرفی این عبارت در آیات مکی جهنم شش بار و در آیات مدنی فقط یک بار به عنوان فاصله آمده است و این موضوع به خوبی گویای ضروری بودن جهنم با این وصف در مکه بوده است. چون شدت اعمال بد به حدی بوده است که باید شدت شعله‌های آتش جهنم در عذاب آن اعمال بیان می‌شد. در مقابل عبارت «بئس المصیر» در آیات مکی یک بار و در

آیات مدنی ده بار به کار رفته است؛ چون در مدینه تا حدی از شدت عتاب‌ها کاسته شده و تنها اشاره به بدی جایگاه جهنم مهم جلوه می‌کند. کلمه نار نیز در انتهای آیات در هر دو مجموعه هشت بار و به صورت یکسان به کار رفته است.

با توجه به آیاتی که در بهشت و جهنم مقایسه شد، بسامد بیشتر حرف راء در آیات جهنم به این دلیل است که در جهنم، التهاب شعله‌های آتش را به بهترین وجه با الفاظی همچون نار و سعیر نشان دهد، اما در آیات بهشتی که خبری از این شدت و التهاب و لرزش نیست، تنها استفاده از کلمه حریر نهایت لطافت و نرمی و همچنین ماهیت تحرک در این پارچه را به خوبی به نمایش می‌گذارد.

۶- فاصله دال در آیات بهشت و جهنم

دال صدایی شدید و مجهور است که هنگام تولید آن، هوا از حنجره عبور کرده، تارهای صوتی را مرتعش می‌کند و پس از گذشت از حلق و دهان به مخرج صدا می‌رسد. در آنجا هوا به دلیل جسییدن تیغه زبان به پایه‌های دندان‌های پیشین بالا، مدت خیلی کوتاهی حبس می‌شود. وقتی که زبان از پایه دندان‌های پیشین جدا شد، یک صدای انفجاری شنیده می‌شود که آن را دال می‌نامیم. (انیس، ۱۳۸۴: ۴۸) حرف دال بر سختی و تغییر با شدت، صلابت و قدرت و قساوت و تحرک سریع دلالت دارد و بی‌هیچ کنایه و توریه‌ای بر احساس سیاهی و ظلمت تأکید می‌کند. (عباس، ۱۹۹۸: ۶۷-۶۹)

هنگامی که کلمات فاصله آیات با یکی از حروف «ون»، «ین» و «ان» پایان نپذیرد و مثلاً با یک حرف ساکن پایان یابد، این موضوع به دلیل پیروی از آوای جمله و تقطیع واژگانی آن آمده و متناسب با لحن گفتار است که به زیباترین شکل ممکن در جایگاه خود قرار گرفته است. اغلب این فواصل در آیات کوتاه آمده و از حروف قلقله یا رنگ‌دار یا طنین‌انداز و یا حروف دیگری است که در نظام موسیقی، لحنی برای آن قائل شده‌اند.

همان‌طور که گفته شد، فاصله آوایی است که هنگام وقف بر آخر آیات به گوش می‌رسد. این آواها اگر از حروف قلقله‌دار باشند، وضوح و شدت بیشتری را نشان می‌دهند. قلقله عبارت است از جنبش و اضطراب صدا در هنگام تلفظ پنج حرف «ق، ط، ب، ج، د» در حالت سکون که با فشار و متراکم‌سازی شدید حرف در مخرج آنها پدید می‌آید. این حروف در هنگام سکون دو بار شنیده می‌شوند: یکی به صورت حبس شده و در دومی صدا به صورت انفجاری و مقطوع از حنجره به گوش می‌رسد. به دلیل موارد مذکور، این حروف که همراه با حرکت و اضطراب هستند، قلقله نامیده شده‌اند. (نیربانی، ۲۰۰۶: ۷۴)

۶-۱- دلالت آوایی حرف دال در فواصل آیات بهشت

در میان آیات بهشتی، حرف دال در آیاتی از سوره واقعه، فواصلی متمائل و متوازی ایجاد

کرده است:

﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ * وَظِلِّ مَمْدُودٍ﴾
(واقعہ: ۲۷-۳۰) لفظ »

مخضود» تنها یک بار در قرآن ذکر شده است و اشاره به شاخه درخت سدر دارد که خارهایش بریده و زدوده شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱، ۲۸۵) اصل در ماده این کلمه همان رفع سختی و خشونت و هموار کردن و منعطف ساختن است و منظور از درخت سدر مخضود، نرمی و انعطاف و شادابی و طراوت آن است که بدون وجود هر نوع خاری، دستیابی به میوه‌هایش آسان است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳، ۸۲-۸۳) مفهومش این است که خارهای آن را قطع کرده و به جای هر خار، میوه‌ای قرار داده‌اند که هر میوه‌ای هفتاد و دو رنگ ماده غذایی دارد که هیچ یک شباهتی به دیگری ندارد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴، ۱۴۰) درباره لفظ »

منضود» در این آیه نیز گفته‌اند که طلح درخت موز است و منضود اشاره به چیدن ردیفی آن‌هاست. چون منضود اسم مفعول از مصدر نضد، عبارت از هر چیزی است که روی هم چیده شده و متراکم باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹، ۲۱۳) »

ممدود» یعنی سایه ابدی که آفتاب و حرارتی آن را گرم نمی‌کند. پس سایه جاودانی است که از بین نمی‌رود و عرب به هر چیز درازی که منقطع نمی‌شود، ممدود گوید. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹، ۱۲۳)

دلالت آوایی حرف دال در این آیات بر همان شدت و سختی که در آیه اول از درخت سدر رفع شده است، بر چینش متراکم و پیوسته میوه‌ها در آیه دوم و پیوستگی و دوام سایه بهشت در آیه سوم دلالت دارد. گویی آن استقراری که هنگام تلفظ دال ساکن قلقله‌دار در این آیات سه‌گانه در وجود آدمی نقش می‌بندد، هر یک به استقرار و دوام آن نعمات بهشتی اشاره دارد.

۶-۲- دلالت آوایی حرف دال در فواصل آیات جهنم

در میان آیات جهنم نیز آیات ۱۳ تا ۱۸ سوره ابراهیم قابل توجه است:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَنَعُوذَنَّ فِي مَلِئْنَا فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ * وَلَنَسُكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدٍ * وَأَسْتَفْتِحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ * مِّنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ * يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسَبِّغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ * مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾
(«عتید» اشاره‌ای است به مردم متکبر و معاند که از حق دوری می‌کنند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶،

سال دوم

شماره دوم

پیاپی: ۴

بهار و تابستان

۱۳۹۸

۴۷۴) چرا که معمولاً افراد متکبر و معاند بر حرف خود پافشاری و اصرار دارند. «صدید» به چرک‌ها و خون و جراحت‌هایی که در آتش جهنم جاری می‌شود و رنگ آن مثل رنگ آب و طعم آن مثل طعم خون و جراحت است، گفته می‌شود. همچنین به معنای جرعه‌جرعه نوشیدن نجاست است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶، ۴۷۳-۴۷۴)

کلمه غلیظ نیز که در بین آیات با فاصله حرف دال متفاوت جلوه می‌کند، عبارت است از عذاب سنگینی که بعد از نوشیدن ماء صدید نصیب جهنمیان می‌شود. «ظاء صدایی مجهور و دقیقاً همانند ذال است با این تفاوت که ظاء دارای صفت استعلاست. در هنگام تلفظ ظاء زبان به کام بالا به شکل مقعر می‌چسبد. در تلفظ ظاء تیغه و عقب زبان به طرف کام بالا می‌رود و وسط زبان مقعر می‌شود؛ زبان اندکی به عقب برمی‌گردد و به همین دلیل گذشتگان ظاء را از حروف اطباق می‌دانستند.» (انیس، ۱۳۸۴: ۴۸-۴۶) دلالت آوایی این حرف در آخر مصادر بر شدت، ظهور، بزرگی و نیرومندی و سختی است. (عباس، ۱۹۹۸: ۱۲۳) منفرد آمدن این فاصله و با این حروف سخت و شدت‌دار در عبارت «عذاب الغلیظ» همگی توجه بیشتر به مفهوم این آیه را می‌طلبد که حتی بعد از نوشیدن ماء صدید با آن حجم از تنفیری که از آن حس می‌شود، هنوز عذابی غلیظ‌تر و سنگین‌تر را در بردارد. «غلظت در این آیه در مقابل رقت قرار دارد و در اصل معنایی آن مفاهیم شدت تأکید، تقویت و سختی و ... وجود دارد.» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۷: ۳۰۶) یعنی در هر زمان عذاب و سختی بدتر و سخت‌تر از عذاب قبلی روی می‌دهد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷: ۱۹۲)

در آخرین آیه نیز جهنمیان را در گمراهی دور و درازی معرفی می‌کند: «ذَلِك هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ» که منظور از آن دوری معنوی است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱: ۳۲۳) به گونه‌ای که اعمال آن‌ها فرسنگ‌ها از میزان سنجش اعمال دور است و گمان می‌کنند آنچه اندوخته‌اند، برایشان فایده خواهد داد. در صورتی که همانند ذره غباری بیش نیستند. همچنین ضلال بعید از آن جهت است که هدایت یافتن چنین شخصی بسیار بعید و مشکل است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱: ۲۰۵) و این عبارت شرحی جامع برای خلاصه حالات جهنمیان است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۲: ۲۴۱)

بنابراین در این دسته آیات حتی قبل از اینکه به معانی آیات پی برده شود، این شدت و سختی حاصل از آوای دال‌های قلقله‌دار در نفس انسان حس می‌شود و با مراجعه به معنای تک‌تک آیات و کلمات این سختی و شدت روشن می‌شود.

۷- فاصله هاء در آیات بهشت و جهنم

ها آوایی مهموس و با صفت رخوت است. هنگام تلفظ آن بدون اینکه تارهای صوتی به ارتعاش درآید، چاکنای باز می‌ماند، اما دفع هوا نوعی سایش خفیف‌تر از حاء ایجاد می‌کند که از انتهای حلق یا شکاف چاکنای شنیده می‌شود. حالت دهان هنگام تلفظ این حرف،

همانند تلفظ آواهای لین است. (انیس، ۱۳۸۴: ۸۴) هاء بر نوعی مفهوم متلاشی شدن و از بین رفتن دلالت دارد و تعریف مبهمات در آن مشهود است که احساس حرن، اندوه و ناامیدی را در انسان به وجود می‌آورد. (عباس، ۱۹۹۸: ۱۹۱-۱۹۳)

سوره غاشیه یکی از سوره‌هایی است که در آن فواصل قسمتی از آیات به حرف هاء سکت ختم می‌شود. تفسیر نمونه این سوره را در سه محور معاد، توحید و نبوت معرفی کرده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶، ۴۱۲) آیات محور اول به هاء سکت، محور دوم به حرف ت و محور سوم به حرف راء ختم می‌شوند.

آغاز این سوره که محور اول را نمایان می‌سازد، با یک استفهام صورت گرفته است. طبرسی معتقد است که هرچند «هل» از جمله ادات استفهامی است، اما در این سوره معنای سؤال و استفهام جدی را در پی ندارد، بلکه برای مهم جلوه دادن مطالب بعدی و خطاب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) است و مدلول آن، اخبار قطعی بودن فرا رسیدن روز قیامت است که حالات سختی و ترس و دشواری مردم را فرا خواهد گرفت. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۷۲۵)

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ * وَجُوهٌُ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٍ * عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ * تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً * تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ أَنِيَّةٍ * لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ * لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾ (غاشیه: ۷-۱)

این قسمت از آیات، بعد از ذکر حادثه غاشیه که این کلمه نیز ماهیت حرفی سخت و القاکننده ترس و اضطراب دارد، به ذکر حالات کسانی می‌پردازد که در روز غاشیه، چهره زبون و شرمسار دارند، اعمالشان سودی به حالشان نبخشیده، در آتشی سوزان خواهند افتاد و از چشمه بسیار داغ آن می‌نوشند. غذای آنان جز خار خشک و زهر آگین نیست که نه فربه‌شان می‌کند و نه از گرسنگی نجاتشان می‌دهند.

غاشیه، خاشعه، عامله، ناصبه، حامیه و آنیه در ابتدای خود الف مدی دارند که بر اثر آن‌ها آوایی بلند ایجاد می‌شود، اما در پایان، ناگهان آوای صدا پایین می‌آید و متوقف می‌شود. گویا انسان در بلندی‌ها پرواز می‌کند و ناگهان به زمین می‌افتد. «خاشعه، عامله، ناصبه» هر سه خبر برای وجوه است که در روز قیامت، هراسان و نگران خواهند بود. به خاطر اینکه سزای او حامیه (افتادن در آتش سوزان) و آنیه (نوشیدن از چشمه داغ) است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۰، ۲۶۲) و به نظر می‌رسد که حرف الف مدی در ابتدای این کلمات و هاء سکت در انتهای آن‌ها حاکی از این موضوع است که جهنمیان در دنیا خود را در جاهای بزرگ و عالی می‌پنداشتند و در برابر خداوند متعال سر تعظیم و تسلیم فرو نمی‌آوردند. بنابراین به روز غاشیه که می‌رسند، ناگهان خود را در قعر جهنم و دوزخ می‌یابند و از این رو در این روز زبون و خوار هستند. وصف خَاشِعَةٍ و عَامِلَةٌ و نَاصِبَةٌ تعریضی به اهل شقاوت است برای

یادآوری به آنها که چون خشوع و خضوع نسبت به خداوند و عمل به اوامر او و اطاعت از او را ترک کردند، پس جزای آن‌ها، سر به زیر انداختن ذلت‌بار، اعمال سخت و افتادن در دل سختی‌هاست. (ابن عاشور، بی تا: ۳۰، ۲۶۳)

حرف عین نیز مانند هاء از جمله حروف حلقی است. عین آوایی مجهور و محل تولید آن وسط حلق است. به هنگام تلفظ آن، هوا تارهای صوتی را مرتعش می‌کند و هنگامی که به وسط حلق می‌رسد، مجرای آن تنگ می‌شود. البته تنگی مجرای مخرج عین کمتر از مجرای غین است که این عمل باعث می‌شود، رخوت آن کمتر از غین باشد. (انیس، ۱۳۸۴: ۸۳) این حرف بر شدت، بزرگی، ظهور، علو، صفا، ضیاء و وضوح دلالت دارد. (عباس، ۱۹۹۸: ۲۱۶-۲۱۴)

قرار گرفتن عین در کنار حروف روی فواصل این بخش از آیات که مرتبط با جهنم است، بر شدت این ابهام و ترس حاصل از فراز و فرودهایی که به وسله هاء سکت به وجود می‌آید، می‌افزاید.

در ادامه آیات این سوره از بهشتیان سخن رفته است:

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ * لِّسَعِيهَا رَاضِيَةٌ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ * لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَآغِيَةً * فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ * فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ * وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ * وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ * وَزُرَابِي مَبْتُوثَةٌ﴾ (غاشیة: ۱۰)

در این مجموعه از آیات، نعمات بی‌شماری از نعمت‌های بهشتی با الفاظی که در هنگام وقف به ها ختم می‌شوند، بیان شده است. دلالت آوایی حرف «هاء» را با توجه به آنچه در ابتدا گفته شد، در این مجموعه می‌توان این‌گونه توصیف کرد که تمامی این نعمت‌ها همواره برای انسانی که در این دنیاست، در حاله‌ای از ابهام قرار دارد و هرچند که برای تقریب به ذهن بشر با مفاهیم دنیایی بیان شده است، اما باز هم بشر از دستیابی به کنه واقعی آن‌ها ناتوان است. بنا بر آیه هفدهم سوره مبارک سجده ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ هیچ کس نمی‌داند که برای او در سرای آخرت چه چیزی آماده شده است.

ناعمه، راضیه، عالیه، لاغیه، جاریه یک مجموعه از فواصل متماثل و متوازی را به وجود آورده است که ختم شدن کلمات به ها نوعی فراز و فرود را در آهنگ این آیات به وجود می‌آورد.

همانند این موضوع در آیات بعد نیز مشهود است، مرفوعه، موصوعه، مصفوفه، مبتوثة همگی فواصلی متماثل و متوازی هستند. فاصله متوازی نقش به سزایی در آهنگ آیات دارد؛ چون کلمات در این نوع فاصله هم حرف روی یکسان دارند و هم وزن یکسان. بنابراین تأثیر بیشتری بر نفس مخاطب و متوجه‌سازی او دارند. این کلمات در هر آیه، صفت کلمه

قبل از خود یعنی سرر، اکواب، زرابی و نمارق هستند. گویا در زبان فارسی فارسی بخواهیم از صحنه دل‌انگیزی تعریف کنیم و بگوییم: چه تخت‌هایی داشت، تخت‌هایی بلند! چه قدح‌های نهاده‌شده‌ای وجود داشت! چه بالش‌های پهلوی هم چیده‌شده‌ای و چه فرش‌هایی؛ فرش‌هایی زربافت و گسترده! گویی برای کسی که آنجا را ندیده، گوشه‌ای از زیبایی‌ها را با حیرت و شیدایی بیان می‌داریم.

مشابه این تقابل در سوره الحاقه نیز وجود دارد که برعکس آیات سوره غاشیة، ابتدا از بهشتیان سخن رفته است.

﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَٰؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيَهٗ * إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهٗ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَهٗ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَهٗ * قُطُوفُهَا دَانِيَهٗ * كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَهٗ﴾ (الحاقه: ۱۹-۲۴)

سپس درباره جهنمیان می‌فرماید: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهٗ * وَلَمْ أَدْر مَا حِسَابِيَهٗ * يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَهٗ * مَا أَعْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهٗ * هَلِكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهٗ * خَذُوهُ فَعْلُوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ * إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحْضُ عَلٰى طَعَامِ الْمَسْكِينِ * فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ * وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ * لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ﴾ (الحاقه: ۲۵-۳۷)

با توجه به این که حرف هاء در هر دو مورد بهشت و جهنم در فواصل ذکر شده است، شاید این سؤال پیش بیاید که با توجه به تفاوت موضوعی، چرا در هر دو مجموعه از یک حرف روی استفاده شده است؟ لازمه پاسخ به این سؤال، توجه به کارکرد مختلف حروف است. برای پی بردن به دلالت حروف در هر مجموعه باید سعی شود ارتباط میان دلالات معنایی و موضوع مورد نظر کشف شود. در مورد آیات بهشتی حرف‌ها با آن فراز و فرودهایی که در آیات پدید آورده است؛ یعنی به صورتی که در ابتدای آیات، آوای بلند نمود دارد و بعد ناگهان در پایان سکون بر هاء نوعی حالت رفت و برگشتی ایجاد می‌کند که گویا انسان فکر می‌کند به معنایی پی برده است، اما وقتی به هاء سکت می‌رسد، دنیایی از ابهام برایش ایجاد می‌شود.

در آیات جهنمی نیز دیدیم که کلمات دارای حرف روی هاء علاوه بر نشان دادن ابهام موجود در عذاب‌های جهنمی، بر شدت و اضطراب حاصل از آن‌ها تأکید می‌کند. یعنی در آیات بهشتی هیچ‌گونه ترس و اضطرابی وجود ندارد؛ چون اندکی از معانی دریافت شده و تنها در کنه آن نعمات ابهام وجود دارد، اما در آیات جهنم که انسان از عذاب می‌ترسد، علاوه بر ابهامی که هاء در بردارد، اضطراب و ترس و خوف بیشتری را نیز بر قلب مخاطب القا می‌کند.

نتیجه‌گیر یانچه از بررسی آیات مختلف به دست آمد، این است که کارکرد حروف و

دلالت‌های معنایی آن‌ها در موضوع بهشت و جهنم متفاوت است و به طور مطلق نمی‌توان گفت حروف خاصی به مجموعه موضوعی خاصی از آیات دلالت دارند. بلکه دلالت مفهومی هر حرف در هر موضوع متفاوت است؛ به این صورت که:

- دلالت آوایی حرف نون در آیات بهشتی بر مفهوم روشنی‌بخشی، زیبایی، صمیمت بهشتیان و نغمه نشاط‌بخش است و در آیات جهنم بر سختی، اضطراب و دشواری عذاب‌ها دلالت دارد.

- دلالت آوایی حرف میم در آیات بهشتی با توجه به مفهوم انجماع آن، بر صفا و صمیمت بهشتیان در مصاحبت با یکدیگر و جمع تمام خوبی‌ها و نعمت‌ها بر بهشتیان استوار است و در آیات جهنمی به جمع شدن یک‌باره عذاب‌ها همانند پتکی بر سر آن‌ها اشاره می‌کند.

- دلالت آوایی حرف الف مدی در آیات بهشتی بر عظمت رحمت و رضوان خداوند متعال نسبت به بهشتیان و شأن و شکوه آن‌ها نزد خداوند متعال و همچنین نعمت‌های والای بهشتی تأکید دارد و در مقابل در آیات جهنمی، اهتزاز و سختی و شدت عذاب‌های الهی را بر جهنمیان عرضه می‌دارد.

- دلالت آوایی حرف راء در آیات بهشتی بر مطلوب بودن و نرمی و لطافت نعمت‌های بهشتی و در آیات جهنمی بر لرزش و شراره آتش جهنم و عذاب‌های آن است و در هر دو مورد با توجه به صفت تکریر حرف راء، وجود مکرر این نعمات و عذاب‌ها را یادآور می‌شود.

- دلالت آوایی حرف دال در آیات بهشتی بر استقرار و دوام نعمات در بهشت است و در آیات جهنم علاوه بر استقرار عذاب‌ها با صفت قلقله و شدت خود بر شدت و سختی آن‌ها نیز تأکید می‌کند.

- دلالت آوایی حرف هاء با وجه به صفت مهموسه آن، که بر نوعی ابهام تأکید می‌کند، در هر مجموعه از آیات بر واضح نبودن کامل نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های جهنمی در این دنیا دلالت دارد.

کارکرد آوایی حروف در فواصل آیات بهشتی و جهنمی با توجه به دلالت آوایی هر حرف قابل توجیه است و حتی قبل از اینکه انسان به معانی مراجعه کند، از طریق تأثیر آهنگ بر نفس آدمی، مفاهیم آیات را در می‌یابد. بنابراین، هر حرف با دلالت آوایی خود شناخته می‌شود و باید برای دریافت عمیق مفاهیم به دلالت آوایی هر حرف و تأثیری که دارد، توجه کرد.

- قرآن کریم
 - آلوسی، محمود، (۱۴۱۵): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول.
- انیس، ابراهیم، (۱۳۸۴): آواشناسی زبان عربی، ترجمه: ابوالفضل علامی میانجی و صفر سفیدرو، قم: انتشارات اسوه، دوم.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا): التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ، اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴): لسان العرب، بیروت: دار صادر، سوم.
- باقلانی، ابوبکر، (۱۹۶۳): اعجاز القرآن، تحقیق: احمد صقر، مصر: دارالمعارف.
- حسناوی، محمد، (۲۰۰۰): الفاصله فی القرآن، عمان: دار عمار، دوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲): مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقم، اول.
- زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۳۷۶): البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دار احیاء الکتب العربیه، اول. سلمانپور، محمدجواد و محمد صبورزاده فرد، (۱۳۹۵): موسیقی قرآن، تهران: اسوه، اول.
- سیدی، حسین، (۱۳۹۰): زیبایی شناسی آیات قرآن کریم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷): المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه، پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲): مجمع البیان، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران: ناصرخسرو.
- عباس، حسن، (۱۹۹۸): خصائص الحروف العربیه و معانیها، بی جا: منشورات اتحاد الکتب العرب.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱): قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ششم.
- قطب، سید بن ابراهیم شاذلی، (۱۴۱۲): فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق، هفدهم.
- _____، (بی تا): فی ظلال القرآن، ترجمه: مصطفی خرم دل، بی جا: بی نا.
- مدرسی، سیدمحمدتقی، (۱۴۱۹): من هدی القرآن، تهران: دارمحبی الحسین، اول.
- مرسی، کمال الدین عبدالغنی، «(۱۹۹۹): فواصل الايات القرآنیة، اسکندریه: دانشگاه الاسکندریه، اول.
- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰): التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه، سوم. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴): تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، اول.
- میسه، محمد الصغیر، (۲۰۱۲): «جماليات الايقاع الصوتی فی القرآن الکریم»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه محمد خضیره بسکره، دانشکده الاداب اللغات.
- نیربانی، عبد البدیع، (۲۰۰۶): الجوانب الصوتیه فی کتب الاحتجاج للقراءات، دمشق: دار الغوثانی، اول.

مبانی و روش های تفسیری ابن قتیبه در کتاب تأویل مشکل القرآن

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۶/۳۰)

حمید محمدی راد^۱
حامد گلیپور^۲

چکیده

شناخت روش علمی دانشمندان در هر علمی سبب می‌گردد که از یافته‌های علمی او به صورت روشمند استفاده بهینه شود. در علوم قرآنی، دانشمندی از دیرباز، آراء و نظریات قابل استفاده‌ای داشته‌اند که ابن قتیبه مؤلف کتاب *تأویل مشکل القرآن* یکی از آنهاست. در این نوشتار اهم مبانی و روش‌های تفسیری ابن قتیبه، با روش تحلیلی - توصیفی مورد بررسی قرار گرفته است. ابن قتیبه با مبانی ادبی، کلامی و بلاغی و با روش تفسیر اجتهادی و تفسیر ادبی، شبهات شبهه‌افکنان و طعن طاعنان به ساحت مقدس قرآن را پاسخ گفته و شبهات مهم را از قبیل تکرار برخی از آیات و قصص قرآنی، اختلاف قرائات، نامفهوم بودن حروف مقطعه، تحریف‌انگاری در قرآن و ... که منتقدین با طرح این شبهات، آسمانی بودن قرآن را زیر سوال برده‌اند و امروزه نیز با تغییر شکل، بازنویسی می‌شوند، مطرح نموده و پاسخ داده است.

واژگان کلیدی: ابن قتیبه، *تأویل مشکل القرآن*، روش‌های تفسیری، مبانی تفسیر، شبهات قرآنی.

۱. مقدمه

قرآن معجزه پیامبر خاتم و کتاب آسمانی مسلمانان همواره مورد شبهه و تعریض دشمنان اسلام بوده است. از سده‌های اول ظهور اسلام، دانشمندان زیادی قلم‌فرسایی کرده و شبهات را پاسخ گفته‌اند. ابن قتیبه از جمله کسانی است که در این راستا دست به قلم شده و درصدد پاسخ به شبهات مربوط به قرآن برآمده است. او کتاب *تأویل مشکل القرآن* را با هدف پاسخ‌گویی به طعن طاعنان ساحت مقدس قرآن، تدوین کرد. وی در این کتاب با روش اجتهادی و ادبی و با تکیه بر مبانی کلامی و لغوی به این ایرادات پاسخ گفته است.

۱. دکترای تفسیر و علوم قرآن عضو هیأت علمی دانشکده علوم قرآنی مراغه (نویسنده مسئول) hamidrad35@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۳ حوزه علمیه مراغه (کارشناسی ارشد)

ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه الکوفی المروزی الدینوری از علمای قرن دوم و سوم می‌باشد که با هدف پاسخ‌گویی به شبهه‌افکنان، اقدام به بیان دقائق و ظرائف قرآنی و ابهام‌زدایی از برخی مسائل مربوط به آن نموده و کتبی را در این زمینه تألیف کرده است. او می‌گوید: «قرآن از زیبایی و استحکامی برخوردار است که جز بر اهل ذوق و ارباب بصیرت، بر دیگران مخفی است و عامه مردم از فهم آنها بی‌بهره هستند و کسانی که اسالیب متنوع عرب را بشناسند، می‌توانند آنها را درک کنند.» او با این هدف کتب متعددی تدوین کرده است که کتاب *تأویل مشکل القرآن* یکی از آنها است. فهم درست قرآن نیازمند این است که قواعد و قوانین و اسالیب حاکم بر عصر نزول، به صورت مضبوط و درست در اختیار طالبان علم قرار بگیرد و روش‌هایی که دانشمندان علوم قرآنی برای بهره‌برداری از قواعد مذکور به کار گرفته‌اند، مورد توجه قرار گیرد. در این نوشتار سعی بر آن است که مبانی و روش‌های تفسیری ابن‌قتیبه، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد و مسیر شبهه‌زدایی از ساحت مقدس قرآن کریم برای رهپویان حقیقت هموار گردد؛ چون شناختن روش‌های علمی دانشمندان صاحب‌نظر و اثر‌ذار علوم قرآنی، سیاحان این عرصه را در تسلط هر چه بیشتر و بهتر بر مبانی و روش‌های پیشکسوتان یاری می‌رساند و زمینه فهم صحیح آیات الهی را بیش از پیش فراهم می‌سازد.

در مورد روش‌های تفسیری ابن‌قتیبه در کتاب *تأویل مشکل القرآن*، بعد از بررسی به اثر مستقل علمی دست نیافتیم گرچه در لابلای برخی کتب و مقالات از جمله کتاب ترجمه *تأویل مشکل القرآن* نوشته محمدحسن بحری بیناباج، و کتاب *البحوث و الدراسات؛ دراسات فی مشکل القرآن* نوشته احمدحسن فرحات، و مقاله «ابن‌قتیبه فی مشکلات القرآن» نوشته احمد رضا و مقاله «تأویل مشکل القرآن ابن‌قتیبه» نوشته یوسف رحمان، با ترجمه و تلخیص مرتضی رزم‌آرا و پایان‌نامه‌ای با عنوان «ترجمه و تحقیق کتاب *تأویل مشکل القرآن* باب اللفظ الواحد للمعانی المختلفه ابن‌قتیبه» نوشته ناصر اسفندیاری، به راهنمایی قاسم فائز در مقطع کارشناسی ارشد، مباحثی در این زمینه آمده است. این تحقیق در پی یافتن مبانی و روش‌های ابن‌قتیبه در کتاب مذکور است تا از این رهگذر بدین پرسش پاسخی یابد که ابن‌قتیبه با چه روش‌هایی به شبهات قرآنی پاسخ داده است؟ این نوشتار از این جهت حایز اهمیت و بدیع می‌باشد.

۲. نیم‌نگاهی به زندگی ابن‌قتیبه

ابومحمد عبدالله بن مسلم دینوری از ادیبان و مورخان بزرگ قرن سوم هجری است که هم‌دین‌شناس و هم‌ادیب بود. او در سال ۲۱۳ ق متولد شد. او را مروزی نیز گفته‌اند. (ابن‌خلکان، بی‌تا: ۳، ۴۳) ابن‌قتیبه یکی از مؤلفان بزرگ سنی قرن سوم هجری است. شخصیت علمی نویسنده و قدمت آثارش از مهم‌ترین منابع تاریخی درباره اوضاع سیاسی،

فرهنگی و نظامی سه قرن نخست اسلامی و حتی قبل از اسلام به شمار می‌رود. از زندگی وی، به‌رغم شهرت عظیمی که از زمان حیات کسب کرده بود، اطلاعات بسیار اندکی در دست است و منابع در این باب به گفتاری مختصر و گاه ضد و نقیض بسنده کرده‌اند. به همین سبب محل تولد ابن‌قتیبه مورد اختلاف واقع شده است؛ برخی محل تولد او را بغداد دانسته (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۰، ۱۶۸) و برخی دیگر کوفه را به عنوان محل تولد او ذکر کرده‌اند. (ابن‌خلکان، بی‌تا: ۳، ۴۳)

ابن‌قتیبه مورد توجه خاص ابوالحسن عبيدالله بن یحیی خاقانی وزیر متوکل، قرار گرفت و از سوی او به قضاوت دینور فرستاده شد. او سال‌ها در این مقام در این شهر به قضاوت پرداخت و از این رو به سبب اینکه مدتی در دینور به عنوان قاضی اقامت داشته است او را دینوری گفته‌اند. (همان) ابن‌قتیبه کتاب «ادب الکاتب» خویش را که یکی از نخستین آثار اوست، به این وزیر تقدیم داشته است. سپس به بغداد رفت و در آنجا بیشتر به تدریس آثار خود اشتغال داشته است. بیشتر تألیفات او به سبب طولانی بودن مدت اقامتش در دینور، در همان شهر بوده است. (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷: ۱، ۱۰۵)

۳- فلسفه تدوین تأویل مشکل القرآن

ابن‌قتیبه در قرن سوم هجری کتاب تأویل مشکل القرآن را در دفاع از قرآن کریم و اعجاز و بلاغت آن و در پاسخ به طاعنان به نظم و اسلوب قرآن کریم تألیف نمود که یکی از آثار مهم در زمینه علوم قرآنی است. او انگیزه خود را در مورد تدوین کتاب این چنین بیان می‌کند: «ملحدان و کافران شروع به طعن و لغوگویی در کتاب خدا کردند. از مشتبهات قرآن برای ایجاد فتنه تبعیت کردند و خواستند اعجاز آن را زیر سؤال ببرند و در نظم آن اشکال کنند و بگویند قرآن تناقض‌گویی دارد و ... برای همین خواستم از کتاب الهی این شبهات را دور گردانم و اقدام به نوشتن این کتاب کردم.» (ابن‌قتیبه، ۱۴۲۳: ۱، ۴) این کتاب را خطیب بغدادی، ابن‌انباری، اب‌خلکان و دیگران نقل کرده‌اند. برخی آن را به اسم مشکل القرآن و برخی دیگر به اسم مشکل الحدیث ذکر نموده‌اند. (رک: ابن‌ندیم، ۱۴۱۷: ۱، ۱۰۵)

۴- مفهوم‌شناسی

۴-۱- روش و روش‌شناسی (متد و متدولوژی)

«روش» یا method به معنای «در پیش گرفتن راه» است. «روش» عبارت است از فرآیند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دست‌یابی به شناخت یا توصیف واقعیت. به واسطه روش می‌توان از طریق عقل یا غیر آن مثل نقل، واقعیت‌ها را شناخت و به معرفت درست رسید. روش، هر گونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. روش ممکن است به مجموعه طریقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی

و پژوهش به کار می‌روند و مجموعه ابزار و فونونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، اطلاق شود. (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱، ۲۴) روش‌شناسی به معنای شناختن روش یک متفکر در یک علم خاص یا مسئله خاص است. روش، مسیری است که دانشمند در تدوین کتب خود طی می‌کند و روش‌شناسی دانش دیگری است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد.

۴-۲- تأویل در لغت

تأویل، از ریشه «آل، یؤول، أُولاً؛ ای رجوع رجوعاً» به معنای بازگشت نمودن گرفته شده است. (رافعی، ۱۹۹۹: ۲، ۲۹) تأویل از باب تفعیل به معنای بازگردان و ارجاع می‌باشد. فرق تأویل با ارجاع در این است که ارجاع در مورد مفاهیم و غیر آن نیز به کار می‌رود، ولی کاربرد تأویل در مفاهیم می‌باشد. تأویل در مورد کردار نیز به کار می‌رود. خداوند در قرآن کریم در جریان حضرت موسی و خضر (علیهما السلام) که حضرت موسی درباره کارهای شگفت‌آور حضرت خضر سوال کرد، از لفظ تأویل استفاده کرده است: ﴿سَأَتَّبِعُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (کهف/۷۸)

۴-۳- تأویل در اصطلاح

برخی تأویل را معنای عمومی قرآن دانسته‌اند. این معنای عمومی در مقابل خصوص مورد نزول است. قرآن در مناسبت‌های مختلف و درباره رفع مشکلات پیش آمده و گوناگون نازل شده است و هر یک از آن پیش آمدها را سبب نزول یا شأن نزول می‌گویند. اما معنای آیه مخصوص به آن مورد نمی‌باشد؛ چون قرآن کتاب هدایت همگانی است و خصوصیات موارد نزول آیات، موجب تخصیص در مُفاد آیه‌ها نمی‌کند؛ به عبارت دیگر انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه‌ای که در مورد خاصی نازل شده است، معنای چهارم تأویل می‌باشد. لازم به ذکر است که تأویل به این معنا در قرآن استعمال نشده است و برای همین در قسمت تأویل در قرآن ذکر نگردید. از تأویل به این معنا، گاهی به «بطن» یعنی معنای ثانوی و پوشیده‌ای که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید، هم تعبیر شده است، در مقابل «ظهر» یعنی معنای اولیه‌ای که ظاهر آیه بر حسب وضع و کاربرد، آن معنا را می‌فهماند. این گونه برداشت‌های کلی و همه‌جانبه‌را، تأویل می‌گویند. (معرفت، ۱۳۷۹) این معنای تأویل (معنای چهارم) دامنه‌ای بس گسترده دارد؛ چون معناست که ضامن عمومیت قرآن است و موجب می‌شود قرآن شامل تمام زمان‌ها و دوران‌ها باشد. اگر مفاهیم فراگیر برگرفته شده از موارد خاص نباشد و آیه مختص همان مورد شان نزول باشد، بسیاری از آیات قرآن عاطل و بی‌ثمر می‌شوند و فایده‌ای جز ثواب تلاوت و ترتیل آن در طول شبانه روز نخواهند داشت.

۴-۴- مبانی

مبانی جمع «مبنا» است که در لغت به معانی بنیاد، اساس، شالوده و پایه آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۲، ۱۷۷۵۹) وقتی از مبانی بحث می‌شود، مسائلی مورد توجه است که شالوده فکری نویسنده را شامل می‌گردد. در مقابل روش فرآیندی است که با تکیه بر مبانی و شالوده ذهنی در صدد رسیدن به شناخت یا توصیف واقعیت می‌باشد؛ مثلاً علامه طباطبائی با مبانی کلامی شیعی و با روش تفسیری آیه به آیه قرآن را تفسیر کرده است.

۵- مبانی ادبی ابن قتیبه

۵-۱- مبانی لغوی

فهم برخی از لغات قرآن حتی در عصر نزول نیز برای عامه مردم مقدور نبود تا جایی که خلیفه اول یا دوم در فهم برخی از لغات قرآن مشکل داشتند و وقتی سؤالی از آنها در مورد برخی از مفردات قرآن پرسیده می‌شد، قادر به پاسخ‌گویی نبودند؛ به عنوان مثال سیوطی در الدر المنثور آورده است که از خلیفه اول درباره ﴿وفاکهه و ابا﴾ (عبس/۳۱) سوال شد و او گفت: «کدام آسمان بر سر من سایه افکند یا کدام زمین مرا بر روی خود جای دهد، اگر آنچه را که از کتاب خدا نمی‌دانم، بگویم» (سیوطی، ۱۴۲۱: ۸، ۳۸۵) از این رو اصحاب به فکر نوشتن کتاب با عنوان «غریب القرآن» افتادند تا معانی مفردات غریب را در آن شرح دهند. ابن قتیبه در لغت به طور عام و تفسیر لغات قرآن به طور خاص دارای مبانی ویژه می‌باشد. او برای اینکه بتواند الفاظ و لغات مشکل و غریب قرآن را تفسیر و تبیین کند، کتاب غرائب القرآن را نوشت که به نوعی تتمه برای کتاب تأویل مشکل القرآن به شمار می‌رود.^۱

۵-۱-۱- مجاز لغوی

یکی از مهم‌ترین خصایص ابن قتیبه در لغت، پذیرش وقوع مجاز در لغات قرآنی است. او با این مبنا برخی از شبهات مطرح‌شده را پاسخ گفته و به تبیین درست معانی آیات می‌پردازد. در مقابل این تفکر برخی از اساس وقوع مجاز در قرآن را انکار کرده‌اند. برخی از حشویه و تنی چند از شافعیان و مالکیان، وجود مجاز در قرآن را رد کرده‌اند؛ به این گمان که مجاز برادر دروغ است و ساحت قرآن از آن مبرا است. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳، ۱۰۹) این امر در حالی است که زرکشی گفته است: اگر در قرآن مجاز نباشد، زیبایی‌های قرآن ساقط می‌شود. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲، ۲۵۵) همچنین جرجانی در این زمینه گفته است: «هر کس در مجاز قدحی وارد کند و آن را دروغ پندارد، حبط عظیمی کرده است» (جرجانی، بی‌تا: ۳۶۱-۳۶۳) ابن قتیبه به منکران مجاز در قرآن به شدت تاخته و آنان را مشت‌نادران دانسته که دچار سوء نظر و کج فهمی شده‌اند.. (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۹۹) او نه تنها در لغات قرآن بلکه به وقوع مجاز

۱. مجموعه کتاب‌های او که با محوریت لغت در باب قرآن و تفسیر نوشته شده است عبارت است از «اعراب القرآن»، «معانی القرآن»، «مشکل القرآن» و «غریب القرآن».

در کتاب تورات و انجیل و اقوال حضرت عیسی قائل شده و گفته است که اگر حضرت عیسی سخن از اب گفته است، مرادش پدر از حیث ولادت نیست؛ چون ایشان در جای دیگر گفته است: آب پدر من است و نان مادر من. علت این وجه تسمیه از آن جهت است که قوام بدن با آن شکل می‌گیرد و روح با آن بقا می‌یابد و از این جهت مثل پدر و مادر هستند. عرب نیز گاهی زمین را ام خطاب می‌کند؛ چون ابتدا خلق و محل رجوع نهایی خلق به سوی زمین است و از آن امرار معاش می‌کند.

۵-۱-۲- اشتراک لفظی

یکی دیگر از مبانی او پذیرش اشتراک لفظی در علم لغت است و در کتاب تأویل مشکل القرآن به بیان لغاتی می‌پردازد که معانی مختلفی دارد. او این باب را با عنوان اللفظ الواحد للمعانی المختلفه نامگذاری کرده است. (همان، ۲۴۷) اشتراک لفظی تعاریف متعددی دارد. قدر مشترک تعریفهای اشتراک لفظی این است که لفظی بیش از یک معنا داشته باشد. (سیوطی، بی تا: ۱، ۲۹۲) ابن‌درستویه معتقد است تمامی معانی متعدد که از یک لفظ فهمیده می‌شود، بیان‌گر یک واقعیت است؛ مثلاً وجد که به معنای یافتن خشم عشق و دانستن است، بیان‌گر مفهوم رسیدن به چیزی می‌باشد. (همان، ۳۸۴-۳۸۵)

۵-۱-۲- اشتقاق

اشتقاق یکی دیگر از مبانی ابن‌قتیبیه است. چه بسا بتوان ابن‌قتیبیه را پیش‌تاز این عرصه در امر تدوین معرفی کرد. اشتقاق از ریشه "ش ق ق" به معنی صدع یعنی شکافتن است و خود اشتقاق به معنی بنا کردن از اصل می‌باشد. (خلیل بن احمد، بی تا: ۵، ۷) در اصطلاح، اشتقاق عبارت است از گرفته شدن چیزی از چیز دیگر. معروف‌ترین و مهم‌ترین نوع اشتقاق، همان گرفته شدن کلمات مشتق (اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، اسم مبالغه، افعال تفضیل، اسم مکان، زمان و آلت) از فعل مضارع است که در صرف تحت عنوان جامد و مشتق و در نحو پنج اسم اول در عنوان اسامی عامله بحث می‌شوند. او خصوصاً در کتاب ادب الکاتب به برخی از این اشتقاق‌ها اشاره می‌کند. (ابن‌قتیبیه، ۱۴۲۳: ۶۶۸-۶۶۹)

۵-۲- مبانی بلاغی

همان‌طور که در نقش علوم ادبی در تفسیر آیات ذکر شد، علم بلاغت نقش اساسی در تفسیر دارد. اما در طرف مقابل قرآن نیز در رشد و تدوین این علوم نقش بی‌بدیلی ارائه کرده است. قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی و معجزه پیامبر خاتم، اقتضای این را داشت که معارف آن از طریق ادبیات عرب بازگو شود. این مهم لزوم تدوین علوم را در پی داشت. با گسترش دین مبین اسلام در بلاد غیراسلامی غیر از صرف و نحو علم دیگری نیز باید تدوین می‌شد که ظرائف بلاغی را به غیرعرب‌زبانان و عرب‌زبانان یاد بدهد تا در پرتو آن از اعجاز

قرآن دفاع کنند. از این رو گسترش فراوان علوم بلاغی و تألیف و تدوین آثار فراوان در این زمینه و پرداختن جدی به آن، بدون شک در پرتو درک بهتر کلام الله مجید و بیان جنبه‌های اعجاز لفظی و معنوی آن میسر شده است. بیشترین علم ادبیاتی که در کتاب تأویل مشکل القرآن ظهور و بروز دارد، علم بلاغت است. ابن قتیبه نیز مانند سایر مفسران در تفسیر خود از مبانی بلاغی استفاده کرده است که در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها که در تأویل مشکل القرآن مورد استفاده واقع شده است، اشاره می‌گردد.

۵-۲-۱- مجاز بلاغی

از مهم‌ترین موضوعاتی که برای نخستین بار در پژوهش‌های قرآنی مورد توجه بلاغت و بیان قرار گرفت، مجاز بود.^۱ مجاز یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین ساختارها و صنایع بیانی در میان عرب‌زبانان به شمار می‌رود و نقش بسزایی در زیباشناختی و معناآفرینی متون عربی دارد. قرآن کریم هم با توجه به سنت بیانی آنها به زبان فصیح عربی نازل شد و بخش زیبایی آن یعنی مجاز را برگرفت، چون ظرافت بیانی و تولید معنا با ویژگی حسی در آن وجود دارد. لذا درباره مجاز گفته می‌شود که بخش مهمی از علم بیان یا تمامی علم بیان است؛ چون در تغییر عبارات به سبک مجاری فایده‌های فراوانی است. (ابن اثیر، ۱۳۷۵: ۱، ۱۰۵) مجاز از جایگاه ویژه‌ای در علم بلاغت برخوردار است. مسئله‌ای که سبب گردیده تا قزوینی علم بیان را با بحث حقیقت و مجاز آغاز کند. او مجاز را چنین بیان می‌دارد: دانشی است که به وسیله آن آوردن معنای واحد به روش‌های مختلف در عین روشنی دلالت، شناخته می‌شود و دلالت لفظ یا بر ما وضع له است یا غیر ما وضع له. در ادامه می‌گوید: «آوردن معنای واحد به وجه مذکور به دلالت وضعی نیست؛ چون شنونده اگر به وضع واژگان آگاه باشد، برخی از حیث دلالت بر برخی روشن‌تر نیست و اگر آگاه نباشد، هیچ یک از آنها دال نیست؛ بلکه به دلالت‌های عقلانی است به این دلیل که یک پدیده لوازمی دارد که لزوماً از برخی دیگر واضح‌تر است.» (قزوینی، بی تا: ۲۱۲-۲۱۳)

ابن قتیبه مفهوم مجاز را گسترده‌تر به کار برده است که شامل استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم و تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء و اظهار می‌گردد. او در کتاب خود می‌نویسد: «سنذکر ما نحفظ منها فی کتابنا هذا مما أتى فی کتاب الله، عزّ و جل، و أمثاله من الشعر، و لغات العرب، و ما استعمله الناس فی کلامهم. و نبداً بباب الاستعارة، لأن أكثر المجاز يقع فیه» (ابن قتیبه، ۱۴۲۲: ۱، ۸۷). سپس قلب و تقدیم و تأخیر و ... ذیل آن آورده و آیات مربوط به آن را ذکر می‌کند. عبارت مذکور و تبویب ارائه‌شده، نشان‌دهنده این است که او استعاره و برخی ابواب دیگر مثل مقلوب و ... را از انواع مجاز دانسته است. این توسعه معنایی در مجاز در آثار ابو عبیده نیز وجود داشته است. ابو عبیده مجاز را به مثابه راههایی قرار می‌دهد که قرآن در ادای آن

۱. از کهن‌ترین کتاب‌های بلاغی در این زمینه کتاب مجاز القرآن ابو عبیده معمر بن مثنی (۲۱۰ق) است.

پیموده است. او می‌گوید: در قرآن کلام غریب و معانی وجود دارد که احتمالاً مجاز عبارتی کوتاه‌شده یا مجاز حذف یا مجازی که از خبرش صرف‌نظر شده، یا مجازی است که لفظ آن واحد ولی بر جمع اطلاق می‌شود یا مجازی است که لفظ آن جمع و بر دو تن اطلاق می‌شود و مجازی که لفظ آن خبر جمع بر لفظی که خبر آن مفرد است و مجازی که جمع در موقعیت مفرد آمده است. (ابوعبیده، ۱۹۸۸: ۱، ۱۸-۱۹؛ کواز، ۱۹۸۶: ۱۷۹)

در آثار دانشمندان متأخر از او مباحث مربوط به مجاز لغوی و عقلی و انواع دیگر آرایه‌های ادبی تفکیک شده است. از این رو مجاز لغوی در مبانی لغوی ذکر گردید و در این بند از تکرار آن خودداری می‌شود؛ هر چند که این بحث هم در لغت و هم در بلاغت مطرح گردیده است. مباحث مربوط به استعاره و قلب در بندهای جداگانه ذکر می‌گردد تا مراجعه به انواع مبانی به صورت سهل میسر گردد.

ابن‌قتیبیه موارد مذکور را از قبیل مجاز دانسته است و ذیل آن تبویب کرده و بدان پرداخته است. «عربها در کلام خود مجاز دارند و معنایش روشهای کلام است. در آن استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء، اظهار، تعریض، افصاح، کنایه، ایضاح و مفرد را جمع مخاطب کردن و جمع را مفرد و مفرد و جمع را مثنی خطاب قرار دادن و قصد معنای خاص برای عام و لفظ عام برای معنای خاص وجود دارد.» (ابن‌قتیبیه، ۱۵) مسئله‌ای که در کتب بلاغی عصر حاضر خلاف آن مشاهده می‌شود و مباحث مربوط به آن تفکیک شده است. این امر را یکی از موارد اختلاف او با برخی دیگر از علمای بلاغت می‌توان تلقی کرد.

به هر روی برای تبیین درست مبانی ابن‌قتیبیه در مجاز شایسته است که بحثی هر چند مختصر در مورد مجاز بیان شود و از انواع و اقسامی که ابن‌قتیبیه در *تأویل مشکل القرآن* بدان تمسک بسته است، ذکر گردد. مجاز دو نوع است: مجاز لغوی و مجاز عقلی.

مجاز در لغت از «جُزْتُ الطريق جوازاً او مجازاً» گرفته شده است. مجاز بر وزن مفعول و از «جاز الشیء یجوزه» یعنی «از آن گذشت» گرفته شده است و اگر از آنچه که اصل زبان ایجاب می‌کند عدول نماید، مجاز است. یعنی از جایگاه اصلیش عبور دادند یا خود از وضع اولیه‌اش فراتر رفت. (زمخشری، ۱۹۶۰: ۳۶۵) مجاز به معنای مصدر و اسم مکان هم به کار می‌رود. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶، ۱۶۵) و دربردارنده معنای انتقال است. (سامرائی، ۱۹۷۴: ۱۲) علمای بلاغت همین معنا را برگرفته و برای دلالت بر انتقال واژگان از معنایی به معنای دیگر به کار می‌برند. جرجانی می‌گوید: «مردم در تعریف آن به انتقال تکیه می‌کنند و هر لفظی که از موضوع اصلی خود انتقال یابد مجاز است.» (جرجانی، بی‌تا: ۶۶) مجاز لغوی به این معنا است که لفظ در غیر معنای حقیقی خود به کار رفته باشد. در مجاز لغوی قرینه‌ای موسوم به قرینه صارفه وجود دارد که شنونده را از معنای حقیقی باز می‌دارد و به معنای غیرحقیقی رهنمون می‌سازد. علاوه بر قرینه وجود یک مناسبت و پیوستگی میان دو معنای حقیقی و

مجازی ضرورت دارد. ۱. استعمال لفظ رقبه و اراده عبد از آن مجاز لغوی است در مقابل مجاز لغوی، مجاز عقلی است. در مجاز عقلی فعل به فاعل غیر حقیقی اسناد داده می‌شود. در مجاز عقلی نیز علاقه باید وجود داشته باشد. «مجاز اسنادی»، «مجاز حکمی» و «مجاز مرکب» نام‌های دیگر مجاز عقلی هستند. به دیگر سخن مجاز عقلی یک رابطه اسنادی غیر حقیقی است که توسط یک قرینه شناخته می‌شود. (سکاکی، ۱۴۰۳: ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۹۳) مجاز عقلی مثل آیه کریمه ﴿وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (انفال/۲) در اینجا فعل فزونی ایمان به آیات نسبت داده شده است؛ در حالی که خداوند سبب تاثیر آیات در افزایش ایمان شده است. یا مثل ﴿يَذِيحُ إِبْنَاءَهُمْ﴾ (قصص/۴) که «ذبح» به فرعون نسبت داده شده است؛ به این مناسبت که فرمان‌دهنده او است؛ حال آنکه کشتن، کار اطرافیان فرعون بود. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۲، ۳)

علامه دزفولی ۲ در مورد ضرورت استفاده از مجاز در کلام، می‌گوید: مجاز ضرورتی است لغوی و بیانی که تعبیر، از آن نمی‌تواند خالی باشد و در قرآن وارد است، چون فنی است قولی و بیانی، اما محدود به قواعد و اصولی است که مراعاتشان واجب است و در آن نباید گسترش داد و چیزی را بر غیر محتملش حمل کرد و با دراست در کلام عرب و ممارست در قرآن باید موارد را شناخت. در این صورت مجاز را نباید، تغییر حقیقت و کذب نامید. مجاز گاهی متعلق به لفظ تنهاست از ناحیه مدلول لغوی و گاهی مدلول لفظ از معنای اصلیش در لفظ به معنای دیگر تغییر می‌کند که صله‌ای با آن دارد. همچنین تأکید کردن یا تکرار لفظ مجازی جایز نیست، پس نمی‌توان گفت: اراد الحائط اراده شدیده. (کمالی دزفولی، ۱۳۷۲: ۳۰۴، ۳۰۵)

ابن‌قتیبه در مورد آیه ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (انفطار/۸) می‌گوید: گروهی قول خدای متعال را که فرموده است: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾، یعنی در هر صورتی که خواسته است تو را ترکیب کرده، به تناسخ تأویل کرده‌اند و حال اینکه خداوند متعال در این خطاب انسان خاصی را مخاطب قرار نداده، بلکه جمیع انسانها را مخاطب قرار داده چنان‌که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا﴾ (انشقاق/۶) ای انسان با هر رنج و مشقت در راه طاعت و عبادت حق عاقبت حضور پروردگار خود می‌روی و «به مرگ» او را ملاقات می‌نمایی. خداوند متعال اراده کرده است که آنها را صورت‌بندی کند و موزون سازد و به هر صورتی که خواسته معتدل گرداند، صورت زیبا، زشت، سفید، سیاه، گندمگون و یا قرمز. (ابن‌قتیبه، ۷۰)

۱. مهم‌ترین علاقه‌هایی که ممکن است بین معانی حقیقی و مجازی وجود داشته باشد، عبارتند از: علاقه کلیت و جزئیت، علاقه لازمیت و ملزومیت، علاقه حال و محل، علاقه مشابهت، علاقه سببیت، علاقه آلیت، علاقه عموم و خصوص و...
 ۲. علامه سید علی کمالی دزفولی فرزند سید رضی‌الدین، در هفدهم ذی‌الحجه سال ۱۳۳۰ هـ ق، در شهر دزفول دیده به جهان گشود. برخی از کتب او عبارت است از قانون تفسیر، تاریخ تفسیر، قرآن نقل اکبر، شناخت قرآن، قرآن و مبارزات، قرآن و دستورات اجتماعی، قرآن و جامعه، قرآن و شعارها، قیسات قرآن، قرآن و مقام زن.

۵-۲-۲- استعاره

استعاره در لغت از ریشه (ع ی ر) به معنای عاریه گرفتن می‌باشد. کلمه استعاره مصدر باب استفعال است. در کتب لغت عاریت این‌گونه معنا شده است: «رد و بدل شدن چیزی بین دو شخص به صورت امانت دادن یا امانت گرفتن» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴، ۶۸) و در اصطلاح نوعی آرایه ادبی برای به‌کار بردن لفظ یا عبارتی به جای عبارت دیگر بر اساس شباهت بین این دو است. می‌توان گفت استعاره همان تشبیه است که مشبه یا مشبه‌به آن حذف شده باشد. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۴۴)

ابن قتیبه در تعریف استعاره گفته است: استعاره یعنی اینکه کلمه‌ای به سبب علاقه سببیت و مجاورت یا مشابهت در معنای دیگری به کار رود (ابن قتیبه، ۸۸). بنابراین از منظر او علاقه سببیت یا مجاورت نیز از علقه‌های استعاره به شمار می‌رود. او بعد از ذکر این معنا مواردی از کلام عرب در این زمینه را ذکر و سپس آیاتی که در آنها استعاره به کار رفته است را بر می‌شمارد و آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (قلم/۲۴) را مطرح می‌کند و می‌گوید: عرب هر وقت بخواهد از امر مهم و خطرناکی رونمایی کند، این اصطلاح را به کار می‌برد. دلیل این تعبیر از آن جهت است که هر وقت انسان بخواهد کار مهمی انجام دهد، آستین بالا می‌زند و این بیان‌گر اهمیت آن کار است. درید بن صمّه گفته است: «کمیش الإزار خارج نصف ساقه صبور علی الجلاء طلاع أنجد؛ او سبک‌خیز، پرتلاش و فعال است و نصف ساقش از لباس بیرون است و در کارهای سخت و بزرگ و دشوار خویشتن‌دار و آرام است.» (ابن قتیبه، ۲۴۴)

۵-۲-۳- تشبیه مقلوب

ابن قتیبه در کتاب خود بعد از استعاره در بابی تحت عنوان باب المقلوب به آرایه دیگری اشاره کرده است. عنوان مقلوب در کتب بلاغی به معانی متعدد به کار رفته است.

در برخی از کتب، مقلوب را به معنای تشبیه معکوس به کار برده‌اند. مثلاً به جای اینکه گفته شود فلان شخص ماه است و مرادشان زیبایی او باشد، گفته می‌شود ماه مثل فلان شخص است در زیبایی. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۱۹) تشبیه مقلوب که منعکس هم نامیده می‌شود، تشبیهی است که هدف از تشبیه در آن به مشبه‌به باز می‌گردد و این هنگامی است که تشبیه زاید به ناقص و الحاق اصل به فرع، برای مبالغه اراده شود و این نوع برخلاف عادت در تشبیه جریان می‌یابد و ورود آن اندک است و تنها زیبایی آن در جایی است که معنای متعارف واژگون گردد.

اما حقیقتی که ابن قتیبه از عنوان مقلوب استفاده کرده است، معنای تشبیه معکوس نیست. او انواع مقلوب را سه قسم ذکر کرده است:

قسم اول مقلوب، در کلام او عبارت است از اینکه کلمه‌ای در جمله‌ای به کار برود که باید

نقیض آن استعمال می‌شد. مثلاً به شخصی که مار او را گزیده است، می‌گویند سالم است و مراد از این تعبیر تفائل است؛ یعنی با حالت خوش‌بینانه به مسئله نگاه می‌کند و انشاءالله خوب خواهد شد؛ یا تطیر یعنی با حالت بدبینی و سوءظن به مسئله نگاه می‌کند مثل اینکه به مریض بد حال گفته می‌شود خوب است. به صورت کلی هدف از این تعبیر در کلام عبارت است از: الف)

برای فال بد یا خوب زدن. «تَطِيرُ يَا تَفَالٌ» (ب) برای مبالغه در توصیف، مثل اینکه به خورشید، پاره آتش گفته می‌شود. ج) برای استهزاء؛ به سیاه‌پوست، سفیدپوست گفته شود. سپس ابن‌قتیبه به آیه ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود/۸۷) که قوم حضرت شعیب نسبت به ایشان گفتند: برآستی که تو خودت مرد بردبار و رشیدی هستی و مرادشان استهزاء و تمسخر ایشان بوده است. ابن‌قتیبه در این باب نیز به کلام عرب استشهاد می‌کند که عرب نیز چنین اسلوبی دارد و برای آن اشعاری از عرب ذکر می‌کند. (ابن‌قتیبه، ۳۰۹)

قسم دوم عبارت است از اینکه دو شیء که اصل و ریشه واحدی دارند، اما متضاد هستند به یک نام گفته شود. به صبح صریم گفته می‌شود و به شب نیز صریم می‌گویند علت این نامگذاری از آن جهت است که صرم به معنای قطع کردن است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳، ۳۳۴) و صبح شب را و شب صبح را قطع می‌کند. یا مثلاً به تاریکی و روشنی، «سدفه» می‌گویند، چون سدغه به معنی پوشش است و روشنایی و تاریکی همدیگر را می‌پوشانند از این جهت سدغه می‌گویند.

ابن‌قتیبه آیاتی که این نوع از قلب در آنها به کار رفته است را مورد اشاره قرار می‌دهد. اطلاق مشتری بر خریدار و فروشنده از همین باب است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ﴾ (یوسف/۲۰) یعنی «او را به بهای اندکی که چند درهم بیش نبود، فروختند». و در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ (بقره/۱۰۲) یعنی «خویشتن را به بد چیزی فروختند». همچنین کلمه وراء به معنای پشت سر و پیش رو از قسم دوم می‌باشد. خداوند می‌فرماید: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا﴾ (کهف/۷۹) یعنی «پیش روی آنها شاهی بود که هر کشتی سالمی را غصب می‌کرد» همچنین می‌فرماید: ﴿مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ﴾ (ابراهیم/۱۶) یعنی «جهنم پیش روی آن است».

او آیه ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ﴾ (بقره/۲۴۹) یعنی «کسانی که یقین دارند که خدای را ملاقات می‌کنند گفتند». را مصداق قسم دوم قلب می‌داند. با این توضیح که در ظن بهره‌ای از یقین وجود دارد، اما هر دو در اصل به علم و دانش بر می‌گردند و اتحاد در ریشه دارند. (ابن‌قتیبه، ۱۱۹)

او آیات ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٌ حِسَابِيَّهٖ﴾ (الحاقه/۲۰)، یعنی «من یقین دارم که به حساب کارهایم رسیدگی می‌شود» و ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا﴾ (کهف/۵۳) یعنی

«چنانیکاران آتش را می‌بینند و یقین دارند که وارد آن می‌شوند» و آیه ﴿إِنَّ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ (بقره/۲۳۰) «و اگر بدانند که حدود الهی را برپا می‌دارند»، از این قبیل دانسته است.

قسم سوم قلب در عبارات ابن‌قتیبه آن است که چیزی مقدم شود که معنایش را عبارات بعدی روشن می‌کند و بر عکس یعنی چیزی متاخر ذکر شود که عبارت متقدم آن را تبیین می‌کنند (ابن‌قتیبه، ۱۲۲) مانند قول خداوند متعال: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفًا وَعَدِهِ رُسُلُهُ﴾ (ابراهیم/۴۷) که در اصل چنین است: «مخلف رسله وعده» یعنی گمان مبر که خداوند با رسولانش خلف وعده می‌کند.

۵-۲-۴- حذف و اختصار

ایجاز یکی دیگر از مباحث مهم بلاغی است. ایجاز یعنی جمع معنای کثیر تحت الفاظ قلیل با اینکه از وضوح و روشنی آنها چیزی کم نشود. ایجاز بر دو قسم است: ایجاز قصر که ابن‌قتیبه از آن به اختصار تعبیر کرده است. ایجاز قصر عبارت است از اینکه با عبارات کوتاه معنای زیادی منتقل شود و ایجاز حذف. (عتیق، ۱۴۳۰: ۱۸۵) ایجاز حذف یعنی اینکه مفرد یا جمله یا بیش از آن حذف می‌شود، اما خللی به معنا وارد نمی‌شود. به صورت کلی ابن‌قتیبه انواع حذف و اختصار را در اقسام زیر بیان داشته است.

قسم اول: حذف مضاف و جانشین کردن مضاف الیه مثل ﴿وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ (یوسف/۸۲) یعنی «اهل قریه» و مثل ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ﴾ (بقره/۹۳) یعنی «حب العجل» و مثل ﴿الْحُجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ (بقره/۱۹۷) یعنی «وقت الحج».

قسم دوم: آوردن مطلب بدون پاسخ به سبب علم مخاطب به آن جواب مثل ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا﴾ (رعد/۳۱) که در آن لکان هذا القرآن جواب لو بوده و حذف شده است.

قسم سوم: حذف یک یا دو کلمه مثل ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ﴾ (آل عمران/۱۰۶) یعنی «اما کسانی که چهره‌هایشان سیاه شده است، ﴿فیقال لهم﴾ پس به آنها گفته می‌شود: آیا کافر شدید؟».

قسم چهارم: قسم بدون جواب مثل ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾، سپس گفته است: ﴿يَوْمَ تَرُجَّفُ الرَّاجِفَةُ﴾ (نازعات/۱۱-۱۶) و جواب را نیاورده است، برای اینکه شنونده به آن علم دارد؛ زیرا در دنباله سخن، دلیلی بر جواب، وجود دارد؛ گویی خداوند متعال فرموده است: و النازعات و کذا و کذا، لتبعثن، هرآینه مبعوث می‌شوید.

قسم پنجم: حذف فعل مثل ﴿إِلَّا كَبَّاسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ﴾ (رعد/۱۴)، منظور این است که کبساط کفیه الی الماء ليقبض علیه فیبلغه فاه، همانند کسی که دستهایش را به سوی

آب باز می‌کند تا آب برگردد و آن را به دهانش برساند.

قسم ششم: حذف لا با در نظر گرفتن معنای آن در آیه مثل ﴿تَاللّٰهِ تَفْتَوٰۤا۟ تَذَكُرُۭ يٰۤوَسْفٰۙ﴾ (یوسف/۸۵)، یعنی لا تزال تذکر یوسف، یعنی «به خدا تو همیشه به یاد یوسف می‌باشی» یا مثل ﴿يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْۙ اَنْ تَضَلُّوۡاۙ﴾ (نساء/۱۷۶) که به معنی لئلا تضلوا می‌باشید، یعنی «خدا برایتان بیان می‌فرماید تا گمراه نشوید». یا مثل ﴿اِنَّ اللّٰهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰتِ وَاَلْاَرْضَ اَنْ تَزُوۡلَاۙ﴾ (فاطر/۴۱) که به معنی لئلا تزولا می‌باشد. یعنی «خداوند آسمانها و زمین را نگه داشته است که زائل و نابود نشوند».

قسم هفتم: آوردن ضمیر برای اسمی که ذکر نشده مثل ﴿حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِۙ﴾ (ص/۳۲) که منظور خورشید می‌باشد و حال این که قبلا ذکر نشده است. یا مثل ﴿لَوْ يُّوٰخِذُ اللّٰهُ النَّاسَۙ بِظُلْمِهِمۙ مَا تَرَكَ عَلٰی ظَهْرِهَاۙ مِنْ دَابَّةٍۙ﴾ (فاطر/۴۵) که منظورش «علی الارض» است، یعنی «اگر خداوند انسانها را به سبب ستمکاری آنها مؤاخذه می‌کرد، بر روی زمین جنبنده‌ای باقی نمی‌گذاشت».

قسم هشتم: حذف صفات مثل ﴿وَ اِذَا كَالُوۡهُمۡ اَوْ وُزَنُوۡهُمۡ يُخْسِرُوۡنَۙ﴾ (مطففین/۳) یعنی کالوا لهم او وزنوا لهم «هرگاه برای آنان کیل یا وزن می‌کنند کم می‌نمایند» یا مثل ﴿وَ اَخْتَارَ مُوسٰی قَوْمَهُۥ سَبْعِيۡنَ رَجُلًاۙ﴾ (اعراف/۱۵۵) یعنی اختار منهم، «موسی از میان قوم خویش هفتاد نفر را برای میقات ما برگزید».

در ادامه ابن قتیبه انواع اختصارهای دیگر را بدون اینکه معنون به عنوان خاصی کند، ذکر کرده است؛ مثل ﴿اَلَمْ تَرَ اِلٰی الَّذِیۡنَ اٰتُوۡا نَصِیۡبًاۙ مِنَ الْكِتٰبِ یَشْتَرُوۡنَ الضَّلٰلَةَ وَ یُرِیۡدُوۡنَ اَنْ تَضَلُّوۡا السَّبِیۡلَۙ﴾ (نساء/۴۴) که منظورش یشترون الضلالة بالهدی است که «الهدی» حذف شده است یا مثل ﴿وَ تَرٰکِبُنَا عَلَیۡهِ فِی الْاٰخِرِیۡنَۙ﴾ (صافات/۱۰۸)، یعنی ابقینا له ذکرنا حسنا فی الآخرین یا مثل ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًاۙ یَبْحِثُ فِی الْاَرْضِۙ﴾ (مانده/۳۱)، منظورش این است که فبعث الله غرابا یبحث التراب علی غراب میت لیواریه. لیریه کیف یواری سواة اخیه، یعنی «خداوند کلاغی را فرستاد تا خاک بر روی کلاغ مرده‌ای بیاشد که او را پنهان کند، تا به او نشان دهد که چگونه بدن برادرش را بیوشاند» (ابن قتیبه، ۳۵۰).

۵-۲-۵- کنایه و تعریض

کنایه یکی از اسلوب‌های بیان عربی است که در قرآن کریم نیز به فراوانی به کار گرفته شده است. سکاکی در تعریف کنایه می‌گوید: کنایه لفظی است که از آن لازم معنایش اراده شده باشد. (سکاکی، ۱۴۰۳: ۵۱۲) در توضیح می‌توان گفت کنایه در اصطلاح لفظی است که به کار برده می‌شود و معنایی که برای آن وضع شده اراده نمی‌شود، بلکه لازم آن معنا مراد است، ولی اراده معنی اصلی آن هم جایز است؛ چون قرینه بازدارنده از اراده معنی اصلی وجود ندارد و این فارق اصلی بین مجاز و کنایه است. در مجاز اراده معنی اصلی صحیح

نیست؛ چون مجاز با اراده معنی اصلی منافات دارد مانند: «زید طویل النجاد» بند شمشیر زید دراز است و مراد از دراز بودن بند شمشیر او این است که او شجاع بلند قامتی است. (عرفان، ۱۳۸۸: ۲، ۲۰۴)

ابن‌قتیبیه باب در ادامه مباحث بلاغی خود به کنایه و تعریض اشاره کرده و آنها را از هم تفکیک کرده است. ابن‌قتیبیه، ۱۶۰) ابن‌اثیر مثل برخی دیگر بین کنایه و تعریض فرق گذاشته است. او در تعریف تعریض می‌گوید: لفظی است که دال بر شیئی از طریق مفهوم است نه وضع حقیقی و نه مجازی؛ به عنوان مثال وقتی انسان از شخصی انتظار نیکی و احسان دارد بدون اینکه تصریحاً طلب کند، می‌گوید: به خدا من محتاج هستم و چیزی ندارم و لباس کافی ندارم و سرما مرا اذیت می‌کند. این جمله و امثال آن تعریض به طلب هستند. در این عبارت لفظی که موضوع برای چیزی باشد، وجود ندارد نه حقیقتاً و نه مجازاً و طلب در این جمله از طریق مفهوم ذکر شده است. ابن‌تنوخی نیز مثل ابن‌اثیر بین این دو فرق می‌گذارد و می‌گوید از مباحث مربوط به علم بیان کنایه و تعریض است و این دو تقارب معنایی بسیار نزدیکی به همدیگر دارند و چه بسا بر عده‌ای از فضلا هم مشتبه شود و برای تعریض مثالی بزنند که مربوط به کنایه باشد و برعکس. فرق بین کنایه و تعریض از این جهت است که در کنایه لفظی وضع شده است که معنایی از آن اراده شود که از لفظ دیگر باید فهمیده شود و در حقیقت باید آن لفظ به کار برده می‌شد، اما از آن عدول می‌شود. دلایل این عدول می‌تواند قبح یا عظمت یا ستر یا دیگر اغراضی که تناسب معنایی دارند، باشد، اما در تعریض مطلبی از مفهوم جمله به دلیل تناسب معنایی فهمیده می‌شود، اما وضعی وجود ندارد. (تنوخی، ۱۳۲۷: ۷۲)

از منظر ابن‌قتیبیه هدف از کنایه یکی از امور ذیل می‌باشد:

امر اول: کنایه در برخی مواقع برای ازدیاد در دلالت است؛ چون ممکن است اسما مشترک باشند، اما وقتی کنیه نیز بدان اضافه می‌شود، دایره دلالت محدودتر می‌گردد. خصوصاً زمانی که نامه به شخصی می‌نویسند با کنیه ابوت از او تعبیر می‌کنند: ابومسلم.

امر دوم: در برخی موارد برای بیان عظمت شخص است و در این تعبیر نوعی احترام به طرف مقابل وجود دارد. ابن‌قتیبیه در ادامه اشکالی را مطرح و بدان پاسخ می‌گوید. اشکال این است که چرا برای ابولهب کنیه آورده شده است و برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) لفظ محمد که اسم ایشان است به کار برده می‌شود؛ حال آنکه باید در مورد ایشان کنیه به کار می‌رفت؛ چون پیامبر ولی و نبی او می‌باشد.

او پاسخ می‌دهد که عرب برخی وقتها کنیه شخص را اسم او قرار می‌دهند و کنیه در واقع اسم می‌گردد. سپس در ادامه می‌گوید از اصمعی نقل شده است که اسماء ابوعمر و بن‌العلاء و ابوسفیان بن‌العلاء کنیه‌های آنها بوده است و چه بسا برای شخص هم اسم و هم کنیه باشد، ولی به دلیل غلبه استعمال کنیه، فقط با کنیه شناخته شود؛ مثل ابوسفیان، و ابوطالب،

و ابوذّر، و ابوهريره. (ابن قتیبه، ۱۶۰)

از منظر این قتیبه اسم و کنیه علم برای تمییز بین اعیان و اشخاص است و نیازی نیست که در شخص صفتی وجود داشته باشد که به سبب آن صفت برای او کنیه‌ای گفته شود. به خلاف صفت و موصوف که در آن باید علتی باشد که موصوف بر آن حمل گردد. برای همین اگر شخصی ابوالقاسم خطاب گردد، اما صفت قاسم بودن در او نباشد، این خطاب کذب است.

او برای کنایه در قرآن آیه ﴿يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ (فرقان ۲۸) را مثال می‌زند و قول کسانی را که می‌گویند مراد از فلان شخص خاصی است، رد می‌کند؛ چون اگر مراد شخص خاصی منظور باشد، ظالمان بعد از عصر نزول را شامل نمی‌شود. همچنین در مورد ضالمان قبل از عصر نزول که وجود داشته‌اند و با افرادی که آنها را گمراه کرده است، حشر و داشته‌اند، به اسم شامل خواهد بود و این ثقیل بر لسان است. بلکه مراد این است که جماعت ظالمان که عنوانی کلی است و شامل قبل از عصر نزول و بعد از عصر نزول با عنوان واحد می‌شود. (ابن قتیبه، ۱۶۱) در این آیه مباحثی مربوط به مبانی او در باب خلافت بعد از رسول خدا وجود دارد که در مبانی کلامی مفصل‌تر ذکر خواهد شد.

او بعد از کنایه وارد باب تعریض شده و موارد استعمال آن در کلام عرب را کثیر می‌شمارد و می‌گوید: وقتی یک شخص همیشه به تصریح سخن می‌گوید، مورد نکوهش و مذمت عرب قرار می‌گیرد. سپس به این مثال اشاره می‌کند که خوب تصریح نگفتن فقط از انسان معیوب بر می‌آید. او به آیه ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ (بقره/۲۳۵) «بر شما باکی نیست که با کنایه‌گویی از زنان خواستگاری کنید یا نیت ازدواج را در دل خویش پنهان دارید» اشاره کرده و می‌گوید این آیه بر عدم جواز تصریح در این مورد دلالت دارد. تعریض در خواستگاری به این صورت است که مرد به زن بگوید: تو زن زیبایی هستی یا اینکه بگوید خداوند شوهر صالح نصیبت کند.

ابن قتیبه به آیاتی که در آنها تعریض به کار رفته است، اشاره می‌کند و می‌گوید: کلام حضرت ابراهیم که فرمود: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (صافات/۸) دروغ نبوده است، بلکه مرادشان این است که مریض خواهم شد؛ چون هر شخصی که می‌میرد، مریض هم می‌شود؛ همان‌طور که در سوره زمر خداوند به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (زمر/۳۰) ای: ستموت و يموتون. (ابن قتیبه، ۱۶۶)

ظاهر آیه ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (یونس/۹۴) دلالت بر این دارد که ای پیامبر اگر آنچه به تو نازل شده است، شک داری از اشخاصی که قبل از تو کتاب را می‌خواندند، سوال کن. انتساب شک به ساحت مقدس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به دو صورت توجیه شده است: توجیه اول این است

که مخاطب واقعی پیامبر است، اما قصد خداوند تبارک و تعالی این است که به افراد دیگر بفهماند. این رویه در زبان عربی وجود دارد و قول معروفی که گفته می‌شود: «إِطَاكَ أَعْنَى وَ أَسْمَعَى يَأْجُرُهُ» از همین باب است. توجه دوم این است که مراد آیه کسانی هستند که شاک می‌باشند. در واقع تعبیر این است که فان كنت ايها الانسان في شك ... (ابن‌قتیبه، ص ۱۶۸)

۶- روش‌های تفسیری ابن‌قتیبه

۱-۶- تفسیر ادبی با محوریت شرایط جامعه عربی در زمان نزول

دانشمندان در رویکرد زبانی و ادبی به قرآن دو مطلب را به عنوان اصل اساسی و نقطه شروع در نظر گرفته و آیات قرآن را مورد بررسی قرار می‌دادند. مطلب اول آنکه سبک قرآن از حیث واژگان و ترکیب‌ها بر اساس همان شرایط جامعه عربی در زمان نزول است. مطلب دوم که به نوعی تنمه مطلب اول می‌باشد، عبارت است از اینکه به دلیل تحول شرایط مذکور، بیگانگان ورود کرده و برای نسل جدید که نزد آنها معانی مبهم است، تفاسیر نادرست ارائه می‌دهند. (کواز، ۱۹۸۶: ۱۷۷)

ابن‌قتیبه با توجه به دو مطلب گذشته، روش فوق را که ریشه در کلام گذشتگان دارد تقویت و تائید نموده است. سیبویه (م ۱۸۰) در ذیل آیه ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ (مطففین/۱) یا ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ (مطففین/۱۰) و ﴿قَاتِلْهُمْ اللَّهُ﴾ (توبه/۳۰) می‌گوید: این کلام‌ها و امثال آن به ظاهر دعا می‌باشد. از طرفی دعا انگاشتن این آیه با ذوق ادبی همخوانی ندارد؛ چون در دعا گوینده نسبت به مخاطب از مرتبه پایین‌تری برخوردار است، اما مطابق با سبک عرب در زمان نزول، قرآن نیز چنین تعبیه کرده است. به دیگر سخن مراد قرآن این است که شایسته است مردم درباره آنها چنین بگویند و مراد دعای خداوند نیست. (کواز، ۱۹۸۶: ۱۷۸)

بعد از سیبویه، فراء (م ۲۰۷) همین روش سیبویه را پیش گرفته و کتاب خود را بر همان اساس تألیف کرده است. او نیز چون سیبویه کلام عربی عصر نزول را اساس تفسیر و رویکرد زبانی خویش به قرآن، قرار می‌دهد.

«فراء» نیز در ذیل آیه ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ (الحاقه/۳۱) که در حقیقت باید عبارت «راضیه» باشد، اما قرآن از لفظ «راضیه» استفاده کرده است، می‌گوید وجه عدول به مجاز برای مدح است و عرب نیز چنین روشی دارد؛ مثلاً می‌گوید «هذا لیل قائم و سر کاتم و ماء دافق» که آن را بر وزن فاعل می‌آورند که در اصل مفعول است و قصد آنها مدح می‌باشد. یا در آیه ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ (الحاقه/۳۲) می‌گوید: معنا چنین است: «ثم اسلكوا فيه سلسله» این روش از سخن گفتن در زبان عرب نیز وجود دارد. به عنوان مثال عرب می‌گوید: «أدخلت رأسي في القلنسوة وأدخلتها في رأسي» یا عباراتی چون «الخاتم

لا یدخل فی یدی» (فراء، ۱، ۱۸۲)

ابوعبیده (م ۲۱۰) نیز تفسیر ادبی با محوریت شرایط جامعه عربی در زمان نزول را انتخاب و کتاب مجاز القرآن خود را بر همان اساس و پایه تدوین نموده است. او می‌گوید قرآن به زبان عربی گذشتگان نازل نشده و به زبان فصیح و به زبان عربیایی معاصر که از پرسش در باب معانی و وجوه آن بی‌نیاز بوده‌اند، نازل شده است. (ابوعبیده، ۱۹۸۸: ۱، ۸) او در دو سطح ترکیب کلام عرب و سطح مفردات از عربی بودن قرآن دفاع می‌کند و شواهدی از رویه عرب‌زبانان بر آن اقامه می‌نماید؛ مثلاً در آیه ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ (حمادی، ۱۹۸۱: ۳۴۱) که مصدر به عنوان صفت واقع شده است، در حالی که مناسب با قواعد این بود که اسم فاعل ذکر شود، می‌گوید: عرب هم مصدر را صفت قرار می‌دهد. (ابوعبیده، ۱۹۸۸: ۱، ۱۲ و ۶۵) او در این مسیر رویکرد مذکور را تقویت بخشید و کتاب مجاز القرآن را تألیف نمود تا تفسیرهای نادرست را نقد کرده و از قرآن دفاع کند. ابوعبیده با تأکید بر مجاز و اهمیت آن در کتاب خود آیات زیادی را از باب مجاز تأویل و تفسیر می‌کند که در کتاب سیویه یا فراء به این گستردگی جمع‌آوری نشده است. او ثابت کرد که مجاز در اصل زبان قرآن است. (حمادی، ۱۹۸۱: ۹۳-۹۵)

ابن‌قتیبه (م ۲۷۶) به نوعی ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده مسیر سیویه، فراء و ابوعبیده می‌باشد و بیشترین تأثیر را از ابوعبیده گرفته است و در کتابش به آرای او بیشتر استناد می‌کند. (ابن‌قتیبه، ۱۵، ۱۰۰، ۱۵۲، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۹) خصوصاً در بحث مجاز که می‌توان گفت همان روش ابوعبیده را در توسعه معنایی به کار گرفته و با همان معنایی که ابوعبیده از مجاز داشته است، به پژوهش می‌پردازد. (ضیف شوقی، ۱۹۶۵: ۵۹)

۲-۶- تفسیر آیات با پذیرش مجاز در لغت

ابن‌قتیبه می‌نویسد: «پروردگار متعال فرموده است: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمن/۳۱) و حال اینکه خدای تعالی را امری چنان مشغول نمی‌کند که به امر دیگری توجه نداشته باشد و مجاز آن، این است که به زودی شما را اراده می‌کنیم بعد از آنکه مدتی طولانی شما را رها کردیم و مهلت دادیم. قتاده گفته است: قد دنا من الله فراغ لخلقه، منظورش این است که قیامت نزدیک است و شرایط وقوع آن فراهم شده است و اصل استراحت این است که چیزی تو را به رنج و زحمت انداخته و خسته کرده باشد و از این بابت به استراحت پرداززی. سپس از این معنی منتقل شده و به معنی «فراغت از کاری» آمده است، در سخن گفتن می‌گویی: از حاجت تو راحت شدیم و نسبت به آن فرمان دادیم، منظور این است که از این کار فارغ شدیم. وقتی انسان از کاری دست می‌کشد، از آن کار فارغ می‌شود. از این معنی انتقال یافته و در معنی قصد و اراده چیزی به کار رفته است؛ چنان‌که گویی لئن فرغت لک یعنی اگر اراده کنم یا قصد کنم قصد تو را.» (ابن‌قتیبه، ۷۰) به دیگر سخن در این آیه

مجاز‌گویی شده است.

۶-۳- تفسیر آیات با استفاده از آرایه استعاره

ابن قتیبه در ذیل آیه ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (نساء/۴۹) ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (نساء/۳۴) می‌گوید: «فتیل» به معنای چیزی است که در شکاف دانه خرما قرار دارد و مراد نخ بسیار نازکی است که در آن می‌ماند و «نقیر» به معنی گودی پشت هسته خرماست. مقصود آیه، نفی ظلم به اندازه نقیر یا فتیل نیست، بلکه مراد این است که هیچ ظلمی به آنها نمی‌شود. عبارت معادل آن در فارسی این است که سر سوزنی به آنها ظلم نمی‌شود.

او همچنین آیه ﴿وَوَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِن عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾ (فرقان/۲۴) را بر همین اساس تفسیر می‌کند. راغب در مفردات در مورد معنای هباء گفته است: «هباء به معنای خاک بسیار نرم و غباری است که در هوا پراکنده می‌شود و جز در هنگام تابش نور خورشید از پنجره دیده نمی‌شود.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۳۲) کلمه نثر نیز به معنای پاشیدن است. ابن قتیبه گفته است که مراد از کلمه مذکور این است که ما آن اعمال را باطل و بی‌ارزش ساختیم. در این آیه نیز اعمال آنها شبیه هبا منثور تلقی شده است و چون وجه شبه حذف گردیده، عنوان استعاره به خود می‌گیرد.

۷- شبهات قرآنی و نقد آنها در آثار ابن قتیبه

۷-۱- تکرار و پراکندگی برخی داستان‌ها در آیات قرآن

یکی از شبهات این است که چرا برخی آیات و داستان‌های اقوام در قرآن، کراراً آمده و بارها در جای‌جای قرآن تکرار شده است؟ مانند قصه‌های حضرات آدم، ابراهیم، ادریس، اسحاق، اسماعیل، اشموئیل، الیاس، سلیمان، شعیب، موسی، نوح، هارون، هود، یحیی، یعقوب، یوسف و ... که گاهی به صورت مجمل و گاهی به صورت مفصل تکرار شده است.

نقد: ابن قتیبه با استفاده از روش تفسیر اجتهادی می‌گوید: خداوند قرآن را در طول بیست و سه سال نازل کرده است و این امر به صورت تدریجی اتفاق افتاده است و با لحاظ شرایط زمانی و مکانی، بخش‌هایی از سرگذشت پیامبران و اقوام را با هدف موعظه و عبرت، بیان نموده است؛ مثل اینکه در جریان زندگی عادی بشری واقعه‌ای اتفاق افتاده است که آن را در بخش‌های مختلف زندگی خود برای وعظ و اتعاظ ذکر می‌کند. این عمل منجر به این می‌شود که غفلت از بین برود و آن قضیه تکرار شود تا موعظه نیز تجدید شود و همین امر یکی از دلایل نزول تدریجی قرآن است تا قلوب مؤمنان با آن تثبیت شود.

۷-۲- تناقض و اختلاف در آیات قرآنی

این شبهه از گذشته‌ها مطرح بوده و در عصر حاضر نیز تکرار می‌شود؛ مثلاً در برخی از

آیات وارد شده است که در روز قیامت از انس و جن هیچ سوال نخواهد شد: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (الرحمن / ۳۹) و در آیه دیگر می فرماید: قسم به پروردگارت که از همه آنها در مورد هر عملی که داشتند، سوال خواهیم کرد. ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلُنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (حجر / ۹۲)

نقد: ابن قتیبه در نقد این شبهه گفته است که روز قیامت پنجاه هزار سال است و ممکن است در بخشی از آن سؤالی شود و در بخش دیگر آن، سؤالی مطرح نگردد. سپس توضیح می دهد که مراد از عدم سؤال بعد از حسابرسی و تعیین حکم است که بعد از آن وجهی برای سؤال و پرسش وجود ندارد؛ چون حسابرسی صورت گرفته است و سؤال کردن مربوط به زمان قبل از حسابرسی است. (ابن قتیبه، ۴۶)

و در مورد تناقض نمایی آیه ۳۳ سوره انفال که می فرماید: خداوند آنها را عذاب نمی کند در حالی که تو در میان آنها هستی و در حالی که استغفار می کنی، با آیه بعد که می فرماید چرا خداوند آنها را عذاب نکند، گفته است: که مراد از عذاب آنها، عذاب عده‌ای خاص است نه تمامی آنها. (همان)

با دقت در پاسخ‌های او می توان دریافت که شروط تناقض باید بررسی شود. اگر تمامی این شروط وجود داشته باشد، می توان گفت دو گزاره متناقض است. طبق نظر مشهور اهل منطق در تحقق تناقض هشت شرط لازم است: وحدت موضوع، محمول، مکان، زمان، شرط، قوه و فعل، جزء و کل و اضافه و ملاصدرا شرط نهمی به عنوان وحدت حمل بدان اضافه کرده است. (مظفر، بی تا: ۱۹۵) مثلاً در مورد اول شرط اضافه مراعات نشده است. مراد از اضافه در این بخش مربوط به زمان است. سؤال، مضاف به زمان قبل از حسابرسی و تعیین حکم و عدم سؤال، مضاف به زمان بعد از بررسی حکم است. در مورد دوم موضوع عدم عذاب در آیه اول تمامی مردم است و آیه بعدی موضوع عذاب بخش خاصی از آنها می باشد.

۷-۳. اختلاف قرائات و تحریف‌انگاری در قرآن

پس از نزول قرآن، گویش‌ها و لهجه‌های مختلف اعراب که در هر زبانی وجود دارد، در کنار عوامل دیگری همچون نبودن نقطه و اعراب و علائم وقف موجب اختلافاتی در قرائت قرآن گردید. اختلاف قرائات در همان سده‌های نخست چنان بالا گرفت که مسلمانان هر تیره و طائفه که بر قرائت خاصی پای‌بند بودند، گاه برای دفاع از قرائت خود در برابر قرائت سایر تیره‌ها تا مرز جنگ و خونریزی پیش می رفتند. در دوره‌های بعدی اختلاف‌ها بیشتر گردید و در نهایت برخی از عالمان تعدادی قرائت‌های معلمان قرائت قرآن را انتخاب نموده و سعی کردند با تعیین آنها و پرداختن به آنها جلوی اختلاف و پراکندگی بیشتر را بگیرند. از بین این گزینش‌ها دو دسته قراءات سبعة و عشره از همه معروف تر است. به خصوص قراءات سبعة که توسط ابن مجاهد گزینش شد. محققان علوم قرآنی این مسئله را به صورت مفصل مورد بررسی

قرار داده‌اند.^۱ با مشاهده قرائت‌های مختلفی که از آیات قرآن وجود دارد، این پرسش به وجود می‌آید که آیا وجود قرائت‌های گوناگون به معنای ورود تحریف در قرآن نیست؟

این قتیبه در پاسخ به این شبهه می‌گوید من بعد از تأمل دریافتم که وجوه اختلاف قرائت به هفت وجه بر می‌گردد:

۱. اختلاف در اعراب کلمه یا حرکت بناء کلمه به گونه‌ای که صورت کلمه و معنای آن تغییر نکند؛ مثلاً آیه ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ (سبأ/ ۱۷) «و هل یجازی إلا الکفور» نیز خوانده شده است. معنای آیه طبق قرائت اول این است: «آیا جز کافران را عذاب جزا می‌دهیم؟» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «آیا غیر از کافران جزا داده می‌شود؟»

۲. اختلاف در اعراب کلمه که سبب تغییر در معنا شود؛ مثلاً آیه ﴿وَأَدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّه﴾ (یوسف/ ۴۵) به صورت «و بعد اومه» نیز تلاوت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «و بعد از مدتی به یاد آورد» و طبق معنای دوم این است که «بعد از فراموشی به یاد آورد».

۳. اختلاف در حروف کلمه باشد و معنای آن را تغییر دهد، اما صورت آن را تغییر ندهد؛ مثلاً در آیه ﴿وَأَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا﴾ (بقره/ ۲۵۹) و «ننشرها» قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آن این است: «و به استخوان‌ها نگاه کن چگونه آنها را حرکت می‌دهیم» و طبق قرائت دوم چنین است: «به استخوان‌ها نگاه کن چگونه آنها را زنده می‌کنیم».

۴. اختلاف در کلمه صورت لفظی را تغییر می‌دهد، ولی معنای آن را تغییر نمی‌دهد؛ مثلاً در آیه ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ (قارعه/ ۵) به صورت «کالصفوف المنفوش» نیز قرائت شده است. طبق هر دو قرائت معنای آیه این است: «و کوه‌ها مانند پشم رنگین حلاجی شده می‌گردد».

۵. اختلاف در کلمه سبب از بین رفتن صورت لفظ و از بین رفتن معنای آن شود؛ مثلاً در آیه ﴿وَوَطَّحَ مَنْضُودٍ﴾ (واقعه/ ۲۹) به صورت «و طلع منضود» نیز قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «درختان پربرگ سایه‌دار و متراکم» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «شکوفه‌های متراکم».

۶. اختلاف در تقدیم و تاخیر باشد؛ مثلاً در آیه ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ (ق/ ۱۹) به صورت «و جئات سکره الحق بالموت» قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «سکرات موت به حق رسید» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «سکرات حق با موت رسید». ۷. اختلاف با زیادت و نقصان باشد؛ مثلاً آیه ﴿وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ (یس/ ۳۵) به صورت «وما عملت ایدیهم» نیز قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «و آنچه آمده، کرده است آن را دستانشان» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «و آنچه آمده، کرده است دستانشان».

۱. آیت الله معرفت مسئله مذکور را تحت عنوان توحید المصاحف بررسی کرده است؛ معرفت، التمهید فی علوم القرآن: ۱، ۳۳۴ تا ۳۴۰.

سپس ابن قتیبه می‌گوید تمامی این حروف را روح الامین بر پیامبر اکرم نازل کرده است؛ چون در هر ماه رمضان آنچه از قرآن را نازل کرده بود، دوباره عرضه می‌کرد و خداوند هر آنچه می‌خواست اضافه می‌کرد و هر چه می‌خواست حذف می‌نمود و آنچه را می‌خواست نسخ می‌کرد و بر بندگانش سخت نمی‌گرفت و به جهت آسان گرفتن بر بندگانش بود که فرموده است که هر قومی به آن لسان و لهجه‌ای که بدان عادت دارند، قرائت کنند. "هذلی" می‌خواند: "عتی حین" و مرادش ﴿حتی حین﴾ (مومنون/۵۴) است. چون این گونه تلفظ و استعمال می‌کند. اگر تمامی فرق می‌خواستند بر یک لغت واحد و لهجه واحد آن را قرائت کنند، بسیار مشکل بود و خداوند با رحمت خود در قرائت توسعه داده است. البته ابن قتیبه اختلاف را جایز می‌داند، اما تناقض را مردود می‌شمارد. سپس در مورد قرائات مدعی است که فقط به آنچه که وارد شده است و اصحاب آنها را بیان کرده‌اند، بخوانیم. اگر قرار باشد ما هر طور که بدان عادت کرده‌ایم، بخوانیم، باید جایز باشیم همان‌طور نیز بنویسیم و این امر را سلف برای ما جایز ندانسته و از آن کراهت داشته‌اند. (ابن قتیبه، ۳۱)

۷-۴- زیاد و بی‌فایده بودن حروف مقطعه

حروف مقطعه حروفی هستند که در ابتدای ۲۹ سوره از سوره‌های قرآن آمده است و درباره مفهوم آنها نظریه‌های متفاوتی وجود دارد. این حروف با احتساب مکررات ۷۸ عدد است و به صورت یک حرفی تا پنج حرفی قرار گرفته‌اند. درباره تفسیر این حروف اقوال متعددی ذکر شده است. ابن قتیبه درباره تفسیر این حروف در کتاب *تأویل مشکل القرآن* به ذکر اقوال فقها و تبیین آن بسنده کرده و می‌گوید: برخی از مفسران حروف مقطعه را اسم سوره‌ها دانسته‌اند و برخی دیگر آنها را قسم و بعضی آنها را حروفی دانسته‌اند که از صفات خداوند متعال گرفته شده است که در آغاز یک سوره، صفات متعددی از پروردگار متعال به وسیله حروف مقطعه جمع می‌شود و گروهی دیگر برخی از این حروف را تفسیر کرده و می‌گفتند: «طه» به معنی ای مرد و «یس» به معنی ای انسان، و «نون» به معنی دوات است. با توجه به شیوه ابن قتیبه در این کتاب او در هر جایی که به مطلب اطمینان داشته باشد، آن را ذکر می‌کند و به عبارت دیگر به هر مطلبی که مستند علمی داشته باشد، تکیه کرده و آن را به صورت اجتهادی بیان می‌دارد؛ اما در مواردی که به نظر او استحسان برخی از مفسران است، یا خود دلیل متقنی بر آن نداشته باشد، نظر قطعی ارائه نمی‌کند. ذکر اقوال مفسران سلف در این باب از باب اعتمادی است که او به آنها داشته است. در نتیجه می‌توان گفت او در باب تفسیر حروف مقطعه شیوه خاصی را اتخاذ نکرده است و دلیل آن نیز مبهم بودن ماهیت این حروف از منظر او می‌باشد. اما در عین حال این حروف را چون کلام خداوند می‌داند هرگز خالی از فایده نمی‌انگارد.

نتیجه‌گیریدر این نوشتار بررسی‌ها نشان می‌دهد که ابن قتیبه بر اساس مبانی و روشهای

تفسیری خود، از شبهات قرآنی پاسخ داده و به طراحان آنها گوشزد نموده است که این ایرادات از عدم آشنایی با مبانی و روش‌های تفسیری نشأت می‌گیرد و کتاب تأویل مشکل القرآن را نیز در این راستا تدوین نمودند و در این کتاب مبانی لغوی از قبیل مجاز در لغت، اشتراک لفظی و اشتقاق و مبانی بلاغی از قبیل استعاره، قلب، حذف و اختصار، کنایه و تعریض را پذیرفته و براساس آنها شبهات را پاسخ داده است. همچنین با اثبات مبانی کلامی از قبیل صیانت قرآن از تحریف، عدم عصمت پیامبران از گناهان صغیره، پذیرش خلافت خلفا و در عین حال اقرار به فضل امیرالمومنین و شمول توحید افعالی نسبت به تمام افعال بندگان و... شبهاتی همچون تناقض آیات قرآنی، اختلاف قرائات و تحریف‌انگاری، بدون مدلول بودن حروف مقطعه و تکرار و پراکندگی آیات را پاسخ گفته است.

کتابنامه

- ابن اثیر، ضیاء الدین، ۱۳۷۵: الجامع الكبير فی صناعه المنظوم من الکلام و المثنوی، تحقیق الدكتور مصطفی جواد و الدكتور جميل سعيد، بغداد.
- ابن خلکان برمکی، بی تا: وفيات الأعیان و أبناء أبناء الزمان، بیروت: دارصادر.
- ابن فارس، ابوالحسنین احمد، ۱۴۰۴: معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۴۲۰: ادب الکاتب، بیروت: الرساله.
- _____، ۱۴۰۵: الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____، ۱۴۲۳: تأویل مشکل القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____، ۱۳۸۴: ترجمه تأویل مشکل القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____، ۱۴۱۸: عیون الاخبار، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن مالک، محمد بن عبدالله، ۱۴۲۲: إیجاز التعریف فی علم التصریف، تحقیق: محمدالمهدی عبدالحمی عمادرسالم، المدینه المنوره: وزاره التعليم العالی بالجامعه الإسلامیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴: لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ابن الندیم، ابوالفرج محمد بن إسحاق، ۱۴۱۷: الفهرست، محقق: إبراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفه.. ابوعبیده، معمر بن مثنی، ۱۹۸۸: مجاز القرآن، قاهره: چاپ محمد فؤاد.
- امین الاسلام طبرسی، ۱۴۱۵: تفسیر مجمع البیان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۹۸: مکاتب تفسیری (مفسران نخستین، مکتب روایی محض، تفاسیر روایی محض)، تهران: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دهم.
- بدرالدین زرکشی، ۱۴۱۰: البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفه.. التنوخی، محمد بن محمد، ۱۳۲۷: الأقصى القریب فی علم البیان، قاهره: محمد بن محمد التنوخی.
- تهنوی، محمد اعلی بن علی، ۱۹۶۷: کشف اصطلاحات الفنون، تهران: چاپ افست.
- جرجانی، عبدالقاهر، ۱۴۲۲: اسرار البلاغه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____، ۱۴۰۷: المفتاح فی الصرف، تحقیق: علی توفیق الحمد، بیروت: مؤسسه الرساله.
- جرجانی، علی بن محمد، بی تا: التعریفات، تهران: ناصرخسرو.
- جی لوکنت، ۱۳۸۵: «ابن قتیبه دینوری»، عباسی، علی اکبر و الهی زاده، محمد حسن، مجله تاریخ اسلام، شماره ۲۵.
- حمادی، صمود، ۱۹۸۱: التفكير البلاغی عند العرب، منشورات الجامعه التونسیه.. خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، *الإيضاح فی علوم البلاغه، المعانی و البیان و البدیع*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۶۳: *تلخیص المفتاح*، قم: منشورات رضی.
- دهنخدا و دیگران، ۱۳۷۳: *لغت‌نامه*، تهران: مؤسسه لغت‌نامه و دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار .
- زبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴: *تاج العروس*، بیروت: دار .
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، بی تا: *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بی جا.
- زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۰: *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود، ۱۹۶۰: *أساس البلاغه*، قاهره: دار مطابع الشعب.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷: *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۷۵: *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سامرائی، مهدی، ۱۹۷۴: *المجاز فی البلاغه العربیه، سوریه: دار الدعوه*.
- سکاکی، یوسف، ۱۴۰۳: *مفتاح العلوم*، به کوشش نعیم زررور، بیروت.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۲۱: *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
- _____، ۱۴۲۱:
- *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: ادر احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا: *المزهر فی علوم اللغه و انواعها*، بیروت: دارالفکر.
- ضیف شوقی، ۱۹۶۵: *البلاغه تطور و تاریخ*، مصر: دارالمعارف.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۳: *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، بی تا: *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات فراهانی.
- عتیق، عبدالعزیز، ۱۴۳۰: *علم المعانی*، بیروت: دار النهضه العربیه. - عرفان، حسن، ۱۳۸۸: *ترجمه و شرح جواهر البلاغه*، قم: انتشارات بلاغت، چاپ دهم.
- فراء، یحیی بن زیاد، ۱۹۸۰: *معانی القرآن*.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد مقرئ، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: منشورات دار الرضی.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱: *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷: *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چهارم.
- الکواز، محمد کریم، ۱۹۸۶: *الفصاحه فی العربیه*، رساله دانشکده ادبیات دانشگاه بغداد.
- کریمیان، حسن و صبری، حسین و باستانی، محرم، ۱۳۹۱: «دینور از شکل بابی تا اضمحلال: تأملی دیگر در عوامل مؤثر بر اضمحلال شهرها»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، دوره ۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، صفحه ۱۰۵-۱۲۴.
- کمالی دزفولی، علی، ۱۳۷۲: *قرآن ثقل اکبر*، قم: انتشارات اسوه.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵: *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مظفر، محمدرضا، بی تا: *المنطق*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- معرفت، محمد هادی، ۱۳۷۹: «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، مجله قیسات، شماره ۱۷.
- مؤدب، رضا، ۱۳۸۰: *روشهای تفسیر قرآن*، قم: انتشارات اشراق.
- نفیسی، شادی و عماری، زهرا، ۱۳۹۳: «مبانی رویکرد ادبی در تفسیر سید مرتضی و شیخ طوسی با تکیه بر الامالی و التبیان»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، دوره ۲، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۳، صفحه ۱۰۳-۱۳.
- هاشمی، احمد، ۱۳۸۱: *جواهر البلاغه*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

تحلیل ادبی و سبکی عاطفه خشم در قرآن کریم (مورد مطالعه سوره بقره)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۴/۱۱)

دکتر عزت ملاابراهیمی^۱
نورا زارعی^۲

چکیده

عواطف انسان به دو دسته‌ی اصلی و ثانویه تقسیم می‌گردند. براساس نظریات روانشناسان در باب عواطف، عاطفه‌ی خشم جزو عواطف اصلی انسان قرار می‌گیرد. در قرآن کریم برای هدایت انسان از ابعاد مختلف، احکام و اصولی وجود دارد. این احکام به شیوه‌های متفاوتی قابل بررسی می‌باشند. مهم‌ترین سوال ما در این مقاله این است که عوامل تاثیرگذار بر این عاطفه کدام‌اند؟ و فرضیه‌ی ما بر مبنای این است که این عوامل شامل کلماتی با بار معنایی منفی می‌باشند. بررسی آن‌ها در وهله‌ی اول شامل جمع‌آوری اطلاعات از تفاسیر و متون حدیث می‌باشد و سپس تحلیل آن آغاز می‌شود. در تحلیل ادبی سعی می‌گردد با نگاه به عوامل تاثیرگذار در شیوه‌ی کلام، معانی و دلالت‌های بیشتری یافت شود و به اهداف و احکام آیات نزدیک‌تر گشت. سوره‌ی بقره طولانی‌ترین سوره‌ی قرآن کریم می‌باشد و در آن احکام مختلفی وجود دارد. عاطفه‌ی خشم در این سوره در معنای کلمه‌ی «غضب» قرار دارد، که در آیات ۶۱ و ۹۰ این سوره قرار گرفته‌اند. در این آیات عوامل مختلفی برای وجود این عاطفه یافت می‌گردد و با بررسی آن‌ها درمی‌یابیم که کفر یکی از عوامل کلیدی آن می‌باشد.

واژگان کلیدی: تحلیل ادبی، عاطفه خشم، سوره بقره، غضب، احکام دلالتی.

۱. مقدمه

سوره‌ی بقره، طولانی‌ترین سوره‌ی قرآن کریم می‌باشد. بقره به معنای گاو ماده است. نام سوره‌ی بقره، به داستان گاو بنی اسرائیل اشاره دارد که در آیات ۶۷ تا ۷۳، از آن سخن گفته شده است. قرآن در این داستان «بهانه‌های بنی اسرائیلی» را نشان داده است. (مکارم

۱. استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) mebrahim@ut.ac.ir

۲. کارشناس ارشد رشته زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران.

شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۵۹) فسطاط القرآن و سنّام القرآن، نام‌های دیگر سوره بقره است. همچنین این سوره و سوره آل عمران را با هم، زهراوان نامیده‌اند. (خرمشاهی، ۱۳۷۶ش، ج ۲، ص ۱۲۳۶) سوره بقره، به ترتیب کتابت قرآن، دومین سوره و به ترتیب نزول، هشتاد و هفتمین سوره به شمار می‌رود. سوره بقره، اولین سوره از سوره‌های هفت‌گانه طُول و اولین سوره از سوره‌های ۲۹ گانه‌ای است که با حروف مقطعه آغاز شده است. (همان)

۱،۱- سوال تحقیق: نگارندگان به دنبال پاسخگویی به این سوال بوده‌اند که چه عواملی در آیات وجود دارند که بر این عاطفه تاثیر می‌گذارند و همچنین چه دلالت‌های معنایی را بدان می‌بخشند؟

۱،۲- فرضیه‌ی تحقیق: بر این مبناست که این دلالت‌ها شامل کلماتی با بار معنایی منفی می‌باشند.

۱،۳- روش تحقیق: در این مقاله آیات ۶۱ و ۹۰ سوره بقره که دارای ریشه‌ی کلمه‌ی غضب می‌باشند به روش توصیفی- تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در ابتدا به بیان برخی از نظریات روان‌شناسان در باب خشم پرداخته می‌شود و سپس میان آن‌ها مقایسه انجام می‌گیرد. برای بررسی مفاهیم آیات ابتدا به تفاسیر مراجعه شده است که در راس آن‌ها تفاسیر مجمع البیان، تبیان و المیزان قرار دارند. سپس با استفاده از نظریه سبک‌شناسی ابعاد مختلف زبانی، ادبی و فکری آیات تبیین شده است؛ بدینگونه که آیات از ابعاد مختلف بررسی می‌گردد و ضمن بیان نکات بلاغی و ادبی، دلالت‌های معنایی آن‌ها نیز تبیین می‌شود.

۱،۴- پیشینه‌ی تحقیق: با توجه به بررسی‌های انجام شده درباره تحلیلی ادبی عاطفه خشم در قرآن کریم تاکنون پژوهش مستقلی تدوین نشده است. اما دیگر تحقیقات مشابه‌ای که در این راستا نوشته شده از این قرارند:

- داوود معماری و رسول زمردی، «خشم و مدیریت آن در قرآن کریم»، سراج منیر، ۱۳۹۴؛ نویسندگان در این مقاله بیان کرده‌اند که خشم یکی از اساسی‌ترین و فراگیرترین هیجان‌ها در وجود آدمی است و نقشی بسزایی در حفظ موقعیت، عزت نفس و صیانت از او در هنگام تهدید دارد. اما اگر تحت مدیریت عقلانی و اخلاقی قرار نگیرد، به مشکلی روانی و رفتاری تبدیل می‌گردد که سامان فکری، عاطفی و رفتاری وی را ویران می‌سازد. از نظر نگارندگان آنچه در مقوله خشم باید بیشتر مورد توجه قرار بگیرد، شناخت گونه‌های مثبت و منفی خشم و مدیریت آن با ضوابط عقلانی و اخلاقی است.

- صدیقه رضایی دهنوی، «رابطه شناخت و هیجان در قرآن و روانشناسی»، پژوهشهای میان رشته‌ای قرآن کریم، ۱۳۹۶؛ نویسنده در این مقاله به بیان رابطه بین هیجان و شناخت پرداخته که توجه محققان روانشناسی را در طول تاریخ این رشته به خود جلب کرده است. بر اساس نتایج به دست آمده از این پژوهش، هیجانها و عواطف مختلفی مثل غم، شادی،

خشم و اضطراب می‌تواند بر روی درک، قضاوت، استدلال، توجه، حافظه و تصمیم‌گیری افراد اثر بگذارد. از طرفی نوع قضاوت و ارزیابی افراد از محرک‌های محیطی می‌تواند نوع، شدت و تداوم هیجان را تعیین کند. همچنین از منظر قرآن، میان شناخت و هیجان رابطه‌ای دوطرفه برقرار است و جهت رفتار را تعیین می‌کند.

- مجتبی ترکاشوند و یحیی معروف، «تحلیل عاطفه غضب در خطبه‌های نهج‌البلاغه»، پژوهشنامه نهج‌البلاغه، ۱۳۹۷، نگارندگان در این پژوهش با بررسی عاطفه خشم در خطبه‌های مربوط به سرزنش کوفیان در نهج‌البلاغه دریافته‌اند که این خطبه‌ها به گونه‌ای است که خوانشگر با خواندن آنها سرشار از اندوه و خشم می‌شود و به خوبی این حس را لمس می‌کند. در واقع مخاطب با شنیدن این خطبه‌ها دستخوش همان حس و عاطفه مورد نظر می‌شود. زیرا عاطفه غضب در گزینش واژگانی با نظم‌آهنگ متناسب، تأثیر به‌سزایی داشته و امام (ع) در برون‌داد این عاطفه از تصویرگری هماهنگ با آن بهره برده است.

۲. داده‌های اصلی پژوهش:

۲-۱- عاطفه خشم از دیدگاه روان‌شناسی و اهل بیت (ع)

در وجود انسان هیجان‌ها و عواطف بسیاری وجود دارد که بیشتر روان‌شناسان در نظریات خود خشم را جزو احساسات اصلی می‌دانند. در کتاب انگیزش و هیجان مارشال ریو می‌خوانیم که جک پنکسب چهار هیجان ترس، خشم، وحشت و انتظار را معرفی می‌کند و نانسی استین و تام ترابوسو بر چهار هیجان شادی، غم، خشم و ترس تأکید دارند. سیلوان تامکینز شش هیجان علاقه، ترس، تعجب، خشم، اندوه و شادی را مشخص می‌کند و رابرت پلاچیک از هشت هیجان خشم، نفرت، غم، تعجب، ترس، تأیید، شادی و انتظار نام می‌برد. (مارشال ریو، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۲۶)

همانطور که می‌بینیم در همه‌ی نظریات، هیجان خشم مشترک است و از آن به عنوان هیجان اصلی نام برده می‌شود. روان‌شناسان در تعریف خشم گفته‌اند: «خشم هیجانی فراگیر است» (آوریل، ۱۹۸۲م، ص ۳۵). هنگامی که افراد جدیدترین تجربه‌ی هیجانی خود را توصیف می‌کنند، خشم هیجانی است که بیشتر به ذهن می‌آید (شرر و تاننام، ۱۹۸۶م، ۲۸). اساس خشم این عقیده است که اوضاع آن گونه که باید باشد نیست و انسان در راه رسیدن به اهداف خود با مانع، اختلال و یا انتقاد مواجه است. (مارشال ریو، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۳۱)

خشم پر شورترین هیجان است. آدم خشمگین، قوی‌تر و نیرومندتر می‌شود. خشم احساس کنترل افراد را نیز افزایش می‌دهد (لرنر و کلتنر، ۲۰۰۱م، ۱۰). خشم نه تنها پرشورترین هیجان انسانهاست، بلکه خطرناک‌ترین هیجان نیز به شمار می‌آید، چندانکه هدف آن نابود کردن موانع در محیط زندگی آنهاست. (مارشال ریو، ۱۳۸۹ش، ص ۳۳۱)

روان‌شناسان خشم را نوعی عاطفه می‌دانند که در انسانها بیش و کم وجود دارد و در همه مراحل حیات با شدت و ضعف با آدمی همراه است. برخی از روانشناسان آن را به عنوان غریزه‌ای طبیعی در انسان می‌شناسند که دارای منشأ زیستی و فیزیولوژیکی است و درجه ضعف یا شدت آن به میزان ترشح غده‌های درونی بستگی دارد. حالت خشم و غضب هر چندگاه در زندگی انسانها بروز می‌کند و موجب پدید آمدن دگرگونی‌هایی در احوال و رفتار آدمی و تنوع در زندگی او می‌شود. آدمی در سایه آن قدرت و نیرویی در خود می‌یابد که آن را در راه هدف و مقصدی که می‌خواهد به کار می‌برد. وجود خشم به میزان متعادل و کنترل شده در آدمی ضروری است، ولی وقتی صورت افراطی به خود بگیرد نوعی ابتلا و گرفتاری است و موجب رنجها و نابسامانیهای بسیار می‌شود که باید درمان گردد. (قائمی، ۱۳۶۸ش، ص ۱۳۸)

طبق نظریه‌ی فروید که به نظریه روان‌تحلیلگری معروف است، پرخاشگری در انسان نماینده‌ی «غریزه‌ی مرگ» است که در مقابل «غریزه‌ی زندگی» در فعالیت است، یعنی در حالی که غریزه زندگی انسان را در جهت ارضای نیازها و حفظ بقا هدایت می‌کند، غریزه‌ی مرگ به صورت پرخاشگری می‌کوشد تا به نابود کردن و تخریب آن بپردازد. این غریزه چنانچه بتواند دیگران را نابود می‌کند و از بین می‌برد و اگر نتواند دیگران را هدف پرخاشگری و تخریب قرار دهد. گاه زیان این غریزه متوجه خود انسانها می‌شود و به صورت خودآزاری یا خودکشی جلوه‌گر می‌شود. بنابراین از نظر فروید، خشم و پرخاشگری، حالتی مخرب و منفی در انسان است. (کریمی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۰۷)

لورنز با وجود آنکه مانند فروید خشم و پرخاشگری را ذاتی می‌داند، برخلاف وی آن را سازنده و مثبت تلقی می‌کند. وی خشم و پرخاشگری را ناشی از غریزه‌ی مبارزه طلبی می‌داند که در میان انسانها و بسیاری از موجودات کره زمین مشترک است. (همان)

در روایات اهل بیت علیهم السلام، خشم و غضب احساس منفی و منفوری تلقی شده است که انسان باید از آن دوری کند. پیامبر اکرم (ص) در این باره می‌فرماید: *أَلَا إِنَّ خَيْرَ الرَّجَالِ مَنْ كَانَ بَطِيءَ الْعَضْبِ سَرِيعَ الرِّضَا*. (بدانید که بهترین انسان‌ها کسانی هستند که دیر به خشم آیند و زود راضی شوند). (نهج الفصاحه، ص ۲۴۳، ح ۶۶۹) همچنین در حدیثی از امام جعفر صادق (ع) نقل شده است که ایشان فرموده‌اند: *لَيْسَ مِنْهَا مَنْ لَمْ يَمْلِكْ نَفْسَهُ عِنْدَ غَضَبِهِ*. (کسی که هنگام خشم خوددار نباشد، از ما نیست). (کافی، ج ۲، ص ۶۳۷، ح ۲) امام محمد باقر (ع) نیز در این باره می‌فرماید: *مَنْ كَفَّ غَضَبَهُ عَنِ النَّاسِ كَفَّ اللَّهُ عَنْهُ عَذَابَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ*. (کسی که خشمش را از مردمان باز دارد خداوند نیز در روز قیامت عذابش را از او باز می‌دارد). (همان، ص ۳۰۵، ح ۱۵)

همانطور که می‌بینیم این سه حدیث در باب کنترل خشم است و این اثبات می‌کند که خشم احساسی منفی است و باید از آن دوری نمود. این مساله با برخی از نظریات

رروانشناسی مانند نظریه‌ی فروید که در قسمت بالا گفته شد نوعی هم خوانی دارد. امام علی (ع) در این باره فرموده‌اند: **بِئْسَ الْقَرِينُ الْغَضَبُ: يُبْدِي الْمَعَائِبَ وَيُذِنِي الشَّرَّ وَيُيَاعِدُ الْخَيْرَ.** (بد هم‌نشینی است خشم: عیب‌ها را ظاهر می‌سازد، شر را نزدیک می‌سازد و خیر را دور می‌گرداند.) (غرر الحکم، ج ۳، ص ۲۴۷، ح ۴۴۱۷) در این حدیث نوعی تعریف از خشم وجود دارد که بر منفی بودن آن نیز دلالت می‌کند. بر اساس این حدیث که می‌فرماید خشم، شر را نزدیک می‌سازد و خیر را دور می‌گرداند، می‌توانیم این گفته را با نظر مارشال ریو که گفته است خشم خطرناک‌ترین هیجان است، شبیه بدانیم.

۲.۲- آیات سوره‌ی بقره در باب غضب

در سوره‌ی بقره سه بار از کلمات با ریشه‌ی کلمه‌ی غضب به کار برده شده است، که در دو آیه‌ی ۶۱ و ۹۰ این سوره قرار دارند. در کل قرآن کریم ۲۴ بار از کلمات با ریشه‌ی کلمه‌ی غضب به کار برده شده است که در سوره‌ی بقره ۱۲/۵ درصد آن جای می‌گیرد. خشم جزو احساسات اصلی است و کثرت این درصد در بزرگترین سوره‌ی قرآن، اهمیت آن را بیان می‌دارد و نیز بر آن تاکید می‌کند.



در این سوره کلمه‌ی غضب با فعل باءوا آمده است که در هر دو آیه این مسأله دیده می‌شود.

احساس خشم در این سوره، که در کلمه‌ی غضب آمده است، در هر دو آیه از سمت پروردگار می‌باشد، در نتیجه این احساس فقط در صورت وجود داشتن از سمت خداوند و به تبعیت دستورات او جایز است. همچنین ما می‌دانیم که سوره‌ی بقره که بلندترین و مهم‌ترین سوره‌ی قرآن کریم است، شامل احکام بسیاری می‌شود و توضیح درباره‌ی خشم در آن حکم کلی‌ای را صادر می‌کند و جایگاه آن را به وضوح بیان می‌دارد. لزوم داشتن این

احساس در گروهی دستورات پروردگار است که البته در مورد احساسات دیگر نیز صدق می‌کند.

اولین آیه‌ای که در این باب مورد بررسی قرار می‌گیرد آیه‌ی ۶۱ این سوره است:
وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلَهَا * قَالَ أَنْتَسْتَدِلُّونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ * اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ * وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ * ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ

بر اساس معجم المعانی قرآن کلمه باءوا معنای بازگشتن و استحقاق داشتن را می‌دهد. همچنین بر اساس تفاسیر قرآن، آنها در منزلت و جایگاه خشم خداوند قرار گرفتند؛ که در مجمع البیان طبرسی نیز گفته شده است. همچنین طبرسی کلمه‌ی فوم را بر اساس روایتی از امام محمد باقر (ع) به معنای گندم (نان) گرفته است و از قول کسانی گفته است که فوم همان ثوم یعنی سیر می‌باشد. طبرسی معنای خشم را اراده‌ی ضرر رساندن به فرد مورد خشم واقع شده دانسته است. همچنین واژه نبی را از کلمه نبا دانسته که آن را خبر دهنده از سمت خداوند می‌داند. در عبارت باءوا بغضب من الله گفته است که خشم خداوند بر آنها واجب شده است. همچنین گفته است که برخی می‌گویند خشم در این دنیا همان بلا و بدبختی به جای آسایش و نعمت است. برخی دیگر می‌گویند که خشم در آخرت به معنای سزای گناهان آنها می‌باشد. وی در توضیح یکفرون بآیات الله گفته است که آیات خداوند بیانات اوست که در عبارت باءوا بغضب علی غضب، اولی به خاطر کفرشان بر حضرت عیسی (ع) و کتاب انجیل و دومی به خاطر کفرشان به حضرت محمد (ص) و کتاب قرآن می‌باشد. همچنین گفته شده است که آیات الله صفت حضرت محمد (ص) می‌باشد. از این رو در توضیح یقتلون النبیین بغیر حق گفته است یعنی بدون (داشتن) جرم مانند حضرت زکریا و حضرت یحیی و دیگر پیامبران. (طبرسی، ۲۰۰۵م، ص ۱۶۵-۱۷۰)

در تبیان شیخ طوسی درباره‌ی طعام واحد از قول اهل تفسیر گفته است که همان سلوی می‌باشد و در قولی از ابن منه گفته است که (آن) نان پاک به همراه گوشت بوده است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۷۴)

در تفسیر علامه طباطبائی از تفسیر عیاشی آورده است که در توضیح ذلک بانهم کانوا یکفرون بآیات الله از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده است که درباره‌ی عبارت ذلک بانهم کانوا یکفرون بآیات الله و یقتلون النبیین بغیر حق ایشان فرموده‌اند به خدا سوگند آنها را با دست هایشان نزدند و با شمشیر هایشان نکشتند اما گفتارهای آنها را شنیدند سپس آن را پخش کردند و مانع انجام آن شدند و آنها کشته شدند پس همانا آن قتل و تجاوز و مصیبت شد. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۲) در تفسیر صافی کاشانی درباره معنی ذله

و مسکنه گفته شده که ذلت همان جزیه، و مسکنه فقر است و درباره عبارت باءوا بغضب من الله گفته است که خشم و نفرین از سوی خداوند بر آنها تحمیل شد. (کاشانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۳)

در تفسیر نمونه گفته شده است: «به دنبال مواهب فراوانی که خداوند به بنی اسرائیل ارزانی داشت، این آیه چگونگی کفران و ناسپاسی آنها را در برابر این نعمتهای بزرگ منعکس می کند و نشان می دهد که آنها چه مردمان لجوجی بوده اند که شاید در طول تاریخ مانند آنها دیده نشده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۸۸).

از آیه ۴۷ سوره ی بقره، قوم بنی اسرائیل مورد خطاب قرار می گیرند. خداوند نعمت هایی را که به آنها داده و نجات دادن آنها از فرعون را بازگو می کند که در جواب آنها همیشه کفر نعمت وجود داشت. ابتدای آیه ۶۱ سوره ی بقره (لن نصبر علی طعام واحد) به آیه ۵۷ سوره بقره اشاره دارد که در آنجا خداوند می گوید که از آسمان من و سلوی برای آنها فرورستادیم. این داستان نیز مانند داستان های دیگر قوم بنی اسرائیل از جمله بهانه جویی های آنها می باشد و کفر آنها به نعمت های خداوند را بیان می کند. قطعاً این کفر نعمت گناه بزرگی زیرا در جواب آن فعل اهبطوا آورده می شود. همانطور که در آیه ۳۶ این سوره در جواب عمل حضرت آدم (ع) این فعل استفاده شد (فأزلهما الشیطان عنهما فاخرجهما مما كانا فیه و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو). در واقع می توانیم آن را نتیجه فریب شیطان بدانیم. همچنان که خداوند در آخر آیه ۶۱ نیز به مسئله کفر و گناه آنها اشاره کرده است. مشابه آیه ۶۱ این سوره، قوم بنی اسرائیل در آیه ۵۵ سوره ی بقره در ابتدای آیه می گویند ایمان نمی آوریم (و اذ قلتم یا موسی لن نؤمن ..) همچنین در ابتدای آیه ۶۱ می گویند ما صبر نمی کنیم (و اذ قلتم یا موسی لن نصبر..). که در نتیجه، نداشتن ایمان و نداشتن صبر آنها را ثابت می کند و در ادامه اثبات می شود که درخواست های آنان بی دلیل و از روی کفر بوده است به همین علت است که به عنوان بهانه تعبیر می شوند.

ابتدای این آیه با عبارت : و اذ قلتم (و هنگامی که گفتید) شروع می شود که نشان می دهد این بار هم از نمونه هایی است که قوم بنی اسرائیل بهانه جویی کردند و کفر ورزیدند. در این آیه افعال بسیاری را داریم که به روند داستان و استمرار بودن آن کمک می کند و برای ما مرحله به مرحله توضیح می دهد. در این آیه تناسب های بسیاری را داریم که بین کلمات طعام، تنبت، أرض، بقلها، قثائها، فومها، عدسها و بصلها وجود دارد و ضمیر ها چندین بار تکرار می شود که به کلمه أرض بازمی گردد. در این آیه قوم بنی اسرائیل در جایگاه خشم خداوند قرار گرفتند که این حالت به عنوان فعل نیامده است بلکه فعلی قبل از آن برای قوم بنی اسرائیل آورده شده است که استحقاق آنها را در آن جایگاه نشان می دهد و سپس کلمه ی غضب را به شکل اسم آورده می شود و عبارت من الله پس از آن می آید. (یعنی خداوند در آیه نمی گوید غضب الله عنهم بلکه می فرماید فباءوا بغضب من الله تا اثبات گردد

آن‌ها خود با اعمالشان در این جایگاه قرار گرفتند) سپس سریعاً دلیل آن آورده می‌شود و با کلمه‌ی ذلک شروع می‌شود و کفر آن‌ها را نسبت به آیات خداوند بیان می‌کند (که در آیه های قبل نیز به نمونه هایی از کفرشان اشاره شد) و قتل پیامبران بدون داشتن حقی (که در ادامه‌ی آن کفر، انجام گرفته است و کفر لازمه‌ی آن است) بعد از آن دوباره کلمه‌ی ذلک می‌آید که باز دلیل آن دو را واضح تر می‌کند (که در اینجا پس از آوردن دلیل در ذلک اول، چگونگی آن را در ذلک دوم و ذات کارهای آنها را آشکار می‌سازد) که بخاطر آنچه عصیان کردند (کفر و عمل نکردن به دستورات پیامبران) و از حق خود تجاوز می‌کردند (در بسیاری از چیزها که از حق خود تجاوز می‌کردند و از نمونه‌ی آن این بود که منجر به قتل پیامبران می‌شد).

در این آیه ویژگی‌های قوم بنی اسرائیل را خداوند در قالب افعال می‌آورد و این دلالت بر حدث و استمرار داشتن آنها دارد که البته جواب اعمال آنها نیز در قالب فعل آورده می‌شود. ویژگی‌های قوم بنی اسرائیل: این ویژگیها عبارتند از: صبر نکردن (لن نصبر)، ترجیح بد به خوب (أتستبدلون الذی هو أدنی بالذی هو خیر)، درخواست (بیهوده) کردن (ما سألتم)، کفر ورزیدن (یکفرون)، کشتن انبیا (یقتلون النبیین)، عصیان کردن (عصوا)، تجاوز کردن از مرزهای الهی (یعتدون).

نتیجه‌ی اعمال قوم بنی اسرائیل: قوم بنی اسرائیل در نتیجه اعمال ناشایست خود مستوجب این عذابها شد: هبوط کردن (اهبطوا)، وارد شدن ذلت و فقر بر آنها (ضربت علیهم الذله والمسکنه)، در جایگاه خشم خداوند قرار گرفتن (فباءوا بغضب من الله).

آخرین نتیجه‌ی اعمال آنها قرار گرفتن در مقام غضب الهی است که سخت‌ترین جایگاه می‌باشد و این خود باعث می‌شود که بزرگترین عذاب الهی بر آنها وارد گردد. البته می‌بینیم به غیر از نمونه داستان‌های بهانه جویی‌های آنها، دلیل قرار گرفتن آنها در این جایگاه سخت، بسیار فراتر و عمیق تر از آن مثال‌ها می‌باشد به همین دلیل خداوند دلایل آنها را ذکر می‌کند که بر همگان روشن شود. در نتیجه، این عذاب بزرگ در جواب گناهان بزرگ است.

آیه‌ی ۶۱ سوره بقره شیوه‌ی داستانی و حواری (سبک گفت و گو) دارد. این آیه با عبارت "و اذ قلتم" شروع می‌شود و مخاطب است و سپس گفته‌ی بنی اسرائیل می‌آید که خطاب به حضرت موسی (ع) است و در ادامه حضرت موسی (ع) السلام خطاب به آنها پاسخ می‌دهد و در آخر نیز التفاتی دیگر رخ می‌دهد که خداوند نتیجه‌ی کارهای آنها را در ضمیر غایب توضیح می‌دهد. بنابراین در این آیه یک داستان کوتاه و کامل وجود دارد. این داستان از شخص سوم (خداوند) روایت شده است و در آن اسلوب حواری (سبک گفت و گو) وجود دارد. همانطور که در نتیجه گفته شد یکی از ویژگی‌های قوم بنی اسرائیل درخواست‌های بیهوده‌ی آنها بود که خداوند در این آیه خواسته‌ی آنها را در مورد غذا به طور کامل و با کلمات جدا بیان می‌کند

و هر کدام را جداگانه نام می‌برد: بقلها و قثائها و فومها و عدسها و بصلها) تا بر همگان بیهوده بودن آن ثابت شود و بار دگر بر بهانه‌جویی های آنها تاکید شود. سپس حضرت موسی (ع) در جواب آنها می‌گوید که بدتر را با بهتر عوض می‌کنید و به آن ترجیح می‌دهید (اتستبدلون الذی هو ادنی بالذی هو خیر) که این خود بهانه‌جویی و بیهوده بودن درخواست آنها را نیز ثابت می‌کند. یکی دیگر از دلایلی که باعث می‌شود درخواست بیهوده‌ی آنها نمایان شود جواب آخر درخواست آنهاست که در عبارت "فان لکم ما سالتم" می‌آید. این عبارت کوتاه و صریح آورده می‌شود و از نام بردن خواسته‌های آنها خودداری می‌کند و تمام آنها را در کلمه‌ی "ما" خلاصه می‌کند، که کم اهمیت بودن درخواست آنها را نشان می‌دهد.

همانطور که گفته شد یکی دیگر از ویژگی‌های قوم بنی اسرائیل کفر ورزیدن آنها بود که در این آیه کلمه‌ی «یکفرون» استفاده شده است و علاوه بر آن با توجه به عبارت «یا موسی ادع لنا ربک»، قوم بنی اسرائیل پروردگار موسی را هنوز پروردگار خود نمی‌دانند و به خدای او ایمان ندارند.

با توجه به عبارت «یخرج لنا مما تنبت الأرض» (از آنچه که از زمین می‌روید برای ما خارج کند) تاکید بر این می‌شود که خداوند از آسمان برای آنها غذا نازل می‌کرده است که آنها بعد از آن، این درخواست را از حضرت موسی (ع) داشتند. در پاسخ حضرت موسی (ع) (أتستبدلون الذی هو ادنی بالذی هو خیر) متوجه می‌شویم که آنچه که خداوند از آسمان نازل می‌کند بهتر می‌باشد و می‌توانیم «آدنی» را صفت آنچه که از درون زمین می‌روید بدانیم و «خیر» را صفتی برای آنچه که خداوند از آسمان نازل می‌کند.

آیه‌ی بعدی که مورد بررسی قرار می‌گیرد، آیه‌ی ۹۰ این سوره می‌باشد:

بِسْمَاِ شْتَرَوْاْ بِهٖ اَنْفُسَهُمْ اَنْ يَّكْفُرُوْا۟ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ بَغِيًّاۙ اَنْ يُّنَزَّلَ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ ۗ فَبَآءُوۤا بِغَضَبِ عَلٰى غَضَبٍ ۗ وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ مُّهِیْنٌ

در آیه‌ی ۹۰ سوره‌ی بقره دو بار از کلمه غضب (خشم) استفاده شده است. در تفسیر مجمع البیان طبرسی در معنای «بما انزل الله» گفته شده است که منظور قرآن و اسلام نازل شده بر پیامبر اکرم می‌باشد. وی بغیا را حسادت به حضرت محمد (ص) دانسته زیرا که او از نوادگان حضرت اسماعیل می‌باشد و دیگر پیامبران از بنی اسرائیل بوده‌اند. همچنین در عبارت «ان ينزل الله من فضله علی من يشاء من عباده» منظور از فضل همان وحی و نبوت است. در عبارت «باءوا بغضب علی غضب» برای توضیح آن دو غضب ۴ احتمال گفته شده است:

۱- اینکه غضب برای هنگامی است که آنها از کتاب تورات ایراد گرفتند و غضب دوم برای هنگامی است که به حضرت محمد (ص) کفر ورزیدند.

۲- اینکه غضب اول برای هنگامی است که گوسفند را عبادت کردند و غضب دوم برای هنگامی که به حضرت محمد (ص) کفر ورزیدند.

۳- اینکه غضب اول برای هنگامی است که به حضرت عیسی (ع) کفر ورزیدند و غضب دوم هنگامی که به حضرت محمد (ص) کفر ورزیدند.

۴- اینکه غضب برای تاکید و مبالغه تکرار شده است.

در معنای «للكافرين عذاب مهين» گفته است که برای انکار کنندگان نبوت حضرت محمد (ص) عذابی خوار کننده است. وی در معنای مهین گفته است که آن چیزی است که صاحبش را ذلیل می کند و آبروی او را می برد و لباس خواری بر او می پوشاند. (طبرسی، ۲۰۰۵م، ص ۲۱۹-۲۲۰)

در تفسیر تبیان شیخ طوسی علاوه بر گفتن اینکه آنها حسادت می ورزیدند که پیامبری از غیر آنها بود، بغیا را مفعول له دانسته و معنای آن را فسادا می داند. (از روی فساد، بخاطر فسادشان) وی می گوید که می تواند شدت درخواست کردن و دست درازی باشد. همچنین «أن ينزل الله» را به معنای «لأن ينزل الله» دانسته و هر آنچه که در قرآن است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۹)

در تفسیر میزان علامه طباطبائی عبارت «بئس ما اشتروا» را بیان آن گفته است که به علت کفرشان بعد از دانستن بوده و تنها دلیل آن بغی و حسادت است و بغیا را مفعول مطلق نوعی می داند. عبارت «أن ينزل الله» نیز متعلق به آن (یعنی بغیا) است. وی غضب را به علت کفرشان به قرآن و «علی غضب» را به علت کفرشان از قبل به تورات دانسته است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۰)

در تفسیر صافی کاشانی در توضیح عبارت «بئس ما اشتروا به انفسهم» گفته شده است که خداوند برای آنها نعمت های آخرت را می خواست اما آنها آن را در راه دشمنی با رسول خدا هدر دادند تا در این دنیا عزت یابند. در عبارت «أن يكفروا بما أنزل الله» گفته است که به تصدیق حضرت محمد (ص) از جانب حضرت موسی (ع) کفر ورزیدند. بغیا را نیز به معنای حسادتشان گرفته است. همچنین بیان کرده «أن ينزل الله من فضله علی من يشاء من عباده» منظور نزول قرآن بر پیامبر و نمایان کردن نبوتش در آن و ظاهر کردن نشانه اش و معجزه اش و فضایل اهل بیتش در آن می باشد. (کاشانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۹)

در تفسیر بیان السعاده جنابذی گفته شده ممکن است منظور از بما أنزل الله، فضیلت علی (ع) در قرآن باشد. (جنابذی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۱۵)

بر اساس چند آیه قبل از آیه ۹۰ سوره ی بقره، یعنی آیه ۸۷ آن سوره (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ * وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ * أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ) مخاطب این آیه (یعنی آیه ۹۰ که در ادامه ی آن می باشد) شامل بنی اسرائیل و قوم یهود می شود. این آیه با فعل ذم شروع می گردد و نتیجه ی اولیه ی اعمال آنها را ابتدا بیان می کند (بئسما اشتروا

به انفسهم) و بعد دلیل این امر را توضیح می‌دهد (ان یکفروا بما انزل الله بغیا ..) و نتیجه‌ی ثانوی آن جایگاهی است که نسبت به خداوند قرار می‌گیرند (فباءوا بغضب علی غضب) سپس نتیجه‌ی آخر، مجازات آنها می‌باشد (و للکافرین عذاب مهین).

در آخر آیه‌ی ۸۸ سوره، عبارت «بل لعنهم الله بکفرهم فقلیلا ما یؤمنون» آمده است که در آن از واژه‌های لعن و کفر استفاده شده، سپس در آیه‌ی بعدی یعنی آیه‌ی ۸۹ دو بار فعل کفروا آورده می‌شود و در آخر آن عبارت «لعنة الله علی الکافرین» می‌آید که همچنین کلمه‌ی لعن و کفر در آن وجود دارد. در آیه‌ی ۹۰ علاوه بر داشتن فعل یکفروا آخر آیه نیز با عبارت «للكافرین عذاب مهین» ختم می‌شود. این آیات از لحاظ معنایی در یک راستا قرار دارند و این امر تاکید و استمرار آن را بیان می‌کند.

در این آیه اشتقاق در کلمات انزل و ينزل و همچنین در یکفروا و کافرین وجود دارد. کلمه‌ی الله دو بار تکرار شده است و واج «ب» در این آیه بسیار دیده می‌شود. بین کلمات بغیا، غضب و عذاب نوعی تناسب آوایی وجود دارد و همگی معنای منفی را تداعی می‌کنند. این معنا برای کسانی است که کفر ورزیده‌اند و در این آیه درباره‌ی آنها توضیح داده می‌شود.

در این آیه کلمه‌ی غضب نه تنها دو بار آورده می‌شود بلکه در عبارت «بغضب علی غضب» (خشمی بر خشم دیگر) می‌آید که شدت آن را دو چندان می‌کند. در این آیه ۷ فعل وجود دارد که استمرار و حدوث را بیان می‌دارد.

در عبارات «أن ينزل الله من فضله علی من یشاء من عباده» و «فباءوا بغضب علی غضب و للکافرین عذاب مهین» دو تصویر متفاوت و متضاد از جایگاهی که بنده نسبت به خداوند متعال قرار می‌گیرد وجود دارد که هر دو آنها با هم در یک آیه بیان می‌شوند. این امر بر کثرت معانی در این آیه دلالت می‌کند.

۲,۳. تحلیل سبک‌شناسانه آیات غضب

در سطح زبانی از نظر آوایی تکرار (که هم شامل تکرار واج می‌شود و هم شامل تکرار کلمات) در این آیات سبب شده است که توجه مخاطب جلب شود. در سطح لغوی این آیات مشاهده می‌کنیم که بسیاری از کلمات استفاده شده معنای منفی را تداعی می‌کنند و این خود دلالت بر منفی بودن جایگاه این عاطفه می‌باشد. در آیه‌ی اول یعنی آیه‌ی ۶۱، ۱۲ کلمه و در آیه‌ی دوم یعنی آیه‌ی ۹۰، ۸ کلمه وجود دارند که مستقیماً معنای منفی را تداعی می‌کنند. کثرت وجود این کلمات باعث می‌شوند که منفی بودن و سختی قرار گرفتن در این جایگاه ثابت شود. در سطح نحوی این آیات کثرت فعل وجود دارد که دلالت بر حدوث و استمرار می‌کنند. در سطح ادبی آیات می‌بینیم که صنایع التفات علاوه بر جلب توجه مخاطب به روند داستانی بودن آن نیز کمک کرده است. داستانی بودن آیات سبب می‌شود که این آیات در ذهن مخاطب باقی بمانند. در بسیاری از موارد بین کلمات تناسب

وجود دارد و تضادها در معانی عبارات و در تصاویر می‌گیرند. در آیات مربوط به خشم در این سوره، ابتدا از آیه‌های قبلی آن زمینه‌سازی انجام می‌گیرد. این زمینه‌سازی برای بیان مخاطب و بیان داستان به طور کامل می‌باشد، زیرا که مصادیق کفر و چگونگی قرار گرفتن در جایگاه خشم باید به طور کامل بیان گردد. این موضوع از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا که عذاب سخت را به دنبال خود دارد. در سطح فکری این آیات متوجه می‌شویم که قرار گرفتن در جایگاه خشم، عذاب سختی را به دنبال دارد به طوری که می‌توانیم خود آن جایگاه را، جایگاه عذاب بدانیم زیرا که قطعاً عذاب را به دنبال خود دارد.

نتیجه‌گیری

همانطور که گفته شد، یکی از موضوع‌های اصلی مورد بحث در سوره‌ی بقره، داستان‌های قوم بنی اسرائیل است. در این سوره خداوند از نعمت‌هایی که برای آن‌ها نازل کرده است سخن می‌گوید. سپس واکنش آن‌ها را نسبت به این نعمت‌ها بیان می‌کند، که تمامی آن‌ها دلالت بر کفرشان دارد. از جمله رفتارهایی که آن‌ها در مقابل خداوند انجام داده‌اند: قتل پیامبران، ناسپاس بودن در برابر نعمت‌ها، کفر به خداوند، پرستش گوسفند، تکذیب پیامبران و... می‌باشد که در این سوره بیان شده است. در واقع واژه‌ی کفر در این سوره توضیح داده شده است و مصادیق مختلف آن بیان شده، تا این مسئله‌ی مهم، گنگ و نامفهوم نماند. خداوند درباره‌ی کسانی که در جایگاه خشم او قرار گرفته‌اند با بیان کردن اعمال آن‌ها توضیح کامل می‌دهد. این آیات شامل داستان، مثال، نیت‌ها و گفتارهای آن‌ها در شرایط مختلف می‌باشد. در اینجا کفر کلید واژه‌ی مهمی است. زیرا که کافران در این جایگاه قرار می‌گیرند. همانطور که گفته شد مصادیق کفر به طور کامل بیان شده است، در نتیجه، این جایگاه، یعنی جایگاه خشم که بسیار جایگاه سختی است، به گونه‌ای تفهیم شده است که متوجه شویم چه کسانی در این جایگاه قرار می‌گیرند.

مخاطب این آیات که افراد موجود در این طبقه را شامل می‌شود، افرادی از قوم بنی اسرائیل، از یهودیان و از کافران می‌باشند که البته داشتن صفات آن‌ها باعث می‌شود که از نظر قرآن کریم در آن جایگاه قرار گرفت. خداوند در این آیات صفات آن‌ها را بیان کرده و نتیجه‌ی اعمال آن‌ها را نیز آورده است. به این ترتیب نتیجه‌ی بسیاری از اعمال در این آیات بیان می‌شوند. به طور خلاصه مراحل‌ی که منجر شد این افراد در جایگاه خشم قرار بگیرند به شرح زیر است:

بر اساس آیه‌ی اول (یعنی آیه‌ی ۶۱ سوره):

عدم صبر ← بهانه‌جویی ← ذلت ← کفر و عصیان ← خشم خداوند

بر اساس آیه‌ی دوم (یعنی آیه‌ی ۹۰ سوره):

حسادت ← کفر ← قرار گرفتن در جایگاه خشم خداوند ← عذاب خداوند

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۳ ش)، نهج الفصاحه، قم، نشر انصاریان.
- تمیمی آمدی (۱۳۷۸ ش)، غررالحکم و دررالکلم، جلد سوم، مترجم سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- جنابذی، سلطان محمد (۱۴۰۸ ق)، بیان السعاده فی مقامات العبادة، المجلد الاول، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية.
- خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۹۲ ش)، قرآن کریم ترجمه مقابل، نشر دوستان.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، الجزء الاول، بیروت، موسسه الاعلی للمطبوعات، الطبعة الاولى.
- طبرسی، امین الاسلام ابی علی فضل بن حسن (۲۰۰۵ م)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد الاول، بیروت، نشر دارالعلوم، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، المجلد الاول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قائمی، علی (۱۳۶۸ ش)، ترس و اضطراب در کودکان، انتشارات امیری.
- کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۹ ق)، الصافی فی تفسیر القرآن، الجزء الاول، طهران، دارالکتب الاسلامیة، الطبعة الاولى.
- کریمی، یوسف (۱۳۹۵ ش)، روان شناسی اجتماعی، تهران، نشر ارسباران.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷ ش)، اصول کافی، جلد ۲، تهران، ناشر جهان آرا.
- مارشال ریو، جان (۱۳۸۹ ش)، انگیزش و هیجان، مترجم یحیی سید محمدی، تهران، نشر ویرایش، چاپ چهاردهم.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا (۱۳۸۶ ش)، برگزیدهی تفسیر نمونه، تنظیم احمد علی بابایی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- Averill, J.R. (1982). Anger and aggression: An essay on emotion. New York: Springer Verlag.
- Lerner, J.S. and Keltner .D. (2001). Fear, Anger and Risk. Journal of Personality and Social Psychology, 28, 129-137.
- Scherer, K.R. and Tannen Baum, P.H. (1986). Emotional experience in everyday life. Motivation and Emotion, 10, 295-314.

سال دوم

شماره دوم

پیاپی: ۴

بهار و تابستان

۱۳۹۸

تحلیل ساخت‌های گفتمان مدار در سوره مریم (بر اساس الگوی ون لیون^۱)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۳/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۵/۲۷)

نویسنده مسئول: هدی یزدان^۲
 سودابه مظفری^۳
 علی اسودی^۴

سال دوم
 شماره دوم
 پیاپی: ۴
 بهار و تابستان
 ۱۳۹۸

چکیده

تحلیل گفتمان انتقادی، یا همان شناسایی لایه‌های پنهان موجود در هر متنی، موجب درک بهتر آن متن می‌گردد. از آنجا که قرآن به عنوان یک کتاب آسمانی، برای هدایت بشر، بر پیامبر عظیم‌الشان اسلام، نازل شده است، اهمیت صحت ترجمه و تفسیر آن بر کسی پوشیده نیست. با درک همین اهمیت، می‌توان به جایگاه تحلیل گفتمان در این حوزه نیز پی برد. پژوهش حاضر، به روش توصیفی-تحلیلی، با تکیه بر الگوی ساخت‌های گفتمان مدار «ون لیون»، تلاش کرده تا این الگوها را در سوره مبارک «مریم» مورد تحلیل و بررسی قرار بدهد. لیون، مجموع افرادی را که در یک رویداد حضور دارند، با عنوان کارگزاران اجتماعی معرفی می‌کند. الگوی ون لیون، شامل مؤلفه‌های گفتمان مداری نظیر حذف، اظهار، فعال‌سازی، منفعل‌سازی، تشخیص‌بخشی، تشخیص‌زدایی، پیوند زدن، تفکیک کردن و ... می‌باشد. بسامد شیوه بازنمایی هر یک از کارگزاران اجتماعی موجود در سوره مریم، در قالب یک نمودار میله‌ای نمایش داده شده است. بررسی‌ها نشان داد که الگوی ون لیون، در تحلیل سوره مریم بسیار کارآمد است. علاوه بر آن، مشخص شد که از بین دو الگوی اظهار و حذف، بازنمایی کارگزاران اجتماعی، با شیوه اظهار، بسامد بالاتری دارد. گفتنی است که در میان انواع شیوه‌های بازنمایی برای اظهار کارگزاران اجتماعی، شیوه‌هایی بیش‌ترین بسامد را دارند که نسبت به شیوه مقابل خود از خاصیت نشان‌داری کم‌تری برخوردار باشند. همین موضوع، بیانگر آن است که در قرآن کریم، مکی بودن سوره مریم و سطح مخاطبان اولیه آن دوره زمانی، در انتخاب مناسب‌ترین شیوه بیان، با هدف تأثیرگذاری عمیق‌تر، در نظر گرفته شده است.

واژگان کلیدی: تحلیل گفتمان انتقادی، الگوی ون لیون، ساخت‌های گفتمان مدار، کارگزاران اجتماعی، سوره مریم.

1. Van Leeuwen.

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه خوارزمی تهران، دانشکده علوم انسانی (نویسنده مسئول)، yazdan.hoda@gmail.com

۳. استادیار دانشگاه خوارزمی تهران، دانشکده علوم انسانی، soud42_moz@khu.ac.ir

۴. استادیار دانشگاه خوارزمی تهران، دانشکده علوم انسانی، asvadi@khu.ac.ir

۱- مقدمه

بی‌شک قرآن کتابی است برای هدایت بشر که از دیرباز، از دریچه علوم گوناگونی نظیر صرف و نحو، بلاغت، کلام، علوم تفسیری و... تلاش شده است تا معانی پنهان و آشکار آن بیان شود. با مرور زمان، مطالعات قرآنی گسترش یافت و در حوزه‌هایی مانند روانشناسی، جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی مورد بررسی قرار گرفت. در این عرصه، تحلیل گفتمان هم جای خود را در زبان‌شناسی باز کرد و در مطالعات قرآنی نیز، بسیار مهم ارزیابی شد؛ چراکه نتایج به دست آمده از تحلیل گفتمان، سبب می‌شود تا مترجمان و مفسران قرآنی، به زوایای پنهانی آیات دست یابند و به کمک آن به درک صحیح‌تر و روشن‌تری از معنا برسند.

هدف از تحلیل، در نظریه تحلیل گفتمان انتقادی، یافتن ناگفته‌های گوینده و نویسنده است. در حقیقت گفتمان، ناظر به بخش آشکار متون و بافت است و تحلیل گفتمان انتقادی، ناظر به ابزاری است که ما را در کشف ابعاد پوشیده گفتمان یاری می‌کند. این نظریه، رویکردی جامعه‌شناختی به مقوله زبان و ابزارهای زبانی دارد که در آن گفتمان، شامل سطوح و ابعاد متعددی می‌شود. الگوهای گوناگونی برای تعیین مؤلفه‌های گفتمان‌مدار و تحلیل متن وجود دارد که یکی از آن‌ها الگوی تحلیل گفتمان‌مدار «ون لیون» است. الگوی ون لیون، شامل مؤلفه‌های گفتمان‌مداری نظیر حذف، اظهار، فعال‌سازی، منفعل‌سازی، تشخیص‌بخشی، تشخیص‌زدایی، پیوند زدن، تفکیک کردن و... است که در آن مجموعه‌ای از افراد، به عنوان کارگزاران اجتماع در یک گفتمان مشارکت دارند.

پژوهش حاضر می‌کوشد تا با روش توصیفی - تحلیلی، در راستای یافتن روابط فرامتنی قرآن، به بررسی میزان صراحت و پوشیدگی نظام زبانی در سوره «مریم» پردازد و به پرسش‌های زیر پاسخ بدهد:

۱- میزان کاربرد، تحلیل گفتمان‌مدار در سوره «مریم» چقدر است؟

۲- هر یک از مؤلفه‌های گفتمان‌مدار با چه هدفی بر کارگزاران اجتماعی اعمال شده‌اند؟

۳- عامل بالا بودن یا پایین بودن بسامد این مؤلفه‌ها چیست؟

پژوهش‌های متعددی با موضوع تحلیل گفتمان، در سوره‌های قرآنی صورت گرفته است که به چند نمونه اشاره می‌شود: ۱. سیدی و حامدی (۱۳۹۱)، با تحلیل بافت زبانی آیاتی که درباره قیامت نازل شده، به این نتیجه رسیده‌اند که گفتمان حاکم بر این آیات ناظر به انذار، بیداری غافلان و حتمی بودن وقوع قیامت بوده است. ۲. محمدرضایی و اکبرزاده (۱۳۹۲)، با تحلیل گفتمان آیات (۱۶-۳۲) از سوره مریم، دریافتند که موضوع عفاف، محور انسجام بخش عام و سازنده سازواره‌های زبانی و جهت‌دهنده کنش‌های گفتاری این آیات شمرده می‌شود. ۳. جرفی و محمدیان (۱۳۹۳)، سوره عبس را بر اساس نظریه گفتمانی فوکو بررسی

1. social actors.

کردند و به این نتیجه دست یافتند که کاربست این نظریه، در تحلیل سوره عبس، به شناخت بهتر عوامل مؤثر محیطی، در نزول این سوره منجر می‌شود و تأثیر آن عوامل را بر کنش‌های کلامی، پیوستار دستوری و معنایی آیات نمایان می‌کند. ۴. حسینی و رادمرد (۱۳۹۴)، با تحلیل کنش‌های گفتاری، در سوره‌های مکی و مدنی، دریافتند که سوره‌های مکی، در قالب کنش اظهاری، بیش‌تر ناظر به بیان معارف الهی و اسلامی هستند و سوره‌های مدنی، ناظر به کنش‌های گفتاری مربوط به امر و نهی و تشویق و انذار. ۵. پاکتچی و همکاران (۱۳۹۴)، پس از بررسی سوره قارعه، بر اساس تحلیل فرآیندهای گفتمانی، دریافتند که فرآیندهای گفتمانی این سوره، مطابق ساختار تنشی نزولی است و در راستای گسست گفتمانی پیش رفته است. ۶. یوسف‌آبادی و همکاران (۱۳۹۶)، با واکاوی مؤلفه‌های گفتمان‌مدار در سوره قصص، با تکیه بر نظر «ون لیون»، به این نتیجه رسیده‌اند که مؤلفه‌های گفتمانی مبتنی بر اظهار، در مقایسه با مؤلفه‌های مبتنی بر پوشیدگی، از بسامد بالایی برخوردارند.

امتیاز پژوهش حاضر، نسبت به پژوهش‌های پیشین، در آن است که این مقاله، با تکیه بر مؤلفه‌های جامعه‌شناختی، به دنبال تحلیل ساخت‌های گفتمان‌مدارانه در سوره مریم است تا از این طریق، با بررسی الگوی هر یک از این مؤلفه‌ها در قالب نمودار میله‌ای و تشخیص میزان بسامد این مؤلفه‌ها دریابد که سوره مبارک مریم، به عنوان یک سوره مکی، بیش از همه، از کدام یک از این مؤلفه‌های گفتمان‌مدار بهره گرفته است.

۲- چهارچوب نظری و تحلیل

همواره تحلیل متون، به ویژه متون ادبی و دینی کمک می‌کند تا مخاطب بهتر بتواند، لایه‌های پنهانی متن را نمایان ببیند. در همین راستا تحلیل گفتمان، یکی از راه‌های تحلیل متن شمرده می‌شود. تحلیل گفتمان، نه یک رویکرد واحد، بلکه مجموعه‌ای از رویکردهای میان‌رشته‌ای است که می‌توان از آن‌ها در انواع گوناگون مطالعات و به منظور کندوکاو در قلمروهای گوناگون اجتماعی استفاده کرد. (به نقل از یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۷)

تمام نظریه‌پردازان حوزه تحلیل گفتمان، کاربست اجتماعی زبان و عبور از صورت‌های زبان‌شناختی را مد نظر قرار داده‌اند، اما هر یک با توجه به حوزه فعالیت خود، تعریفی ارائه کرده‌اند: از نگاه ون دایک، گفتمان شکلی از کاربرد زبان است؛ مثلاً در یک سخنرانی یا حتی به‌طور کلی‌تر، زبان گفتاری یا شیوه سخن گفتن (به نقل از میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۸۷)، او بر این باور است که نقش گفتمان تنها بیان ایدئولوژی نیست و گفتمان در بازتولید ایدئولوژی‌ها نقش اساسی دارد (van dyke, ۱۹۸۸: ۲۲)؛ در نظریه گفتمان لاکلو و موف، تعاملی دیالکتیکی میان گفتمان و چیزهای دیگر وجود ندارد: گفتمان سراسر جهان ما را می‌سازد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۴۵)؛ تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، مفهوم گفتمان

را برای متن، گفتگو و سایر **نظام‌های معنایی**^۱ به کار می‌گیرد (همان)؛ زیرا از نظر او، پدیده‌های زبان‌شناختی، پدیده‌هایی اجتماعی شمرده می‌شوند، به این صورت که کسانی که در شرایط زمانی و مکانی خاصی، از زبان استفاده می‌کنند، در واقع حقیقت زبان را تحت تأثیر قراردادهای اجتماعی حاکم بر جامعه به کار گرفته‌اند. (Fairclough, ۱۹۸۹: ۲۳) با توجه به این تعاریف، انواع تحلیل‌های گفتمانی را می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی کرد:

تحلیل گفتمان ساختارگرا که در آن واحدهای بزرگ‌تر از جمله، فارغ از بافت و شرایط زمانی – مکانی و بیرونی متن مورد بررسی قرار می‌گیرد. (wodak, ۲۰۰۱: ۵)

تحلیل گفتمان نقش‌گرا که در آن مفهوم بافت که همان شرایط زمانی – مکانی است، در تحلیل گفتمان وارد می‌شود. (همان: ۷)

تحلیل گفتمان انتقادی که در آن بر نقش قدرت و ایدئولوژی به‌مثابه شرایط فرامتنی مؤثر بر تحلیل گفتمان تأکید می‌گردد. (همان: ۹)

الگوی گفتمان‌مدار ون لیون، از جمله نظریات گفتمان انتقادی است که با بسط و تلفیق نظریات دیگر جامعه‌شناسان توانسته است تأثیر گفتمان را در ساخت، تبدیل صورت و حفظ قدرت اجتماعی و جامعه اثبات کند. او در الگوی خود، یک نظام شبکه‌ای ارائه کرده که کارگزاران اجتماعی در آن بازنمایی می‌شوند و در همان جا اتحاد ممکن بین انواع گوناگون زبانی، جامعه‌شناسی زبان و خصوصیات گفتمانی آغاز می‌گردد. از نظر وی، نه تنها کارگزاران اجتماعی می‌توانند بازنمایی شوند، بلکه کنش‌های اجتماعی نیز، می‌توانند در همین شبکه نشان داده شوند. (مقداری و جهانگیری، ۱۳۹۴: ۱۲۶) لیون همچنین معتقد است که در مقایسه با بررسی مؤلفه‌های زبان‌شناختی صرف، مطالعه جامعه‌شناختی – معنایی گفتمان، ابزار نیرومندی برای تحلیل متن شمرده می‌شود. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۴) او مجموع افرادی را که در یک رویداد حضور دارند، با عنوان کارگزاران اجتماعی معرفی می‌کند.

۱-۱- تحلیل ساخت‌های گفتمان‌مدار در سوره مبارک مریمدر هر گفتمانی با تکیه بر مبانی آن، می‌توان به روش مناسبی، برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی دست یافت. در اینجا با تحلیل نظام زبانی سوره مبارک مریم، بر اساس الگوی ساخت‌های گفتمان‌مدار ون لیون، به اهداف به‌کارگیری هر یک از این ساخت‌ها اشاره خواهد شد. در این الگو، دو شاخه اصلی عبارت‌اند از: حذف و اظهار که هر کدام به نوبه خود دارای زیرشاخه‌های جزئی‌تری هستند.

۱-۱-۲- حذف^۲ مؤلفه حذف به این صورت تعریف می‌شود که «تعدادی از کارگزاران اجتماعی، در طی گفتمان بازنمایی نمی‌شوند.» (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۲) در الگوی ون

1. semiological systems
2. elusion

لیون، حذف آگاهانه^۱ است یا غیرآگاهانه^۲ و فرض بر این است که مخاطب، از هویت کارگزار محذوف، آگاه است و او را می‌شناسد. (همان) حذف آگاهانه «در پیوند با اهداف نویسنده و برای ایجاد تصور مورد نظر در مخاطب صورت می‌گیرد.» (مقداری و جهانگیری، ۱۳۹۴: ۱۲۷) و خود شامل دو نوع پنهان‌سازی^۳ و کمرنگ‌سازی^۴ می‌شود. پنهان‌سازی، «با حذف کامل کارگزار اجتماعی و فعالیت آن» (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۲) رو به رو است. در کمرنگ‌سازی، «با وجود حذف کارگزار از گفتمان، اثری از آن در متن بر جای می‌ماند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان به صورت تلویحی به حضور او پی برد.» (همان)

در سوره مبارک مریم، پنهان‌سازی یا همان حذف کامل کارگزار اجتماعی، ۹ بار رخ داده است، در این موارد حذف به قرینه حالیه صورت گرفته است؛ مانند:

﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (مریم/۳۳) و ﴿وَلَا يَظْلُمُونَ شَيْئًا﴾ (مریم/۶۰) و ﴿وَإِذَا تَنَالَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ...﴾ (مریم/۷۳)، چنان‌که در آیات بالا مشاهده می‌شود، در افعالی که با حروف توپُر نمایش داده شده‌اند، کارگزار اجتماعی به کلی حذف گردیده است. پدیده کمرنگ‌سازی یا حذف به قرینه لفظی، ۱۶۰ بار، در این سوره به کار رفته است؛ مانند:

﴿كَهَيْعِص﴾ (مریم/۱) طبق آنچه که در تفاسیر (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۴، ۲۳۰۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳، ۲۷۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۳، ۶۹۷) آمده، حروف مقطعه، هریک رمزی هستند که اشاره به معنای گسترده‌تری دارند. با این تعریف می‌توان حروف مقطعه را به نوعی پدیده کمرنگ‌سازی در نظر گرفت.

﴿بَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتِنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مریم/۱۲) در این آیه، کارگزار فعل امر (خُذِ)، بنابر قرینه لفظی (یحیی)، در کلام ظاهر نشده و به اصطلاح شاهد کمرنگ‌سازی این کارگزار هستیم. ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مریم/۱۷) در فعل (اتخذت)، کارگزار محذوف، به قرینه لفظی که در آیات پیشین آمده، حضرت مریم (س) است و در فعل (تمثل) نیز، کارگزار محذوف، با توجه به قرینه لفظی، همان جبرائیل است که برای مریم (س) به صورت انسانی خوش‌سیما ظاهر شد.

۲-۱-۲- اظهار^۵ از نگاه لیون، اظهار کارگزاران اجتماعی به این صورت است: هرگاه کارگزاران اجتماعی، آشکارا در گفتمان حضور یابند، پدیده اظهار رخ می‌دهد. (VanLeeuwen, ۲۰۰۸: ۳۴) او پدیده اظهار را به سه شیوه تعیین نقش، تعیین نوع اشاره و تعیین ماهیت توصیف می‌کند.

1. purposely
2. innocent
3. suppression
4. back grounding
5. inclusion.

۱-۲-۱-۲- تعیین نقش^۱ نقش‌هایی که در تصویرسازی به کارگزار داده می‌شود، به منظور تعیین کارگزار^۲ و یا پذیرنده عمل^۳ است. (همان) تعیین نقش به دو صورت فعال‌سازی^۴ و منفعل‌سازی^۵ صورت می‌گیرد. در فعال‌سازی، کارگزار اجتماعی، به عنوان نیرویی فعال و اثرگذار معرفی می‌شود. (همان) در منفعل‌سازی، کارگزار اجتماعی به گونه‌ای تصویرسازی می‌شود که گویی عمل را به اجبار پذیرفته و به آن تن در داده است. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۵) در سوره مبارک مریم، ۲۹ بار پدیده فعال‌سازی دیده می‌شود؛ مانند:

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبَّ شَقِيًّا﴾ (مریم/۴) در اینجا دو کارگزار «العظم، الرأس» به عنوان کارگزارهای فعال ذکر شده‌اند.

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ (مریم/۴۵) در این آیه، کارگزار «عذاب»، به عنوان کارگزار فعالی ذکر گردیده که بدن شخص را لمس می‌کند.

منفعل‌سازی، خود شامل دو دسته می‌شود: تأثیرپذیری مستقیم و غیرمستقیم. در تأثیرپذیری مستقیم، کارگزار به طور مستقیم به کاری گمارده می‌شود، اما در نوع تأثیرپذیری غیرمستقیم، کارگزار به صورت غیرمستقیم، نتیجه عمل را دریافت می‌کند. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۵) در سوره مبارک مریم، ۱۲۲ مرتبه، پدیده منفعل‌سازی مستقیم مشاهده می‌شود؛ مانند:

﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ (مریم/۳) در این آیه، (رَبُّه) کارگزاری است که منفعل شده، زکریا پروردگارش را خوانده، بنابراین پروردگارش را به صورت مستقیم صدا زده است.

﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ (مریم/۸۵) در این آیه، خداوند پرهیزگاران را به صورت مستقیم، تحت تأثیر فعل (نحشر) قرار داده است.

اما پدیده منفعل‌سازی غیرمستقیم، ۴۶ مرتبه وارد شده است؛ مانند:

﴿يَرْتَضَى وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (مریم/۶۷) زکریای نبی(ع) در دعایش، فرزند خویش را به طور مستقیم وارث خود و به صورت غیرمستقیم، وارث (آل یعقوب) توصیف کرده است.

﴿ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا﴾ (مریم/۷۰) در این آیه، کارگزار «الذین» به واسطه حرف جر، تحت تأثیر «أعلم» است.

۱-۲-۲- تعیین نوع اشاره^۶ اشاره با بازنمایی کارگزار اجتماعی، در مقام انسان و با کمک مواردی که دارای مشخصه‌های انسانی هستند، صورت می‌گیرد، یا در مقام غیرانسان

1. role allocation.
2. agent.
3. patient.
4. activation.
5. passivation.
6. reference allocation.

و به کمک مواردی که در بردارنده مشخصه‌های غیرانسانی هستند. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۶) که به نوع اول، تشخیص‌بخشی و به نوع دوم، تشخیص‌زدایی می‌گویند.

۱-۲-۲-۱-۲- تشخیص‌بخشی^۱ شامل دو دسته است: نامشخص‌سازی^۲ و مشخص‌سازی^۳؛ (در صورتی که هویت کارگزاران اجتماعی مشخص نشود و به صورت افرادی ناشناس معرفی بشوند، از شیوه نامشخص‌سازی استفاده شده است.) (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۷) در سوره مبارک مریم، ۲۹ مورد نامشخص‌سازی وجود دارد، در این شیوه، یا کارگزاران به شکل مبهم بازنمایی می‌شوند یا اینکه به همراه واژگان مبهمی چون کل، بعض، قوم، جماعه، طایفه، عدد و... به کار می‌رود؛ مانند:

﴿جَنَاتِ عَدْنِ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ (مریم/۶۱) در این آیه، کارگزار «جَنَاتِ»، ابتدا به صورت نامشخص و مبهم وارد شده و سپس ویژگی‌های آن مطرح گردیده است.

﴿ثُمَّ لَنَنْزَعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْهَمَّ أَشُدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عَنِيًّا﴾ (مریم/۶۹) هویت دو کارگزار «شیعه» و «هم»، با اضافه شدن به اسم مبهم «کل و ای»، نامشخص ذکر شده است.

حال اگر هویت کارگزاران اجتماعی، به شیوه‌ای بارز بیان شود، از روش مشخص‌سازی استفاده شده است. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۷) لیون مشخص‌سازی را در چهار نوع پیوند، تفکیک، نام‌دهی - طبقه‌بندی و چند موردی می‌داند.

الف) پیوند: در این فرآیند، کارگزاران اجتماعی تشخیص‌دار، به شکل گروه‌هایی بازنمایی می‌شوند که درباره یک فعالیت، از نقطه‌نظر واحدی برخوردارند یا اینکه عمل واحدی را انجام می‌دهند. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۷) در سوره مبارک مریم، ۲۳ مرتبه از این روش برای نشان دادن کارگزاران اجتماعی بهره گرفته شده است؛ مانند:

﴿وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ (مریم/۴۹)، دو کارگزار «اسحاق، یعقوب»، هر دو در اینکه فرزندان ابراهیم هستند، اشتراک دارند. حال آنکه اسحاق، پسر ابراهیم بود و یعقوب، پسر اسحاق؛ اما در آیه این‌گونه که مطرح شده هر دو فرزند ابراهیم بوده‌اند؛ زیرا اسحاق در زمان حیات ابراهیم به دنیا آمد و در خانه و آغوش او بزرگ شد، گویی که پسر حقیقی ابراهیم بوده است. (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۴، ۲۳۱۲)

﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (مریم/۶۰)؛ تمام کسانی که توبه کنند و اهل ایمان و عمل صالح باشند، در ورود به بهشت با هم اشتراک دارند.

1. personification.
2. indetermination.
3. determination.
4. association.

ب) **تفکیک**^۱: در این فرآیند، یک فرد یا یک گروه اجتماعی، از افراد و گروه‌های مشابه تفکیک می‌شود و به عبارتی دیگر، گروه خودی و غیرخودی تشکیل می‌شود. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۷) به‌طور کلی در سوره مبارک مریم، ۲ مرتبه از این روش استفاده شده است. در این روش با استفاده از واژگان جداکننده‌ای نظیر لکن، بل، اما، ضد و ... در کنار کارگزاری که از صف سایر کارگزاران متمایز می‌شود، بازنمایی صورت می‌گیرد؛ مانند:

﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (مریم/۳۸) در این آیه، صف ظالمان و ستمکاران از صف سایر کسانی که وارد محشر می‌شوند، متمایز شده است.

ج) **نام‌دهی**^۲ و **طبقه‌بندی**^۳: در صورتی که کارگزار اجتماعی، با توجه به هویت منحصر به فرد خود، بازنمایی بشود، می‌گوییم که شیوه نام‌دهی به کار رفته است، اما اگر بازنمایی آن با توجه به هویت جمعی و نقش‌هایی که در آن با سایر کارگزاران سهیم است، صورت پذیرد، می‌گوییم که شیوه طبقه‌بندی به کار گرفته شده است. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۸) نام‌دهی خود عنوان‌دهی (مقام‌دهی، نسبت‌دهی) را نیز دربرمی‌گیرد. در نام‌دهی، اسم علم کارگزار بیان می‌شود. در عنوان‌دهی، عناوین و القاب کارگزار مطرح می‌گردد. در سوره مبارک مریم، ۴۰ مرتبه از شیوه نام‌دهی و ۲۲ مرتبه از شیوه عنوان‌دهی استفاده شده است؛ مانند:

﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ (مریم/۵۳) کارگزار «هارون» با شیوه نام‌دهی بازنمایی شده و در آیه زیر:

﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مریم/۶۵)؛ کارگزار «رَب» با شیوه عنوان‌دهی بازنمایی شده است.

در طبقه‌بندی، به جای ذکر هویت فردی، کارگزار اجتماعی در قالب طبقه خاصی که بر خاسته از نقش‌ها و هویت مشترک است، بازنمایی می‌شود. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۹) لیون، فرآیند طبقه‌بندی را در سه شاخه نقش‌دهی، هویت‌دهی و ارزش‌دهی جای می‌دهد.

– **نقش‌دهی**^۴: «در این شیوه، بازنمایی کارگزار اجتماعی، بر اساس فعالیتی است که انجام می‌دهد.» (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۳۹) در این سوره، ۱۵ مرتبه از شیوه نقش‌دهی برای بازنمایی کارگزاران اجتماعی بهره گرفته شده است؛ مانند ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مریم/۱۹) در این آیه، کارگزار (رسول) با نقش رسالت و پیامبری بازنمایی شده است.

– **هویت‌دهی**^۵: در این روش، ذات و هویت کارگزار اجتماعی مطرح است و نه نقش آن.

(Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۴۰) این شیوه خود نیز، شامل سه دسته است:

1. differentiation.
2. nomination.
3. categorization.
4. functionalization.
5. identification.

- ۱- هویت‌دهی طبقه‌ای^۱ که بر اساس قومیت، جنسیت، زبان، فرهنگ و مذهب طبقه‌بندی می‌شود.
- ۲- هویت‌دهی نسبتی^۲ که بر اساس روابط خویشاوندی و دوستانه طبقه‌بندی می‌شود.
- ۳- هویت‌دهی ظاهری^۳ که در آن کارگزار بر اساس وضع ظاهری و خصوصیات جسمی بازنمایی می‌شود. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۴۰)

در سوره مبارک مریم، ۱۷ مرتبه از شیوه هویت‌دهی طبقه‌بندی، ۷ مرتبه از شیوه هویت‌دهی نسبتی و ۳۵ مرتبه از شیوه هویت‌دهی ظاهری استفاده شده است؛ مانند:

﴿وَنُوحُ الْمُرْمِینَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًا﴾ (مریم/۸۶) در این آیه، کارگزار (المجرمین) با نقش جنایت‌کار بودن طبقه‌بندی گردیده و در آیه

﴿يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأًا سَوْءًا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾ (مریم/۲۸) کارگزار (اخت هارون) به صورت هویت‌دهی نسبتی بازنمایی شده و در آیه بعدی

﴿إِذَا تَتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ (مریم/۵۸)، حالت سجده و گریان بودن، بیانگر هویت‌دهی ظاهری کارگزار اجتماعی است.

– ارزش‌دهی^۴: «در این شیوه، بازنمایی کارگزار اجتماعی، از طریق اصطلاحات تقابلی صورت می‌گیرد که بار معنایی مثبت یا منفی دارند.» (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۴۰) نمونه‌ای برای این مورد یافت نشد.

(د) چند موردی: کارگزاران اجتماعی، در آن واحد، می‌توانند دربردارنده یک یا چند نقش اجتماعی باشند، اگر کارگزار تنها از یک نقش اجتماعی برخوردار باشد، مشخص‌سازی از نوع تک‌موردی است و اگر کارگزار بیش از یک نقش اجتماعی را ایفا بکند، مشخص‌سازی از نوع چند موردی خواهد بود. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۴۰) نقش‌های چند موردی کارگزار اجتماعی، یا در تضاد با یکدیگرند که به آن چند موردی وارونگی^۵ می‌گویند، یا اینکه تخیلی هستند که به آن نمادین‌شدگی^۶ می‌گویند، یا جدای از نقش اصلی، دربردارنده نقش ضمنی هم هستند که به آن دلالت ضمنی^۷ می‌گویند و یا نقش انتزاعی دارند به گونه‌ای که صفتی خاص از گروهی از کارگزاران گرفته می‌شود و سپس به هر یک از افراد آن گروه اطلاق می‌گردد، به مورد اخیر چند موردی فشرده‌گی^۸ می‌گویند. (Van Leeuwen, ۲۰۰۸: ۴۱) در سوره مبارک مریم، نمونه‌ای برای دلالت ضمنی و نمادین‌شدگی یافت نشد. تنها یک مرتبه از شیوه چند

1. classification.
2. relational identification.
3. physical identification.
4. appraisement.
5. differentiation.
6. inversion differentiation.
7. symbolic differentiation.
8. connotation differentiation.
9. compression differentiation.

نتیجه‌گیری:

پس از بررسی سوره مبارک مریم و تطبیق ساخت‌های گفتمان‌مدار، می‌توان گفت که در این سوره، اظهار کارگزاران اجتماعی، نسبت به حذف آن‌ها از بسامد بالاتری برخوردار است. در مجموع، پدیده اظهار با بسامد ۴۹۸، نسبت به پدیده حذف، با بسامد ۱۶۹، در ردیف بالاتری قرار می‌گیرد.

برخی از پدیده‌هایی که ون لیون به آن اشاره کرده، در سوره مریم، قابل تطبیق نبود؛ مانند پدیده چند موردی نمادین شدگی، دلالت ضمنی و پدیده مکان‌مداری، ابزارمداری و پدیده ارزش‌دهی. با این حال می‌توان گفت که تحلیل ساخت‌های گفتمان‌مدار لیون، در این سوره کارایی دارد.

در حذف کارگزاران اجتماعی نیز، از میان دو پدیده کمرنگ‌سازی و پنهان‌سازی، پدیده کمرنگ‌سازی که بی‌نشان‌تر است، بسامد بیش‌تری دارد. در اظهار کارگزاران اجتماعی، از میان منفعل‌سازی مستقیم و غیرمستقیم، پدیده منفعل‌سازی مستقیم که بی‌نشان‌تر از نوع غیرمستقیم خود شمرده می‌شود، بسامد بالاتری دارد. به همین ترتیب، از بین دو پدیده پیوند و تفکیک، بسامد پیوند بیش‌تر است. از بین نام‌دهی و عنوان‌دهی و نقش‌دهی، پدیده نام‌دهی بالاترین آمار را دارد. از بین هویت‌دهی طبقه‌بندی، ظاهری و نسبتی، پدیده هویت‌دهی ظاهری بسامد بالاتری دارد. از بین چند موردی فشرده‌گی و وارونگی، چند موردی فشرده‌گی بیش‌تر دیده شده است. از بین دو پدیده جنس‌ارجاعی و نوع‌ارجاعی، پدیده نوع‌ارجاعی بسامد بیش‌تری را به خود اختصاص داده است.

در تمام این مواردی که ذکر شد، پدیده‌ای که نشان‌داری بیش‌تری داشته، با بسامد کمتری در آیات به کار رفته است؛ به بیان دیگر رابطه نشان‌داری این پدیده‌ها با بسامد تکرار آن‌ها، رابطه‌ای معکوس می‌باشد. از آنجا که سوره مبارک مریم، یک سوره مکی شمرده می‌شود، متناسب با اقتضای حال مخاطب خود، به منظور تأثیربخشی عمیق‌تر، از پدیده اظهار و کاربرد پدیده‌هایی که بی‌نشان‌تر هستند، بیش‌تر بهره گرفته است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶: *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران: بنیاد بعثت.
- پاکتچی، احمد و شعیری، حمیدرضا و رهنما، هادی، ۱۳۹۴: «تحلیل فرآیندهای گفتمانی در سوره «قارعه» با تکیه بر نشانه‌شناسی تشبیحی»، دو ماهنامه جستارهای زبانی، ۶، ش ۴ (پیاپی ۲۵)، مهر و آبان، صص ۶۸-۳۹.
- جرفی، محمد و محمدیان، عباد، ۱۳۹۳: «بررسی سوره عبس از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو»، دانشگاه اراک، پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال دوم، شماره ۲، صص ۲۶-۹.
- حسینی معصوم، سید محمد و رادمرد، عبدالله، ۱۳۹۴: «تأثیر بافت زمانی - مکانی بر تحلیل کنش گفتار؛

- مقایسه فراوانی انواع کنش‌های گفتار در سوره‌های مکی و مدنی قرآن کریم»، جستارهای زبانی، مرداد و شهریور، شماره ۲۴، صص ۹۲-۶۵.
- سادات مقدادی، صدیقه و جهانگیری، شکوفه، ۱۳۹۴: «تحلیل گفتمان انتقادی شعر دفاع مقدس برای کودکان از منظر رهیافت ون لیون»، دانشگاه علامه طباطبائی، متن پژوهی ادبی، سال ۱۹، شماره ۶۵، صص ۱۶۰-۱۲۲.
- سید بن قطب، ابن ابراهیم شاذلی، ۱۴۱۲: فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق، ط ۱۷.
- سیدی، سید حسین و حامدی شیروان، زهرا، ۱۳۹۱: «تحلیل گفتمان آیات مربوط به قیامت در دو جزء آخر قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، دوره ۱۸، شماره ۷۱، پاییز، صص: ۲۱-۴.
- عرب یوسف‌آبادی، عبدالباسط و برآبادی، الیاس و میرزاده، طاهره، ۱۳۹۶: «بررسی ساخت‌های گفتمان‌مدار سوره قصص بر اساس الگوی ون لیون»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال پنجم، شماره سوم، پاییز، صص: ۶۲-۴۱.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵: تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران: انتشارات صدر، چاپ دوم.
- محمدرضایی، علیرضا و اکبری زاده، فاطمه، ۱۳۹۲: «گفتمان سوره مریم، زن در تعامل با عرف و عفاف»، فلسفه دین، دوره دهم، شماره ۳، پاییز، صص ۵۰-۲۵.
- میرفخرایی، تژا، ۱۳۸۳: فرآیند گفتمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز، ۱۳۸۹: نظریه و روش در تحلیل گفتمان، تهران: نشر نی.
- Fairclough, Norman, 1989: Language and power, London: Longman.
- Van Dike, Teun, 1998: Opinions and Ideologies in the press", in Approaches to Media Discourse, (ed.) by Bell, A. and peter Garrett, oxford: Blackwell, 21-63.
- Van Leeuwen, Theo, 2008: Discourse and Practice, New Tools for Critical Discourse Analysis. Oxford University Press.
- Wodak, Ruth & Mayer, Michael, 2001: Methods of Critical Discourse Analysis. London: SAGE Publicatio.

Analysis of Discourse Structures in Surah Maryam (By Van Leeuwen Pattern)

Hoda Yazdan

Dr:Soodabeh Mozaffari

Dr:Ali Asudi

Abstract:

Critical discourse analysis, or the identification of the hidden layers of any text, helps to better understand those texts. Since the Qur'an has been revealed as a divine book to guide mankind, the importance of its translation and interpretation is no longer hidden. Understanding this importance, one can also understand the place of discourse analysis in this field. The present study, using a descriptive-analytical method, based on Van Leeuwen's discourse-based constructs attempts to analyze these patterns in the Surah Maryam. Leeuwen introduces the sum of people who attend an event as social workers. The Van Leeuwen model includes components of orbital discourse such as elusion, inclusion, activation, passivation, personification, impersonification, linking, separation, and so on. In the continuation of the research, the frequency of representation of each social agent in Maryam is shown in a bar graph. The studies showed that the Van Leeuwen model was very effective in analyzing Maryam surah. In addition, it was found that between the two patterns of inclusion and elusion, the representation of social agents by the way of inclusion was higher. It is noteworthy that among the types of inclusion methods for social agents to express, the most frequent are the ones that are less significant than their counterparts. The same point indicates that in the Holy Qur'an, The Surah of Maki Maryam and the level of the early audience of that period were considered in the selection of the most appropriate way of expression, with the aim of deep influence.

Keywords: Critical discourse Analysis, Van Leeuwen Pattern, Discourse Structures, Social Agents, Maryam Surah.

سال دوم

شماره دوم

پیاپی: ۴

بهار و تابستان

۱۳۹۸

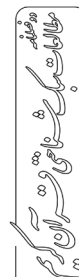
The Literary and Stylistics Analysis of the Emotion of Anger in the Holy Quran

Dr:ezzatt molla ebrahimi
nora zareei

Abstract

Human emotions can be divided into two sections of primary and secondary. According to the theories of psychologists on emotions, emotion of anger counts as one of the primary ones. There are principles in the Quran to guide humans from different aspects. These principles can be analyzed with different methods. The main question in this article is that what are the factors influencing this emotion? And our hypothesis is that those elements include words that have negative meanings. At first the study includes gathering information from the descriptions of the Quran and hadiths, and then the analysis begins. In literacy analysis, with considering the impact of the elements on the language technique, we tried to find more meanings and get closer to the purposes and the rulings of the verses. The surah of al-Baqarah is the longest surah in the Quran and it has many different principles. The emotion of anger in this surah exists in the meaning of the word “retribution” (Ghazab) that we see in the verses of 61 and 90 of this surah. In these verses, various factors are found for the existence of this emotion, and by examining them, we find that disbelief (Kufr) is one of its key factors.

Key words: Literary Analysis, The Emotion of Anger, Surah of al-Baqarah, Ghazab, Inferential Semantics in Jurisprudence



سال دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
بهار و تابستان
۱۳۹۸

Fundamentals and interpretive methods of Ibn Qutaybah in the book Tawīl Mushkil al-Qur'an

Dr: Hamid Mohammadi Rad

Abstract :

Knowledge of the scientific method of scientists in all sciences, makes his findings to be used systematically and optimally. Ibn Qutaybah, the author of the book " Tawīl Mushkil al-Qur'an ", is one of the scholars of Quranic sciences who has had usable opinions and theories. In this article, the most important principles and interpretive methods of Ibn Qutaybah have been studied by analytical-descriptive method. Ibn Qutaybah, by applying literary, theological and rhetorical principles and by using the ijtiḥad interpretation and literary interpretation methods, has responded to the doubts of the skeptics and ridiculers of the Holy Qur'an. He has raised and answered the important doubts of the critics such as the repetition of some verses and stories of the Qur'an, the difference of readings, the incomprehensibility of the moqatta'e letters, the distortion in the Qur'an, etc. With these doubts, the critics have questioned the heavenly nature of the Qur'an, which is still going on in another way.

Keywords: Ibn Qutaybah, " Tawīl Mushkil al-Qur'an ", interpretive methods, fundamentals of interpretation, Quranic doubts

سال دوم

شماره دوم

بیاپی: ۴

بهار و تابستان

۱۳۹۸

Analysis of phonetic meanings between heaven and hell

Fatemeh.Firooraghi
Dr:Hossein khani.kalgay

Abstract:

The analysis of phonetic meanings is one of the levels of stylistic knowledge that is called the phonetic level, and is taken as the first level of study of any language. This aspect of stylistics determines the value of thought and expressive feelings of the work, and by continuing this work, the style of the narrator can be achieved.

The present study intends to analyze the thematic and verbal verses of heaven and hell in terms of the phonetic meanings and to deal with the issue of what functions the different letters have in the distances of the verses of heaven and hell and to what extent do their phonetic meanings fit into the concepts of heaven and hell.

This descriptive-analytical study examines the distances ending in the letters Nun, Meem, Alef Madi, Ra, Dal and Ha in the verses of heaven and hell. The phonetic implications of the letters mentioned in verses Paradise are on the clarity, intimacy, the greatness of God's mercy, gentleness, and establishment of blessings and ambiguity in the nature of heaven respectively and in the verses of Hell, it is dedicated to anxiety, the sum of severe punishments, trembling, repetition of flares of fire, the severity of torments, and the ambiguity in the nature of Hell.

Keywords: distance, phonetic implications (meanings), the verses of heaven and hell



سال دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
بهار و تابستان
۱۳۹۸

The ironic style of the visual element of color in the Holy Quran and Hafez's poems

Reza Rafiei Rad

Abstract:

Although colors are only physically reflective of a particular wavelength, in human culture they have become a means of expressing emotions, descriptions, imaginations, codes and symbols, and other human aspects. So that they have found a special semantic place both in the language of God and in the text of the Holy Qur'an and in human language such as Hafiz. Colors are sometimes realistically and sometimes ironically have become a means of conveying sacred meanings. Considering the effects that Hafez's poetry has taken from the Qur'an, it is necessary to examine the ironic functions of colors in the Holy Qur'an and Hafez's poems. This research has achieved results by descriptive-analytical and comparative methods, by collecting the metaphorical functions of colors in these two noble texts. As it turned out, in the Qur'an, only three colors, white, blue and black, are used metaphorically and in the form of "irony of adjective". But in Hafez's poetry, not only these three colors, but also yellow, red and green have been used metaphorically. Blue is used as "irony of noun" and "irony of verb", and black is used as "irony of relation", "irony of verb", "irony of noun" and "irony of adjective". Thus, the function of colors in the Qur'an is based more on realism. However, in Hafez's poetry, the multiplicity and variety of ironic functions of colors is more.

Keywords: "Holy Quran", "Hafiz", "irony", "color".

Semantics of Quranic Wearables

Zahra Rezaee

Dr: ezzat molla ebrahimi

Abstract:

Many words in the Holy Quran refers to the wearing concept, including "Sarabil", "Jalabib", "Qamis", "Kaswa", "Abqari", "Batain", "Zarabi", "Khomor", "Labus", "Thiab", "Sabegh", "Muddaththir", "Muzmal" and so on. This article seeks to explain and study the words that are somehow related to human clothing and wearables which have been mentioned in the Holy Quran. The present study has used semantic theory to explain the verses and to discover the relationship between the concepts within the text from the perspective of commentators and lexicographers. The research method is descriptive-analytical and data collection has been done in the form of documentary and library. In this article, the authors try to divide the words referring to the cover, which has a number of 26 words in the Holy Quran, into two categories of material and immaterial covers, and also try to extract and analyze the relations between these words with each other and their domains semantically.

Keywords: Holy Quran, Semantic, Cover, Wearable.



سال دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
بهار و تابستان
۱۳۹۸

Stylistic Reading of Syntactic Deviation in Quranic Stories "A Case Study of the Renouncement from the Past to the Future Tense"

Dr: Kobra rastgoo
zohre janati asil

Abstract:

Deviation is a prominent feature of language that occurs at different levels. The importance of Deviation lies in the fact that the recipient of the text is apparently confronted with a kind of fragmentation in the speech, while its application, in fact, expresses the behavior of the language in order to explain the obligatory implications and the points of distinction. In this sense, the present study seeks to examine the issue of interpretation of past tense for future one in a number of Qur'anic stories by relying on the descriptive-analytical method in the light of meta-normality theory and to explain the semantic reason for this stylistic phenomenon. The Quranic data showed that the phenomenon of interpretation of the past with the future word as one of the forms of deviation from the standard language is influenced by both textual and contextual factors. Also, this process has been effective in the stories of the Qur'an in order to explain concepts such as the appropriateness of work and punishment, proving the concept of free will and negation of determinism, influence of infidelity and false notions, the generality of promoting degrees, and so on.

Keywords: Stylistics, Deviation, Past verb, Present Verb, Quranic Stories

سال دوم

شماره دوم

پیاپی: ۴

بهار و تابستان

۱۳۹۸

Esoteric Interpretation in the Holy Qur'an and its relation to the use of the word in more than one meaning

Morteza Khosroshahi

Abstract:

By paying close attention to the opinions and thoughts of jurists and scholars, we find that the use of the word in more than a sense is not only rationally possible but has also been used in conversations and interests, and these uses have been based on a rational purpose. Now the question arises as to whether such a speech, which contains a kind of ambiguity in the word of the speaker, is compatible with the generality and universality of the word of revelation or not? And second, whether such uses are included in the word of revelation? And in principle, what can be the rational purpose of this kind of use? The author believes that not only such uses do not contradict the similarity and general address of the Qur'an; rather, this kind of use has occurred and with a little reflection on the expression of some truths of the Holy Qur'an, especially in the form of a code, we find that the reason for such uses is that the audience or addressees of this text have a great deal of superficial differences with each other and also with their understanding of the facts of existence. In this regard, and despite the rational intention of the speaker on such uses, as well as the permission to use the word in more than a sense in terms of reason, it must be said that esoteric interpretation and the deep or esoteric meaning in the Qur'an itself is a clear example of using the word in one meaning.

Keywords: Usage, word, esoteric interpretation, deep/esoteric meaning, principles, Holy Qur'an



سال دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
بهار و تابستان
۱۳۹۸

Investigating aspects of the rhetorical being of emphasizing manner of verb meaning in the Persian translation of the Quran through the application of Nida's dynamic-equivalence Theory

(Case study: Translations by Fooladvand, Khorramshahi, Haddad Adel)

Yadallah Heydari

Dr: Seyed Reza Soleimanzadeh Najafi

Abstract:

Due to the unique style of the Holy Quran and its high rhetorical and expressive capacity, its translation has always faced many challenges. Emphasizing manner of verb is one of the most important linguistic phenomena that has been used in various styles and frequency in the Qur'an. Considering the fact that the purpose of the application of this language pattern is respecting the rhetoric for the reader to focus and observe a specific concept; investigating rhetorical aspects provides a new approach in translating the Quranic verses.

The present study uses a descriptive-analytical method, through the analysis and evaluation of aspects of the rhetorical being of emphasizing manner of verb meaning in three English translations of the Qur'an, according to dynamic-equivalence approach of Nida, to present approaches so that the soundness of a translation and the rhetoric in divine message against semantic entities are respected.

Findings show that Fooladvand's translation, due to articulating and mentioning interpretation points, has the highest levels of dynamic equivalence in the message transfer. Haddad Adel's translation, through maintaining and observing the literary style of the Qur'an and the reflection of rhetorical aspects, has achieved an appropriate level of dynamic balance. Khorramshahi's translation, due to focusing and emphasizing on a literal translation, matches with the formal equivalence.

Keywords: emphasizing manner of verb, Persian Translation of the Qur'an, Nida, dynamic equivalence, formal equivalence.

Analysis of the motivational style of the structure of Quranic verses based on semantics (Case study of Surah Al-Munafiqun)

Marzieh bakhshinya

Dr: Mohammad Ali Kazemi Tabar

Abstract

The literature of the Qur'an is based on rhetorical styles, and the motivational language of the Qur'an arises from the evocative nature of the verses towards its reader, to arouse the cheerful spirit in the audience and make them more inclined to understand the verses. For this purpose, in the present research, in a descriptive-analytical method, the motivational structure related to the predicate in the nominal sentences based on semantic science has been studied and witnessed from Surah Al-Munafiqun and other verses have been mentioned. Among the motivating structures in this field, we can state mentioning or removing the predicate, defining or denoting, relative pronouns, using the apparent noun, the functions of the predicate, etc., each of them pursues a specific motivational literary structure, and understanding of which plays an important role in identifying the motivational language of the Qur'an. For example in words, they say: "They say, 'When we return to the city, the mighty will surely expel the weak from it.' Yet all might belongs to Allah and His Apostle and the faithful, but the hypocrites do not know. ..."(Munafiqun Surah, 8), it is mentioned for the verb (to leave) the subject (the dearest), and in fact the subject is in the form of pre-eminent noun with the deletion of the pronoun, and the deletion of the pronoun makes the adjective more prominent and more appealing to the audience to understand its meaning. Motivational tools have been used in the structure of Surah Al-Munafiqun. Of course, not to attract the hypocrites to religion, but to know the audience better than the hypocrites. Because the hypocrites blocked their way of communication.

Key words: Motivational language, , Musnadaleh(subject), Remove motivation, Motivation to mention, Progress and delay, Mounafigh, Exiting the style of speech.



سال دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
بهار و تابستان
۱۳۹۸