



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی خوی



دوفصلنامه

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال ششم، شماره اول، پیاپی ۱۰ / بهار و تابستان ۱۴۰۱ / شایا: ۵۷۱۴-۳۶۴۵
شایای الکترونیکی: ۶۰۳۵ - ۲۶۷۶

استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه قیامت در جزء سی قرآن کریم
وفاء محفوظی موسوی، دکتر سید حسین سیدی، دکتر امیر مقدم متقی

سبک‌شناسی «علی هدی» و «فی ضلال» در قرآن (با تأکید بر لایه فکری)
رضا امانی

اعجاز بیانی قرآن در سوره تکویر
حسن خرقانی

نقش عربیت در نقد قرائت حفص از عاصم
روح الله نجفی

دیدگاه انتقادی علامه طباطبایی در لغت‌شناسی المفردات راغب
مورد مطالعه: سوره‌های مانده و انعام
مجید صادقی مزیدی، شهربانو قنبری

شیوه برخورد ترجمه‌های فارسی قرآن با برگردان ادوات «قد، رب، کم»
با تأکید بر ترجمه مشکینی، خرمشاهی، فولادوند و الهی‌قمشه‌ای
حسین خانی کلقای، فاطمه سواری

بررسی اسلوب تکرار قرآنی و گونه‌ها و کارکردهای آن در تفسیر ابوالفتوح رازی
(بررسی موردی سوره کافرون)
دکتر علیرضا باقر، علی علی محمدی، دکتر سیمین ولو

معناداری گزاره‌های انشایی سوره حج، پیرامون اخلاق
فاطمه اطهرجو، مریم ولایتی کبابیان

بررسی سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره‌ی مبارکه‌ی نوح
علی محمدی، پرینا سادات

تحلیل نظام گفتمانی سوره منافقون بر اساس نظریه نشانه - معنائشناسی
رقیه پوربایرام الوارس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال ششم، شماره اول، پیاپی دهم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

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

مدیرمسئول: دکتر عسگر بابازاده اقدم
(دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

سرمدیر: دکتر خلیل پروینی
(استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس)

مدیر داخلی: دکتر حسین خانی کلقای
(استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

ویراستار فارسی: فاطمه فیرورقی

ویراستار انگلیسی: دکتر بهلول سلمانی

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 - ۳۶۳۴۷۴۲۴ دورنگار: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲

style.quran.ac.ir

نشریه سبک‌شناختی قرآن کریم با همکاری انجمن علمی
قرآن و عهدین ایران منتشر می‌شود.



نشریه سبک‌شناختی قرآن کریم در ارزیابی ۱۴۰۰ رتبه «ب» را کسب
نموده است

هیئت تحریریه:

- ✧ خلیل پروینی
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس؛
- ✧ عبدالاحد غیبی
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛
- ✧ مرتضی قائمی
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا همدان؛
- ✧ علی نظری
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه لرستان؛
- ✧ زهره اخوان مقدم
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ رضا امانی
دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ حسین تک تبار فیروزجائی
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات دانشگاه قم؛
- ✧ علی حاجی خانی
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس؛
- ✧ محسن دیمه کارگراب
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ امیر مقدم متقی
دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد؛
- ✧ علیرضا نظری
دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین؛

مشاوران علمی:

- | | | |
|--------------------------|----------------------|-------------------------|
| ✧ خلیل پروینی | ✧ ابراهیم نامداری | ✧ مهدی داوری دولت آبادی |
| ✧ عبدالاحد غیبی | ✧ علی رضا نظری | ✧ کبری راستگو |
| ✧ سجاد اسماعیلی | ✧ حسن اسماعیل زاده | ✧ محمد مهدی روشن چسلی |
| ✧ رضا امانی | ✧ نوروز امینی | ✧ محمد سبحانی یامچی |
| ✧ حسین تک تبار فیروزجائی | ✧ عادل آزاددل | ✧ محمد مهدی سمتی |
| ✧ کاوس روحی برندق | ✧ عسگر بابازاده اقدم | ✧ مجید صادقی مزیدی |
| ✧ علی صیادانی | ✧ فاطمه حاجی اکبری | ✧ جمال طالبی قره قشلاقی |
| ✧ صمد عبداللهی عابد | ✧ علیرضا حسینی | ✧ شهریار گیتی |
| ✧ امیر مقدم متقی | ✧ حسین خانی کلکای | |

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 B Lotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNewRoman 10 و یادداشت‌ها و کتابنامه B Lotus 12 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 سایت نشریه به آدرس style.quran.ac.ir 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.

فهرست

- استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه قیامت در جزء سی قرآن کریم
 * وفاء محفوظی موسوی، دکتر سید حسین سیدی، دکتر امیر مقدم متقی ۹
- سبک‌شناسی «علی هدی» و «فی ضلال» در قرآن (با تأکید بر لایه فکری)
 * رضا امانی ۳۳
- اعجاز بیانی قرآن در سوره تکویر
 * حسن خرقانی ۵۳
- نقش عربیت در نقد قرائت حفص از عاصم
 * روح الله نجفی ۷۹
- دیدگاه انتقادی علامه طباطبایی در لغت‌شناسی المفردات راغب، مورد مطالعه: سوره‌های مائده و انعام
 * مجید صادقی مزیدی، شهربانو قنبری ۹۹
- شیوه برخورد ترجمه‌های فارسی قرآن با برگردان ادوات «قد، ربّ، کم» با تأکید بر ترجمه مشکینی، خرمشاهی، فولادوند و الهی‌قمشه‌ای
 * حسین خانی کلکای، فاطمه سواری ۱۱۹
- بررسی اسلوب تکرار قرآنی و گونه‌ها و کارکردهای آن در تفسیر ابوالفتوح رازی (بررسی موردی سوره کافرون)
 * دکتر علیرضا باقر، علی علی محمدی، دکتر سیمین ولو ۱۴۱
- معناداری گزاره‌های انشایی سوره حج، پیرامون اخلاق
 * فاطمه اطهرجو، مریم ولایتی کبایان ۱۶۲
- بررسی سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره‌ی مبارکه‌ی نوح
 * علی محمدی، پرینا سادات ۱۸۵
- تحلیل نظام گفتمانی سوره منافقون بر اساس نظریه نشانه - معناشناسی
 * رقیه پوربایرام الوارس ۲۰۷

Ontological metaphors of the resurrection domain in part thirty of the Holy Quran

(Received: 2022-08-22 Accepted: 2022-11-14)

Vafa Mahfouzi Mousavi¹
 Seyed Hossain Seyedi²
 Amir Moqaddam Mottaqi³

Abstract

Metaphor in literary and religious discourse is a dynamic tool for organizing abstract concepts. Conceptual metaphor, which is a new approach in cognitive linguistics, plays a significant role in explaining and clarifying texts, especially religious texts. The application of this theory in cognitive stylistics and analysis of literary and religious texts can be useful. Since the language of religion is a metaphorical language, conceptual metaphors have many functions in it. Conceptual metaphors, which are structural, ontological (existential) and directional, have been studied by many researchers. In this research, we aim to analyze the ontological metaphors of the Day of Judgment in Part thirty of the Holy Quran based on the descriptive-analytical method and answer these questions whether ontological metaphors as a cognitive process for Does the expression of the abstract concept of resurrection have an effective presence in the 30th part of the Holy Quran? What axes are included in the maps of the conceptual domain of Qayamat? The findings show that ontological metaphors to express the abstract concept of resurrection have a significant presence in the third part and the names of the conceptual domain of resurrection have various axes.

Keywords: Qur'an, conceptual metaphor, name mapping, resurrection.

1) Ph.d candidate of Arabic Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Literature and Humanities. Ferdowsi University of Mashhad. Mashhad, Iran. Email: vafa.mahfoozi@gmail.com

2) Professor of Arabic Language and Literature. Department of Arabic Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Literature and Humanities. Ferdowsi University of Mashhad. Mashhad, Iran. . (The Corresponding Author) Email: seyedi@Ferdowsi.um.ac.ir

3) Associate Professor of Arabic Language and Literature. Department of Arabic Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Literature and Humanities. Ferdowsi University of Mashhad. Mashhad, Iran Email: a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir



استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه قیامت در جزء سی قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۵-۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۸-۲۳)

وفاء محفوظی موسوی^۱، دکتر سید حسین سیدی^۲، دکتر امیر مقدم متقی^۳

چکیده

استعاره مفهومی که رویکردی جدید در زبان‌شناسی شناختی است، در تبیین و روشنگری متون به‌ویژه متون دینی نقش بسزایی دارد. کاربرد این نظریه در سبک‌شناسی شناختی و تحلیل متون ادبی و دینی می‌تواند کارگشا باشد. از آنجایی که زبان دین، زبانی استعاری است، استعاره‌های مفهومی در آن کارکرد فراوانی دارند. این پژوهش بر آن است تا براساس شیوه توصیفی-تحلیلی استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه قیامت در جزء سی قرآن کریم را واکاوی کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد که کارکرد استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه مفهومی قیامت در جزء سی قرآن کریم به چه صورت است؟ با بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه مفهومی قیامت در جزء سی قرآن کریم براساس نظریه استعاره مفهومی به چه ویژگی‌هایی می‌توان دست یافت؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که تجسم بخشیدن به مفاهیم انتزاعی و ملموس‌تر کردن آن‌ها از برجسته‌ترین کارکرد استعاره‌های هستی‌شناختی است و بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه مفهومی قیامت در جزء سی دستیابی به ویژگی‌هایی براساس استعاره مفهومی لیکاف و جانسون است.

واژگان کلیدی: قرآن، استعاره مفهومی، نام‌نگاشت، قیامت.

(۱) دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد- ایران، ایمیل: vafa.mahfoozi@gmail.com
(۲) استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد- ایران، (نویسنده مسؤل) ایمیل: seyedi@ferdowsi.um.ac.ir
(۳) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد- ایران، ایمیل: a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir

۱. مقدمه

زبان‌شناسی شناختی شامل دو حوزه معناشناختی و مطالعه دستور زبان است. معناشناسی شناختی، بخشی از علم زبان‌شناسی شناختی است و مطالعه علمی «معنا» به‌شمار می‌رود. این بخش از زبان‌شناسی شناختی که در سال ۱۹۸۰ به‌صورت یک الگو پدید آمد، شامل نظریه‌های گوناگونی مانند مقوله‌بندی (Categorization) و پیش‌نمونه‌ها (Prototype) و فضاهای ذهنی (Mental spaces) آمیختگی مفهومی (Conceptual blending) و نظریه استعاره مفهومی (Conceptual Metaphor) است.

زبان‌شناسان شناختی بر این نظرند که زبان و اندیشه، هر دو دارای نظام و ساختار هستند. بدین معنا که با استفاده از یک حوزه مفهومی، می‌توان حوزه مفهومی دیگر را سازمان‌بندی کرد. به‌عنوان مثال، یک مفهوم انتزاعی به‌وسیله مفاهیم عینی و یا مفاهیم کمتر انتزاعی تبیین می‌شود؛ بر همین اساس استعاره شناختی بنیان نهاده شد. استعاره در گفتمان ادبی و دینی، ابزاری پویا برای سازماندهی مفاهیم انتزاعی به‌شمار می‌رود.

یکی از مفاهیم انتزاعی و ذهنی که در قرآن کریم با مفاهیم عینی و تجربی و یا حتی مفاهیم کمتر انتزاعی مفهوم‌سازی شده است، قیامت است. اگرچه ابعاد قیامت از زاویه‌های گوناگونی مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است، لیکن به‌کارگیری استعاره‌های مفهومی برای تبیین و روشن‌نگری حوزه مفهومی قیامت در جزء سی قرآن کریم، سبب درک بیشتر آن برای مخاطب می‌شود؛ چرا که زبان قرآن، زبانی سرشار از مفاهیم استعاری است. درک مفاهیم استعاری، نیاز به کاربست روش‌های جدید در درک مفاهیم ادبی دارد. در واقع گاهی اوقات برای درک رُخدادها، کنش‌ها و حالت‌ها، از استعاره‌های هستی‌شناختی استفاده می‌شود؛ زیرا مفهوم انتزاعی قیامت، امری نسبتاً ناشناخته و پیچیده است. بر این اساس، گاهی مفهوم انتزاعی قیامت به‌صورت شیء، گاهی به‌صورت مفهومی انتزاعی و گاهی به‌صورت انسان هستومند می‌شود. از این رو، پژوهش حاضر بر آن است تا استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه قیامت در جزء سی قرآن کریم را براساس رویکرد لیکاف و جانسون، و به شیوه توصیفی - تحلیلی واکاوی کند و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. کارکرد استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه مفهومی قیامت در جزء سی قرآن کریم به چه صورت است؟

۲. با بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه مفهومی قیامت در جزء سی قرآن کریم براساس نظریه استعاره مفهومی به چه ویژگی‌هایی می‌توان دست یافت؟
فرضیه‌های این نوشتار به شرح زیر است:

۱. تجسم بخشیدن به مفاهیم انتزاعی و ملموس‌تر کردن آن‌ها از برجسته‌ترین کارکرد استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه قیامت در جزء سی قرآن است.

۲. هدف ما در این پژوهش دست‌یابی به ویژگی‌های استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه مفهومی قیامت در جزء سی قرآن کریم براساس استعاره مفهومی لیکاف و جانسون است.

۱.۱. پیشینه پژوهش

۱- لیکاف و جانسون (۱۹۸۰م) با نگاشتن کتاب «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم»، انتشارات دانشگاه شیکاگو آمریکا، دیدگاه کلاسیک استعاره را به چالش کشیدند و ادعا کردند استعاره، تنها به حوزه زبان محدود نشده، بلکه سراسر زندگی روزمره و از جمله حوزه اندیشه و عملمان را نیز دربر گرفته است.

۲- امینی (۱۳۹۴) در رساله «بررسی استعاره‌های مفهومی در سوره‌های واقعه و نبأ»، تلاش نمودند تا نشان دهند مفاهیم و استعاره‌های به‌کار رفته در این سوره‌ها، باعث درک بهتر از معاد می‌شوند.

۳- حسینی و قائمی‌نیا (۱۳۹۶ش) در مقاله «استعاره مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم» حوزه‌های مقصد اموال و نفایس گران‌قیمت در قالب استعاره وجودی، رحمت در قالب استعاره شخصیت، مکان در قالب ظرف و ریزش باران با استفاده از استعاره جهتی را مفهوم‌سازی کرده‌اند.

۴- علیرضا قائمی‌نیا (۱۳۹۶) در کتاب «استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن» پس از تبیین نظریه استعاره مفهومی، به تحلیل اقسام استعاره‌های قرآنی، از قبیل استعاره‌های وجودی، ساختاری و جهتی پرداخته و در پایان، به بحث در توحید وجودی و متافیزیکی پرداخته است.

۵- باقرزاده کاسمانی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «فرایند هستی‌شناختی واژه «حیاء» در قرآن، براساس نظریه استعاره مفهومی» به این نتیجه رسیده‌اند که واژه «حیاء» به شکل‌های مختلفی از دنیا از جمله کالا بودن زندگی، تشبیه زندگی به سرگرمی و تشبیه مجازات و عذاب به غذا و نوشیدنی مفهوم‌سازی شده است.

۶- عبدی چاری و هدایتی‌عزیزی (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل و بررسی استعاره‌های مفهومی آیات مربوط به قیامت» که از استعاره‌های مفهومی برای درک هر چه بهتر آنچه در جهان ناشناخته است، به بررسی آیات مربوط به قیامت پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که بسامد استعاره‌های هستی‌شناختی بیشتر از دیگر استعاره‌ها است.

۷- سیدی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «استعاره‌های مفهومی حوزه قیامت در سوره نازعات» استعاره‌های مفهومی حوزه قیامت در این سوره را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که تجسم بخشیدن به مفاهیم انتزاعی از برجسته‌ترین کارکرد استعاره‌های مفهومی است و بیشترین بسامد استعاره‌های مفهومی در این سوره، استعاره‌های هستی‌شناختی است.

با ملاحظه نمونه پژوهش‌های صورت گرفته، تاکنون پژوهشی که به‌طور جداگانه استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه قیامت در جزء سی قرآن کریم را بررسی نماید، یافت نشده است.

همچنین، پژوهش‌هایی که تاکنون درباره استعاره‌های قرآنی انجام شده است برپایه استعاره سنتی و تفاسیر گوناگون بوده که البته از ارزش والایی نیز برخوردار می‌باشند. اما همان‌طور که قائمی‌نیا می‌گوید مفسران خود تعابیر قرآنی را مورد بررسی قرار داده و به اصول معناشناختی مشترک میان آنها توجه نکرده‌اند، لذا اگر هم این اصول در مواردی به‌صورت ناآگاهانه به‌کار گرفته شده، هرگز از آنها به‌طور منسجم در فهم آیات استفاده نشده است. (۱۳۹۰: ۲۳) و از آنجا که زبان قرآن زبانی استعاری است و سرشار از عبارات تلویحی است، می‌توان نظریه‌های زبان‌شناختی را برای مطالعه آن به‌کار گرفت. بنابراین ضرورت پژوهش در این حیطه ایجاب می‌کند که این نوشتار، آیات مورد نظر را واکاوی و تحلیل کند که از این رهگذر بتوان هدف دینی خداوند متعال یعنی رساندن مفهوم قیامت به مخاطب را بهتر تبیین کرد و به مخاطب انتقال داد.

۲. استعاره مفهومی و انواع آن

یک استعاره مفهومی از دو حوزه مفهومی تشکیل می‌شود که در آن استعاره‌ها به‌عنوان ابزاری جهت ارتباط میان دو اندیشه مختلف عمل می‌کنند. آن حوزه مفهومی که ما از آن، عبارات استعاری را استخراج می‌کنیم تا حوزه مفهومی دیگری را درک کنیم، حوزه مبدأ (Source Domain) و آن حوزه مفهومی را که بدین روش درک می‌شود، حوزه مقصد (Target Domain) می‌نامیم. (کووچش، ۱۳۹۳: ۱۵) به‌عبارتی استعاره یعنی نگاشت بین قلمروها در نظام مفهومی (لیکاف، ۱۳۸۳: ۱۹۷) و نگاشت «مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند میان مبدأ و مقصد وجود دارند که عناصر مفهومی سازه‌ای حوزه «ب» را بر عناصر سازه‌ای حوزه «الف» منطبق می‌کنند. (کووچش، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۰)

لیکاف و جانسون، استعاره‌های مفهومی را به سه دسته اصلی استعاره‌های جهتی، هستی‌شناختی و ساختاری تقسیم کرده‌اند. استعاره‌های وضعی یا جهتی استعاره‌هایی هستند که عمدتاً مفاهیم را براساس جهت‌گیری فضایی مانند بالا، پایین، عقب، جلو، دور، نزدیک و ... سازمان‌دهی و مفهومی می‌کنند. (Lakoff & Johnson, ۱۹۸۰: ۱۴) در استعاره‌های هستی‌شناختی، «ادراک تجربیاتمان در شکل اشیا و جوهرها، امکان شناخت قسمت‌هایی از تجربه و تلقی ما را از آنها به مثابه هستومندها و جوهرهای مجزای نوعی واحد، فراهم می‌کند.» (Ibid: ۲۵) لیکاف و جانسون، اساس استعاره‌های ساختاری را سامان‌دهی یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر می‌دانند. (Lakoff & Johnson, ۱۹۸۰: ۴)

۲. ۱. استعاره هستی‌شناختی و انواع آن

از نظر لیکاف و جانسون، استعاره هستی‌شناختی، سه نوع است:

الف) استعاره‌های پدیده‌ای یا مادی (Entity/ Substance Metaphors) در این استعاره هستی‌شناختی، ارزش پدیده‌ای به مفهومی انتزاعی داده می‌شود. به‌عنوان مثال، می‌توان به عبارت «تورم، مرا عصبانی می‌کند» اشاره کرد. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ۵۹؛ حسینی و قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۳۳)

ب) استعاره‌های ظرف (Container Metaphors) در این‌گونه استعاره‌ها، ذهن انسان، پدیده‌ها و اشیای فاقد حجم و در نتیجه فاقد درون و بیرون را واجد درون و بیرون فرض می‌کند. مثلاً می‌گوییم «او از کما (اغما) خارج شد»، یا «ما تو دردسّر افتادیم»، که «کما» و «دردسّر»، که پدیده‌هایی انتزاعی هستند، دارای درون و بیرون و حجم فرض شده‌اند. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ۶۷) تجربه‌های ما به‌طور کلی در قالب شیء، ماده و ظرف درک می‌شوند، بدون در نظر گرفتن اینکه دقیقاً چه شیئی، ماده‌ای و ظرفی مدنظر باشد. (کووچش، ۱۳۹۳: ۳۸)

ج) استعاره‌های شخصیت (Personification Metaphors) در این نوع استعاره، پدیده‌های اجتماعی یا عواطف، به‌عنوان یک شخص تصور می‌شوند. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ۶۹؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۷۵؛ حسینی و قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۴۱-۴۲)

۲. ۱. ۱. تحلیل داده‌های قرآنی

با توجه به انواع استعاره‌های هستی‌شناختی، به تحلیل آیات می‌پردازیم:

۲. ۱. ۱. ۱. استعاره‌های پدیده‌ای یا مادی

نمونه‌هایی که استعاره‌های پدیده‌ای در آن‌ها به چشم می‌خورد، به ترتیب زیر است:
 در آیه ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (نبا/۱) ﴿عَنِ النَّبِئِ الْعَظِيمِ﴾ (نبا/۲)؛ «درباره چه چیز از یکدیگر می‌پرسند، از آن خبر بزرگ» استعاره مفهومی، «قیامت خبر است»، استعاره پدیده‌ای است. «خبر» استعاره برای «قیامت» است که در این دنیا همواره درباره آن اختلاف بوده است، خواننده از طریق تجربه خبر، می‌تواند قیامت را که مفهومی انتزاعی به‌شمار رفته و هرگز بیش از این تجربه نکرده، درک کند. در «خبر»، می‌توان مؤلفه‌های «خبردهنده» (یعنی پیامبر) یک «شنونده خبر» (یعنی انسان)، زمانی که خبر روی می‌دهد» (قیامت) و غیره را در نظر گرفت.

نام‌نگاشتِ خبر بزرگ، از استعاره مفهومی «قیامت خبر است» حاصل شده است که حوزه مبدأ یعنی خبر بر حوزه مقصد قیامت نگاشت یافته است.

علت انتخاب به‌عنوان استعاره پدیده‌ای این است که چیزهایی را که درباره ماهیتشان اطلاعات اندک و ناکافی داریم و یا حتی هیچ شناخت قابل درکی از آنها نداریم، به کمک استعاره هستی‌شناختی در قالب یک پدیده یا رُخداد ملموس می‌پذیریم؛ که در اینجا رُخداد قابل ملموس «خبر» است، و «قیامت» مفهومی است که از آن شناخت تجربه‌شده‌ای نداریم. در آیه ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾ (نبا/۱۷)؛ «قطعاً وعده‌گاه [ما با شما] روز داوری است» نیز استعاره پدیده‌ای وجود دارد.

در قسمت اول آیه، «روز جدایی» استعاره‌ای از «قیامت» است. (عبدی چاری و هدایتی عزیزی، ۱۳۹۹: ۸۴) با توجه به انتزاعی بودن مفهوم قیامت، در این آیه سعی شده از استعاره‌ای ملموس مانند روز جدایی به منظور مفهوم‌سازی عینی‌تر استفاده گردد تا خواننده به‌وسیله تجربه جداشدن از چیزی، معنای قیامت را نیز درک کند. تشابهی که می‌توان بین این تجربه عینی و انتزاعی در نظر گرفت، عبارت است از اینکه در روز قیامت هر شخص جدای از شخص دیگر وارد قیامت می‌شود؛ قیامت روزی است که اهل ایمان از اهل طاغوت جدا می‌شوند. (امینی، ۱۳۹۴: ۶۲-۶۱) بنابراین، نام‌نگاشت «قیامت، روز جدایی است» از بخش اول آیه حاصل می‌شود. در اینجا چون «روز جدایی» پدیده‌ای تجربی است، برای مفهومی کردن «قیامت» استفاده شده که می‌توان آن را از نوع هستی‌شناختی در نظر گرفت.

در آیه ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ (تکویر/۱)؛ «آن‌گاه که خورشید به هم درپیچد» استعاره مفهومی، «هنگامی که خورشید درهم پیچیده شود» و نام‌نگاشت، «قیامت، درهم پیچیده شدن خورشید است» است.

علت انتخاب به‌عنوان استعاره پدیده‌ای این است که ما درباره ماهیت «قیامت»، اطلاعات اندک و ناکافی داریم به‌همین جهت به‌کمک استعاره هستی‌شناختی، آن را در قالب یک پدیده یا رُخداد ملموس می‌پذیریم، که در اینجا این رُخداد قابل ملموس، درهم پیچیده شدن خورشید است. به‌هم‌خوردگی نظم خورشید و عملکرد آن، رُخدادی است شگفت‌آور که قابل دیدن و قابل تصور است، بنابراین با استفاده از حوزه مبدأ درهم پیچیده شدن خورشید، می‌توان حوزه مقصد قیامت را تبیین کرد. تناظرهای حوزه مبدأ از قبیل درهم پیچیده شدن خورشید، جمع شدن شعله‌های آن، تاریک شدن آسمان و زمین و گُنش انسان‌ها بر تناظرهای حوزه مقصد از قبیل حوادث ابتدایی برپایی قیامت، حوادث دهشتناک، دگرگونی در آسمان و زمین و ترس و هراس انسان‌ها هستند می‌شود و مفهوم قیامت را استعاری‌سازی می‌کنند. و بدین‌گونه «استعاره‌های هستی‌شناختی را، برای درک رویدادها، گُنش‌ها، فعالیت‌ها و حالات به‌کار می‌بریم و به ترتیب آنها را به‌منابه اشیا، مواد و ظروف، مفهومی و تصویری می‌کنیم.» (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۹)

در آیه ﴿وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾ (تکویر/۲) استعاره مفهومی، «هنگامی که ستارگان خاموش

شود» و نام‌نگاشت، «قیامت، خاموش شدن ستارگان است» است.

در این آیه نیز ما از رُخداد قیامت اطلاع کافی نداریم و برای ما ملموس نیست؛ قرآن کریم با استفاده از رُخدادهای طبیعی و پدیده‌های عینی، مفهوم انتزاعی قیامت را برای ما به مفهوم‌سازی می‌کند تا ملموس‌تر شود. ریشه واژه «انکدرت»، «کدر» است و «کدر و کدارت به معنی تیرگی است.» (قرشی، ۱۴۱۲: ۹۶۷۶) و «انکدار» مصدر فعل «انکدرت» به معنای «پراکندگی چیزی را تغییر می‌دهد» (راغب الإصفهانی، ۱۴۱۷: ۷۰۴) و نیز به معنای «سقوط» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳۴۸/۲۰) است؛ و «مراد از این جمله این است که در آن روز ستارگان می‌ریزند.» (همان) و یا به معنای این باشد که «در آن روز ستارگان بی نور می‌شوند.» (همان) بنابراین با استفاده از تناظرهای هستومند حوزه مبدأ از قبیل خاموشی ستارگان، دگرگونی نظام ستارگان و تغییرات آسمان و زمین بر تناظرهای حوزه مقصد قیامت یعنی آغاز حوادث ابتدایی تغییر در جهان، پایان حرکت کرات آسمانی و دگرگونی و پایان نظام هستی، نگاشت می‌شود و درک و فهم وقوع قیامت برای مخاطب مفهوم‌سازی می‌شود.

در آیه ﴿فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (نازعات/۳۹)؛ «پس جایگاه او همان آتش است» استعاره مفهومی، «جایگاه مشرکان و گناهکاران آتش (جهنم) است» و نام‌نگاشت، «جهنم، جایگاه گناهکاران است» است.

جحیم همان جهنم است؛ جحیم، هر آتش بزرگ و وسیعی است که در گودالی عمیق باشد. (ابن عاشور، بی‌تا: ۹۰/۳۰) جهنم مفهومی انتزاعی است و عینی نیست. از آنجا که مخاطب هیچ ذهنیتی از آن ندارد، چیستی و ماهیت آن قابل تصور نیست در نتیجه از طریق مفهومی عینی، برای مخاطب مفهوم‌سازی شده تا قابل درک شود. این مفهوم عینی، کلمه «المأوی» است. «مأوی به معنی منزل و مکان است.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۱۴) لذا جهنم که مفهومی انتزاعی است، جسمیت یافته، و به شکل مکانی برای استقرار مفهوم‌سازی استعاری شده است. در واقع، جهنم مانند یک پدیده مادی، تصویرسازی شده، بر مفهوم جایگاه و محل استقرار نگاشت یافته است. این شکل اندیشگی، بر شکل زبانی غالب می‌شود و مخاطب را به تفکر و اندیشه وامی‌دارد. (سیدی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۶۱-۱۶۰)

در آیه ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (نازعات/۴۱)؛ «پس جایگاه او همان بهشت است» استعاره مفهومی، «بهشت جایگاه پارسایان است» و نام‌نگاشت، «بهشت جایگاه است».

بهشت نیز مانند جهنم، یک مکان است. در این استعاره، با به‌کارگیری واژه ملموس‌تر و قابل درک جایگاه به مفهوم انتزاعی بهشت بیشتر واقف می‌شویم. در این آیه نیز بهشت مانند یک پدیده مادی، مفهوم‌سازی استعاری شده تا در ذهن مخاطب ملموس‌تر جلوه کند. (همان: ۱۶۱) حوزه مقصد جایگاه، محل آسایش و آرامش مؤمنان است؛ همان‌گونه که خداوند متعال در آیه ۴۹ اعراف می‌فرماید: ﴿أَهُؤْلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا

الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿﴾

در آیه ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (انفطار/۱)؛ «آن‌گاه که آسمان از هم بشکافت» استعاره مفهومی، «قیامت شکافته‌شدن آسمان است» و نام‌نگاشت، «قیامت، شکافته‌شدن آسمان است» است.

علت انتخاب‌شدن به‌عنوان استعاره پدیده‌ای این است که وقوع قیامت موضوعی ناشناخته برای انسان‌ها است. بنابراین با ارزش دادن پدیده‌ای به مفهوم انتزاعی قیامت آن را مفهوم‌سازی می‌کنیم تا درک آن آسان‌تر واقع شود. از طریق نام‌نگاشت «قیامت، شکافته‌شدن آسمان است»، درمی‌یابیم که قیامت به‌وسیله رُخدادهای و حوادثی آغاز می‌شود؛ برای تبیین هرچه بیشتر این عبارت، حوزه مبدأ شکافته‌شدن آسمان بر حوزه مقصد قیامت نگاشت می‌شود. در آیه ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ﴾ (انفطار/۳)؛ «و آن‌گاه که دریاها از جا برکنده گردند» استعاره مفهومی، «و آن‌گاه که دریاها از جا برکنده گردند» و نام‌نگاشت، «قیامت، از جا برکنده‌شدن دریاها است» است.

سرآغاز برپایی قیامت به‌شکل حوادثی رُخ می‌دهد که شگفت‌آور و غیرقابل تصور است و انسان‌ها را دچار ترس و وحشت می‌کند. این حوادث و رُخدادهای به‌شکل دگرگونی نظام هستی است. با توجه به آیات قبل (شکافته‌شدن آسمان و پراکنده‌شدن ستارگان)، دگرگونی و تغییر بر زمین نیز به‌وجود می‌آید از جمله «دریاها آن‌چنان از جای خود برکنده و طوفانی می‌شوند که به همه جا می‌ریزند و فواصل میان آن‌ها برداشته می‌شود و این در مقدمه حوادث دیگری است که منتهی به دگرگونی در زمین می‌شود.» (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۱۷/۳) در این آیه، حوزه مقصد قیامت بر حوزه مبدأ از جابرکنده‌شدن دریاها نگاشت می‌شود و مفهوم انتزاعی قیامت در قالب یک رُخدادهای که برای مخاطب قابل فهم است، استعاری‌سازی شده است.

در آیه ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سَجِينٍ﴾ (مطففین/۷)؛ «نه چنین است [که می‌پندارند] که کارنامه گناهکاران در سجین است» استعاره مفهومی، «نامه اعمال گناهکاران در سجین است» و نام‌نگاشت «اعمال گناهکاران، در سجین است» است. علت انتخاب استعاره مفهومی به‌عنوان استعاره پدیده‌ای این است که ارزش پدیده‌ای به مفهوم اعمال داده شده است. به عبارتی، اعمال مجسم شده و درون سجین قرار داده شده است.

طبق دیدگاه برخی مفسران، «کلمه «کتاب» به‌معنای مکتوب است، آن هم نه از کتابت به‌معنای قلم دست گرفتن و در کاغذ نوشتن، بلکه از کتابت به‌معنای قضای حتمی است، و منظور از «کتاب فجار» سرنوشتی است که خدا برای آنان مقدر کرده، و آن جزایی است که با قضای حتمی‌اش اثبات فرموده» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳۸۱/۲۰) این آیه، تصویر سرنوشت فاجران را بالحنی تهدیدآمیز ترسیم می‌کند و آنان را به عذابی سخت هشدار می‌دهد؛ کتابت اعمال فجار یا سرنوشت آن‌ها در «سجین» صورت می‌گیرد، «سجین» «صفتی است مشتق

از واژه «سجن» بر وزن فَعِيل، یکی از اوزان صیغه مبالغه، ولی تعدادی از مفسران آن را اسم علمی برای کتاب جامعی در نظر می‌گیرند که در آن اعمال شرّ فاجران جنّی و انسی ثبت می‌شود. (الوسی، بی تا: ۷۱/۳۰) و نیز گفته شده: «سجین، زندانی که عذابش سخت و جاودانه است و قرارداد نام فاجران در «سجین» یا زندان ابدی، به منزله توبیخ شدید آنان است و در حقیقت، این معنا را به تصویر می‌کشد که نه نامه اعمالشان از بین می‌رود و نه عقابشان.» (الطبرسی، ۱۴۲۵: ۲۹۸/۱۰) بدین ترتیب، حوزه مبدأ نامه اعمال بر حوزه مقصد سجین نگاشت شده است. «به‌رحال می‌توان گفت که «سجین» از طریق سایه‌ای که از خود در ذهن مخاطب به‌جای می‌گذارد، فضایی از ترس و وحشت را بر آیه حاکم می‌کند.» (عرفت‌پور، ۱۳۹۵: ۲۳۱-۲۳۲)

در آیه ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ (انشقاق/۱)؛ «آن‌گاه که آسمان از هم بشکافت.» استعاره مفهومی «آن‌گاه که آسمان از هم بشکافت» و نام‌نگاشت «قیامت، شکافته‌شدن آسمان است» است. رُخدادهایی که قبل از وقوع قیامت رخ می‌دهند، به اشکال مختلفی در قرآن کریم آمده است؛ از جمله آن‌ها، شکافته‌شدن آسمان است. به تعبیر علامه طباطبایی «انشقاق آسمان به‌معنای ازهم‌گسیختن و متلاشی شدن آن است و این خود یکی از مقدمات قیامت است.» (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۴۰۰/۲۰) «شکافته‌شدن» تجربه ملموسی است که خواننده می‌تواند از طریق آن به درک بهتری از واقعه «قیامت» برسد. با استفاده از استعاره هستی‌شناختی، آن را در قالب یک پدیده یا رُخداد ملموس می‌پذیریم، که در اینجا این رُخداد شناخته‌شده، شکافته شدن است.

از سویی دیگر، کارکرد استعاره‌های مفهومی در این آیه، کارکردی اکتشافی است؛ یعنی «باعث آشکارشدن برخی امور و مفاهیم پوشیده می‌شود. تجربه‌های غیرقابل توصیف را وصف می‌کند و امور انتزاعی و نامحسوس را عینی می‌بخشد. در زبان مجازی نماد و تمثیل‌های رمزی بیش از دیگر اقسام استعاری نقش اکتشافی دارند. این اکتشاف دو سویه است؛ هم در گوینده و هم در مخاطب. گوینده به کمک رمز و نماد قادر به کشف حالات و روحیات و تجارب درونی خویش است و شنونده از طریق خوانش و تأویل نمادهای گوینده به کشف معانی تازه می‌رسند.» (قاسم زاده، ۱۳۹۲: ۱۶)

در آیات ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ، فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ (انشقاق/۷-۸)؛ «اما کسی که نامه اعمالش را به دست راستش دهند، به‌زودی با حسابی آسان به حسابش رسیدگی شود» مفهوم محاسبه انسان، استعاری‌سازی شده است» لفظ «کتاب» ذکر شده، ولی مراد اعمال انسان است. کتاب در لغت یعنی «آنچه که درون آن چیزی نوشته شده باشد.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۶۹/۱) و در اصل، یک ورق از کتاب که در دو طرف آن نوشته شده باشد، است که کتاب نامیده شد. (الراغب الإصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۹) طبق نظر برخی از مفسران، منظور از کتاب در این آیه، نامه اعمال است. (الطبرسی، ۱۴۲۵: ۳۰۵/۱۰؛ طباطبایی،

۱۳۷۸: ۴۰۲/۲۰؛ قرشی، ۱۴۱۲: ۸۸/۶) به‌دیگر سخن، نامه‌ای که روز قیامت به انسان‌ها داده می‌شود، ثبت و ضبط اعمال اوست.

استعاره مفهومی، «کسی که نامه اعمالش را به‌دست راستش دهند، محاسبه‌ای آسان خواهد داشت» و نام‌نگاشت، «نامه اعمال به‌مثابه کتاب است» است. از صحنه‌های روز قیامت، محاسبه اعمال انسان‌هاست. از طریق ارتباطی که بین حوزه مبدأ یعنی کتاب و حوزه مقصد یعنی اعمال وجود دارد، مفهوم محاسبه انسان، استعاری‌سازی شده است.

نمونه دیگر، آیه ﴿وَيَصَلِّي سَعِيرًا﴾ (انشقاق/۱۲)؛ «و در آتش افروخته درآید» است. «یصلی» از ریشه صلی است و به‌معنای «برافروختن آتش است». (الراغب الإصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۹۰) «وَصَلَّى سَعِيرًا» یعنی داخل آتشی می‌شود و یا حرارتش را تحمّل می‌کند که در حال زبانه کشیدن است، آتشی که نمی‌توان گفت چقدر شکنجه‌آور است. (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۴۱۰/۲۰) در این آیه، عذاب کافران و شدت آن بعد از محاسبه اعمالشان در روز قیامت توصیف شده است.

استعاره مفهومی، «کافر به آتش افروخته درآید» و نام‌نگاشت، «دوزخ، آتش افروخته است» است. حوزه مبدأ که آتش افروخته است، پدیده‌ای است ملموس که از طریق این حوزه، بر حوزه مقصد یعنی دوزخ که مفهومی انتزاعی است نگاشت شده است و مفهوم دوزخ برایمان تبیین می‌شود که درواقع همان عذاب الهی است. بدین ترتیب، «در استعاره پدیده‌ای، ارزش پدیده‌ای به مفهومی انتزاعی داده می‌شود.» (حسینی و قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۳۳)

در آیه ﴿الَّذِي يَصَلِّي النَّارَ الْكُبْرَى﴾ (اعلیٰ/۱۲)؛ همان کس که در آتشی بزرگ درآید، استعاره مفهومی «کافران در آتشی بزرگ و سوزان درآیند» و نام‌نگاشت «دوزخ آتشی بزرگ و سوزان است» است.

علت انتخاب به‌عنوان استعاره پدیده‌ای به این دلیل است که به مفهوم دوزخ، ارزش پدیده‌ای داده شده است؛ در معنای «النَّارَ الْكُبْرَى» گفته‌اند: «منظور پائین‌ترین طبقه جهنم و اسفل‌السافلین است.» (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۹۹/۲۶) بنابراین، حوزه مقصد دوزخ با استفاده از حوزه مبدأ آتش بزرگ و سوزان مفهوم‌سازی شده است.

در آیه ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ (غاشیه/۱)؛ «آیا خبر غاشیه به تو رسیده است» استعاره مفهومی، «قیامت، همه چیز را فرا می‌گیرد» و نام‌نگاشت، «قیامت، فراگیرنده است» است.

«غاشیه، به‌معنای احاطه‌کننده و پوشاننده است.» (قرشی، ۱۴۱۲: ۲۳۸/۴) صاحب‌التحقیق، بر معنای یادشده قیدهای استیلا، پوشش و نفوذ را افزوده، می‌گوید: این پوشانیدن باید به‌گونه‌ای باشد که بر شیء پوشیده شده، مستولی شود و از بالا فرود آید و همه جای آن را فرا گیرد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۶۰۷) صاحب‌لسان‌العرب می‌گوید: الغاشیة، قیامت است؛ زیرا مخلوقات را با وحشت‌های خود فرا می‌گیرد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۲۶/۱۵) گویی «غاشیه»

به‌مثابه شیئی است که حادثه عظیم قیامت را دربرگرفته است. بنابراین با توجه به معنای فراگیر بودن و احاطه‌کننده واژه «غاشیه» می‌توان حوزه مقصد یعنی قیامت را مفهوم‌سازی کرد. تناظرهای حوزه مبدأ از قبیل فراگیرنده، پوشاننده، احاطه‌کننده انسان‌ها بر تناظرهای حوزه مقصد همچون حادثه وسیع، غالب، دربرگیرنده بندگان نگاشت می‌شود و مخاطب مفهوم انتزاعی قیامت را درک می‌کند.

در آیه ﴿تُصَلِّي نَارًا حَامِيَةً﴾ (غاشیه/۴)؛ «[ناچار] در آتشی سوزان درآیند» استعاره مفهومی، کافران وارد آتشی سوزان می‌شوند» و نام‌نگاشت، «دوزخ آتشی سوزان است» است.

علت انتخاب به‌عنوان استعاره پدیده‌ای این است که با استفاده از حوزه مبدأ یعنی آتش سوزان که ملموس و محسوس است، حوزه مقصد قیامت که ناملموس و ناشناخته است، استعاری‌سازی می‌شود.

«صلی النار» یعنی، عذاب آتش را چشید. (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۵۰/۴) و از سویی دیگر، واژه «نار یا آتش» به «حامیه» توصیف شده که شدت حرارت این آتش را بیان می‌کند. بنابراین می‌توان نام‌نگاشت «دوزخ، آتشی پر حرارت و سوزان است» را استنباط کرد؛ به عبارتی دوزخ یکی از انواع عذاب الهی که مفهومی انتزاعی است در قالب تجربه آتش، استعاری‌سازی شده است.

در آیه ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ (غاشیه/۲۱)؛ «نه چنان است آنگاه که زمین سخت درهم‌کوبیده شود» استعاره مفهومی، «قیامت، زمین به‌شدت درهم‌کوبیده می‌شود» و نام‌نگاشت «قیامت، درهم‌کوبیده‌شدن زمین است» است.

علت انتخاب به‌عنوان استعاره پدیده‌ای این است که ماهیت قیامت، برای ما ناشناخته و غیرملموس است، به‌همین دلیل آن را در قالب یک رُخداد یا پدیده ملموس می‌پذیریم؛ این رُخداد ملموس در اینجا، درهم‌کوبیده شدن زمین است که رُخداد زلزله را برای ما تداعی می‌کند. یکی از صحنه‌های برپایی قیامت، درهم‌کوبیده شدن زمین است؛ بنابراین با استفاده از حوزه مبدأ، حوزه مقصد قیامت استعاری‌سازی می‌شود.

در آیه ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (لیل/۱۴)؛ «پس شما را به آتشی که زبانه می‌کشد هشدار دادم»، استعاره مفهومی، «دوزخ، آتش زبانه‌دار و شعله‌ور است» و نام‌نگاشت، «دوزخ، آتش زبانه‌دار است» است.

علت انتخاب به‌عنوان استعاره پدیده‌ای این است که حوزه مقصد دوزخ، به‌واسطه حوزه مبدأ آتش زبانه‌دار استعاری‌سازی می‌شود. مقصود از «آتشی که تَلَظَّى می‌کند» آتش جهنم است، هم‌چنان‌که در جای دیگر فرمود: ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَأَطْي﴾ (معارج/۱۵) (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۱۴/۲۰؛ الطبرسی، ۱۴۲۵: ۱۲۴/۲۷) مفهوم انتزاعی دوزخ به‌مثابه حوزه مقصد برای مخاطب ناملموس است، بنابراین با استفاده از مفهومی عینی و محسوس که همان حوزه مبدأ آتش

زبان‌دار است، ملموس و شناخته شده می‌شود.

در آیه ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ (زلزله/۱)؛ «آن‌گاه که زمین به لرزش [شدید] خود لرزانیده شود» استعاره مفهومی، «هنگامی که زمین به شدت بلرزد» و نام‌نگاشت، «قیامت زلزله است» است.

لرزش شدید زمین یا زلزله، رُخداد ملموسی است که مخاطب می‌تواند از طریق آن‌ها به درک بهتری از حادثه «قیامت» برسد. توصیف قیامت در قرآن کریم به اشکال گوناگونی آمده که در اینجا لرزش شدید زمین، حادثه زلزله را در ذهن مخاطب تداعی می‌کند. از این رو، حوزه مبدأ، زلزله و حوزه مقصد، قیامت است؛ در نتیجه، تناظرهای حوزه مبدأ مانند «ویرانی، سردرگمی، ترس و وحشت و نابودی» بر تناظرهای حوزه مقصد «ویرانی، سرگردانی و پریشانی، هراس و وحشت و مرگ» نگاشت می‌شود.

در آیه ﴿الْقَارِعَةُ﴾ (قارعه/۱)؛ «کوبنده» استعاره مفهومی «قیامت، آن حادثه کوبنده و شدید است» و نام‌نگاشت «قیامت، حادثه کوبنده است» است. حوزه مبدأ یعنی حادثه کوبنده که محسوس و عینی است، بر حوزه مقصد یعنی قیامت نگاشت یافته است. به عبارتی، ارزش پدیده‌ای به مفهوم انتزاعی قیامت داده شده است. در آیات دَوْم و سَوْم این سوره ﴿مَا الْقَارِعَةُ﴾، ﴿وَمَا أَدْرَاكُ مَا الْقَارِعَةُ﴾ با تکرار این واژه بر اهمیت و عظمت روز قیامت تأکید می‌شود و با آوردن ادات استفهامی «ما» ذهن مخاطب را به تفکر بیشتری وامی‌دارد.

در آیه ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ (قارعه/۹)؛ «پس جایش هاویه باشد» استعاره مفهومی، «جایگاه گناهکاران در دوزخ باشد» و نام‌نگاشت «جایگاه گناهکاران دوزخ است» است.

علت انتخاب به‌عنوان استعاره پدیده‌ای این است که حوزه مقصد «گناهکاران» را با توجه به تجربیات اطراف، تصویرسازی می‌کنیم؛ به عبارتی، جایگاه گناهکاران به واسطه حوزه مبدأ «دوزخ» مفهوم‌سازی می‌شود. تناظرهای حوزه مبدأ مانند «انسان‌ها، اعمال ناشایست، دنیا» بر تناظرهای حوزه مقصد «گناهکاران، گناهان، دوزخ» نگاشت می‌شود.

از آیات ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾ (همزه/۴) ﴿وَمَا أَدْرَاكُ مَا الْحُطَمَةُ﴾ (همزه/۵)؛ «و تو چه دانی که آن آتش خردکننده چیست» نام‌نگاشت، «دوزخ، آتش خردکننده است» را می‌توان به‌دست آورد.

در این آیه حوزه مقصد دوزخ را با توجه به اشیاء و تجربیات اطرافمان، مفهوم‌سازی می‌کنیم. «واژه «الْحُطَمَةُ» از ریشه «حَطَمَ» به‌معنای درهم شکست، اسم مبالغه است، یعنی آتش جهنم از شدت شعله‌ها و امواجی که از حرارت ایجاد می‌کند، افراد را درهم شکسته و خرد می‌کند. به آتش جهنم «الْحُطَمَةُ» گفته می‌شود، زیرا افرادی که داخل آن می‌افتند را می‌بلعد یا استعاره است از کسی که زیاد چیزی می‌خورد.» (سید رضی، ۱۴۰۷: ۲۷۸) کلمه «حطمه» «یکی از نام‌های جهنم است چون جمله «نار الله الموقده» آن را به آتش جهنم تفسیر

کرده است» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶۱۷/۲۰) بنابراین، آتش خردکننده برای ما مفهومی ملموس است، آتشی است که نابودکننده است، پس دوزخ که مفهومی انتزاعی است، به واسطه حوزه مبدأ آتش خردکننده، مفهوم‌سازی می‌شود. در واقع آتش به‌مثابه شیئی است که در این جهان برای ما ملموس است ولی ما از چگونگی دوزخ اطلاعات کافی و روشن نداریم. استعاره هستی‌شناختی، این امکان را برایمان فراهم می‌آورد تا بر جنبه‌های مختلف تجربه ذهنی متمرکز شویم؛ به‌عنوان مثال، حوزه مبدأ آتش خردکننده، سوزاندن را به ذهن متبادر می‌سازد، بنابراین یکی از ویژگی‌های دوزخ، سوزاندن است؛ همچنین، هدف استعاری این آیه، بزرگ جلوه‌دادن آتش دوزخ است؛ زیرا عبارت «وَمَا أَدْرَاكَ»، «تعظیم و هول‌انگیزی حطمه را می‌رساند.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶۱۷/۲۰)

در آیه «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ» (همزه ۶)؛ «آتش افروخته خدا [یی] است» استعاره مفهومی، «دوزخ آتش افروخته است» و نام‌نگاشت، «دوزخ، آتش افروخته است».

علت انتخاب به‌عنوان استعاره پدیده‌ای این است که مفهوم انتزاعی دوزخ به‌عنوان حوزه مقصد، به‌واسطه حوزه مبدأ آتش افروخته تصویرسازی می‌شود. به‌عبارتی، پدیده ملموس آتش افروخته در مفهوم‌سازی مفهوم انتزاعی دوزخ نقش به‌سزایی دارد. همچنین با توجه به واژه «الموقده» به‌معنای برافروخته، ویژگی شعله‌ور بودن تأکید می‌شود. «یعنی آتش برافروخته، خدا آن را به خودش اضافه فرمود «نارُ الله» تا دانسته شود که آن مانند آتش‌های دیگر نیست سپس آن را توصیف کرد به اینکه همواره افروخته و روشن است.» (الطبرسی، ۱۴۲۵: ۲۷۱/۲۷)

بنابراین اهدافی که از استعاره‌های پدیده‌ای به‌دست آورده‌ایم، از تجربیات ذهنی و روزمره ما نشأت گرفته است؛ ما از مفاهیم استعاری در تجربیات روزمره‌مان در ارتباط با اشیاء برای مفهوم‌سازی آنها بهره می‌بریم. حوزه مفهومی قیامت به‌مثابه مفهومی استعاری، به‌واسطه اشیاء، رُخدادها و تجربیاتمان مفهوم‌سازی شده است.

۲.۲. استعاره‌های شخصیت

احتمالاً مشخص‌ترین استعاره‌های هستی‌شناختی آن‌هایی هستند که در آن‌ها شیء مادی به‌مثابه یک شخص در نظر گرفته می‌شود. چنین شرایطی این امکان را برایمان فراهم می‌کند تا تجربیات متعددی با چیزهای غیرانسانی را در ارتباط با انگیزه‌ها، خصوصیات و فعالیت‌های انسان دریابیم. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ۶۹) توجه به نقش شخصیت‌بخشی در تفکر دینی دوچندان است؛ چراکه در بسیاری از موارد در متون مقدس با چنین پدیده‌ای سروکار داریم. در بسیاری از آیات قرآن هم با این پدیده روبه‌رو می‌شویم. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۹۹) از سویی دیگر، «اولاً، شخصیت‌بخشی به نتایج خاصی می‌انجامد و همواره زمینه‌ای برای استنتاج‌های معنایی جدیدی را فراهم می‌آورد؛ از این رو مفسر می‌تواند با توجه به این فعالیت نتایج

معنایی جدیدی را به دست بیاورد. ثانیاً، شخصیت‌بخشی در آیات متناسب با بافت و سیاق آیات صورت می‌گیرد. (همان: ۳۰۰-۳۰۱) با این مقدمه به شرح آیات مرتبط در این زمینه در جزء سی قرآن کریم می‌پردازیم:

در آیه ﴿قُلُوبٌ یُّؤْمِنُ وَاجْفَةٌ﴾ (نازعات/۸)؛ «دل‌ها روز قیامت سخت ترسیده‌اند»، استعاره مفهومی، «دل‌ها روز قیامت سخت ترسیده‌اند» و نام‌نگاشت «انسان‌های هراسان از روز قیامت» است.

طبرسی به نقل از ابن عباس می‌گوید: معنای واجفه، خائفه است یعنی ترسناک و مقصود از این، صاحبان قلوب است یعنی دل‌ها در قلق و اضطراب و پریشانی است و هیچ آسایش ندارد برای اینکه منازل هولناک قیامت را مشاهده می‌کند. (الطبرسی، ۱۴۱۵: ۲۵۴/۱۰) همان‌طور که پیشتر اشاره شد، در استعاره شخصیت، به پدیده‌ها جان داده می‌شود؛ در این آیه، دل‌های هراسان، استعاره از انسان‌هایی است که در روز قیامت به‌خاطر دیدن احوال قیامت دچار ترس و هراس شده‌اند. حوزه مبدأ همان دل‌های هراسان است که بر حوزه مقصد نگاشت شده است. درواقع، ترس و هراس، حالتی روحی است که مختص جانداران است و به‌صورت‌های گوناگونی بروز می‌یابد؛ بدین ترتیب می‌توان حوزه مقصد را درک کرد و حالات روانی مشرکان و منکران را در روز قیامت تصوّر کرد و فضای سنگین و هولناک آن روز را بهتر درک نمود. لذا، «در استعاره‌های شخصیت، عواطف و پدیده‌های اجتماعی به‌منزله شخص تصور می‌شوند.» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۴۳) به‌عبارتی، مفاهیم انتزاعی به‌مثابه جاندار زنده، همچون انسان، استعاری‌سازی می‌شود.

در آیه ﴿أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ﴾ (نازعات/۹)؛ «دیدگان آن‌ها فرو افتاده» استعاره مفهومی «دیدگان آن‌ها خوار و زبون» و نام‌نگاشت «خوار و ذلیل شدن کافران در روز قیامت» است.

﴿أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ﴾ یعنی «دیدگان» از هول و بیم این روز، خوار و زبون است. عطاء گوید: مقصود دیدگان افرادی است که به غیر دین اسلام مرده‌اند. (طبرسی، ۱۴۲۵: ۲۵۴/۱۰) در این استعاره، حوزه مفهومی عینی و مشخص مبدأ که همان دیدگان است بر حوزه مفهومی مقصد که افراد کافر و مشرک است، نگاشت شده است و با استفاده از کلمه «خاشع» به توصیف آنان پرداخته و وضعیّت آن‌ها را در روز قیامت مشخص نموده است. درواقع، صفات و ویژگی‌های انسان را به اعضای بدن داده است نه خود انسان، لیکن جهت درک مفاهیم انتزاعی، به تصویرسازی استعاری پرداخته است. دیدگان کافران در روز قیامت، از شدت ترس و وحشت این روز، خوار و زبون است. بنابراین با استفاده از واژه «خاشع» حالت خواری که از ویژگی‌های انسان‌های کافر است، به چشمان داده شده و آنان را تحقیر کرده است.

در آیه ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى﴾ (نازعات/۳۴)؛ «پس آن‌گاه که آن هنگامه بزرگ دررسد»

استعاره مفهومی، «قیامت با ترس و وحشتی که دارد، بر همه غالب می‌شود» و نام‌نگاشت، «قیامت، حادثه فراگیر» است.

واژه «الطائمه» از ماده «ط - م - م» است. این ریشه دو معنی دارد: یکی به معنی پرکردن چاه و غیره است به گونه‌ای که با زمین هم‌سطح شود (المُقری الفیومی، بی تا: ۳۷۸/۲، ماده طَم) همچنین، «الطائمه» از ریشه «طَم» و به معنای غلبه و تجاوز است و به حادثه‌ای که حوادث دیگر را درنوردد و بر همه غالب آید، الطائمه گویند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۰/۱۲، ذیل ماده «طَم»)

در این آیه، قیامت که همان الطائمه الکبری است به شکل یک شیء مجسم شده که همه چیز را دربر گرفته است. از طرفی، وقوع قیامت در این استعاره با افعال حرکتی جاء مفهوم‌سازی شده است و کاربرد افعال آتی و جاء در جملات استعاره‌ای، استعاره از ظهور و حصول است، بعد از اینکه امکان حصول نبوده است. (ابن عاشور، بی تا: ۳۰۴/۲۹) مفهوم‌سازی وقوع قیامت در حوزه مقصد با فعل حرکتی «آتی» یا «جاء»، دلیل بر ظهور حتمی آن در عالم خارج و حاصل شدن نتایجی است که نشان از ظهور وقوع قیامت دارد و این پاسخی است به مشرکان که قیامت را امری محال می‌دانستند (حجازی، ۱۳۹۹: ۴۱) بنابراین، قیامت مانند یک موجود جاندار، دارای حرکت است و انسان‌ها را دربر گرفته است.

در آیه ﴿وَيُزَوِّتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى﴾ (نازعات/۳۳۶)؛ «و جهنم برای هر که بیند آشکار گردد» استعاره مفهومی، «جهنم آشکار می‌شود» و نام‌نگاشت «آشکار شدن جهنم» است.

از ظاهر آیه برمی‌آید که جهنم قبل از روز قیامت خلق شده، تنها در روز قیامت با کشف پرده ظاهر می‌شود، و مردم آن را می‌بینند. (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۳۱۰/۲۰) گویی که جهنم، در برابر دیدگان پنهان و غیرقابل دیدن بوده است، سپس مانند یک شیء یا یک انسان، قابل دیدن می‌شود. پس مفهوم انتزاعی جهنم از طریق مفهومی ملموس تر درک می‌شود. طبیعتاً مفاهیم انتزاعی دارای جسم و یا شکل خاصی نیستند که بتوان آن‌ها را توصیف نمود ولیکن با شخصیت‌بخشی و انسان‌نگاری این مفاهیم، می‌توان آن‌ها را ملموس و قابل درک کرد. در این آیه، حوزه مبدأ «آشکار شدن و دیده شدن» بر حوزه مقصد جهنم نگاشت می‌شود.

در آیه ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ﴾ (عبس/۳۳)؛ «پس چون فریاد گوش‌خراش دررسد» استعاره مفهومی عبارت است از: «وقوع قیامت با غرش‌هایی که کننده و ناشی از اصطکاک موجودات، همراه می‌آید» و نام‌نگاشت آن، «قیامت، به مثابه انسانی غرنده است که به سمت ما می‌آید» است. حوزه مبدأ یعنی «الصَّاحَّةُ یا گوش‌خراش و غرنده» بر حوزه مقصد یعنی «قیامت» نگاشت یافته است؛ به عبارتی، الصَّاحَّةُ همان قیامت است؛ چرا که برپایی قیامت، نشانه‌هایی دارد و غرش‌های کر کننده، فریاد شدید و یا نفخه صور از جمله آن‌هاست. در کشف آمده است که توصیف قیامت به این وصف، به اعتبار فریاد کشیدن حاضران در قیامت است.

(زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۰۵/۴) نوع استعاره مفهومی این آیه، استعاره شخصیت است؛ همنشینی «جاء» با «صاخه» بیانگر آن است که قیامت به‌مثابه انسانی است که به سمت ما در حرکت است (ابن عاشور، بی تا: ۱۱۹/۳۰) به عبارتی با توجه به فعل «جاءت»، «الصَّاحَّة» مانند انسان یا جاننداری ترسیم شده است که با آمدنش، وحشت و هراس به وجود می‌آید.

در آیه ﴿وَ أَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَ حَقَّتْ﴾ (انشقاق/۲)؛ «و (آسمان) پروردگارش را فرمان برد و (چنین) سزد.» کلمه «اذن» در اصل لغت به معنای اجازه دادن نیست، بلکه به معنای گوش دادن است، و گوش دادن را هم که «اذن» نامیده‌اند تعبیری است مجازی از انقیاد و اطاعت، و کلمه «حَقَّتْ» به معنای آن است که آسمان در شنیدن و اطاعت فرمان‌های خدا حقیق و سزاوار می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۰۰/۲۰)

استعاره مفهومی، «آسمان از پروردگارش اطاعت می‌کند» و نام‌نگاشت، «آسمان به‌مثابه جاندار از پروردگار اطاعت می‌کند» است. آسمان مانند یک موجود جاندار می‌شوند و از پروردگارش اطاعت و فرمانبرداری می‌کند؛ این اطاعت از پروردگار، این مفهوم را می‌رساند که در روز قیامت همه موجودات در برابر خداوند متعال همچون غلامی فرمانبردار مطیع هستند و این استعاره مفهومی، استعاره شخصیت‌بخشی یا جاندارپنداری نامیده شده است، چراکه آسمان، به‌مثابه جاندار در نظر گرفته شده است؛ یعنی آسمان که از پدیده‌های هستی است در قالب جاندار، مفهوم‌سازی استعاری شده تا تأثیرگذاری آن در ذهن و خیال مخاطب بیشتر باشد. بنابراین حوزه مبدأ اطاعت آسمان بر حوزه مقصد انسان نگاشت شده است.

در آیه ﴿وَ أَقَّتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ﴾ (انشقاق/۴)؛ «و آنچه را در درون دارد بیرون افکند، و تهی گردد.» استعاره مفهومی، «زمین هر چه که درون خود دارد، بیرون می‌اندازد و خالی می‌شود» و نام‌نگاشت، «خالی شدن زمین مانند بیرون‌افکندن درون یک جاندار است» است. زمین به انسانی تشبیه شده که هر چه در خود دارد، بیرون می‌اندازد و خالی می‌شود. مقصود از این استعاره، «بیان اطاعت زمین و شنیدن امر خداوند است که حرکت می‌کند و پستی‌هایش هموار می‌شود و اموات و انسان‌هایی که در درونش به امانت هستند مانند جنینی در درونش بوده‌اند و آن‌ها را وضع حمل می‌کند.» (سید رضی، ۱۴۰۷: ۲۶۹) به تفسیری دیگر «زمین آنچه از مردگان در جوف دارد بیرون می‌اندازد، و خود را از آنچه دارد، تهی می‌سازد. بعضی گفته‌اند: مراد بیرون‌انداختن مرده‌ها و گنج‌ها است کما اینکه خداوند فرموده: ﴿وَ أُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۰۰/۲۰) به هر صورت، در اینجا با نگاشت حوزه مبدأ بر حوزه مقصد، مفهوم‌سازی استعاری شده است.

در آیه ﴿وَ أَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَ حَقَّتْ﴾ (انشقاق/۵)؛ «و (زمین) پروردگارش را فرمان برد و (چنین) سزد.» نیز، مانند آیه ۲، زمین هم‌گام با آسمان، از پروردگارش اطاعت می‌کند؛ و این اطاعت سزاوار اوست. استعاره مفهومی، «زمین از پروردگارش اطاعت نمود» و نام‌نگاشت، «اطاعت زمین به‌مثابه جاندار از پروردگار» است.

زمین که حوزه مبدأ است، به وسیله حوزه مقصد انسان، مفهوم سازی استعاری شده است؛ به عبارتی، مفهوم فرمانبرداری زمین از پروردگار را به فرمانبرداری انسان از پروردگار تشبیه کرده و ویژگی انسان را به یک شیء بی جان بخشیده است و این فرمانبرداری را سزاوار زمین می داند چرا که همه مخلوقات خداوند، در مالکیت و سیطره خداوند هستند.

در آیه ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (زلزله/۲)؛ «و زمین بارهای سنگین خود را برون افکند». استعاره مفهومی، «زمین بارهای سنگین خود را بیرون می اندازد» و نامنگاشت، «زمین بارهای سنگین خود را بیرون می اندازد» است.

علت انتخاب به عنوان استعاره شخصیت این است که زمین مانند یک انسان یا جاندار توان انجام دادن کاری را می یابد و آنچه درون خود دارد را به بیرون می افکند و به نوعی قدرت اثربخشی دارد. تناظرهای حوزه مبدأ مانند «زمین، بارهای سنگین، تغییر» بر تناظرهای حوزه مقصد «زمین، موجودات، دگرگونی» نگاشت می شود.

در آیه ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ (زلزله/۴)؛ «آن روز است که [زمین] خبرهای خود را باز گوید» استعاره مفهومی، «زمین در روز قیامت خبرها را باز می گوید» و نامنگاشت «زمین سخن می گوید» است.

علت انتخاب به عنوان استعاره شخصیت این است که به حوزه مقصد زمین ویژگی انسانی داده می شود و این ویژگی انسانی یعنی سخن گفتن از حواس پنجگانه است. زمین که به مثابه یکی از عناصر طبیعت به شمار می رود، همچون یک انسان سخن می گوید و آنچه بر وی گذشته است را بازگو می کند. شخصیت در نظریه استعاره مفهومی در ذهن رخ می دهد و فراتر از زبان است.

در آیه ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (فجر/۲۲)؛ «و [فرمان] پروردگارت و فرشته [ها] صف در صف آیند». استعاره مفهومی، «پروردگار و فرشته ها صف در صف می آیند» و نامنگاشت «پروردگار و فرشته ها می آیند» است.

«در این جمله نسبت آمدن به خدای تعالی داده، و این تعبیر از متشابهات است که آیه «لیس کمثله شیء»، و آیاتی که خواص قیامت را ذکر می کند، و مثلاً می فرماید آن روز همه سببها از کار می افتد، و همه حجابها کنار می رود، و بر همه مکشوف می شود که خدا حق مبین است، این متشابه را تفسیر می کند، و تشابه آن را برطرف می سازند.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۷۵/۲۰) نسبت آمدن به خدا دادن در آیه شریفه از باب مجاز عقلی است. (همان) خداوند متعال در روز قیامت، به همراه فرشتگان صف در صف، برای داوری و محاسبه حاضر خواهند بود. آمدن خداوند به معنای آمدن امر و فرمان خداوند است زیرا خداوند متعال، جسمیت ندارد. همان طور که «در کتاب عیون در روایات وارده از حضرت رضا باب توحید به سند خود از علی بن فضال از پدرش، نقل شده که گفت: از حضرت رضا

«علیه السلام» پرسیدم: معنای آیه «و جاء ربک و الملک صفا صفا» چیست؟ فرمود: خدای تعالی به صفت آمدن و رفتن توصیف نمی‌شود، چون خدا منزّه است از انتقال، منظور آیه از آمدن خدا، آمدن امر خدا است.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۸۰/۲۰) بنابراین، برای ملموس کردن این معنا، ویژگی انسانی به خداوند داده شده است تا برای مخاطب قابل فهم باشد.

در آیه ﴿وَجِئَ یَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ یَوْمَئِذٍ یَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ (فجر/۲۳)؛ «و جهنم را در آن روز [حاضر] آورند آن روز است که انسان پند گیرد [ولی] کجا او را جای پند گرفتن باشد.» استعاره مفهومی عبارت است از: «جهنم در روز قیامت آورده می‌شود» نام‌نگاشت نیز «جهنم حاضر می‌شود» است.

بعید نیست که مراد از «آوردن جهنم»، پرده‌برداری از روی آن باشد، همچنان‌که در آیه زیر همین تعبیر آمده فرموده: ﴿وَبَرَزَتِ الْجَحِیمُ لَمَن یری﴾ (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۷۶/۲۰) در اینجا، موضوع آوردن جهنم در صحنه قیامت است. یعنی به جهنم، تصویر تشخیص از مکانی که قابلیت حرکت و تغییر مکانی دارد، داده شده است که آن را از مکانش انتقال داده، به صحنه قیامت می‌آورند. (شربتدار، ۱۳۹۵: ۹۵) بنابراین، به جهنم، ویژگی جاندار داده شده که آن حرکت و حضور است تا حضور آن باعث هشدار و پنددهی انسان باشد. حوزه مبدأ جهنم بر حوزه مقصد حاضر شدن، نگاشت شده است. هدف شخصیت‌بخشی در این آیه، پنددادن انسان است.

«در شخصیت‌بخشی یک هدف کلی داریم و هدف‌های خاص موردی. هدف کلی که در همه موارد به چشم می‌خورد تناسب با تفکر دینی و توحیدی است، ولی در هر موردی با توجه به شرایط و خصوصیت‌های مورد، هدف‌های دیگری هم وجود دارد.» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۳۰۶) بنابراین، در شخصیت‌بخشی آیات مربوط به قیامت، هدف کلی، تناسب با تفکر دینی و توحیدی است که همان قیامت است؛ چرا که معاد از اصول دین اسلام است و در جهان‌بینی اسلامی اهمیت به‌سزایی دارد.

نتیجه‌گیری

استعاره‌های مفهومی درک جدیدی از تجربه‌ها را برای انسان میسر ساخته، معنای تازه‌ای به آن‌ها می‌دهند. کاربرد این استعاره‌ها در زبان قرآن که زبانی استعاری است، در تبیین و روشن‌نگری مفاهیم انتزاعی سودمند واقع شده است. واژه «قیامت» که مفهومی انتزاعی است با توجه به استعاره هستی‌شناختی در زبان قرآن، به اشکال مختلفی مفهوم‌سازی شده تا برای مخاطب قابل درک و فهم شود. در واقع قرآن کریم، در گفتمان خود از مفاهیم عینی، ملموس و تجربی بهره برده است تا از این طریق به مفهوم‌سازی مفاهیم انتزاعی و درک آن‌ها بپردازد. مفاهیم برگرفته از واژه «قیامت» نیز چنین ویژگی‌ای دارند. درک این مفاهیم استعاری موجب فهم قرآن می‌شود.

در پاسخ به پرسش اول می‌توان گفت: تجسم‌بخشیدن به مفاهیم انتزاعی و ملموس‌تر کردن آن‌ها از برجسته‌ترین کارکرد استعاره‌های هستی‌شناختی است. دقت در این استعاره‌ها موجب می‌شود که ترجمه و تفسیر دقیق‌تری از آیات مربوط به حوزه مفهومی قیامت در جزء سی قرآن کریم به‌دست آید.

در پاسخ به پرسش دوم نیز می‌توان گفت: هدف از بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه مفهومی قیامت در جزء سی قرآن کریم دستیابی براساس نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون است. استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه قیامت در جزء سی قرآن کریم، اهداف گوناگونی را تحقق می‌بخشند که از جمله آن‌ها شناخت مفاهیم این حوزه است؛ با توجه به حوزه‌های مبدأ، می‌توانیم تجربیاتمان را به‌عنوان مواد یا اشیاء باز بشناسیم، آنگاه به آن‌ها ارجاع دهیم. آن‌ها را ارزیابی کنیم، جنبه‌های خاصی از آن را شناسایی و مقوله‌بندی کنیم و عملکردمان را با توجه به آن‌ها تنظیم کنیم. بدین‌گونه که حوزه مفهومی قیامت به‌وسیله حوزه‌های مبدأ مانند خبر بزرگ، روز داوری، زلزله، روز جدایی، کمین‌گاه، حادثه کوبنده، فراگیرنده... و نیز در محورهایی همچون دوزخ، بهشت و نامه اعمال مفهوم‌سازی می‌شود. از جهت استعاره‌های شخصیت، این امکان برایمان فراهم می‌شود تا تجربیات متعددی را با چیزهای غیرانسانی درارتباط با انگیزه‌ها، خصوصیات، حالت‌ها و فعالیت‌های انسان دریابیم. البته استعاره شخصیت یا انسان‌پنداری مقوله‌ای کلی است که استعاره‌های متعددی را شامل می‌شود؛ استعاره‌هایی که هر کدام بر ویژگی‌های متفاوتی از افراد متمرکزند. از سویی، نظام‌مندی، برجسته‌سازی و انسجام از ویژگی‌های استعاره‌های مفهومی است، لذا مفاهیم انتزاعی حوزه قیامت در جزء سی قرآن را می‌توان آشکار و برجسته نمود و بعضی مفاهیم را پنهان‌سازی کرد؛ زیرا گاهی تمایزات بافتی اهمیتی ندارند. قرآن کریم، استعاره‌ها را به‌نحوی مرتبط باهم و نظام‌مند به‌کار می‌برد و در حوزه مفهومی قیامت، به‌صورت منسجم به تجارب ساختار می‌دهد.

بر این اساس، شناخت مقوله معاد و اندیشیدن درباره آن، عبرت‌گرفتن از آیات مربوط به قیامت و نهادینه‌کردن مفهوم قیامت در ذهن به‌مثابه هدف دینی خداوند متعال از نتایج به‌کارگیری استعاره‌های هستی‌شناختی است.

کتابنامه

- قرآن کریم
- الألوسی، شهاب‌الدین محمود (بی تا): «روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم و السبع المثانی»، بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (۱۹۸۴م): «التحریر و التنویر»، التونس، الناشر: الدار التونسیه للنشر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
- امینی، حیدرعلی (۱۳۹۴ش): «بررسی استعاره‌های مفهومی در سوره‌های واقعه و نبأ»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد.
- حسینی، سیده مطهره؛ قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۶ش): «استعاره مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم»، ذهن، ۱۸(۶۹)، ۲۷-۵۲.
- الراغب الإصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «المفردات فی غریب القرآن»، المحقق: صفوان عدنان، بیروت: دارالقلم، دمشق: الدارالشامیه، الطبعة الأولى.
- الزمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سید رضی، ابوالحسن محمدبن حسین (۱۴۰۷ق): «تلخیص البیان فی مجازات القرآن»، تهران: نشر انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- سیدی، سید حسین؛ وفاء محفوظی موسوی و امیر مقدم متقی (۱۴۰۰ش): «استعاره‌های مفهومی حوزه قیامت در سوره نازعات»، مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن کریم، سال دهم، شماره ۲۰، صص ۱۶۶-۱۴۹.
- شریتمدار، حسن علی (۱۳۹۵ش): «تصویر هنری در جزء سی قرآن کریم»، رساله دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، گروه زبان و ادبیات عربی.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار، ناشر دیجیتال مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۸ش): «ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
- الطبرسی، امین‌الاسلام أبوعلی الفضل بن الحسن (۱۴۲۵ق): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، لبنان - بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۶ش): «استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن»، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- قاسم زاده، حبیب‌الله (۱۳۹۲ش): «استعاره و شناخت»، تهران: کتاب ارجمند، چاپ اول.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم.
- کووچش، زلنات (۱۳۹۳ش/۲۰۱۴م): «مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره»، ترجمه: شیرین پورابراهیم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- عرفت‌پور، زینة (۱۳۹۵ش): «تصویرپردازی هنری در قرآن کریم»، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- لیکاف، جرج (۱۳۸۲ش): «نظریه معاصر استعاره»، استعاره مبنای تفکر و ابزار زیبایی‌آفرینی، به کوشش فرهاد ساسانی، تهران: سوره مهر (حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، صص ۱۹۵-۲۹۸)
- لیکاف، جرج و مارک جانسون (۱۳۹۶ش): «استعاره‌هایی که باور داریم»، ترجمه: راحله گندمکار، تهران: نشر علمی، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- المقری الفیومی، أحمد بن محمد (بی تا): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکیبر للزّاعی»، قم: منشورات دار الرّضی.

- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 - هاشمی، زهره (۱۳۸۹ش): «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، مجله ادب پژوهی، شماره ۱۲، صص ۱۴۰-۱۱۹.

- Lakoff, George(2006) “The contemporary theory of Metaphor”, In Geerarts Dirk (Ed.) Cognitive linguistics: basic readings (Cognitive linguistics research, 34). Mouton de Gruyter Berlin, New York, pp. 185-238.
- Lakoff George & Mark Johson(1980) “The metaphorical structure of the Human Conceptual System”, Cognitive science.

سال ششم

شماره اول

پیاپی: ۱۰

بهار و تابستان

۱۴۰۱

Bibliography

The Holy Quran

- Al-Alousi, Shahab al-Din Mahmoud (Bita) "Ruh al-Ma'ani in Tafsir al-Qur'an al-Karim and al-Saba al-Mathani", Beirut: Lebanon, Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir bin Muhammad (1984 AD), "Al-Tahrir wa al-Tanweer", Al-Tunis, Al-Nasher: Al-Dar Al-Tunisiyah Publishing House.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414 A.H) "Languages of the Arabs", Beirut: Dar Sadhir, third edition.
- Hosseini, Seyida Motahara, Ghaemina, Alireza (2016) "Conceptual Metaphor of Divine Mercy in the Holy Qur'an", Mind, 18(69), 27-52.
- Al-Raghib al-Isfahani, Hossein bin Muhammad (1412 A.H) "Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an", Al-Muhaqq: Safwan Adnan, Beirut: Dar al-Qalam, Damascus: Al-Dar al-Shamiya, first edition.
- Al-Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (1407 A.H) "Al-Kashf on the facts of Ghamaz al-Tanzir", Beirut: Dar al-Katab al-Arabi.
- Seyyed Razi, Abul Hasan Muhammad bin Hossein (1407 A.H) "Summary of Al-Bayan in Punishment of the Qur'an", Tehran: Publication of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, first edition.
- Sharbatdar, Hassan Ali (2015) "Artistic image in the 30s of the Holy Quran", PhD thesis, Ferdowsi University of Mashhad, Dr. Ali Shariati Faculty of Literature and Humanities, Department of Arabic Language and Literature.
- Taleghani, Seyyed Mahmoud (1362S.H), "A Ray of the Qur'an", Tehran: Publishing Company, digital publisher: Qamiyeh Computer Research Center of Isfahan.
- Tabatabai, Al-Sayyid Muhammad Hossein (1417 A.H) Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Ismailian.
- Al-Tabarsi, Amin al-Islam Abu Ali al-Fazl bin al-Hasan (1425 A.H) "Collection of Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Lebanon-Beirut: Est. Al-Alami for Publications, second edition.
- Ghaemina, Alireza (2016) "Conceptual Metaphors and Spaces of the Qur'an" Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization, first edition.
- Qasimzadeh, Habibullah (2012) "Metaphor and Cognition", Tehran: Arjamand Kitab, first edition.
- Qorshi Banaei, Ali Akbar (1412 A.H) "Dictionary of the Qur'an", Tehran: Dar al-Kitab Islami, 6th edition.
- Kovech, Zoltan (2014/1393) "A practical introduction to metaphor", translation: Shirin Pourabrahim. Tehran: Organization for Studying and Compiling Humanities Books of Universities (Samt).
- Arafatpour, Zaine (2015) "Artistic Imagery in the Holy Quran", Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies, first edition.
- Likaf, George (1382 A.H.) "Contemporary Theory of Metaphor", Metaphor is the basis of thinking and an aesthetic tool, by Farhad Sassani, Tehran: Surah Mehr (art

- department of Islamic Propaganda Organization, pp. 298-195)
- Likoff, George and Mark Johnson (2016) "Metaphors that we believe" translated by Rahela Gandamkar, Tehran: Scientific Publication, first edition.
 - Mostafavi, Hassan (2010) "Research on the words of the Holy Qur'an", Tehran: Book Translation and Publishing Company.
 - Al-Maqari al-Fyumi, Ahmed bin Muhammad (Baita) "Al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer for al-Rafa'i", Qom: Manshurat Dar al-Razi.
 - Makarem Shirazi, Nasser and a group of writers (1374) "Example Commentary", Tehran: Dar Al-Katb al-Islamiyeh.
 - Hashemi, Zohra (1389 A.H.) "Conceptual Metaphor Theory from Lakoff and Johnson's point of view", Literary Studies Magazine, No. 12.
 - Lakoff, George (2006) "The contemporary theory of Metaphor", In Geerarts Dirk (Ed.) Cognitive linguistics: basic readings (Cognitive linguistics research, 34). Mouton de Gruyter Berlin, New York, pp. 185-238.
 - Lakoff George & Mark Johson (1980) "The metaphorical structure of the Human Conceptual System", Cognitive science.



سال ششم
شماره اول
پیاپی: ۱۰
بهار و تابستان
۱۴۰۱

Stylistics of "فی هدی" and "فی ضلال" in the Quran (With emphasis on the intellectual level)

(Received: 2022-02-11 Accepted: 2022-09-18)

Reza amani¹

Abstract

One of the most fundamental concepts in the Holy Quran is the subject of guidance and misguidance. Among the stylistic features of this group of verses is the association of the letter "Ala" with the concept of guidance (Ala Hodan) and the letter "fi" with the concept of misguidance (fi dhala-len). The intellectual level of the use of these letters with the mentioned concepts sheds light on a part of the expressive miracle of the guiding verses of the Holy Quran.

Analysis of the meanings of the letters Ala and Fi along with their compatibility with the concepts of guidance and misguidance in the Qur'an shows that the Qur'an considers the wise believers as those who ride on a horse and move in a path, governing their living conditions and destiny. So that these people will advance in the path of guidance with power and dominance and will eventually reach their destination. In the face of the polytheists and infidels, they will be immersed in worldly life and immersed in darkness and the toy of Satan and worldly life, and they will fail in the end. People who are "guided" (Ala Hodan) have a "source of internal control". They are responsible for their actions and lives, are less affected by the opinions of others and external stimuli, perform better in their jobs and responsibilities, and tend to maintain their mental and physical health. Unlike misguided people who have an "external source of control", they see external factors as involved in their success or failure and are less inclined to take responsibility.

Keywords: Quran stylistics, guidance and misguidance, transcendence, capacity, letter جری, letter جری علی

1) Associate Professor of Arabic Language and Literature, University of Holy Quran Sciences and Education
. Email amani@quran.ac.ir



سبک‌شناسی «علی‌هدی» و «فی ضلال» در قرآن (باتأکید بر لایه فکری)

(تاریخ دریافت: ۲۲-۱۱-۱۴۰۰ تاریخ پذیرش: ۲۷-۰۶-۱۴۰۱)

رضا امانی^۱

چکیده

یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم وارده در قرآن کریم موضوع هدایت و ضلالت است. از جمله ویژگی‌های سبک‌شناختی این دسته از آیات همشینی حرف «علی» با مفهوم هدایت (علی‌هدی) و حرف «فی» با مفهوم ضلالت (فی ضلال) است که در پژوهش حاضر تلاش شده با روش توصیفی-تحلیلی لایه فکری این نوع تعابیر مورد بررسی قرار گیرد. از رهگذر این پژوهش می‌توان ضمن تحلیل بعد لفظی و بیانی دسته‌ای از آیات قرآن، به عمق بیشتری از فهم و تفسیر قرآن رسید. تحلیل دلالت‌های حروف علی و فی، در کنار هم‌آیی آن‌ها با مفاهیم هدایت و ضلالت در قرآن نشانگر آن است که قرآن حکیم انسان‌های مؤمن را بسان کسی که سوار بر مرکب و در مسیری حرکت می‌کند، حاکم بر سرنوشت خویش می‌داند، بطوری که این افراد در مسیر هدایت به پیش می‌روند و در نهایت به سرمنزله مقصود خواهند رسید. در مقابل مشرکان و کافران غرق در زندگی دنیوی و غوطه‌ور در تاریکی‌ها و بازیچه شیطان و حیات دنیوی شده و در پایان ناکام خواهند ماند. نیز افرادی که به تعبیر قرآنی «بر هدایت‌اند» از «منبع کنترل درونی» برخوردارند. اینان در قبال اقدامات و زندگی خود مسئولیت پذیرند، در مقابل نظرات دیگران و محرک‌های بیرونی کمتر تأثیر می‌پذیرند، عملکرد بهتری در مشاغل و مسئولیت‌های خود دارند و تمایل به حفظ سلامت روانی و جسمانی خود دارند. برعکس افراد گمراه که دارای «منبع کنترل بیرونی» هستند، عوامل بیرونی را در موفقیت یا شکست خود دخیل می‌دانند و تمایل کمتری به مسئولیت‌پذیری دارند.

واژگان کلیدی: سبک‌شناسی قرآن، هدایت و ضلالت، استعلاء، ظرفیت، حرف جرّ علی، حرف جرّ فی

(۱) دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی تهران)، تهران، ایران ایمیل: amani@quran.ac.ir

۱. مقدمه

قرآن کریم متنی است دو بُعدی؛ یکی بُعد لفظی و ظاهری، و دیگری بُعد معنایی و باطنی. از نظر ظاهری و لفظی شاهد کاربست الگوها و ساختارهای ادبی در قرآن هستیم و به لحاظ محتوایی و درون‌مایه نیز قرآنی متنی است دینی. لذا در مجموع قرآن کریم متنی است ادبی-دینی. نکته حائز اهمیت وجود پیوندی عمیق و ناگسستنی میان این دو بعد متن قرآنی است. به گونه‌ای که بررسی و مطالعه صحیح، دقیق و کامل متن قرآن با هدف دستیابی به معانی و مقاصد آن در گرو توجه به هر دو جنبه لفظی و معنایی آن است. موضوعی که در سنت قرآن‌پژوهان مسلمان پیشینه‌ای به درازی تاریخ تفسیر قرآن دارد. امروزه نیز با پیشرفت و گسترش مطالعات و نظریه‌های ادبی و زبان‌شناختی در جهان، شاهد انجام پژوهش‌های قابل توجه در حوزه زبان و ادبیات قرآن کریم می‌باشیم که به عنای میراث قرآن‌پژوهی می‌افزاید. هر چند که قرآن کریم به تعبیر حضرت علی (ع) در نهج البلاغه «دریایی است که به قعر آن نتوان رسید». (الشریف الرضی، ۱۴۳۱: ۳۱۵، خطبه ۱۹۸) لذا این باب و مسیر همچنان به روی علاقمندان به کلام و وحی و قرآن‌پژوهان باز است، تا هر کس به قدر توان علمی و ظرفیت وجودی و روحی خویش بهره‌ای از آگاهی‌های ناب و روشنایی‌های قرآن ببرد و دیگران را نیز در دریافت‌های علمی و تجربه‌های معنوی خود شریک و هم سفره نماید.

بر همین اساس در پژوهش حاضر تلاش شده است پرده از یکی از اسرار بیانی در آیات قرآنی کنار زده شود و به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که چرا در آیات قرآن و در بیان مفاهیم هدایت و ضلالت از حروف جرّ «علی» و «فی» استفاده شده است؟ چنانچه در آیه ۲۴ سوره مبارکه سبأ می‌خوانیم: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ علت همنشینی مفاهیم هدایت و ضلالت با حروف علی و فی چیست و چه تصاویر و مفاهیمی از این ویژگی سبک‌شناختی قرآن قابل دریافت است؟ اهمیت و ضرورت طرح و عرضه چنین پرسش‌هایی به ساحت قرآن کریم در آن است که ضمن رمزگشایی از بعد لفظی و ادبی آیات قرآنی، ما را به عنوان مخاطبان آیات الهی وارد ابعاد و اعماق تازه‌ای از مفاهیم و محتوای قرآن می‌کند و در نهایت بر تأثیرگذاری قرآن بر مخاطبان می‌افزاید، به‌طوری‌که خواننده را از ساحت قرائت وارد ساحت تدبر در آیات وحی نموده و او را به ساحت عمل به آموزه‌های قرآنی یک گام نزدیک‌تر می‌سازد. بنابراین در پژوهش حاضر علت و نتایج کاربست حروف «علی» و «فی» در بیان مفاهیم «هدایت» و «ضلالت»، به عنوان یک ویژگی سبک‌شناختی برای آیات قرآنی، مورد واکاوی و مطالعه قرار خواهد گرفت.

۱.۱. پیشینه تحقیق

در خصوص سبک‌شناسی و بیان معانی حروف جر در زبان عربی به طور کل و در قرآن کریم به طور خاص، مطالعات و پژوهش‌های بسیاری صورت پذیرفته است که در ذیل تنها به مواردی که به مسأله تحقیق حاضر نزدیک‌تر است، اشاره می‌شود:

- مقاله «بررسی شبکه معنایی حرف "فی" و اهمیت آن در ترجمه قرآن از منظر معنی‌شناسی معنی‌شناختی» نوشته محمود ایمانی و مجتبی منشی‌زاده، مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.

پژوهش مذکور به بررسی معانی حرف جر «فی» در قرآن، در چارچوب معنی‌شناسی شناختی پرداخته است. در این پژوهش تمام کاربردهای حرف «فی» در قرآن استخراج گردیده و معانی آن‌ها با توجه به ترجمه‌های موجود و تفاسیر المیزان و مجمع البیان بررسی شده است. در پایان نیز شبکه معنایی حرف «فی» در آیات قرآن ترسیم شده است.

- مقاله «شبکه معنایی "علی" در گفتمان قرآن بر مبنای نظریه پیش‌نمونه» نوشته کبری راستگو، مجله جستارهای زبانی، شماره ۳۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۷.

در این مقاله نگارنده سعی داشته تا با کاربست نظریه پیش‌گفته (پیش‌نمونه) معانی گوناگون حرف «علی» را در گفتمان قرآنی تبیین و جهان بینی حاکم بر آن‌ها را استخراج نماید. ضمن آنکه دیدگاه نیابت و جایگزینی حرف «علی» از برخی حروف همچون «من»، «فی»، «باء» و «لام» در گفتمان قرآن به چالش کشیده شده است.

- مقاله «بررسی شبکه معنایی حرف "علی" در قرآن با رویکرد شناختی» نوشته مریم توکل‌نیا و ولی‌اله حسومی، مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.

در این پژوهش نیز بر اساس اصول معنی‌شناسی شناختی، ابتدا معنای اصلی حرف «علی» شناسایی شده، سپس کیفیت بسط این معنای پیش‌نمونه مورد بررسی قرار گرفته است. اینکه چگونه این حرف با معنای مرکزی خود از طریق استعاره و طرح‌واره، وارد حوزه‌های مفهومی تازه‌ای شده و شبکه‌ای از معانی مختلف را ایجاد کرده است.

- مقاله «واکاوای نظریه‌ها در ماهیت و کارکرد حروف جرّ در زبان قرآن» نوشته صادق عباسی، سعید نجفی اسداللهی، علی حاجی‌خانی و کاووس روحی برندق، نشریه جستارهای زبانی، شماره ۳، مرداد و شهریور ۱۳۹۹.

محققان در این پژوهش با بررسی تعاریف گوناگون حروف جر، درصدد یافتن تعریفی دقیق برای این حروف بوده‌اند تا با وضع طبیعی و اولیه آن‌ها در کاربرد عرب، به ویژه کارکرد آن‌ها در قرآن منطبق باشد تا با بهره‌گیری از آن به عنوان یک شاخص علمی بتوان، آراء نحویان را در ماهیت، تعداد، تقسیمات و معانی حروف جر، ارزیابی کرد.

- پایان‌نامه «حروف جر در قرآن کریم با رویکرد نحوی-بلاغی» دانشجو: بهنوش اصغری،

استاد راهنما: محمد فاضلی، دکتری تخصصی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۸.

در این رساله پس از ذکر آراء دانشمندان نحو و بلاغت در خصوص حروف جر در قرآن تلاش شده است معانی اصلی و مجازی این حروف مورد واکاوی و تصحیح انتقادی مجدد قرار گیرد. همچنین موضوع متعلق حروف جر و تعیین آن‌ها، همچنین جایگزینی حروف جر به جای یکدیگر نیز در این رساله مورد بررسی قرار گرفته است.

- پایان‌نامه «بررسی جایگاه معانی حروف جرّ در ترجمه» دانشجو: مرضیه حجتی، استاد راهنما: رحمت پورمحمد، کارشناسی ارشد دانشگاه گیلان، ۱۳۸۹.

در این پایان‌نامه نگارنده به قواعد نحوی مربوط به حروف جر و موضوع تعیین متعلق آن‌ها پرداخته و تلاش نموده است ضمن معرفی این حروف و کاربرد هر یک از آن‌ها در متون مختلف، به مسائل مربوط به ترجمه آن‌ها نیز بپردازد.

- پایان‌نامه «هم‌معنایی و چندمعنایی حروف جرّ در قرآن کریم» دانشجو: اکرم نورمحمدی، استاد راهنما: علی نوروژی، کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۲.

نگارنده پایان‌نامه فوق نیز به مسأله هم‌معنایی و چندمعنایی حروف جر در قرآن کریم پرداخته است. جایگزینی حروف جر به جای یکدیگر، ترادف، اشتراک لفظی و معانی حروف جر مهم‌ترین موضوعات مطرح شده در این تحقیق است.

چنانچه در معرفی پژوهش‌های مذکور ملاحظه می‌شود که جنبه‌های مختلفی از معانی و مسائل حروف جر مورد بررسی قرار گرفته است. در تحقیق حاضر نیز تلاش شده از جنبه‌ای متفاوت موضوع مورد واکاوی قرار گیرد و به بررسی سبک‌شناختی باهم‌آیی و هم‌نشینی حروف «علی» و «فی» با مفاهیم «هدایت» و «ضلال» و ابعاد معناشناختی آن پرداخته شود. ضمن آنکه در مقاله حاضر سعی بر آن است با گذر از لایه‌های زبانی (لغوی) و ادبی (بلاغی) بر لایه فکری و محتوایی این تعبیر قرآنی تأکید بیشتری شود، چرا که الفاظ پل رسیدن به معانی و حلقه وصل میان گوینده و شنونده‌اند و در این میان آنچه اصالت و موضوعیت دارد در حقیقت معنا است و انتخاب واژگان، سبک و نوع تعابیر در یک متن همگی بسته به مقصود و مراد گوینده یا نویسنده یک متن است.

۲. سبک‌شناسی لایه‌ای

اصطلاح «سبک‌شناسی» مبتنی بر واژه «سبک» است. سبک مصدر فعل «سَبَكَ يَسْبِكُ» و «يَسْبِكُ» است و در اصل معنایی خود بر «نهایت ذوب کردن یک شیء» (ابن فارس، ۲۰۰۱: ماده «سبک») دلالت دارد به معنای «گداختن و قالب‌گیری کردن طلا و نقره» یا «اصلاح و نیکوساختن سخن» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده «سبک») در اصطلاح ادبی نیز «سبک» یا

«اسلوب»^۱ به معنای «روش خاص ادراک و بیان افکار به وسیله ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر» (بهار، ۱۳۵۶: ۱/ مقدمه) است. به تعبیر عبدالحسین زرین کوب «سبک عبارت است از شیوه خاص در نزد هر گوینده و تعبیر صادفانه‌ای است از طرز فکر و مزاج او». (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۶۱) بنابراین در مطالعه سبک یک اثر ادبی که به اصطلاح به آن سبک‌شناسی می‌گوییم اندیشه و افکار گوینده یا نویسنده از خلال شیوه بیان و نحوه کاربست امکانات زبانی و فنون ادبی همچون جنبه‌های آوایی، واژگانی، دستوری و بلاغی مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد.

در دهه‌های اخیر مطالعات سبک‌شناسی در غرب گسترش و پیشرفت چشمگیری داشته و امروزه رویکردها و روش‌های مختلفی در سبک‌شناسی شکل گرفته و مورد بررسی و استفاده پژوهشگران حوزه زبان و ادبیات قرار می‌گیرد. یکی از روش‌های سبک-شناختی در مطالعه و تحلیل متون «سبک‌شناسی لایه‌ای» است. با این توضیح که زبان توده‌ای از آواها و نشانه‌های بی‌نظم نیست، بلکه شبکه‌ای نظام‌مند و منسجم است که از سطوح و لایه‌های به هم وابسته و به هم تنیده‌ای تشکیل شده است. (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۳۷)

بر این اساس می‌توان برای متون مختلف سه لایه یا سطح زبانی، ادبی و فکری در نظر گرفت. لایه زبانی شامل آواشناسی (موسیقی درونی و بیرونی، انواع سجع و جناس، انواع تکرار و سایر مسائل مربوط به آوا و تلفظ واژگان)، لغوی (بررسی واژگان اصیل و دخیل، کهنه‌گرایی در متن، سره‌نویسی، اسامی بسیط یا مرکب، اسم معنی یا ذات، حروف اضافه، نوع گزینش واژگان با توجه به محور جانشینی و محور هم‌نشینی، ترکیب‌های وصفی و اضافی و...) و نحوی (ناظر بر سبک‌شناسی جمله و بررسی مواردی همچون کوتاهی یا بلندی جملات، انواع کلام خبری و انشائی و...) است. در لایه ادبی یا بلاغی نیز مسائل مربوط به علم معانی، علم بیان و علم بدیع (معنوی) مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد و نهایتاً در لایه یا سطح فکری افکار و اندیشه‌های خالق اثر مورد کنکاش و بررسی قرار می‌گیرد (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۶: ۲۱۳-۲۲۴) و اینکه چگونه نویسنده یا گوینده از رهگذر لایه‌های زبانی و ادبی، افکار و اندیشه‌های خود را سامان می‌بخشد و سعی در انتقال آن‌ها به مخاطبان خود دارد. بنابراین امروزه در سبک‌شناسی بررسی صوری و مختصات شکلی متون صرفاً مورد نظر و مطلوب نیست. بلکه مهم‌تر از آن تعیین مشخصات و ویژگی‌های زبانی و ادبی متن و نقش آن‌ها در شکل دادن و صورت بخشیدن به اندیشه‌های صاحب سخن و تأویل و تفسیر متن است.

۳. دلالت و بسامد هم‌آیی حروف «علی» و «فی» با مفاهیم «هدایت» و «ضلالت» در قرآن

1) style

مفاهیم هدایت و ضلالت یکی از بنیادی‌ترین گزاره‌های قرآنی است و بسیاری از آموزه‌ها و معارف قرآنی بر پایه این مفاهیم بنا نهاده شده است. مفهوم هدایت با ریشه لغوی «هدی» ۳۰۳ مرتبه، به صورت فعلی و اسمی در آیات قرآن بسامد دارد که در این میان ۷ مرتبه و به صورت ترکیب «علی هدی» در آیات: ۵ سوره بقره، ۶۷ سوره حج، ۵ سوره لقمان و ۲۴ سوره سبأ ذکر شده است. و نیز به صورت ترکیب «علی الهدی» در آیات: ۳۵ سوره انعام، ۱۷ سوره فصلت و ۱۱ سوره علق، با حرف جر «علی» هم‌نشین شده است.

مفهوم ضلالت نیز که از ریشه لغوی «ضلل» است، در مجموع مشتقات فعلی و اسمی خود، ۱۹۱ مرتبه در آیات قرآن تکرار شده که در این میان در ۳۰ آیه با حرف جر «فی» همراه شده است. ترکیب‌هایی همانند «فی ضلال»، «فی تضلیل»، «فی ضلالک» و «فی الضلالة»! (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۸۴: ماده «هدی» و «ضلل») بی‌شک چنین بسامدی از این مفاهیم و در چنین ساختار و سبکی نشان از اهمیت موضوع دارد که در این پژوهش تلاش شده در حد توان چرایی آن تبیین شود.

حرف «علی» در مفهوم وضعی و حقیقی خود بر «استعلاء» دلالت دارد. «استعلاء» مصدر باب استفعال از ریشه «علو» و به معنای چیره شدن، برتری یافتن و تسلط داشتن است. مثلاً هنگامی که اسب در یک مسابقه به پیش بتازد و اصطلاحاً از خط پایان بگذرد گفته می‌شود: «استعلی علی الغایه و استولی» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ماده «علو») و یا در آیه ۶۴ سوره طه می‌خوانیم: ﴿...وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى﴾ و منظور کسی است که در پی جایگاهی برتر و رفعت بوده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده «علو») همینطور «علا النهار و اعتلی و استعلی» همگی یعنی بالا آمدن روز. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده «علو»)

حال دلالت «علی» بر استعلاء گاه حسی و حقیقی است، مانند آیات: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن ۲۶) و ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ (المؤمنون/۲۲)، گاهی نیز استعلاء معنوی و مجازی است. (الصبان، ۱۴۲۵: ۳۳۳/۱؛ الرضی، ۱۴۱۷: ۳۱۸/۲) همانند آیات: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (البقره/۲۵۳) و ﴿...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾ (آل عمران/۹۷).

اما معنای وضعی و حقیقی فی «ظرفیت» است که همانند معنای استعلاء در علی، گاهی حسی و حقیقی است، خواه ظرف مکانی باشد خواه ظرف زمانی که هر دو نمونه را می‌توان در آیات ﴿فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ * ﴿فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (الروم/۳-۴) سراغ گرفت. گاهی نیز دلالت «فی» بر مفهوم

(۱) ترکیب «فی ضلال» در آیات: ۱۶۴ سوره آل عمران، ۷۴ سوره انعام، ۸ و ۳۰ سوره یوسف، ۱۴ سوره رعد، ۳ سوره ابراهیم، ۳۸ سوره مریم، ۵۴ سوره انبیاء، ۹۷ سوره شعراء، ۸۵ سوره قصص، ۱۱ سوره لقمان، ۲۴ سوره سبأ، ۲۴ و ۴۷ سوره یس، ۲۲ سوره زمر، ۲۵ و ۵۰ سوره غافر، ۱۸ سوره شوری، ۴۰ سوره زخرف، ۳۲ سوره احقاف، ۲۷ سوره ق، ۲۴ و ۴۷ سوره قمر، ۲ سوره جمعه، ۹ و ۲۹ سوره ملک وارد شده است. همچنین ترکیب‌های «فی تضلیل» در آیه ۲ سوره فیل، «فی ضلالک» در آیه ۹۵ سوره یوسف و «فی الضلالة» در آیه ۷۵ سوره مریم آمده است. (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۸۴: ماده «ضلل»)

ظرفیت، مجازی است. مانند آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقره/۱۷۹). (المبرد، ۱۳۹۹: ۴/۱۳۹؛ ابن یعیش، ۱۴۲۲: ۸/۲۰)^۱

۴. هم آیی حروف «علی» و «فی» با مفاهیم «هدایت» و «ضلالت»

چنانچه از مطالعه آیات قرآن کریم و مشاهده و تجربه زندگی این جهانی برمی آید، پر واضح است که ما در دنیایی دو قطبی و متضاد زندگی می کنیم. جهانی که ایمان در کنار کفر و شرک (البقره/۲۵۶)، نور با تاریکی (البقره/۲۵۷)، خیر و شر (البقره/۲۱۶)، علم و جهل (الزمر/۹)، پیدا و پنهان (النمل/۲۵)، مرگ و زندگی (الملک/۲) و هدایت و ضلالت (سبأ/۲۴)، و... نمود و ظهور دارند و این انسان است که با حق انتخاب و قدرت اراده ای که دارد قادر به گزینش و ادامه حرکت در هر یک از دو پارادایم و قطب مثبت یا منفی است و اساساً فلسفه وجودی ادیان و مکاتب معنوی و هدف از ارسال رسل و انزال کتب بیرون ساختن آدمیان از وادی افکار و اعمال منفی و قدم نهادن در فضای اندیشه ها و رفتارهای مثبت است: ﴿الرَّكِبَاتُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (ابراهیم/۱)

در این میان تعبیر قرآنی در بیان مفاهیم هدایت و ضلالت جلب توجه می کند که چگونه همراه مفهوم «هدایت» از حرف «علی» و در کنار مفهوم «ضلالت» از حرف «فی» استفاده شده است! به عنوان نمونه در آیه ۵ سوره مبارکه بقره پس از پاره ای از اوصاف متقین می خوانیم: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. حال این پرسش به ذهن متبادر می شود که چرا به جای حرف «علی» از سایر حروف استفاده نشده است؟ به عنوان مثال چرا نفرموده «فی هدی»، «عن هدی» یا «إلی هدی»؟! در پاسخ به این پرسش مهم باید بیان نمود که چنانچه گذشت حرف «علی» وضع شده است از برای معنا و مفهوم «استعلاء»، که گاه این استعلاء حسی و حقیقی است و گاه معنوی و مجازی. اما کاربست «علی» همراه مفهوم «هدایت» قطعاً بر استعلاء معنوی و مجازی دلالت دارد. چرا که مفهوم هدایت امری است معنوی، غیر حسی و غیر مادی.

در واقع در تعبیر «أولئک علی هدی» و سایر موارد مشابه، حالت افراد هدایت یافته از سوی پروردگار در برخورداری از هدایت و ثبات و استقراری که در فرایند و مسیر هدایت یافته اند و تلاشی که در جهت افزایش هدایت و حرکت در مسیر نیکی ها و فضای مثبت و پارادایم ایمان دارند به حالت کسی تشبیه شده است که سوار بر مرکبی است و بر آن تسلط داشته و توانایی مهار و راهبری مرکب را داراست. همانگونه که گفته می شود: «هو علی الحق»

(۱) - هر یک از حروف «علی» و «فی» مانند سایر حروف جر علاوه بر معانی اصلی و وضعی خود بر تعدادی معانی ثانویه و استعاری نیز دلالت دارند که چون خارج از مسأله این تحقیق است از ذکر آن ها اجتناب شده است. (ر.ک: ابن هشام، ۱۳۶۸: ۱۵۲/۱-۱۵۷ و ۱۸۲/۱-۱۸۳؛ المرادی، ۱۴۱۳: ۱۴۱۳-۱۴۱۳ و ۴۷۶-۴۷۹ و ۲۵۰-۲۵۳)

یا علی الباطل» (ر.ک: الزمخشری، ۱۴۰۷: ۴۴/۱؛ البیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۰/۱؛ الطبرسی، ۱۳۷۷: ۱۵/۱) و چنانچه «ابن عاشور» اشاره کرده است «استعلاء» بر قوی ترین نوع تسلط، کنترل و احاطه بر یک شیء یا موضوعی دلالت دارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۳۹/۱)

از سوی دیگر در این حالت شخص سوار بر مرکب می‌بایست همواره هوشیار بوده و هوشمندانه مراقب مسیر و خطرات و انحرافات احتمالی باشد. لذا در این تعبیر قرآنی (علی هدی) علاوه بر مدح و تمجید از این افراد، که در مسیر هدایت قرار گرفته و سوار بر مرکب هدایت به پیش می‌روند، (ر.ک: أبو حیان الأندلسی، ۱۴۲۰: ۷۲/۱-۷۳؛ أبو السعود، بی تا: ۳۳/۱) به ایشان به نوعی گوشزد می‌کند که باید همواره در حالتی از مراقبه باشند و چه به لحاظ نظری و ایمان قلبی و چه از نظر عملی و رفتاری به محاسبه خویشتن پرداخته و خود را از آسیب‌ها و وسوسه‌های شیاطین حفظ نمایند. (ر.ک: الفخر الرازی، ۱۴۲۰: ۲۷۹/۲)

در مورد کاربست حرف «فی» همراه مفهوم «ضلال» نیز باید بیان نمود که چنانچه گذشت حرف «فی» از برای معنا و مفهوم «ظرفیت» وضع شده است که گاهی ظرف حقیقی و حسی است، مانند ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (البقره/۲۰۱) و گاهی نیز مجازی و معنوی، مانند ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقره/۱۵) و ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ (العصر/۲) و همینطور در کاربرد حرف «فی» همراه مفهوم «ضلال» (فی ضلال) که ظرف مجازی و معنوی را افاده می‌کند.

در این دسته از آیات چنانچه ملاحظه می‌شود، مفاهیمی همچون طغیان، خسران و ضلالت اموری معنوی، عقلی و فرا حسی هستند و یکی از مهم‌ترین روش‌هایی که قرآن کریم جهت ساده‌سازی و تقریب مفاهیم انتزاعی و ذهنی به فهم و درک انسان بکار بسته، تشبیه آنها به امور مادی و قابل درک و دریافت با حواس ظاهری انسان همچون حس لامسه و بینایی است. این شبیه علاوه بر آنکه فهم چنین اموری را برای انسان ساده‌تر می‌سازد موجب ماندگاری بیشتر آن‌ها در ذهن نیز می‌گردد. در منابع بلاغی نیز به هنگام بحث از انواع تشبیه نوعی تشبیه تحت عنوان تشبیه عقلی به حسی ذکر می‌شود که بیانگر همین موضوع است. (ر.ک: الجرجانی، ۱۹۹۱: ۶۷-۶۹؛ القزوینی، ۱۴۳۷: ۱۲۷-۱۲۹)

لذا در بیان مفهوم «ضلال» در قرآن کریم شاهد بکارگیری حرف «فی» همراه این مفهوم هستیم و نه حروف و تعابیری همچون «بضلال»، «عن ضلال»، «من ضلال» یا «إلی ضلال». تعبیر مورد استفاده قرآن (فی ضلال) همانند تعبیر «علی هدی» بیانگر یکی از ویژگی‌های سبک‌شناختی آیات قرآنی است. در این تعبیر همانگونه که اشاره شد «فی» بر معنای ظرفیت دلالت دارد و مفهوم پس از خود را بسان یک ظرف و در نتیجه مدلول پیش را از خود مظروف آن معرفی می‌کند. گویی که در تعبیر «فی ضلال» گمراهی ظرفی است که برخی از افراد در آن قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر حالت کسانی که از مسیر هدایت فاصله می‌گیرند و یا به آن پشت می‌کنند به حالت کسانی که در یک ظرف گرفتار و اسیر گشته‌اند تشبیه شده

است. در واقع دلالت «فی» در تعبیر «فی ضلال» و نظایر آن، به لحاظ مفهومی دقیقاً بیانگر نقطه مقابل دلالت علی در تعبیر «علی هدی» است. در تعبیر «علی هدی» هر چقدر که افراد هدایت یافته بر مرکب هدایت تسلط و اشراف دارند، تعبیر «فی ضلال» بیان می‌کند که افراد گمراه در ظرف و وعاء گمراهی گرفتار و مقهور شده‌اند و این گمراهی است که بر آن‌ها احاطه و اشراف دارد و آنان در این ظرف غوطه‌ور شده و به هر سو کشانده می‌شوند.

جالب توجه اینکه در آیه ۲۴ سوره مبارکه سبأ شاهد به کارگیری حروف «علی» و «فی» همراه مفاهیم هدایت و ضلالت در کنار یکدیگر هستیم. آنجا که آیه به پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید که «به مشرکان بگو چه کسی است که از آسمان‌ها و زمین به شما روزی می‌دهد و در ادامه بگو الله» سپس در پارادایم دو گانه ایمان و شرک ادامه می‌دهد: «همانا هر یک از ما و شما بی‌تردید یا بر مسیر هدایت هستیم یا غوطه‌ور در گمراهی»: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾

زمخشری در تفسیر کشاف به این دقت در تعبیر قرآنی واقف شده و با طرح پرسشی، اینگونه به این نکته اشاره می‌کند که «اگر بگویی چگونه است که حروف جرّ وارده بر حق و ضلال با یکدیگر تفاوت دارند؟ می‌گوییم: زیرا که صاحب حق گویی سوار بر اسبی تیزرو و ممتاز شده و آن را هر گونه که می‌خواهد به پیش می‌راند و شخص گمراه بسان کسی است که در تاریکی فرو رفته و در آن گرفتار شده است. به گونه‌ای که نمی‌داند به کدام جهت باید حرکت کند و چگونه خود را از آن ورطه رها سازد.» (الزمخشری، ۱۴۰۷: ۵۸۲/۳)

در کتاب «الطراز» نیز چنین بیان شده که صاحب حق به جهت قدرت و اراده‌ای که دارد با سربلندی و از موضع قدرت و اقتدار بسان سوارکاری است سوار بر اسبی تیزرو که هر گونه بخواهد عمل نموده و به هر سو که اراده کند اسب را می‌راند. به همین خاطر «هدی» با حرف «علی» که بر استعلاء دلالت دارد همراه شده است. بر عکس آن، آنکه به باطل گرویده به خاطر شکست و شدت نگرانی و پریشان حالی‌اش همچون کسی است که در تاریکی غرق شده و در قعر مکانی گرفتار آمده است. نمی‌داند چه کند و به کدام سو باید برود. بدین سبب است که «ضلال» با «فی» که بر ظرفیت دلالت دارد هم‌نشین شده است. (الحسینی العلوی، ۱۴۲۳: ۳۱/۲)

ابن قیم نیز در این خصوص می‌گوید: با تأمل در این بیان الهی ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ در می‌یابیم که مسیر حق افرادی را که بر آن پای می‌نهند به سوی بزرگی، رشد، کمال و خداوند متعال می‌برد و مسیر گمراهی پیمایندگان خود را به زیر کشیده و آنان را کوچک ساخته، راهی اسفل السافلین می‌نماید. (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۲۳: ۴۰/۱) همچنین وی می‌افزاید که خداوند عزّ و جلّ حق است، راه خدا نیز حق است، دینش نیز حق می‌باشد و هر کس در مسیر الهی استقامت ورزد او نیز بر حق بوده و هدایت یافته است. «علی» از چنین معنایی برخوردار است که در ادوات دیگر وجود ندارد. بر خلاف ضلالت و ریب

که بر فرو رفتن، گرفتار شدن و خدعه و نیرنگ دلالت دارد. همانند آیه ﴿إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ (التوبه/۴۵) (همان، ۳۹/۱-۴۰).

۵. منبع کنترل افراد هدایت یافته و گمراه

بر اساس مسأله تحقیق حاضر و مبتنی بر آیات مذکور، قرآن کریم انسان‌ها را به دو گروه «هدایت یافته» و «گمراه» تقسیم می‌نماید. اگر بخواهیم از منظر علوم جدید همچون روانشناسی به این مسأله نگاه کنیم، بایستی موضوع «شخصیت‌شناسی»^۱ را دنبال کنیم. «مطالعه شخصیت»^۲ به منظور بررسی و پیش‌بینی رفتار یا شخصیت افراد، در روانشناسی جایگاه ویژه‌ای دارد. در طول تاریخ بشر نیز شاهد تلاش زیادی در جهت طبقه‌بندی افراد از زوایا و جنبه‌های مختلف می‌باشیم تا ابعادی از خصوصیات رفتاری، اخلاقی و اعتقادی انسان‌ها مشخص شود.

در قرن اخیر، روانشناسان در این زمینه تلاش بسیاری داشته‌اند و برای ارزیابی شخصیت افراد، روش‌های مختلفی را دنبال نموده‌اند. یکی از جنبه‌های شخصیت انسان نوع اسنادهایی است که در هنگام مواجه شدن با رویدادها به کار می‌برد. «نظریه اسناد»^۳ که در «روانشناسی اجتماعی»^۴ مطرح است، بر این پایه استوار است که انسان‌ها، موفقیت‌ها و ناکامی‌های زندگی خویش را یا به عوامل قابل کنترل نسبت می‌دهند یا به عوامل غیر قابل کنترل. دسته اول کسانی هستند که «منبع کنترل درونی»^۵ دارند و دسته دوم افرادی هستند که دارای «منبع کنترل بیرونی»^۶ می‌باشند. (سلیمانی حصار، ۱۳۹۲: ۳۹۵)

آیات بسیاری در قرآن کریم انسان را مسئول اعمال و رفتار و نتایج حاصل از آن می‌داند و این آدمی است که باید در برابر رفتارهای خود پاسخگو باشد: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء/۳۳) «از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل، همه مسئولند»، ﴿ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ (التكاثر/۸) «سپس شما در آن روز بی‌شک از بخشش و نعمت (خدا در دنیا) بازخواست خواهید شد»، ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَىٰ عَنْ مَوْلَىٰ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (الدخان/۴۱) «روزی که هیچ دوست و یاور از دوست و یاور خود هیچ گونه ضرری را دفع نمی‌کند، و آنان یاری نمی‌شوند»، ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء/۱۵) «هر که هدایت یافت جز

- 1) Personology
- 2) Personality
- 3) Attribution Theory
- 4) Social Psychology
- 5) Internal Locus of Control
- 6) External Locus of Control

این نیست که به سود خویش هدایت یافته و هر که گمراه شد پس به زیان خویش گمراه شده است، و هیچ گنهکاری حامل گناه دیگری نمی‌شود و ما (هیچ ملتی را پیش از این به عذاب ریشه‌کن در دنیا) عذاب‌کننده نبودیم تا اینکه (نخست) رسولی را (برای بیداری آنان) بفرستیم. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَاحْسِنُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ (لقمان/۳۳) «ای مردم، از پروردگار خود پروا کنید و از روزی بترسید که هیچ پدری از فرزند خویش چیزی را (از عذاب آن روز) دفع نمی‌کند و هیچ فرزندی دفع‌کننده چیزی از پدر خود نیست. به یقین وعده خدا حق است، پس مبادا زندگی دنیا شما را مغرور کند، و شیطان فریبکار شما را نسبت به خداوند بفریبدا!»

بر اساس تعبیر قرآنی می‌توان گفت کسانی که «بر هدایت‌اند» (علی هدی) افرادی هستند با منبع کنترل درونی و آنان که «در گمراهی‌اند» افرادی هستند دارای منبع کنترل بیرونی. شناخت این موضوع از آن جهت مهم است که «منبع کنترل» یکی از مؤلفه‌های شخصیت آدمی است و از جمله عواملی است که بر کیفیت زندگی تأثیرگذار است. «کیفیت زندگی» همانگونه که ابعاد چند گانه‌ی عملکرد جسمی، روانی و اجتماعی فرد را در بر می‌گیرد، از عوامل مختلفی نیز تأثیر می‌پذیرد که یکی از این عوامل منبع کنترل است.

چنانچه در آیه ۱۵ سوره شوری آمده است مؤمنان مسئولیت اعمال خود را بر عهده می‌گیرند: ﴿...اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (...خداوند پروردگار ما و شماست، (نتایج) عمل‌های ما از آن ما و عمل‌های شما از آن شماست، دیگر محاجه و استدلالی میان ما و شما (پس از روشن شدن حقایق و ظهور عناد شما) نیست، خداوند میان همه ما (در روز واپسین) جمع خواهد نمود، و بازگشت همه به سوی اوست. «این موضوع در آیه ۲۵ سوره سبأ نیز تأکید شده است: ﴿قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرُمْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ «بگو: شما از آنچه ما گناه کردیم بازخواست نمی‌شوید، و ما نیز از آنچه شما عمل می‌کنید بازخواست نمی‌شویم.» در آیه ۳۰ سوره شوری نیز شکست‌ها و ناکامی‌های انسان ناشی از عملکرد خود آدمی معرفی شده است: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْظُونَ عَنْ كَثِيرٍ﴾ «و آنچه از مصیبت‌ها به شما برسد به خاطر گناهانی است که خود کسب کرده‌اید، و از بسیاری نیز درمی‌گذرد.»

افراد دارای منبع کنترل درونی (علی هدی) چنانچه اشاره شد_ موفقیت‌ها یا عدم موفقیت‌های خود را به شخص خود (کوشش یا توانایی فردی) نسبت می‌دهند و نه عوامل و شرایط بیرونی. این دسته از افراد کنترل جدی بر زندگی خود دارند و طبق آن نیز رفتار می‌کنند. آنان نسبت به سایرین ارزش بیشتری برای مهارت‌ها و پیشرفت‌های خود قائل‌اند. ضمن آنکه اضطراب کمتری دارند و از اعتماد به نفس بالاتری برخوردارند. همچنین آمادگی بیشتری برای پذیرش مسئولیت اعمالشان دارند و در مجموع از سلامت روانی و جسمانی

بیشتری برخوردارند. البته در فرهنگ قرآنی و باور توحیدی خداوند منشأ تمام خوبی‌ها و نیکی‌ها دانسته می‌شود و انسان باورمند موفقیت‌هایی را که در زندگی کسب می‌کند ناشی از توفیق الهی می‌داند: ﴿مَا أَصَابَكُم مِّنْ حَسَنَةٍ مِّنْ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكُم مِّنْ سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكُمْ وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء/۷۹) «(ای انسان) آنچه از نیکی‌ها به تو رسد از جانب خداست (سبب آن رحمت اوست) و آنچه از بدی‌ها به تو رسد از سوی خود توست (سبب آن گناهان توست) و (ای پیامبر) ما تو را به رسالت برای مردم فرستادیم، و خدا از نظر گواهی (بر رسالت تو) کافی است» و ﴿... وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود/۸۸) «... و توفیق من جز به یاری خدا نیست بر او توکل کردم و به سوی او بازمی‌گردم.» و آنجا که فرد مؤمن مرتکب اشتباه یا ترک اولی شود باز مسئولیت رفتار خود را پذیرفته و بدان معترف می‌شود: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَ إِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف/۲۳) «گفتند: پروردگارا، ما به خویش‌تن ستم کردیم، و اگر ما را نیامیزی و بر ما رحم نکنی قطعاً از زیانکاران خواهیم بود.» ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (قصص/۱۶۷) «گفت: پروردگارا البته من (به کشتن قبطی) به خویش‌تن ستم کردم، (زیرا خود را در خطر فرعونیان افکندم) پس مرا ببخش (از عواقب بد آن نگاه دار)، پس خدا او را بخشید، همانا او بخشنده و مهربان است.» و ﴿وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنبياء/۸۷) «و (به یاد آر) ذالنون (صاحب نهنگ، یونس بن مَتَّى) را هنگامی که خشمناک (از میان قوم خود بیرون) رفت، پس گمان کرد که ما هرگز بر او تنگ نخواهیم گرفت، پس (کارش به جایی رسید که) در میان تاریکی‌ها (ی سه‌گانه شب و قعر دریا و شکم نهنگ) ندا درداد که (ای خدا) جز تو معبودی نیست، تو (از هر عیب و نقصی) منزّه و پاکی، حَقّاً که من از ستمکاران بودم (زیرا عملی که نتیجه‌اش نقص بهره من بود بدون توجه به جا آوردم)».

در مقابل افراد دارای منبع کنترل بیرونی (فی ضلال) عوامل خارجی همچون شانس یا دشواری موقعیت و... را عامل موفقیت یا ناکامی خود می‌دانند. اینان دارای شخصیتی وابسته به دیگر مردم، سرنوشت و یا بخت و اقبال هستند. خود را در برابر عوامل و محرک‌های بیرونی ناتوان می‌بینند و در نتیجه در کوشش برای بهبود موقعیت و شرایط زندگی خود فایده و نتیجه‌ای نمی‌بینند. (سلیمانی حصار، ۱۳۹۲: ۳۹۵) در قرآن کریم چنین بیان شده که افراد گمراه با فرافکنی و عدم پذیرش مسئولیت، کورکورانه به پیروی از باورها و رفتارهای نیاکان خود می‌پردازند: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف/۲۲) «بلکه آنها گفتند: همانا ما پدرانمان را بر آیینی یافته‌ایم، و حتماً ما نیز در اثر پیروی آنها راهیافته‌ایم.» ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَ لَوْ كَانِ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة/۱۰۴) «و چون به آنها گفته

شود: به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی فرستاده او بیایید، گویند: آنچه که پدرانمان را بر آن یافته‌ایم (از عقاید و رفتار) ما را بس است! آیا هر چند پدرانمان چیزی نمی‌دانسته و (به راه راستی) هدایت نیافته باشند (باز هم کورکورانه از آنها تقلید می‌کنند؟)»، ﴿و إِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (لقمان/۲۱) «و چون به آن‌ها گفته شود از آنچه که خدا فرو فرستاده (کتاب و برنامه دینی) پیروی کنید، گویند: (نه) بلکه از آنچه پدرانمان را بر آن یافته‌ایم (عبادت بت‌ها و سنن جاهلیت) پیروی می‌کنیم! آیا (از آنها پیروی می‌کنند) هر چند که شیطان آنها را به سوی عذاب شعله‌ور (دوزخ) دعوت کند؟!» و هرگاه خطا و اشتباهی کنند از پذیرش مسئولیت رفتار خود سرباز می‌زنند: ﴿وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/۲۸) «و چون کار زشتی انجام دهند، گویند: پدرانمان را بر آن یافتیم و خدا ما را بدان فرمان داده. بگو: مسلماً خداوند به کار زشت فرمان نمی‌دهد. آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟!» در روز قیامت نیز همچنان دیگران را علت گمراهی خود معرفی می‌کنند: ﴿وَ قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كِبْرَاءَنَا فَأُضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ (الأحزاب/۶۷) «و گویند: پروردگارا، ما از رؤسا و بزرگان خود اطاعت کردیم، پس آنها ما را از راه (راست) گمراه کردند.» و ﴿وَ مَا أَضَلُّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾ (الشعراء/۹۹) «و ما را جز گنهکاران (عالمان فاسد و حاکمان جور و دوستان منحرف) گمراه نکردند.»

در حالی که کنترل داشتن بر موقعیت‌ها و شرایط زندگی نتایج و آثار سودمند فراوانی دارد و موجب سازگاری روانشناختی بیشتر و بهزیستی جسمی، روانی و اجتماعی فرد می‌گردد. همچنین برخی مطالعات نشان می‌دهد که افراد با منبع کنترل درونی از زندگی مشترک خود احساس رضایت بیشتری دارند. (ر.ک: معتمدی، ۱۳۹۵: ۴۸-۴۹)

۶. افرادی که بر هدایت و کسانی که در ضلالت‌اند

بررسی سیاق آیاتی که در آن‌ها حرف «علی» همراه مفهوم هدایت آمده نشانگر آن است که «مؤمنین» (سبأ/۲۴)، «متقین» (البقره/۲)، «محسنین» (لقمان/۵) و در رأس ایشان «پیامبر اکرم (ص)» (الحج/۶۷) بر هدایت‌اند. اینان کسانی هستند که به غیب ایمان دارند، صلاه می‌گذارند، اهل انفاق‌اند، به کتاب‌های آسمانی که بر پیامبران نازل شده است باور دارند، به آخرت یقین داشته و این افراد در حقیقت اهل رستگاری‌اند. (البقره/۲-۵؛ لقمان/۴-۵)

در مقابل، سیاق آیاتی که در آن‌ها حرف «فی» با مفهوم ضلالت هم‌نشین شده بیانگر آن است که مشرکان (الجمعه/۲؛ یس، ۲۴؛ سبأ/۲۴) و کافران (یس/۴۷) هستند که غرق در گمراهی‌اند. اینان کسانی هستند که دعوت فرستادگان الهی را اجابت نکرده (الشوری/۱۸) و پیامبران و کتاب‌های آسمانی را دروغ می‌انگارند. (الملک/۹) همچنین اینان افرادی هستند

که زندگی دنیوی را بر زندگی اخروی ترجیح می‌دهند، مردم را از مسیر الهی بازمی‌دارند و تلاش می‌کنند مسیر الهی را در نظر دیگران راهی انحرافی جلوه دهند (ابراهیم/۳) از جمله تلاش می‌کنند در مورد روز قیامت تردید افکنی کنند. (الشوری/۱۸) این افراد سنگدل شده و یاد خدا در دل‌هایشان جایی ندارد (الزمر/۲۲) و همنشین و همراه شیطان شده‌اند. (ق/۲۷) خداوند متعال هر دو گروه کافران (مریم/۳۷-۳۸) و مشرکان (لقمان، ۱۱) را ظالم و ستمکار خوانده و وعده می‌دهد که خواسته و اهداف (الرعد/۱۴) و طرح‌ها و نقشه‌های شوم ایشان (غافر/۲۵) در بیراهه است و راه به جایی نخواهد برد و نقش بر آب خواهد شد. چنانچه ملاحظه می‌شود فرجام و عاقبت هر یک از دو گانه ایمان و شرک و کفر، و مؤمنان و مشرکان و کافران به روشنی در آیات مبین و هدایت‌بخش الهی بیان شده است و این آدمی است که از سر اختیار و انتخاب خود پای در هر یک از این دو مسیر می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

انسان‌ها بر اساس اراده، اختیار و حق انتخابی که خداوند به آنان داده، هدف و مسیر حرکت و زندگی خود را در حیات دنیوی برگزیده و دنبال می‌کنند. تا به فرموده خدا مشخص شود که هر فرد چه عملکردی خواهد داشت و اصطلاحاً «چند مرده حلاج است»: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (الملك/۱-۲)

در بررسی سبک‌شناختی کاریست حرف جرّ «علی» همراه مفهوم هدایت و حرف جرّ «فی» شاهدیم که تعبیر قرآنی با دقت و ظرافت هنرمندانه‌ای که در این سبک ادبی خود داشته، با تشبیه و تمثیل امری معنوی و عقلی (هدایت و ضلالت) به امور مادی و حسی (استعلاء و ظرفیت) و با تصاویری که در اذهان مخاطبان و در برابر دیدگان ایشان قرار می‌دهد (تصویر شخصی سوار بر مرکب و فردی غوطه‌ور در یک فضا و ظرف) بیان می‌دارد که اهل ایمان، پرهیزکاران و نیکوکاران که به غیب باور دارند، صلاّه می‌گذارند، انفاق می‌کنند، به کتاب‌های آسمانی که بر پیامبران نازل شده ایمان و به آخرت باور دارند و نهایتاً اهل رستگاری و نجات می‌باشند، بسان سوارکاران، افسار نفس خود و زندگی دنیوی را به دست گرفته و در مسیر هدایت به سوی مقصد الهی در حرکت‌اند. اینان در زندگی و مسیر حرکت خود بر اوضاع و شرایط مسلط می‌باشند و کنترل امور را به دست دارند. در نهایت راه نیز به سر منزل مقصود رسیده و رستگار و سعادتمند خواهند شد.

در مقابل اهل کفر و شرک، آنان که دعوت انبیاء الهی را نپذیرفته و ایشان را دروغ می‌انگارند و پرداختن به زندگی و امور دنیوی را ترجیح می‌دهند. همچنین تلاش می‌کنند دیگران را نیز از مسیر الهی بازدارند و به گمان خود به تخریب حق و حقیقت می‌پردازند. در حالیکه همنشین و همراه شیطان گشته و یاد خدا در دل‌هایشان جایی ندارد. این افراد در

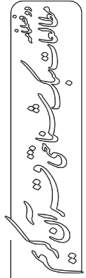
واقع در فضای گمراهی گرفتار آمده‌اند و در سیاهی‌ها و تاریکی‌ها غرق شده‌اند. اینان در طول زندگی اسیر و مغلوب شرایط و عوامل بیرونی شده و عنان زندگی را از کف داده‌اند و به بازیچه‌ای در دست شیطان مبدل گشته‌اند. هر چند که به وعده الهی اهداف و طرح‌های شوم این افراد در انحراف دیگران از مسیر الهی و سلطه بر مردم و جهان، در نهایت راه به جایی نبرده و نقش بر آب خواهد شد.

در بررسی تطبیقی افرادی که به تعبیر قرآنی «بر هدایت‌اند» (علی هدی) و افرادی که «در گمراهی‌اند» (فی ضلال) با مطالعات روانشناختی معاصر درمی‌یابیم که افراد هدایت‌یافته از «منع کنترل درونی» برخوردارند. اینان در قبال باورها و رفتارهای خود در زندگی مسئولیت پذیرند. بر عکس افراد گمراه که دارای «منع کنترل بیرونی» هستند، عوامل بیرونی را در گمراهی و ناکامی خود دخیل می‌دانند و تمایل کمتری به مسئولیت‌پذیری دارند.

آنچه در این مقاله بیان شد تنها نمونه و گوشه‌ای بود از آموزه‌ها، هدایت‌ها و راهبری‌های قرآن کریم که از گذر مطالعه سبک‌شناختی کاربست حروف «علی» و «فی» با مفاهیم «هدایت» و «ضلالت» حاصل شد. قطعاً با چنین نگاه و رویکردی می‌توان به اعماق و ابعاد بیشتری از معارف الهی دست یافت که البته نیازمند پژوهش‌های بیشتر و پردامنه‌تری است.

کتابنامه

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، الشریف الرضی (۱۴۳۱ق)، شرح و تعلیق صبحی صالح، قم: انتشارات انوار الهدی، چاپ چهارم.
- ابن فارس، أحمد (۲۰۰۱م): «معجم مقاییس اللغة»، تصحیح محمد عوض مرعب و فاطمه محمد أصلان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
- ابن هشام، جمال الدین (۱۳۶۸ق): «مغنی اللیب عن کتب الأعراب»، تحقیق مازن المبارک و حمد علی حمدالله، دمشق: دار الفکر.
- ابن عیث، عیث بن علی (۱۴۲۲ق): «شرح المفصل»، تقدیم ایمیل بدیع یعقوب، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق): «التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)»، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، الطبعة الأولى.
- ابن قیم الجوزیه، أحمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۳ق): «مدارج السالکین بین منازل إياک نعبد و إياک نستعین»، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الأولى.
- أبوحيان الأندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- أبو السعود، محمد بن محمد (د.ت): «إرشاد العقل السلیم إلی مزیای الکتب الکریم»، تعلیق محمد صبحی حسن حلاق، بیروت: دار الفکر.
- بهار، محمد تقی (۱۳۵۶ش): «سبک شناسی»، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- البیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى.
- الجرجانی، عبدالقاهر (۱۹۹۱م): «أسرار البلاغة»، تعلیق محمود محمد شاکر، جدة: دار المدنی، الطبعة الأولى.
- الحسینی العلوی، یحیی بن حمزة (۱۴۲۳ق): «الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز»، بیروت: المكتبة العنصریة، الطبعة الأولى.
- الراغب الأصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق-بیروت: دار الشامیة_دار العلم، الطبعة الأولى.
- الرضی، محمد بن الحسن (۱۴۱۷ق): «شرح الرضی لکافیة ابن الحاجب»، تحقیق حسن بن محمد بن إبراهیم الحفظی و یحیی بشیر مصطفی، المملكة العربیة السعودیة: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، الطبعة الأولى.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳ش): «شعر بی دروغ شعر بی نقاب»، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، چاپ چهارم.
- الزمخشری، محمد بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، تصحیح محمد عبدالسلام شاهین، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثالثة.
- سلیمانی حصار، محبوبه و حمیدرضا آقامحمدیان شعریان (۱۳۹۲ش): «رابطه بین منبع کنترل و خودپنداره با تنش ادراک شده بر مادران کودکان در خودمانده»، فصلنامه اصول بهداشت روانی، سال پانزدهم، شماره ۵۷، صص ۳۹۶-۴۰۵.
- شمیسا، سیروش (۱۳۸۶ش): «کلیات سبک‌شناسی»، تهران: میترا.
- الصبان، محمد بن علی (۱۴۱۷ق): «حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک»، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت: المكتبة العنصریة، الطبعة الأولى.
- الطبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش): «تفسیر جوامع الجامع»، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.



- عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۸۴ش): «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم»، قم: نرید اسلام، چاپ چهارم.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۱ش): «سبک‌شناسی نظرها، رویکردها و روش‌ها»، تهران: انتشارات سخن.
- الفخر الرازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکریر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- الفراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۱۰ق): «کتاب العین»، تحقیق مهدی المخزومی و إبراهيم السامرائی، قم: مؤسسه دار الهجرة، الطبعة الثانية.
- القزوينی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۳۷ق): «تلخیص المفتاح»، شرح ابن داود عبدالواحد الحنفی العطاری، کراتشی: مکتبه المدینة للطباعة و النشر و التوزیع، الطبعة الأولى.
- المبرد، محمد بن یزید (۱۳۹۹ق): «المقتضب»، تحقیق محمد عبدالخالق عظیمه، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الثانية.
- المرادی، الحسن بن قاسم (۱۴۱۳ق): «الجني الداني في حروف المعاني»، تحقیق فخرالدين قباؤه و محمد نديم فاضل، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
- معتمدی، عبدالله و همکاران (۱۳۹۵ش): «نقش منبع کنترل، معنای زندگی و روابط زناشویی در پیش‌بینی کیفیت زندگی بازنشستگان»، فصلنامه پرستاری سالمندان، دوره سوم، شماره ۲، صص ۴۶-۶۲.

سال ششم

شماره اول

پیاپی: ۱۰

بهار و تابستان

۱۴۰۱

Bibliography

The Holy Quran

- nahjol balagah, alsharif radhi (1431 A.H), Explanation and suspension of Subhi Saleh, qom: Anwar Al-Huda Publications.
- Ibn Faris, Ahmad (2001) "moujam almaghayis allogah", edited by Muhammad Awad Mar'ab and Fatima Muhammad Aslan, Beirut: Dar Al-Ihyaal Al-Torath Al-Arabi.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mokrem (1414 A.H) "lesan alarab", Beirut: Dar Sader.
- Ibn Hisham, Jamal al-Din (1368 S.H): "Mughni al-Labib an kotob alaarib", research by Mazen al-Mubarak and Hamd Ali Hamdallah, Damascus: Dar al-Fikr.
- Ibn Qutaybah, Abdullah Ibn Muslim (d.t.): "Gharib Al-Quran", commentary by Ibrahim Muhammad Ramadan, Beirut: Dar and Maktab al-Hilal.
- Ibn Ya'ish, Ya'ish ibn Ali (1422 A.H): "Sharh al-Mufsal", presented by Imad Badi 'Ya'qub, Beirut: Dar al-Kitab al-Alelmiya.
- Ibn Ashour, Muhammad ibn Tahir (1420 A.H): "altahrir va hatanvir (Tafsir Ibn Ashour)", Beirut: Arab History Foundation.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim (1423 A.H): "madarej al-salekin bayna manazel Iyak Nabd va Iyak Naŝta'in", research by Muhammad al-Mu'tasim bellah al-Baghdadi, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Abu hyyan al-Andalusi, Muhammad ibn Yusuf (1420 A.H): "albahar almouhit fi al-tafsir", research by Sadqi Muhammad Jamil, Beirut: Dar al-Fikr.
- Abu al-Saud, Muhammad ibn Muhammad (d.t.): "ershad alaql alsalim ila mazaya al-kitab alkarim", commentary by Muhammad Sobhi Hasan Hallaq, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Arbali, Aladdin (1991): "The jewel of literature in the knowledge of the words of the Arabs", Beirut: Dar Al-Nafaies.
- Al-Azhari, Khalid bin Abdullah (1421 A.H): "sharh altasrih ala altoudhih", research by Muhammad Basel oyoun Al-Soud, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiya.
- Al-Alusi, Sayyid Mahmoud (1415 A.H): "rouh almaani fi tafsir alqoran alazim", research by Abdul Bari Atiyah, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiya.
- Bahar, Mohammad Taghi (1977): "Stylistics", Tehran: Amirkabir Publications.
- Al-Baydhawi, Abdullah bin Umar (1418 AH): "anvar altanzil va asrar altaavil", research by Muhammad Abdul Rahman Al-Marashli, Beirut: Dar Al-Ihyaal Al-Torath Al-Arabi.
- Al-Jorjani, Abdul Qahir (1991): "Secrets of Rhetoric", commentary by Mahmoud Mohammad Shakir, Jeddah: Dar al-Madani.
- Al-Husseini Al-Alawi, Yahya bin Hamza (1423 A.H): "The Balance of the Mysteries of Rhetoric and the Science of Miraculous Truths", Beirut: Al-Muktab Al-Ansriya.
- Al-Darwish, Mohi al-Din (1415 A.H): "The erabs of the Qur'an and the Statement", Syria: Dar al-Irshad.
- Al-Ragheb Al-Isfahani, Hussein Ibn Muhammad (1412 A.H): "Vocabulary of the words of the Qur'an", research of Safwan Adnan Davoodi, Damascus - Beirut: Dar Al-Shamiya - Dar Al-elm.
- Al-Radhi, Muhammad ibn al-Hasan (1417 A.H): "Sharh al-Radi for the kafiyaah Ibn al-

- Hajib", research by Hasan ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Hafzi and Yahya Bashir Mustafa, Saudi Arabian kingdom: Imam Muhammad ibn Saud al-Islamiyah University.
- Al-Zajaji, Abdul Rahman Ibn Ishaq (1404 A.H): "Al-Jomal Fi Al-Nahw", research on Tawfiq Al-Hamd, Beirut - erbad: Al-Risala Foundation - Dar Al-Amal.
 - Zarrinkoob, Abdolhossein (1984): "Poetry without lies Poetry without a mask", Tehran: Javidan Publishing Organization.
 - Al-Zamakhshari, Muhammad ibn Umar (1407 A.H): "alkashaaf", edited by Muhammad Abdul Salam Shahin, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
 - Soleimani Hesar, Mahboubeh and Hamidreza Aghamohammadian Sherbaf (2013): "The relationship between the source of control and self-concept with perceived stress on mothers of children in autism", Journal of Principles of Mental Health, Year 15, No. 57, PP. 396-405.
 - Al-Suyuti, Jalal al-Din (1418 A.H): "hame alhawame fi sharh jame aljawame", research by Ahmad Shams al-Din, Beirut: Dar Al-Kotob -Alemiya.
 - Al-Sabban, Muhammad ibn Ali (1417 A.H): "The footnote of Al-Sabban on the explanation of Ashmouni on the authority of Ibn Malik", research by Abdul Hamid Hindawi, Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyya.
 - Al-Tabarsi, Fadhl Ibn Hasan (1993): "majma albayan fi tafsir alquran", Introduction by Mohammad Javad Balaghi, Tehran: Naser Khosrow Publications.
 - (1998) "tafsie jawame aljame", edited and suspended by Abolghasem Gorji, Tehran: University of Tehran Press and Qom Seminary Management.
 - Abdul Baqi, Mohammad Fouad (1384 SH): "The Dictionary for the Words of the Holy Quran", Qom: Navid Islam.
 - Al-Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar (1420 A.H): "Al-Tafsir al-Kabir (the keys of the unseen)", Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Torath Al-Arabi.
 - Al-Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1410 A.H): "Kitab Al-Ain", research by Mahdi Al-Makhzoumi and Ibrahim Al-Samerraei, Qom: Dar Al-Hijra Foundation.
 - Al-Qazwini, Muhammad ibn Abd al-Rahman (1437 A.H): "talkhia almeftah", Sharh Ibn Daud Abdul Wahed Al-Hanafi Al-Attari, Karatashi: Madinah School for Printing, Publishing and Distribution.
 - Catano, James v. (2005): "Stylistics", translated by Farzin Ghobadi, Farhangistan letter, seventh year, number 4, pp. 112-121.
 - Al-Maleqi, Ahmad Ibn Abd al-Nur (1423 A.H): "List of the basics in the explanation of the letters of the meanings", research by Ahmad Al-Kharrat, Damascus: Dar Al-Qalam.
 - Al-Mubrrad, Muhammad ibn Yazid (1399 S.H): "Al-Muqtadhab", research by Muhammad Abdul Khaliq ozaimah, Cairo: the revival of Islamic heritage.
 - Al-Muradi, Al-Hssan Ibn Qasim (1413 A.H): "Al-Jena Al-Dani in the letters of meanings", research by Fakhruddin Qabawah and Muhammad Nadim Fadhil, Beirut: Dar Al-Kotob Al-Alelmiya.
 - Motamedi, Abdullah et al. (2016): "The role of the source of control, meaning of life and marital relationships in predicting the quality of life of retirees", Journal of Elderly Nursing, Volume 3, Number 2, pp. 46-62

The expressive miracle of the Qur'an in Surah Takwir

(Received: 2022-09-15 Accepted: 2022-11-14)

Hasan kharaghani¹

Abstract

The Qur'an is so advanced in rhetoric, eloquence, firmness of speech, expressiveness of expression, many innovations in the field of teachings and rules and other features that it is far from the reach of humanity. And this miracle is eternal and eternal. One of the gaps in the research of miracles of the Holy Quran is the Surahology of Miracles. Considering that the border of the miracle of the Qur'an is a surah, it is necessary to identify the miraculous aspects of all the surahs of the Qur'an. In this article, as a case study, Surah Takwir has been selected and its expressive miracle has been studied. The question is, in terms of expression, what dimensions and subtleties does Surah Takwir contain that made it a miracle? Literary and linguistic studies in Surah Takwir show that this Surah is in four important axes of expressing miracles. And it has many subtleties and subtleties that have taken it beyond the level of human speech: Coherence, word choice, music and illustration. This form of expression, along with the meanings of its miracles in the scientific and unseen dimension, plays a divine piece that human beings cannot oppose.

Keywords: The Holy Quran, Surah Takwir, expressive miracle, coherence

سال ششم

شماره اول

پیاپی: ۱۰

بهار و تابستان

۱۴۰۱

1) Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: h.kharaghani@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

عجازیانی قرآن در سوره تکویر

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۶-۲۴ تا تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۸-۲۳)

حسن خرقانی^۱

چکیده

قرآن در استواری گفتار و شیوایی و رسایی بیان، نوآوری‌های فراوان در زمینه معارف و احکام و دیگر محاسن، در اوج قرار دارد و به معجزه جاوید تبدیل گشته است. یکی از خلأها در پژوهش‌های اعجاز قرآن کریم، سوره‌شناسی اعجاز است. با توجه به آنکه مرز تحدی سوره است، لازم است وجوه اعجاز تمامی سوره‌های قرآن شناسایی گردد. در این مقاله به عنوان مطالعه موردی سوره تکویر انتخاب و اعجاز بیانی آن بررسی شده است. مسئله آن است که سوره تکویر از جهت بیانی، چه ابعاد و ظرافت‌هایی دارد که آن را معجزه ساخته است؟ بررسی‌های ادبی و زبانشناختی در سوره تکویر نشان داد که این سوره در چهار محور مهم اعجاز بیانی: انسجام، واژه‌گزینی، موسیقی و تصویرسازی، قطعه‌ای الهی را می‌نوازد که بشر را توان معارضه با آن نیست. در محور انسجام، از نظر نحوی و بلاغی قطعه‌ای به هم پیوسته و منسجم است و کلامی واحد را تشکیل می‌دهد. در محور واژگانی، کلماتی زیبا و فصیح را برگزیده است که در حد اعجاز در فواصل و در درون آیات هم‌آوا هستند و ضمن تناسب کامل با معنا، دلالت‌هایی ضمنی و دقیق در راستای آموزه‌های الهی دارند. سوره تکویر موسیقی برجسته‌ای دارد که از توازن فقرات، تناسب فواصل، انسجام مخارج حروف، تکرار «روئی» و آواها، تشکیل شده است و همگام با معنا فراز و فرود دارد. تصویر نیز به عنوان برجسته‌ترین ابزار بیانی با تمامی عوامل تأثیرگذار، در سوره حضوری پر رنگ دارد و عهده‌دار بخشی از اعجاز بیانی آن است. واژگان کلیدی: قرآن کریم، سوره تکویر، اعجاز بیانی، انسجام.

(۱) دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، ایران ایمیل: h.kharaghani@gmail.com



۱. مقدمه

از مباحث مهم و پردامنه در علوم قرآن که با مسائل اعتقادی و علم کلام نیز پیوند خورده است و دانش‌های گوناگون از جمله علوم ادبی را به خدمت می‌گیرد، مبحث «اعجاز قرآن» است. همواره این پرسش مطرح بوده است که چه ویژگی‌ها و برجستگی‌هایی در قرآن کریم نهفته است که آن را برای ابدیت ماندناپذیر ساخته است و با وجود توانمندی‌های روبه رشد بشر در عرصه‌های گوناگون و وجود سخنوران نامی و چیره‌دست در میان آنان چگونه برایشان میسر نیست کتابی بدین پایه تدوین کنند؟

جهت شناسایی دقیق‌تر اعجاز قرآن و دفاع از حریم آن در برابر شبهات و نیز نقد متونی ادعایی که در هم‌آوردی با قرآن ارائه می‌شود، باید به سراغ تک تک سوره‌های قرآن رفت و وجوه اعجاز آن‌ها را شناسایی کرد. این مطالعات به مباحث نظری نیز کمک خواهد نمود و جوهی از اعجاز قرآن که تاکنون طرح شده، در میدان عمل کارایی خود را بهتر نشان خواهد داد و در پاسخ به سوره‌های ساختگی که در معارضه با قرآن گفته شده، زمینه سنجش و برتری قرآن بهتر فراهم خواهد شد.

با توجه به گستردگی کار، شناسایی ابعاد مختلف اعجاز یک سوره در یک مقاله نخواهد گنجید؛ بنابراین، در اینجا سوره‌ای از سوره‌های کوچکتر قرآن انتخاب و در این مجال تنها به اعجاز بیانی آن پرداخته شده است. مسئله مورد بحث آن است که سوره تکویر از نظر بیانی چه ویژگی‌ها و جنبه‌هایی را در بر دارد که آن را معجزه ساخته است؟ با توجه به مقتضیات عصر جدید و گستره علمی که در این مقطع زمانی در حوزه‌های مختلف ادبی، انسانی و طبیعی در اختیار بشر قرار دارد، سبک و محتوای کار با روزگار پیشین بسیار متفاوت خواهد بود.

۱.۱. پیشینه پژوهش

در وادی اعجاز قرآن و در پاسخ به چگونگی اعجاز آن، آثار بسیاری تا کنون سامان یافته (رک: رضایی کرمانی، ۱۳۸۰: سراسر کتاب) و بحث معجزه در علوم مختلفی از جمله علم تفسیر، کلام، اصول و علوم قرآن مطرح بوده است. بعضی مفسران آن را در لابه‌لای تفسیر قرآن و به مناسبت معجزات انبیاء مطرح کرده‌اند (رک: طیب، ۱۳۶۹: ۴۰/۱-۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۳/۱ به بعد و دیگر تفاسیر، ذیل آیه ۳۳ سوره بقره و ۸۸ سوره اسراء)، ولی تاکنون موارد اندکی در زمینه اعجاز سوره‌ها سامان یافته است؛ مانند: اعجاز سوره کوثر زمخشری. درباره اعجاز بیانی سوره تکویر مقاله یا کتابی به طور مستقل مشاهده نشد، اما در برخی ابعاد ادبی و زبان‌شناختی آن مقالاتی نگاشته شده است از جمله پیوند فرم و ساختار با محتوا در سوره مبارکه تکویر از هومن ناظمیان. این مقاله، بیشتر به مسائل آوایی در این سوره می‌پردازد و در آن ساختارهای زبانی و موسیقایی سوره تکویر و ارتباط آن‌ها با محتوا، بررسی شده است. دو مقاله مشابه با دو نام متفاوت «سبک‌شناسی سوره تکویر» و «پژوهشی

در آشناسی و ساختارهای صرفی و نحوی و بلاغی و سوره تکویر» از محمد فراهانی و مهدی داوودی نسب وجود دارد که بیشتر، مباحثی آوایی و نکاتی بلاغی از این سوره را بازگو می‌کند. در زبان عربی نیز مقالاتی نگاشته شده است از جمله «بلاغه التعبير فی سوره التکویر» از حمدیه عباس جاسم خفاجی. این مقاله بیشتر در باره امتیازات تعبیرها و واژگان سوره تکویر به جای موارد جایگزین آن‌هاست؛ همانند انتخاب اسلوب شرط در سرآغاز سوره و استفاده از ادات شرط «إِذَا» و استفاده از «عَلِمَتْ» به جای «تَعَلَّم». مقاله «بین الاعجاز البلاغی و الاعجاز العلمی فی سوره التکویر»، از جمیله سید علی سید زیدان، میان اعجاز علمی و اعجاز بلاغی قرآن ارتباط برقرار و مباحث معانی، بیان و بدیع را در این سوره تطبیق کرده است و در پی همسو بودن آن‌ها با حقایق علمی بازگو شده در سوره است. نویسنده نیز مقاله‌ای با نام «اعجاز علمی در سوره تکویر و نقد تطبیق آن بر حوادث و پیشرفت‌های عصر حاضر»، نوشته است.

مقاله حاضر، از زاویه اعجاز بیانی به سوره تکویر پرداخته و ابعاد و مواردی را مد نظر قرار داده است که با مقالات یاد شده تفاوت‌هایی دارد و شامل نوآوری‌هایی است که حاصل پژوهش‌های نویسنده است.

۲. مباحث نظری

۲.۱. اعجاز و اعجاز بیانی

اعجاز مصدر باب افعال از ریشه ثلاثی «عَجَزَ» است. برای این ماده در لغت دو ریشه یاد شده است: یک ریشه دلالت بر ضعف و ناتوانی می‌کند و ریشه دوم عجز به معنای انتها و دنباله یک چیز و جمع آن اعجاز است. اعجاز امور یعنی اواخر آن‌ها. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۳۲/۴-۲۳۳) راغب اصفهانی عجز را در اصل به معنی تأخر و بازماندن می‌داند و معنای ناتوانی که ضد قدرت است برخاسته از آن می‌باشد. (راغب اصفهانی: ۵۴۷) بنابر این عجز یعنی ناتوانی و اعجاز به معنای ناتوان ساختن است.

معجزه در اصطلاح امری برخلاف جریان عادی نظام هستی است که همراه با دعوت به مبارزه باشد و کسی نتواند با آن رویارویی کند و خداوند آن را بر دست پیامبرانش جاری می‌سازد تا نشانه درستی رسالتشان باشد. (سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/۲۴۰؛ خالدی، ۲۰۰۰: ۱۸)

دیدگاه اعجاز بیانی از مشهورترین و فراگیرترین رویکردها در حوزه اعجاز قرآن است که بازتاب و تأثیر فراوانی در حوزه مطالعات کلامی، ادبی و تفسیری داشته است. این دیدگاه بر این فرض استوار است که ساختار بیانی قرآن با برخورداری از ویژگی‌های مافوق بشری، عجز بشر از هموردی با آن را در پی داشته و بی‌پاسخ ماندن تحدی قرآن که در بیشتر موارد ناظر به همین ساختار بیانی است، بهترین دلیل بر درستی این مدعاست. بنابراین، اعجاز

بیانی در واقع از وجوه تحدی به شمار می‌آید که نسبت به وجوه دیگر از شهرت و پشتوانه مطالعاتی بیشتری برخوردار است. (معموری، ۱۳۹۶: ۱۹۵/۱)

آثاری که درباره اعجاز بیانی سامان یافته‌اند، یا در ضمن دیگر وجوه اعجاز فصلی را به اعجاز بیانی اختصاص داده‌اند، هرکدام به فراخور مجال کتاب و دانش و توان نویسنده آن، گوشه‌هایی از اعجاز بیانی قرآن کریم را به تصویر کشیده‌اند. بنت‌الشاطی به سه بحث: راز نهفته در حروف، راز کلمات و اسلوب‌های قرآنی و راز نهفته در چگونگی تعبیر، می‌پردازد. (ر.ک: بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۱۴۱، ۲۱۹ و ۲۵۵) صلاح خالدی با الهام از سید قطب عناصر پنج‌گانه‌ای برای بیان قرآنی یاد می‌کند: ۱. دقیق بودن الفاظ قرآن؛ ۲. زیبایی معنای الفاظ قرآن؛ ۳. جاذبه موسیقایی قرآن؛ ۴. زیبایی تصویرهای قرآن؛ ۵. نظم والای قرآن. (ر.ک: خالدی، ۲۰۰۰: ۱۲۷-۱۴۲)

آیت‌الله معرفت (ره) در جلد پنجم التمهید فی علوم القرآن که به اعجاز بیانی اختصاص دارد، وجوه دوازده‌گانه‌ای را برای اعجاز بیانی ذیل عنوان «نظم بی نظیر و ساختار شگفت قرآن»، یاد می‌کند. (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۵/۵-۱۸) جمع‌بندی آن‌ها به محورهای ذیل باز می‌گردد:

۱. واژه‌گزینی قرآن که واژگانی دقیق، دلنشین و فصیح اختیار کرده است.
۲. موسیقی قرآن که نظم‌آهنگی زیبا و شکوهمند دارد و معنا را در آوای حروفش به نمایش می‌گذارد.
۳. سبک جدید و منحصر به فرد قرآن که در نظم و نثر نظیری شبیه آن نیست.
۴. شیوه‌های بیانی قرآن مانند: تشبیه‌ها و استعاره‌های نیکو، تصویرسازی‌های خیال‌انگیز و کنایه‌ها و تعریض‌ها زیبا و نیز آرایه‌های زیبای بدیعی.
۵. به هم‌پیوستگی و انسجام ساختاری قرآن.

آنچه مشخص است اینکه واژه‌گزینی، موسیقی، تصویرسازی و نظم، محورهای مورد اتفاق بسیاری از نویسندگان حوزه اعجاز بیانی است. (نک: حفنی، ۱۳۹۰: ۲۲۰ و پس از آن)

۲.۲. سوره تکویر و محور موضوعی آن

سوره مبارکه تکویر از سوره‌های بسیار زیبای قرآن کریم است. این سوره هشتاد و یکمین سوره در مصحف شریف است، اما از نظر ترتیب نزول هفتمین سوره و از نخستین سوره‌هایی است که بر رسول اکرم فرود آمده است. (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۶۸/۱؛ میدانی، ۱۳۶۱: ۳۹۳/۱) دو مقطع در این سوره وجود دارد و آیات کریمه آن حول دو محور سخن می‌گویند. (نک: حوی، ۱۹۹۱: ۱۱/۱۱؛ صابونی، ۱۴۲۱: ۴۹۸/۳؛ میدانی، ۱۳۶۱: ۳۹۸/۱)

۱. در مقطع نخست که تا آیه ۱۴ ادامه دارد سخن درباره حقانیت قیامت و فروپاشی نظام هستی در آستانه وقوع آن و سپس برپایی دادگاه عدل الهی است: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، وَ

إِذَا الْجُومُ انْكَدَرَتْ، وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ، وَإِذَا الْعُشَارُ عُطِّلَتْ، وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ، وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ، وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ، وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ، وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ، وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ، وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ، وَإِذَا الْجَنَّةُ أُنزِلَتْ، عَلِمْتَ نَفْسُ مَا أَحْضَرْتُ ﴿تکویر/ ۱-۱۴﴾ آیات بیان می کنند که خورشید که چراغ فروزنده هستی است در هم پیچیده و تاریک می شود، ستارگان تیره و بی نور می شوند و سقوط می کنند، کوهها با آن همه استواری روان می گردند، اموال نفیس و با ارزش؛ مانند شتران آبستن رها و بی صاحب می شود، حیوانات وحشی گرد هم جمع می شوند، دریاها مشتعل و برافروخته می گردند، آنجاست که هرکس با همسان خود قرین و جفت می شود خوبان با خوبان و بدان با بدان و از دختران زنده به گور می پرسند که به کدام گناه کشته شده است؟ در آن هنگام است که نامه های اعمال را بگشایند و آسمان برچیده شود و دوزخ افروخته گردد و بهشت را نزدیک آرند. آنجاست که هر کس به نیک و بد اعمال خود آگاه گردد.

۲. مقطع دوم سوره از عظمت وحی قرآنی و آورنده آن و تأثیرش در نفوس انسانی سخن می گوید، و به رد شبهاتی از ساحت مقدس قرآن کریم می پردازد: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ، الْجَوَارِ الْكُنُوسِ، وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ، وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ، إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ، مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ، وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ، وَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ، وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ، فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ، إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ، لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ، وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (تکویر/ ۱۵-۲۹) این قسمت با سوگندهای بیدارکننده و پر محتوایی همراه است: به ستارگانی که مدام در حرکت و طلوع و غروبند، به شب هنگامی که می رود و به صبح هنگامی که می دمَد، سوگند یاد شده که قرآن کلام فرستاده ای ارجمند است. آنگاه آورنده وحی جبرئیل امین، توصیف می شود به آنکه نیرومند و نزد صاحب عرش دارای مقام و منزلت است و مورد اطاعت فرشتگان و امین است. بنابراین پیامبر دیوانه و قرآن، کلام شیطان نیست و او هر چه را به وی وحی می شود به شما ابلاغ می کند. سپس مشرکان تویخ می شوند که چرا با وجود چنین پیام حقی که تمامی جهانیان را پند می دهد و به راه مستقیم راهبر است، به کژراهه می روند و از قرآن رویگردانند. این مقطع نیز در درون خود منسجم و همبسته است و موضوع آن اثبات و حیانی بودن قرآن و هدایت حق جوینان توسط آن است.

۲.۳. وجوه اعجاز بیانی در سوره تکویر

در این بخش، محورهای چهارگانه: انسجام، واژه گزینی، موسیقی و تصویرسازی در سوره مبارکه تکویر، دنبال می شود:

۲.۳.۱. پیوستگی و انسجام در سوره تکویر

هر متن حاصل به هم پیوستن مجموعه‌ای از واژگان در ضمن جملات و جملات در ضمن مجموعه‌ای بزرگتر است و ارتباط معنایی میان واژگان و جملات سخنی منسجم و هماهنگ را به وجود می‌آورد که در آن همه عناصر سازنده متن بر اساس اصول و قواعد معینی به هم پیوسته‌اند. این انسجام هم بر اساس برون‌ساخت‌های نحوی و دستورزبانی شکل می‌گیرد و هم بر اساس روابط معنایی و درونی اجزاء آن، که بعد بلاغی را تشکیل می‌دهند. انسجام سوره تکویر بر هر دو پایه در حد اعلای خود قرار دارد که در ذیل بیان می‌شود:

۲.۳.۱.۱. انسجام نحوی

ساختار این سوره چنین است که مرکب از شرط و جزاء و قسم و جواب آن است. در آیات مقطع نخست سوره تکویر دوازده شرط طی سیزده آیه آمده است (آیه نهم ادامه شرط آیه هشتم است) در چهاردهمین آیه جزای آن‌ها آمده است: ﴿عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أَحْضَرْتُ﴾؛ «هر کس آنچه را انجام داده حاضر می‌بیند». این آیه کریمه نتیجه و جواب تمامی «إذا»های شرطیه‌ای است که از آغاز سوره آمده است و «عَلِمْتُ» عامل نصب در ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ و تمام شرط‌هایی است که بر آن عطف گرفته شده‌اند. (زمخشری، ۱۴۱۳: ۷۰۹/۴) همچنین این آیات با حروف عطف به یکدیگر پیوند خورده‌اند و مصداقی از «وصل» هستند که امور متعدد مشترک را به هم پیوند می‌دهد. آیات مبارکه امور گوناگونی از هستی و عوالم بسیاری را جمع ساخته است تا دقایق دگرگونی در هستی را بازگوید و همه را تحت پوشش روز واحدی قرار دهد که همان قیامت و حشر خلایق در یک صحنه واحد باشد. (صغیر، ۱۴۲۰: ۲۱۴)

مقطع دوم سوره مرکب از قسم و پاسخ‌های آن است. در آیات ۲۵ تا ۱۸ به ستارگان و اختفا و آشکار شدن آن‌ها سوگند یاد شده است. پاسخ قسم‌های این چهار آیه ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ و ادامه آن می‌باشد. ضمیر «إِنَّهُ» به قرآن یا آیات پیشین از این جهت که قرآن است باز می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۸/۲۰) همینطور ﴿مَا صَاحِبِكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ جمله‌ای است که محلی از اعراب ندارد و معطوف بر جواب قسم است و در پی آن جملات: ﴿قَدْ رَأَى بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾، ﴿مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ و ﴿مَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ نیز عطف بر جملات پیش از خود هستند و به همان جواب قسم باز می‌گردند. ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ نیز جواب قسم است. ﴿لَمَنِ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ بدل بعض از کل برای «لِلْعَالَمِينَ» است. ﴿مَا تَشَاوَنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ نیز در جواب قسم داخل است. (صافی، ۱۴۱۸: ۲۵۸/۳۰-۲۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۶/۱۰)

«فَأَيُّنَ تَذْهَبُونَ» جمله‌ای معترضه است و با این استفهام توییخی هشدار داده می‌شود که حال که امر چنین است، پس کجا می‌روید و چرا حق را رها کرده و مسیر را خطا می‌روید؟!

در «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ» فاء جواب شرط مقدری است؛ یعنی «إِنْ تَبَيَّنَ لَكُمْ أَمْرُ مُحَمَّدٍ وَالْقُرْآنِ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ». (صافی، ۱۴۱۸: ۲۵۸/۳۰)

مقطع دوم سوره، با مقطع نخست پیوندی نزدیک دارد. نکته‌ای که در تفاسیر مغفول مانده و به آن نپرداخته‌اند، وجود فاء در «فَلَا أُقْسِمُ» است. برخی کتب اعراب قرآن، این فاء را استینافیه می‌دانند. (درویش، ۱۴۱۵: ۱۰/۳۹۴؛ صافی، ۱۴۱۸: ۲۵۶/۳۰؛ دعاس، حمیدان و قاسم، ۱۴۲۵: ۳/۴۲۳؛ علوان، ۱۴۲۷: ۴/۲۶۴) فای استینافیه آن است که پس از آن، کلامی از سر گرفته می‌شود که ارتباطی با کلام پیشین ندارد. این نوع جمله محلی از اعراب ندارد. نمونه آن آیه «فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا، جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا، فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف/۱۹۰)، است جمله «تعالی الله» استینافیه است و محلی از اعراب ندارد. (یعقوب، ۱۳۶۷: ۴۷۸) ابن هشام کاربرد فاء برای استیناف را نپذیرفته است و مواردی از شعر را که برای این نوع مثال آورده شده، عطف می‌داند. (ابن هشام، بی‌تا: ۱۶۷/۱)

پس «فاء» در اینجا چیست؟ با بررسی نمونه‌های مشابهی از این «فاء» در برخی از سوره‌های جزء سبی مشاهده می‌شود که آن را جواب شرط مقدر گرفته‌اند. به طور مثال در «فَذَكَرُ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ» (غاشیه/۲۱) همان کتب «فاء» را رابط جواب شرطی مقدر و «ذکر» را در محل جزم به عنوان جواب آن می‌دانند که چنین باشد: «إِنْ لَمْ يَتَّعِظِ الْكُفَّارَ بَدَلَاتِلِ قُدْرَةِ اللَّهِ فَذَكَرْهُمْ بِهَا» (صافی، ۱۴۱۸: ۳۱۷/۳۰) یا چنین تعبیر شده که «فاء» فصيحه است (فای فصيحه فای تفریع است که دال بر شرط محذوف است) که مثلاً چنین بوده «إِنْ كَانُوا لَا يَنْظُرُونَ إِلَيَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ نَظَرَ عَتَبَارٍ وَتَدَبَّرُوا تَأْمَلُ فَذَكَرْهُمْ». (درویش، ۱۴۱۵: ۱۰/۴۶۰)

بنابراین «فاء» در «فَلَا أُقْسِمُ» می‌تواند جواب شرط مقدر باشد. در واقع این «فاء» مثل تفریع و نتیجه‌ای است که از آیات قبلی گرفته می‌شود؛ یعنی اکنون که سرانجام هستی و آمدن روز حسابرسی روشن شد، پس پیامبر که واسطه وحی است سخنش حق است و فرشته آسمانی آن را بر او بازگفته است. برخی نیز آن را حرف عطف دانسته‌اند. (کرباسی، ۱۴۲۲: ۵۴۹/۸)

۲. ۱. ۳. ۲. انسجام بلاغی

آیات مقطع نخست سوره تکویر از نظر معنایی، آوایی و واژگانی انسجام بالایی دارند و تمامی به منزله کلامی واحد هستند. نه تنها ساختار کلی آیات مقطع را به هم پیوند داده است بلکه انسجام درونی عمیقی میان آن‌ها برقرار است. در این بخش دوازده پدیده ذکر شده است. شش مورد آن مربوط به دنیا و شش حالت دیگر مربوط به آخرت است. (زمخشری، ۱۴۱۳: ۴/۷۰۹؛ کاشانی، ۱۳۵۱: ۱۰/۱۶۴؛ حنفی، ۲۰۰۴: ۱/۷۷۹) حوادث پایان هستی نیز با یکدیگر تناسب‌هایی دارند.

آرایه‌هایی؛ مانند: مراعات نظیر و تضاد بیانگر وجود تناسب و رابطه معنایی میان واژگان

است که موجب «باهم آیی» آنها می‌شود. در «مراعات نظیر» واژه‌هایی در سخن به کار برده می‌شوند که همه، داخل در یک مجموعه و زمینه معنایی قرار دارند و از جهت جنس، نوع، زمان، مکان، همراهی و مانند آن با یکدیگر پیوسته و همبسته هستند. (نک: تفتازانی، ۱۳۹۲: ۲۱/۴-۲۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۶۱۴ و ۱۱؛ کزازی، ۱۳۷۳: ۱۰۳) «شمس» با «نجوم» و «جبال» با «بحار»، «مراعات نظیر» دارند. «عِشَار» جمع عُشْرَاءِ ناقه‌ای است که ده ماه از آستن آن گذشته باشد، (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲۵/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۲/۱۰) بنابراین دامی اهلی است و با «وَحُوش» که حیوانات وحشی هستند، رابطه تضاد دارد. پس قرآن، هم درباره سرنوشت حیوانات اهلی و هم در حالات حیوانات وحشی سخن گفته است.

میان «نشر صحف» و «کشط سماء» نیز تناسب است. «نشر» خلاف «طی» است و به معنای پهن کردن، گستردن و پراکنده کردن است. (موسی و صعیدی، ۱۴۱۰: ۷۲/۱) مقصود آیه صحیفه‌های اعمال انسان‌هاست که هنگام مرگ پرونده‌شان بسته می‌شود و در روز حسابرسی باز می‌گردد یا آنکه صحیفه اعمال میان صاحبانشان پخش می‌شود. (قمی، ۱۳۶۳: ۴۰۸/۲؛ زمخشری، ۱۴۱۳: ۷۰۹/۴) «کشط» به معنای کندن است؛ مانند آنکه پوشش چیزی را بردارند یا پوست شتر کنده و یا زین اسب برداشته شود. (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۳۸۷/۷) فراء ﴿وَ إِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾ را «نُزَعَتْ فَطُويَتْ» معنا کرده است. (فراء، ۱۹۸۰: ۲۴۱/۳) یعنی کنده شود و جمع گردد؛ بنابراین تضادی پنهانی میان «نشر» و «کشط» وجود دارد و یکی گستردن و دیگری برچیدن است. «سلخ» و «کشط» هر دو کندن پوست است، ولی به کندن پوست شتر «کشط» اطلاق می‌شود. (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۳۸۷/۷) از این جهت تناسب این واژه با «عِشَار» نیز روشن می‌شود و در اصل لغوی، به شتر مرتبط است. تناسب دیگری نیز میان دو آیه وجود دارد. ملائکه که صحیفه‌های اعمال را در قیامت نشر می‌دهند اهل آسمان هستند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲۶/۳۰) میان «جحیم» و «جنت» نیز تضاد وجود دارد که بر این انسجام افزوده است. خداوند چون خانه دشمنان دور از رحمت خویش را یاد کرد تا پرهیز دهد، خانه مقربان را نیز آورد تا تشویق کند. (بقاعی، ۱۴۲۷: ۳۳۹/۸)

در این ترتیب خداوند از عالم ملک و قابل مشاهده شروع کرده است؛ چون به تصور و فهم انسان نزدیکتر است و سر و کار او با محسوسات است. نیز از بزرگترین نشانه آسمانی و محسوس‌ترینش که خورشید باشد آغاز کرد که دچار دگرگونی می‌شود. چون دگرگونی در بزرگتر، نشانگر تأثیر در کوچکتر خواهد بود، سپس به طور عام ستارگان را یاد کرد که دچار سقوط و تاریکی می‌شوند. سوره تکویر از نشانه‌های آسمانی که هولناکتر و مشهودتر هستند از دو موردشان یاد کرد، و سپس به نشانه‌های زمینی پرداخت و چهار نشانه را یاد کرد و از سخت‌ترین آنها که کوه‌ها باشد آغازید که همانند ستارگان در زمین هستند و سرانجام مثل ابر، روان می‌گردند. پس از جماد نیز به سراغ حیوان آمد و از شتران که نفیس‌ترین اموال اعراب است شروع کرد. ظرف زمانی «إذ» جهت نشان دادن این صحنه‌های هولناک در

تمامی موارد تکرار می گردد (بقاعی، ۱۴۲۷: ۳۳۶/۸).

در شش صحنه‌ای که مربوط به آخرت است، دو مورد آن مربوط به انسان‌هاست: نفوس که با همدیگر جفت و قرین می‌گردند و دختر زنده به گور شده. در تفسیر تزویج نفوس، اقوالی گفته شده همانند آنکه جانهای خوبان با حوریان تزویج و بدان با شیاطین هم‌نشین می‌گردند یا هرکسی با هم شکلش از اهل بهشت و دوزخ همدم می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۴/۱۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۵/۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۴/۲۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۹۱/۲۴). از کنار هم قرار گرفتن این دو آیه، تفسیری دیگر را می‌توان به دست آورد که مفسران به آن اشاره نکرده‌اند و آن اینکه یک مصداق تزویج نفوس آن است که جنایتکاران و آنهایی که در باره آنها جنایت شده است کنار هم قرار می‌گیرند و جنایتی که صورت گرفته مورد مؤاخذه قرار خواهد گرفت.

در مقطع دوم سوره میان ستارگان و طلوع و غروب آنها و رفتن شب و آمدن روز تناسب برقرار است. همینطور این بخش با آیات پیشین که از خورشید و ستارگان سخن می‌گفتند تناسب دارد و نظامی که این آیات به آن سوگند یاد می‌کند، پیش از به هم ریختن نظام هستی است که در صدر سوره به آن اشاره شد. سیر هستی و حرکت ستارگان و آمد و شد شب و روز مانند هر امر دیگری که در عالم مشاهده می‌شود، لاجرم به پایان خود خواهد رسید. خداوند متعال در: آیات ۱۹ تا ۲۱ جبریل را با شش صفت می‌ستاید: رسول، کریم، ذی قُوَّة، مَکین، مُطاع و اَمین. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۸/۲۰) در ادامه آیات از رسول اکرم (ص) دفع تهمت جنون می‌شود و ارتباط او با جبرئیل امین روشن می‌شود. همچنین رسول گرامی اسلام نسبت به آنچه به ایشان وحی می‌شده است ضنین؛ یعنی بخیل نیستند، چنانکه کاهنان به طمع دریافت شیرینی از گفتن خبرهایشان دریغ می‌کردند، بلکه آن حضرت مشتاق است امتش هرآنچه را خدا به او وحی کرده بدانند. قرائت دیگری نیز وجود دارد که «ظنین» خوانده شده به معنای مَتَّهم، و از ظننت به معنای: اتهام، گرفته شده است. (فارسی، ۱۴۱۳: ۳۷۹/۶)

سوره تکویر جریان وحی از رسول اکرم (ص) تا جبرئیل امین، که وحی را از پروردگار می‌گیرد، تبیین می‌کند، سپس به توصیف وحی قرآنی می‌پردازد که سخن شیطان نیست؛ چنانکه عرب‌ها درباره کاهنان معتقد بودند که با آنها شیطان‌هایی هستند که بر زبانشان سخن می‌گویند (قمی، ۱۳۶۳: ۴۰۸/۲) و کفار مکه برای پیامبر نیز شیطانی به نام «ری» تصور می‌کردند که به زبان ایشان القا می‌کند. (مقاتل، ۱۴۲۳: ۵۹۷/۴) خود توصیف شیطان به «رَجیم» دلیلی بر نفی دخالت او در وحی است؛ زیرا او رانده شده و دور است و راهی به درگاه الهی و یا جایی که بتواند مطالب را از آنجا استراق سمع کند، ندارد. سپس قرآن را توصیف می‌کند که تذکر و پند برای جهانیان است؛ البته برای کسی که بخواد راه مستقیم پیماید و بر حق و طاعت و عبودیت الهی ثبات داشته باشد. که آن نیز جز با خواست

خداوند میسر نیست.

با تحلیلی از نصوص قرآن و شناخت سبک و سیاق آن، پیوند آیات سوره تکویر و وحدت موضوعی آن به خوبی روشن می‌گردد. این سوره از سوره‌های مکی است که محور عمده در آن‌ها اصول سه‌گانه اعتقادی: توحید، نبوت و معاد است. (نک: مسلم، ۲۰۰۰: ۲۹؛ قطب، ۱۴۱۴: ۲۲ و پس از آن) به این اصول از زوایای گوناگون در این سوره‌ها پرداخته شده است. رابطه میان آن‌ها نیز در آیین اسلام روشن است و هر یک پایه‌ای از نظام‌واره اعتقادی اسلام را تشکیل می‌دهند.

سوره تکویر نیز چنین است که مقطع نخست از آیات الهی در هستی و پایان جهان، آغاز و به نظام حسابرسی در قیامت و سرانجام نیکان و بدان ختم می‌شود. مقطع دوم، اصلی دیگر که رسالت و پیام آسمانی قرآن باشد را دنبال می‌کند و در نهایت به توحید افعالی اشاره دارد: ﴿وَمَا تَشَاؤُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾

۲.۳.۲. انتخاب و چینش واژگان در سوره تکویر

بی‌تردید واژگان خشت بنای یک متن است و چگونگی انتخاب آن‌ها نقش مهمی در حال و هوا و ساختار متن دارد. (خرقانی، ۱۳۹۹: ۳۰-۵۰) تألیف الفاظ و تک واژگان در چهارچوب متنی فصیح، همانند ساخت گردنبندی با دانه‌های مروارید است. این کار نیازمند سه چیز است: ۱. انتخاب و گزینش تک واژه‌ها مثل انتخاب دانه‌های مروارید که در جنس و شکل صاف و درخشنده باشند؛ ۲. نظم بخشی هر واژه با هم شکل و همانند آن، چنانکه اگر هر دانه‌ای با بافت پیرامون خود متناسب باشد، زیباترین و جالب‌ترین موقعیت را خواهد داشت؛ ۳. مطابقت داشتن با هدف و غرض کلام. (علوی یمنی، ۱۹۹۵: ۶۲؛ منصوری، ۲۰۱۵: ۷۳-۷۴)

سوره تکویر واژگانی زیبا و فصیح را برگزیده است که در تلفظ هیچکدام دشواری و در فهم معنایشان پیچیدگی یافت نمی‌شود. در توضیحات ذیل نشان می‌دهیم که قرآن کریم تا چه حد در هم آوا بودن و تناسب فواصل و نیز واژگان مجاور غنی است.

در سیزده آیه اول مقطع نخست، جملات از نظر شمار واژگان یکسان هستند و در تمامی واژگان جمله‌های قرینه هم، همسانی و هماهنگی پدید آمده است؛ به گونه‌ای که تمامی یا بیشتر واژگان، دو به دو با هم هم‌مطراز هستند و منجر به «توازی» و «توازن» شده است.^۱

تمامی ۱۴ آیه به یک «روی» ختم شده‌اند که حرف «تاء» باشد و ماقبل آن نیز مفتوح است. فواصل آن‌ها بیشتر در وزن نیز یکسان هستند و از سجع «متوازی» تشکیل شده‌اند؛ مانند: «سُيِّرَتْ» و «عُطِّلَتْ»، «سُئِلَتْ» و «قُتِلَتْ». در شماری نیز دو فاصله، تنها در «روی» اشتراک

(۱) «توازی» (به موازات هم بودن) عبارت است از همانندی و برابری ساختارها یا معانی در سطرهایی که از نظر کلمات مطابق هم هستند یا عبارت‌هایی که برپایه زوجیت هنری بنا شده‌اند. در چنین مواردی عبارات مطابق، برابر یا متوازی نام دارد؛ خواه در شعر باشد یا نثر، به ویژه نثر مقفی یا هنری. (شیخ، ۱۹۹۹: ۷-۸ و ۲۴) توازن نیز در بلاغت با نام‌هایی همچون ترصیع و مماثله مطرح است. (نک: تفتازانی، بی‌تا: ۲۱۱/۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۳۰۶-۳۰۹ و ۳۵۴-۳۵۶)

دارند که سجع «مطرف» را به وجود آورده‌اند؛ مثل: «كُورَتْ» و «انْكَدَرَتْ»، «سُعْرَتْ» و «أزْلَفَتْ». افزون بر آنکه تمامی آیات در یک «رویی»، اشتراک دارند. در هشت فاصله نیز «التزام» به حرف راء وجود دارد^۱ و فواصل به «رَتْ» ختم شده‌اند که تناسب آن‌ها را قوی‌تر ساخته است: «كُورَتْ»، «انْكَدَرَتْ»، «سُيِّرَتْ»، «حُسِرَتْ»، «سُجِرَتْ»، «نُسِرَتْ»، «سُعْرَتْ» و «أحْضَرَتْ». در سه آیه دیگر نیز فواصل به «لَتْ» ختم شده‌اند و قبل «رویی»، «لام» قرار گرفته که در مخرج و صفات با «راء» اشتراک دارد و سبب انسجام آوایی بیشتر فواصل شده است: «عُطِّلَتْ»، «سُئِلَتْ» و «قُتِلَتْ». «لام و راء» هر دو از حروف لثوی هستند که نوک زبان با لثه تماس پیدا می‌کند یا به آن نزدیک می‌شود (یارمحمدی، ۱۳۶۴: ۱۳۸؛ زندی، ۱۳۷۴: ۶۸-۶۹) و در صفات «جهر»، میانه شدت و رخوت، و استفال شریک هستند. همچنین هر دو، صفت اذلاق دارند و روان تلفظ می‌شوند.^۲

دو مورد از واژگانی که در آن‌ها «لام» قبل از روی قرار دارد؛ یعنی «سُئِلَتْ» و «قُتِلَتْ» گزینه هم قرار گرفته‌اند و در آن‌ها «التزام» به «لام» وجود دارد.

در سه فاصله حرف پیش از آخر متفاوت است: «زُوجَتْ»، «كُشِطَتْ» و «أزْلَفَتْ». اگر در آن‌ها نیز نیک بنگریم از ابعاد دیگری هم آوایی شگفت‌انگیزی می‌بینیم: در ﴿وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ و إِذَا النَّفُوسُ زُوجَتْ﴾ گرچه در «زُوجَتْ» پیش از روی حرف «جیم» آمده است ولی کاربرد این حرف در «سُجِرَتْ» این دو واژه را همخوان ساخته است. اشتراک این واژگان در مصوَّت ضمه نیز به همخوانی آن‌ها کمک می‌کند. در ﴿وَ إِذَا الْجَنَّةُ أَزْلَفَتْ﴾ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ﴾ در «أزْلَفَتْ» حرف پیش از روی، «فاء» است، ولی باز حرف ماقبل آن «لام» است که بی تناسب با «سُئِلَتْ» و «قُتِلَتْ» نیست. همچنین نیز با «عَلِمَتْ»؛ واژه نخست آیه بعد همخوانی دارد.

با درنگی دیگر، درمی‌یابیم که همگونی واژگان در این آیات فراتر از حد فواصل است و در درون و میانه آیات نیز واژگان تناسب‌های بیشتری دارند. «كُورَتْ» با «انْكَدَرَتْ» «همگونی در ریخت» دارند.^۳ «نَجُوم» با «جِبَال» در حرف «ج»، «عِشَار» با «عُطِّلَتْ» در حرف

۱) اشتراک در حرف پایانی، برای هماهنگی مصرع‌ها و ابیات شعر و پایان فقرات در نثر کفایت می‌کند، اما اگر حروف مشترک پایان آن‌ها شمار بیشتری داشته باشد، بر زیبایی سخن می‌افزاید و آن را دلنشین‌تر می‌سازد. به این آرایه لفظی «لِزُومِ مَا لَا يَلِزَمُ» یا «التزام»، اطلاق می‌شود. (مطلوب، ۲۰۰۰: ۱۴۹-۱۵۱؛ حموی، ۲۰۰۶: ۲۱۲/۴. همایی، ۱۳۸۸: ۷۴)

۲) در حالت جهر یا تولید واک، تارهای صوتی به یکدیگر نزدیک می‌شوند و مسیر عبور هوا تنگ‌تر می‌شود. در نتیجه عبور هوای بازم، تارهای صوتی به ارتعاش درمی‌آیند که باعث ایجاد «واک» می‌شود. این «واک» را در علم تجوید و آواشناسی عربی، «جهر» می‌نامند. در تلفظ پنج حرف (ل ر ن ع م)، حالتی بین شدت و رخوت، پدید می‌آید. یعنی نه آن گونه محکم تلفظ می‌شوند که صدایشان قطع شود و نه آن قدر نرم و روان هستند که صدا به طور کامل جریان داشته باشد. در صفت «استفال» هنگام تلفظ، زبان بطرف پائین میل کرده و حروف به پستی و نازکی ادا می‌شوند. ذلاقت به معنی فصاحت و روانی کلام و تیغه زبان است و به حروفی که با سر زبان یا سر لب‌ها تلفظ می‌شوند، مدلقه می‌گویند که مخصوص شش حرف (ف، ر، م، ن، ل، ب) است. در تلفظ (ل، ن و ر) اعتماد و تکیه بر لبه زبان است. این حروف، از نظر تلفظ راحت‌ترین و خفیف‌ترین حروف هستند. (نک: ستوده نیا، ۱۳۷۸: ۷۳؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۱۸۲/۵-۱۸۶؛ ابن جزری، ۱۳۷۶: ۸۳-۹۸؛ حفیان، ۲۰۰۳: ۱۰۳-۱۱۱)

۳) گاه دو واژه از یک ریشه نیستند، اما از نظر ریخت ظاهری شبیه یکدیگرند و حتی در تمامی یا بیشتر حروف اصلی خود یکسانند به گونه‌ای که گمان می‌رود از یک ریشه‌اند. از این نوع به «تجنیس اطلاق»، «ایهام اشتقاق» و «شبه اشتقاق» تعبیر شده است. (نک: مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۷۰؛ سیوطی، ۲۰۱۱: ۱۲۷؛ خوبی، بی‌تا: ۲۰۲/۱)

«ع» مشترک هستند. «وُحُوش» و «حُشِرَتْ» هم‌آوایی زیبایی دارند. در «نُفُوس» و «زُوجَتْ» نیز دو حرف «س» و «ز» متجانس (دارای یک مخرج ولی با صفات مختلف) هستند و این خود نشانه نزدیکی این دو واژه در این آواست؛ از این رو برخی قاریان در آن ادغام کبیر را اجرا کرده‌اند. (سیوطی، ۲۰۰۱: ۳۰۶/۱؛ عجمی، ۱۴۲۳: ۲۱۷-۲۵۱؛ انیس، ۱۳۷۴: ۱۷۱)

﴿وَ إِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ «وَأَد» به معنای زنده به گور کردن دختر و «مَوْؤُودَه» یا «وئید» دختر زنده به گور شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۹۷/۸؛ جوهری، ۱۳۷۶، ۵۴۶/۲) زمخشری «وَأَدَ يَيْد» را مقلوب از «أَدَ يَيْوُد» به معنای سنگین کردن می‌داند که در «وَلَا يُوْدُهُ حَفْظُهُمَا» آمده است؛ زیرا با ریختن خاک روی مدفون شده او را تحت فشار و در سنگینی قرار می‌دادند. (زمخشری، ۱۴۱۳: ۷۰۷/۴) انتخاب این واژه درد و رنجی را که کودک زنده به گور شده زیر خاک تحمل کرده و پدر متعصب و نادان از آن فارغ بوده است، نشان می‌دهد. همچنین از نظر آوایی زیباست و با واژگان همجوار: «سُئِلَتْ» و «أَيِّ» در حرف همزه مشترک است.

آیه ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُخْضِرَتْ﴾ چارچوب کلی مسئولیت انسان در مقابل اعمال خود را نشان می‌دهد و «علمت» آگاهی یقینی را می‌رساند. استفاده از نفس بلیغ‌تر از آن است که انسان می‌آید؛ چون نفس مرکز شعور و احساس است. «ما أخضرت» نیز در اوج بلاغت است چون همه تلاش می‌کنیم تا برای روز موعود چیزی برای سعادت ابدی خود فراهم آورده باشیم؛ مانند دانش آموزی که برای روز امتحان خود و ورزشکاری که برای روز مسابقه تلاش می‌کند. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۶۵/۱۷) «نفس» نیز نکره و مفرد آمده است و اسم جنس است. دلیل افراد «نفس» را برخی مفسران چنین ذکر می‌کنند که مفرد آمد تا ذهن شنونده حقارت و کمبود و ناتوانی خود را حس کند که جز با رحمت الهی نمی‌تواند از سعادت بهرمنند گردد. (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴۴۶/۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۵۶/۱۰)

مقطع دوم سوره تکویر را از نظر انسجام آوایی و واژگانی، به دو بخش می‌توان تقسیم کرد. بخش نخست سوگندهاست و آیات ۱۵ تا ۱۸ را دربرمی‌گیرد. در این چهار آیه واژگان «خُنْسٌ»، «كُنْسٌ»، «عَسَّعَسٌ» و «تَنَفَّسٌ» در فاصله قرار گرفته‌اند که تمامی در حرف «س» ماقبل مفتوح مشترک هستند و نوع متوازی و مطرف را تشکیل می‌دهند. «خُنْسٌ» با «كُنْسٌ» افزون بر سجع «متوازی»، جناس ناقص با تفاوت در حرف نخست دارند که این دو حرف نیز در مخرج نزدیک به هم و هردو حروفی مهموسه هستند. «عَسَّعَسٌ» با «تَنَفَّسٌ» دارای سجع «مطرف»‌اند. کاربرد حرف «س» در این دو واژه آن‌ها را با هم و با دو واژه پیشین همخوان ساخته است. در مجموع تناسب آوایی این چهار واژه موسیقی ویژه‌ای را در آیات کریمه به وجود آورده است.

در بخش دوم آیات ۱۹ تا ۲۵، که تا آخر سوره ادامه دارد، فواصل آیات به «م» و «ن» ختم شده است که یا سجع متوازن می‌شود؛ مانند: «كَرِيمٌ» و «مَكِينٌ»، و نیز «صَنِينٌ» و «رَجِيمٌ»

یا متوازی؛ مانند: «مکین» و «أمین» و نیز «مبین» و «صنین» و یا مطرف؛ مانند: «تَدَهَّبُونَ» و «عالمین». در «یَسْتَقِیْم» و «عالمین» سجع متقارب وجود دارد. میان «أمین و مکین» نیز جناس غیر تام وجود دارد.

خداوند از خود به «ذی العرش» تعبیر کرد تا اشاره به بزرگی و گستره فرمانروایی خود داشته باشد. (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴۴۴/۵) این مطلب مقام جبرئیل را نیز بهتر نشان می‌دهد که نزد چنین پروردگاری مکان و جایگاهی رفیع دارد. همچنین برای وی از صفت «ذی قُوَّة»، استفاده شد نه قوی و یکی از امتیازات آن این است که با «ذی العرش» همخوانی و هماهنگی پیدا کرده و نشان‌دهنده آن است که وی قوت خود را از صاحب عرش کسب کرده است. (خفاجی، ۲۰۱۱: ۲۷)

یکی از واژه‌گزینی‌های زیبای سوره آن است که کنایه لطیفی آورد و از حضرت محمد (ص) با لفظ «صاحِبِکُمْ» یاد کرد (صابونی، ۱۴۲۱، ۵۰۱/۳)، تا بفهماند که ایشان مدت مدیدی با شما معاشرت داشته است و شما او را در غایت درایت و کمال و امانت می‌شناسید. پس به خوبی می‌دانید که او دیوانه نیست و تا کنون جز از روی خرد سخن نگفته است. این واژه در نفی جنون از آن حضرت رساتر است و در واقع درون خود استدلالی نهفته دارد.

۲.۳.۳. ضرب‌آهنگ و آرایه‌های آوایی در سوره تکویر

«ایقاع موسیقی» در قرآن از عناصر گوناگونی تشکیل شده است: مخارج حروف در یک واژه، هماهنگی آواها در واژگان یک فقره، سمت و سوهای مد در واژگان و نیز سمت و سوی آن‌ها در پایان فاصله آیات و خود حرف فاصله. (قطب، ۱۹۸۸: ۲۰۳۹/۴) افزون بر موسیقی اصطلاح ضرب‌آهنگ یا ریتم نیز مطرح است که آن را در یک تعریف کلی، می‌توان احساس حرکت در موسیقی دانست که تأکیدی قابل ملاحظه بر نظمی تکراری و دورانی دارد. (منصوری، ۱۳۸۴: ۳۰۲) عواملی همچون نظم، توازن، تناسب، تکرار و تغییر را به‌عنوان مهم‌ترین عوامل پدیدآورنده ضرب‌آهنگ قرآنی، می‌توان معرفی کرد. (نک: خرقانی، ۱۳۹۶: ۱۰-۲۳)

اگر برای غیر عربی‌دان، محض امتحان، یک یا چند حرف از یک آیه را جابه‌جا کنند و سپس آن را با تجوید و ترتیل کامل بخوانند، در حس مبهم شنونده دست‌اندازی پدید می‌آید که اگر دستگاه سنجش اثر استماع باشد کاملاً آن را ثبت خواهد کرد. مثلاً اگر در آیات ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَ إِذَا الْكُوَاكِبُ انشَرت﴾، بخوانند «اذا السَّمَاء انْفطرت و اذا الكواكب تفرقت»، صرف نظر از اینکه «انتثار» معنی خاصی دارد که «تفرق» آن را نمی‌رساند (زیرا انتثار به معنی پراکنده شدن و پخش شدن و نوعی از انواع تفرق و جدا شدن است)، جرس صوتی در دو قرآنت کاملاً متفاوت است و غیر عربی‌دان احساس می‌کند که دو می‌نفوذ و جذبه اولی را ندارد. (کمالی دزفولی، ۱۳۷۰: ۵۷۸)

در مباحث پیشین به اموری پرداخته شد، که بخش عمده‌ای از موسیقی سوره تکویر را شکل داده و فهرست آن به شرح ذیل است: توازن میان فقرات؛ تناسب فواصل؛ انسجام مخارج حروف؛ تکرار «روی» در پایان آیات و تکرار آواها در درون آن‌ها.

در اینجا به ابعاد دیگری از این موسیقی اشاره می‌شود که از آن جمله، «واج‌آرایی» است. به تکرار زیبای حروف یا حرکات در نظم یا نثر «واج‌آرایی» می‌گویند که بر موسیقی درونی و زیبایی و روانی کلام می‌افزاید و آن را برای خواننده لذت بخش، دل‌انگیز و تأثیرگذار می‌سازد. (شمیسا، ۱۳۸۶: ۷۳؛ راستگو، ۱۳۷۶: ۳۰) در سوره تکویر نمونه‌های زیبایی از این «واج‌آرایی» را مشاهده می‌کنیم. تکرار «ل» و «ر» در ضمن توضیحات بالا آمد. در مقطع نخست سوره، حرف «ش» شش بار و حرف «س» هفت بار در سراسر آیات پراکنده است و از این بُعد «واج‌آرایی» زیبایی ایجاد کرده است. حرف «ج» شش بار به کار رفته که در یک مورد مشدد است. «ح» نیز شش بار آمده است. «ش» و «ج»، هر دو مخرجشان یکی است و حروف کامی هستند که زبان مقابل سختکام قرار می‌گیرد. نزدیکی مخرج این دو حرف انسجام آوایی سوره را افزون‌تر می‌سازد. تکرار مصوت‌های کوتاه نیز در ضرب‌آهنگ این سوره نقش مهمی ایفا می‌کنند به ویژه ضمه که سی و سه بار در این مقطع، تکرار شده است.

یکی از انواع تکرار که موسیقی‌ساز است، «تکرارهای نحوی» است. «تکرار نحوی» تکرار نقش‌ها و قالب‌های دستورزبانی در متن است به گونه‌ای که نظم آفرین و موسیقی‌ساز باشد. (خضر، ۱۴۲۴: ۱۱۴) در سوره تکویر، شرط‌هایی پیاپی با «إِذَا» آمده است، که نمونه‌ای زیبا از «تکرارهای نحوی» را پدید آورده و ریتمی جذاب بر سوره حاکم کرده است. تکرار خود «إِذَا» نیز بر زیبایی این ضرب‌آهنگ افزوده و ایجاد «واژه‌آرایی» کرده است.^۱ در آیه نهم: ﴿يَأْيُ ذُنَبٍ قُتِلَتْ﴾ ریتم تغییر می‌کند و به جای کاربرد مجدد «إِذَا» آیه قبل تکمیل و آنگاه ضرب‌آهنگ پیشین دنبال می‌گردد. گویا دوباره نفسی تازه شده و ریتم کلام از سر گرفته می‌شود.

ضرب‌آهنگ سوره تکویر با مضمون آیات متناسب است. در مقطع نخست آمد که تمامی فواصل به حرف «ت» پایان یافته بودند. آوای «تاء» از آواهای انفجاری یا انسدادی است که هنگام تلفظ آن، در مجاری تنفسی برای زمانی اندک، حبس هوا اتفاق می‌افتد و پس از آن، انفجار هوا به بیرون صورت می‌گیرد. (نک: ستوده نیا، ۱۳۷۸: ۹۰-۹۳؛ زندی، ۱۳۷۴: ۶۹-۸۲) آیات مذکور، تصویری سراسر رُعب و هراس از دگرگون شدن هستی و واقعه قیامت را مجسم می‌سازد، این آوا در ترسیم معنا به خوبی هم‌نواپی می‌کند.

(۱) «واژه‌آرایی»، نوعی از آرایش آوایی سخن است که در آن یک واژه یا واژگان همگون، در سطح کلام تکرار می‌گردد. (شمیسا، ۱۳۸۶: ۷۵-۸۲؛ راستگو، ۱۳۷۶: ۵۱-۵۳)

۲. ۳. ۴. تصویر هنری در سوره تکویر

تصویر در حقیقت مجموعه امکانات بیان هنری است که در شعر مطرح است و زمینه اصلی آن را انواع تشبیه، استعاره، اسناد مجازی و رمز و گونه‌های مختلف ارائه تصاویر ذهنی می‌سازد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۱۰) تصویر در رایج‌ترین کاربرد آن عبارت است از: «هر گونه تصرف خیالی در زبان»؛ این تعریف هم در بلاغت سستی و هم در نقد ادبی جدید پذیرفته شده است. (فتوحی، ۱۳۸۵: ۴۴) تصویر می‌تواند انواع مختلفی از وجوه اعجاز بیانی را که برخی قرآن‌پژوهان به صورت مستقل آورده‌اند، در خود جای دهد؛ مانند: تشبیه‌های زیبا، استعاره‌های نیکو و خیال‌انگیز، کنایه‌ها لطیف و تعریض‌های ظریف قرآن. (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۷/۵-۱۸)

سید قطب پیشگام بحث از تصاویر هنری قرآن در عصر حاضر است. صورت در نزد وی هر گونه تعبیر حسی از معناست، خواه این تعبیر بر پایه انواع بلاغی گذشته باشد یا تعبیرات حقیقی که خیال مخاطب را به تکاپو وادارد، گرچه مجاز نباشد. طبق این مفهوم تمامی آیات قرآن به جز آیات تشریحی تصویری به شمار می‌آیند و این اسلوب تصویری، سر اعجاز قرآن به شمار می‌آید و در مؤمن و کافر تأثیرگذار است. او معنای تصویر را توسعه می‌دهد و آن را شامل تصویرگری با نغمه و موسیقی، می‌سازد. وی تصویر را برجسته‌ترین ابزار بیانی در سبک قرآن می‌داند که روشی معین و گسترده در همه جای قرآن است و قرآن آن را به شیوه‌های گوناگون به کار گرفته است و قاعده‌ای به نام تصویر را پایه ریزی می‌کند. (قطب، ۱۹۹۳: ۳۶-۳۷؛ راغب، ۲۰۰۱: ۳۸-۴۰)

حس و خیال دو عنصر تشکیل دهنده تصویر هستند. این دو، با همکاری یکدیگر تصویرهای هنری زیبایی در قرآن ترسیم کرده‌اند. قرآن با این تصویرها از معانی ذهنی، حالات روحی، حوادث و صحنه‌های محسوس، نمونه‌های انسانی و سرشت بشری تعبیر کرده است و به آن‌ها حیات و حرکت می‌بخشد.

در آیات ۱ تا ۱۴ سوره تکویر، تمام عوامل تأثیرگذار تصویری در بیان قرآنی چه دیداری و چه شنیداری برای ایجاد ترس و وحشت به کار گرفته شده‌اند. خورشید درهم پیچیده شده و خاموش و نابود شده است. ستارگان تاریک و بی‌نور گشته‌اند. خاموشی نور به آغاز مرحله جدید کیهانی در جهان دیگر و جدید اشاره دارد. گویی این روشنایی‌های کیهانی منحصر به دنیا بوده‌اند و با نابودی آن پایان می‌پذیرند. کوه‌ها هم، روان و پراکنده گشته‌اند. شتران آبستن نیز رهایند و از شدت هراس، کسی توجهی به آن‌ها ندارد. حیوانات وحشی از لانه‌هایشان بیرون و از هر طرف گرد هم می‌آیند و می‌خکوب می‌شوند. دریاها برآشفته و متلاطم‌اند. هر کس در کنار مثل خود قرار می‌گیرد؛ خوبان با خوبان و بدان با بدان. در این روند هراسناک هستی از دخترک زنده به گور شده پرسش می‌شود که اشاره به عمق جنایت فجیع در باره وی دارد. کردار آدمیان در پرونده‌های منتشر شده و گشوده است. آسمان از جا کنده می‌شود و از میان

می‌رود. در برابر دیدگان دوزخ شعله ور و بهشت نیز آنجا نزدیک است.

ترس و وحشت در این صحنه‌های گوناگون، با رنگ‌ها، شکل‌ها، حالات و حرکات ترسیم شده‌اند؛ از جمله در تصویرهای نورانی تاریک شده، که در خورشید درهم پیچیده شده و ستارگان خاموش مجسم شده‌اند و نیز در تصویر متحرک در کوه‌های روان و در برابر آن تصویر متحرک شتران رها شده و حیوانات وحشی حیران و بی حرکت. تصویر متحرک دیگر، تصویر جوشش دریا‌های خروشان و تصویرهای روانی مجسم شده در رها کردن شتران ارزشمند، گشوده شدن نامه اعمال، و نشان دادن کردار آدمی و گرد هم آوردن جانهای شبیه به هم است. (راغب، ۲۰۰۱: ۳۳۲)

تکیه تصویر بر افعال ماضی مجهول است، چون این رخدادها، حتماً تحقق خواهند یافت پس با زمان گذشته بیان شده‌اند. همچنین ساختار مجهولی با فضای کلی ترس و وحشت ترسیم شده در این صحنه‌ها تناسب دارد؛ زیرا حوادث صرف نظر از پدیدآورنده آن‌ها محور قرار می‌گیرند و بر آن‌ها تأکید بیشتری می‌شود و مخاطب مستقیم با این صحنه‌ها برخورد می‌کند. (خفاجی، ۲۰۱۱: ۲۰-۲۲) تنها فعل ماضی معلوم، ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُحْضِرَتْ﴾ است تا بر مسئولیت آدمی نسبت به کردارش تأکید کند. در هر صحنه‌ای که باز آورده می‌شود، تصویرهایی تازه و نکاتی جدید دیده می‌شود که با هدف دینی و سیاق سخن از آن، هماهنگ است. صحنه‌ها به هم پیوسته و منسجم‌اند و یکدیگر را ضمن نظام روابط تصویری، فکری، و بیانی، کامل می‌کنند نه این که تکراری بدون فایده باشند. (راغب، ۲۰۰۱: ۳۳۳-۳۳۴)

از دیگر تصویرهای زیبای سوره تکویر، تصویر حرکت و طلوع و غروب ستارگان و رفتن شب و آمدن روز است: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِالْخُنُوسِ، الْجَوَارِ الْكُنُوسِ، وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ، وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (تکویر/ ۱۵-۱۸) این آیات کریمه، ستارگانی را که در گردش فلکی خود برمی‌گردند و حرکت می‌نمایند و مخفی می‌شوند، به آهوانی تشبیه می‌کند که حرکت می‌کنند و در کاشانه خود پنهان می‌شوند، و دوباره شب از ناحیه دیگری برمی‌گردند. تعبیر قرآنی به ستارگان حیات دلربائی بسان حیات آهوان می‌بخشد. گویا در آنجا حیات در جریان، و جنب و جوشی در میان است. شب نیز چنین به تصویر کشیده می‌شود که پشت می‌کند و به آخر می‌رسد و رو به سوی روشنائی و نور می‌رود. صبح همانند موجود زنده‌ای به تصویر کشیده شده که نفس می‌کشد. تنفس نشانه زندگی و حیات است و گویا با دمیدن صبح تمامی موجودات زنده نیز زندگی را از سر می‌گیرند و انفاس صبح نور و حرکت و حیات را به هستی می‌دمد. (قطب، ۱۹۸۸: ۳۸۴۲/۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳۶/۳۰-۱۳۵)

در این آیات از تصویر خیال‌انگیز تشخیصی و تجسیمی استفاده شده است. «تشخیص» گونه‌ای از استعاره مکنیه و تخیلیه است که در آن به اشیاء بی‌جان شخصیت بخشی می‌شود. نام‌های دیگری شبیه «انسان‌نگاری» و «آدمی‌گونگی» نیز به آن داده‌اند. (شمیسا، ۱۳۹۴: ۱۸۴-۱۸۶؛ کزازی، ۱۳۹۳: ۱۲۷)

«عسعسه»، هم به آمدن شب اطلاق می‌شود و هم به رفتن آن؛ زیرا عسعسه به تاریکی کم‌رنگ اطلاق می‌شود که در اول و آخر شب وجود دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰: ۵۶۶) به سبب اتصال این جمله به آمدن صبح مناسب‌تر آن است که مقصود رفتن شب باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۷/۲۰)

نتیجه‌گیری

۱. با بررسی سوره مبارکه تکویر روشن می‌گردد که ابعاد گوناگون اعجاز بیانی قرآن، در آن یافت می‌شود. این سوره قطعه‌ای به هم پیوسته و منسجم است که هم از نظر آوایی و واژگانی و هم از نظر معنایی کلامی واحد است و دارای وحدت موضوعی است. گرچه این سوره از دو مقطع تشکیل شده است، اما هم میان آیات هر مقطع و هم میان دو مقطع پیوندی استوار وجود دارد و سه اصل اعتقادی توحید، نبوت و معاد را به محوریت قرآن به هم گره می‌زند. در مقطع نخست از آیات الهی در هستی و پایان جهان، آغاز می‌شود و به نظام حسابرسی در قیامت و سرانجام نیکان و بدان ختم می‌شود و از آن نتیجه می‌گیرد که پیامبر که واسطه وحی است سخنش حق است و فرشته آسمانی از جانب خداوند آن را بر او بازگفته است.

۲. سوره تکویر واژگانی زیبا و فصیح را برگزیده است که در حد اعجاز چه در فواصل و چه در درون آیات هم آوا هستند؛ به گونه‌ای که در بخش نخست سوره تمامی ۱۴ آیه به یک «روی» ختم شده‌اند و بیشتر از سجع «متوازی» تشکیل شده‌اند. هشت فاصله به «رَتْ» و سه آیه به «لَتْ» ختم شده‌اند. «لام» با «راء» در مخرج و صفات اشتراک دارد و سبب انسجام آوایی بیشتر فواصل شده است. در سه فاصله دیگر که حرف پیش از آخر متفاوت است، از ابعاد دیگری هم آوایی شگفت‌انگیزی دارند. همگونی واژگان در این آیات فراتر از حد فواصل است و در درون و میانه آیات نیز واژگان تناسب‌های بیشتری دارند و ضمن اشتراک در برخی حروف، هم آوایی زیبایی دارند و انواع گوناگون سجع در آن به کار رفته است. مقطع دوم سوره نیز انسجام آوایی و واژگانی زیبایی دارند.

۳. تک تک واژگان سوره تناسب کاملی با معنا و دلالت‌های ضمنی و دقیقی در راستای آموزه‌های الهی دارند. به طور مثال انتخاب واژه «مَوْوُودَه» درد و رنجی را که کودک زنده به گور شده زیر خاک تحمل کرده، نشان می‌دهد. همچنین از حضرت محمد (ص) با لفظ «صَاحِبِکُمْ» یاد شده است. این واژه در نفی جنون رساست و در درون خود استدلالی نهفته دارد که شما او را به خوبی می‌شناسید و می‌دانید که تاکنون جز از روی خرد سخن نگفته است.

۴. سوره تکویر موسیقی برجسته‌ای دارد که از عوامل گوناگونی تشکیل شده است؛ مانند: توازن میان فقرات، تناسب فواصل، انسجام مخارج حروف، تکرار «روی» در پایان آیات،

تکرار آواها در درون آن‌ها. تکرار «ل» و «ر» در مقطع نخست سوره، و حروفی مانند: «ش» و «س» «واج آرایبی» زیبایی ایجاد کرده است. همینطور تکرار مصوت‌های کوتاه به ویژه ضمه در ضرب‌آهنگ این سوره نقش مهمی ایفا می‌کنند. شرط‌های پیاپی با «إذا» نمونه‌ای زیبا از «تکرارهای نحوی» در سوره را پدید آورده و ریتمی جذاب بر آن حاکم کرده است.

۵. ضرب‌آهنگ سوره تکویر با مضمون آیات متناسب است و همگام با معنا فراز و فرود دارد از جمله تمامی فواصل به حرف «ت» پایان یافته‌اند که از آوای انفجاری است و در ترسیم تصویری سراسر رُعب و هراس از دگرگون شدن هستی و واقعه قیامت، به خوبی همنوایی می‌کند.

۶. تصویر به عنوان برجسته‌ترین ابزار بیانی در سبک قرآن در سوره تکویر حضوری پر رنگ دارد و حس و خیال با تمامی عوامل تأثیرگذار تصویری شامل دیداری و شنیداری، تصویرهای هنری زیبایی را ترسیم کرده‌اند و ترس و وحشت در این صحنه‌های گوناگون، با رنگ‌ها، شکل‌ها، حالات و حرکات به نمایش گذاشته شده است. همچنین در این سوره از تصویر خیال‌انگیز تشخیصی و تجسیمی استفاده شده است. از تصویرهای زیبای سوره تکویر، تصویر حرکت و طلوع و غروب ستارگان و رفتن شب و آمدن روز است که در آن ستارگان، به آهوانی تشبیه شده که حرکت می‌کنند، پنهان می‌شوند و شب برمی‌گردند. اعجاز بیانی قرآن در تمامی آیات سوره تکویر وجود دارد و ظرافت‌ها، زیبایی‌ها و دقت آن به حدی است که سطح الهی آن در شیوه القای مطالب مشهود است.

کتابنامه

- ابن اثیر، ضیاء الدین (۱۹۹۵م): «المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر»، بیروت: المکتبۃ العصریة.
- ابن جزری، ابو الخیر محمد بن محمد (۱۳۷۶ش): «درآمدی بر علم تجوید، ترجمه ابو الفضل علامی و صفر سفید رو»، قم: حضور، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسۃ التاریخ العربی، چاپ اول.
- ابن فارس (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغه»، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور (۱۳۶۳ش): «لسان العرب»، قم: نشر ادب حوزه.
- ابن هشام، عبد الله بن یوسف (بی تا): «مغنی اللیب»، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ چهارم.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- انیس، ابراهیم (۱۳۷۴ش): «آواشناسی زبان عربی»، ترجمه ابو الفضل غلامی و صفر سفیدرو، انتشارات اسوه، چاپ اول.
- بقاعی، برهان الدین (۱۴۲۷ق): «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور»، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ سوم.
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن (۱۳۷۶ش): «اعجاز بیانی قرآن»، ترجمه: حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- معموری، علی (۱۳۹۶ش): «اعجاز قرآن بیانی»، دانشنامه علوم قرآنی، به کوشش سید محمود طیب حسینی و دیگران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۳۹۲ش): «الأصباح فی شرح تلخیص المفتاح المعروف بالمطول»، با حواشی ادیب ذره صوفی، قم، دارالحجّه، چاپ اول.
- تفتازانی، سعد الدین (بی تا): «شرح المختصر علی تلخیص المفتاح»، با حواشی عبدالمتعال صعیدی، قم: مکتبۃ نجفی.
- حنفی، عبد المنعم (۲۰۰۴م): «موسوعۃ القرآن العظیم»، قاهره: مکتبۃ مدبولی.
- حنفی، محمد شرف (۱۳۹۰ق): «اعجاز القرآن البیانی بین النظریه و التطبيق»، الجمهوریه العربیه المتحدہ: المجلس الأعلى للشؤون الاسلامیہ.
- حفیان، احمد محمود عبد السمیع (۲۰۰۳م): «التجدید فی الإتقان و التجوید»، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
- حموی، ابن حجه (۲۰۰۶م): «خزانة الأدب و غایة الأرب»، بیروت: المکتبۃ العصریة، چاپ اول.
- حوی، سعید (۱۹۹۱م): «الاساس فی التفسیر»، قاهره: دارالسلام، چاپ سوم.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح (۲۰۰۰م): «اعجاز القرآن البیانی و دلائل مصدره الربانی»، اردن-عمان: دارعمار، چاپ اول.
- خرقانی، حسن (۱۳۹۶ش): «عوامل پدیدآورنده ضرب آهنگ در قرآن»، پژوهش های قرآنی، شماره ۸۴.
- خرقانی، حسن (۱۳۹۹ش): «نقش تناسب واژگانی در واژه گزینی قرآن»، مشکوه، شماره ۱۴۶.
- خضر، سید (۱۴۲۴ق): «التکرار الاسلوبی فی اللغة العربیة»، قاهره: دارالوفاء-جامعۃ المنصوره، چاپ اول.
- خفاجی، حمدیه عباس جاسم (۲۰۱۱م): «بلاغه التعبير فی سوره التکویر»، مجله کلیه التربیة، الجامعه المستنصریة، شماره ۲.
- خوئی، میرزا حبیب الله (بی تا): «منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه»، تهران: مکتبۃ الاسلامیة، چاپ چهارم.
- درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق): «اعراب القرآن الکریم و بیانہ»، سوریه-حمص: الارشاد، چاپ چهارم.
- دعاس، احمد عبید، حمیدان، احمد محمد، قاسم، اسماعیل محمود (۱۴۲۵ق): «اعراب القرآن الکریم»،

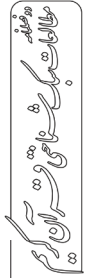
- دمشق: دارالنمیر دارالفارابی، چاپ اول.
- راستگو، سید محمد (۱۳۷۶ش): «هنر سخن آرای، فن بدیع»، کاشان: انتشارات مرسل، چاپ اول.
- راغب اصفهانی (۱۴۳۰ق): «مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی»، دمشق: دارالقلم، چاپ چهارم.
- راغب، عبدالسلام احمد (۲۰۰۱م): «وظیفه الصورة الفنيه فی القرآن الکریم»، حلب، فصلت، چاپ اول.
- رضایی کرمانی، محمد علی (۱۳۸۰ش): «کتاب شناسی اعجاز قرآن»، قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ اول.
- زرکشی، بدرالدین (بی تا): «البرهان فی علوم القرآن»، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالمعرفة.
- زمخشری (۱۴۱۳ق): «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل»، قم: نشر البلاغ، چاپ اول.
- زندی، بهمن (۱۳۷۴ش): «درآمدی بر آواشناسی زبان عربی و تجوید قرآن»، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- ستوده نیا، محمد رضا (۱۳۷۸ش): «بررسی تطبیقی میان تجوید و آواشناسی»، تهران: رایزن.
- سیوطی، جلال الدین (۲۰۱۱م): «شرح عقود الجمان فی المعانی والبیان»، لبنان: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدین (۲۰۰۱م): «الاتقان فی علوم القرآن»، تحقیق فواز احمد زمزلی، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ دوم.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۹ش): «صور خیال در شعر فارسی»، تهران: آگه، چاپ پانزدهم.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶ش): «نگاهی تازه به بدیع»، تهران: نشر میترا.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۴ش): «بیان»، تهران: نشر میترا، ویراست چهارم، چاپ چهارم.
- شیخ، عبدالواحد حسن (۱۹۹۹م): «البدیع والتوازی»، مصر: مکتبه الاشعاع، چاپ اول.
- صابونی، محمد علی (۱۴۲۱ق): «صفوة التفاسیر»، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
- صافی، محمود (۱۴۱۸ق): «الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه»، دمشق: دار الرشید، چاپ چهارم.
- صالح، عبدالقادر محمد (۱۴۲۴ق): «التفسیر و المفسرون فی العصر الحدیث»، بیروت: دار المعرفة.
- صغیر، محمد حسین علی (۱۴۲۰ق): «أصول البیان العربی فی ضوء القرآن الکریم»، بیروت: دار المؤرخ العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه اعلمی، چاپ دوم.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طنطاوی، سید محمد (۱۹۹۷م): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، قاهره: نهضة مصر، چاپ اول.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، چاپ دوم.
- عجمی، احمد شعبان محمد (۱۴۲۳ق): «الأصول الأدائیة فی القرائات المتواتره فی ضوء علم الأصوات الحدیث»، عربستان سعودی، ریاض: مکتبه الرشد، ناشرون، چاپ اول.
- عصفور، جابر (۱۹۹۲م): «الصورة الفنیة فی التراث النقدي والبلاغي عند العرب»، بیروت: المركز الثقافی العربی، چاپ سوم.
- علوان، عبدالله بن ناصح (۱۴۲۷ق): «اعراب القرآن الکریم»، مصر: طنطا: دار الصحابة للتراث، چاپ اول.
- علوی یمنی یحیی بن حمزه (۱۹۹۵م): «کتاب الطراز المتضمن لاسرار البلاغة و علوم حقایق الاعجاز»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- فارسی، حسن بن احمد (۱۴۱۳ق): «الحجة للقراء السبعة»، بیروت: دار المأمون للتراث.
- فتوحی، محمود (۱۳۸۵ش): «بلاغت تصویر»، تهران: سخن، چاپ اول.
- فخر رازی (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م): «معانی القرآن»، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، قم: هجرت، چاپ دوم.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک، چاپ اول.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.
- قطب، سید (۱۹۸۸م): «فی ظلال القرآن»، بیروت-قاهره: دارالشروق، چاپ پانزدهم.
- قطب، سید (۱۹۹۳م): «التصویر الفني فی القرآن»، قاهره: دار الشروق، چاپ چهاردهم.
- قطب، محمد (۱۴۱۴ق): «دراسات قرآنیة»، قاهره-بیروت: دارالشروق، چاپ هفتم.
- کمالی دزفولی، علی (۱۳۷۰ش): «شناخت قرآن»، تهران: اسوه.
- کاشانی، فتح الله (۱۳۵۱ش): «منهج الصادقین فی إلیزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ اول.
- کرباسی، محمدجعفر (۱۴۲۲ق): «اعراب القرآن»، بیروت: دار و مکتبه الهلال، چاپ اول.
- کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۳ش): «زیباشناسی سخن پارسی: بدیع»، تهران: کتاب ماد، چاپ اول.
- کزازی، میرجلال الدین (۱۳۹۳ش): «زیباشناسی سخن پارسی: بیان»، تهران: کتاب ماد، چاپ یازدهم.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق): «من هدی القرآن»، تهران: دار محبب الحسین، چاپ اول.
- مسلم، مصطفی (۲۰۰۰م): «مباحث فی التفسیر الموضوعی»، دمشق: دار القلم، چاپ دوم.
- مطلوب، احمد (۲۰۰۰م): «معجم مصطلحات البلاغیه و تطوّرهما»، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۶ش): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: انتشارات تمهید، چاپ اول.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، تحقیق شحاته، عبدالله محمود، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- منصوری، پرویز (۱۳۸۴ش): «تئوری بنیادی موسیقی»، تهران: نشر کارنامه، چاپ بیستم.
- منصوری، عبدالواحد زیاره (۲۰۱۵م): «قراءات فی النظم القرآنی»، بصره-عراق: دارالفيحاء، چاپ دوم.
- موسی، حسین یوسف، سعیدی، عبدالفتاح (۱۴۱۰ق): «الافصح فی فقه اللغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ چهارم.
- میدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه (۱۳۶۱ش): «معارض التفكير و دقائق التدبر»، دمشق: دار القلم، چاپ اول.
- همایی، جلال الدین (۱۳۶۸ش): «فنون بلاغت و صناعات ادبی»، تهران: هما، چاپ پنجم.
- یارمحمدی، لطف الله (۱۳۶۴ش): «درآمدی به آواشناسی»، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- یعقوب، امیل (۱۳۶۷ش): «موسوعه النحو و الصرف و إعراب»، بیروت: دار العلم للملایین.

Reference

- Ibn Athir, Zia al-Din (1995) "Al-Mathl al-Sa'ir ", Beirut: Al-Maktabah al-Asriyah.
- Ibn Jazari, Abul Al-Khair Muhammad bin Muhammad (1376 S.H) "Introduction to the science of Tajweed, translated by Abul Fazl Allami and Safar Sefidrou", Qom: Huzur, first edition.
- Ibn Ashour, Muhammad Tahir (1420 A.H) "Al-Tahrir wa Al-Tanweer", Beirut: Esf.
- Ibn Fāris (1404 A.H.) " A Mu'jam Maqāyīs al-Lughah ", Qom: Maktab al-A'lām al Islāmi.
- Ibn Manzūr (1363 S.H) " Līsān al-‘Arab ", Qom: Nashradb Hozha.
- Ibn Hisham, Abdullah bin Youssef (Baita): "Mughni al-Labib", Qom: Ayatollah Ayatollah Marashi Najafi Library, 4th edition.
- Ibn 'Atiyah, 'Abd al-Haqq bin Ghalib (1422 A.H) " Al-Muharrar Al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz", Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah, first edition.
- Anis, Ebrahim (1374 S.H)"Phonology of the Arabic Language", translated by Abul Fazl Allami and Safar Sefidrou, Osweh Publications, first edition.
- Beqaei, Burhan al-Din (1427 A.H) "Nazm al-Durar in the Proportion of the Verses and Al-Surahs", Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah, 3rd edition.
- Bint Al-Shati, Ayesha Abd al-Rahman (1376 S.H) "The miracle of Quranic expression", translated by Hossein Sabri, Tehran: Scientific and Cultural Publications, first edition.
- Ma'amouri, Ali (2016) "Miracle of the Qur'an/Bayani", Encyclopaedia of Qur'anic Sciences, edited by Seyyed Mahmoud Tayeb Hosseini and others, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture, first edition.
- Taftazani, Sa'd al-Din (1392 S.H)" Al-Esbah fi Sharh Talkhis al-Muftah", with the margins of Adib Dura Sufi, Qom, Dar al-Hijjah, first edition.
- Taftazani, , Sa'd al-Din (Beta)"Sharh al-Mukhtasar", with notes by Abdul Mutal Saidi, Qom: Najafi Mactaba.
- Hafni, Abdul Moneim (2004)"Encyclopedia of the Great Qur'an", Cairo: Madbouli School.
- Hafni, Muhammad Sharaf (1390 A.H)" The expressive miracle of the Qur'an between Theory and Application", United Arab Republic.
- Hafian, Ahmad Mahmoud Abd al-Sami'i (2003) "Al –Tajdid fi Al-Itqan and Tajweed", Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elamiya, first edition.
- Haghi Brosavi, Ismail (Bita) "Tafsir Ruh al-Bayan", Beirut: Dar al-Fakr, first edition.
- Hamawi, Ibn Hajjah (2006) "The Treasury of Literature", Beirut: Al- Maktabah Al-Asriyah, first edition.
- Hawwa, Said (1991)"Al-Asas fi al-Tafsir", Cairo: Dar al-Salam, third edition.
- Khalidi, Salah Abdul Fattah (2000 A.D) "Ijaz al-Qur'an al-Bayani", Jordan-Amman: Dar 'Amar, first edition.
- Kharaghani, Hasan (2016) "Factors creating rhythm in the Qur'an", Qur'anic Researches, No. 84.
- Kharaghani, Hasan (2019)"The role of lexical Appropriateness in word choice in the Qur'an", Mishkat, No. 146.

- Khidr, Sayyid (2003) " Al-Takrar al-Aslubi in the Arabic language", Cairo: Dar al-Wafa - Al-Mansoura Society, first edition.
- Khafaji, Hamdiyah Abbas Jassim (2011)" Balaghah Al-Tabeer in Surah Al-Taqweer", Kolliah Al-Turbiyah Magazine, Al-Jamia Al-Mustansariyyah, No. 2.
- Khoi, Mirza Habibullah (Beita) "Minhaj al-Baraa' in the description of Nahj al-Balaghah", Tehran: Maktabah al-Islamiya, 4th edition.
- Darvish, Mohyi al-Din (1415 A.H)"E'arab AL- Qur'an and Bayaneh", Syria: Al-Arshad, 4th edition.
- D'aas, Ahmad Obeid, Homaidan, Ahmad Muhammad, Qasim, Ismail Mahmud (1425 A.H) "E'arab AL- Qur'an", Damascus: Dar al-Namir_Dar al-Farabi, first edition.
- Rašgo, Seyyid Mohammad (1376 S.H) "The Art of Speech Design, Fan badī ", Kashan: Mersal Publications, first edition.
- Ragheb isfahani (1430 A.H.) "Mufradāt Alfāz al-Quran, research by Safwan 'Adnan Dawoodi", Damascus: Dar al-Qalam, 4th edition.
- Ragheb, Abdus Salam Ahmed (2001) "The task of Al- Surah Al-Faniyah in the Holy Qur'an", Aleppo, Fosslat, first edition.
- Rezaei Kermani, Muhammad Ali (1380 S.H) "Bibliography of Miracles of the Qur'an", Qom: Islamic Publishing House, first edition.
- Zarakshi, Badr al-Din (Beta): "Al-Burahan in the Sciences of the Qur'an", research: Mohammad Abolfazl Ibrahim, Beirut: Dar al-Marfet.
- Zamakhshari (1413 A.H)"Al-Kasshaf ", Qom: Nashr al-Balagha, first edition.
- Zandi, Bahman (1374 S.H)"An introduction to the phonetics of the Arabic language and Tajweed of the Qur'an", Mashhad: Aštan Quds Razavi Islamic Research Foundation, second edition.
- Sotoudeh Nia, Mohammad Reza (1378 S.H) "Comparative study between Tajweed and phonetics", Tehran: Raizen.
- Suyūfī, Jalal al-Din (2011) "Explanation of al-Joman contracts in Al-Ma'ani and bay-an", Lebanon: Dar al-Kitab Al-Alamiyah, first edition.
- Suyūfī, Jalal al-Din (2001)" Al-'Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an", Fawwaz Ahmed Zamralli's research, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, second edition.
- Shafiee Kadkani, Mohammad Reza (1389 S.H) "Imaginary images in Persian poetry", Tehran: Agah, 15th edition.
- Shamisa, Siros (1386 S.H)"A new look at badī ", Tehran: Mitra Publishing.
- Shamisa, Siros (2014) "Bian", Tehran: Mitra Publishing House, 4th edition, 4th edition.
- Sheikh, Abdul wahed Hassan (1999)" Al- badī 'wa Al-Tawazi ", Egypt: Maktabah al-Eshāā, first edition.
- Sabouni, Muhammad Ali (1421 A.H)"Safwa al-Tafasir", Beirut: Dar al-Fakr, first edition.
- Safi, Mahmoud (1418 A.H)"Al-Judul fi I'arab al-Qur'an", Damascus: Dar al-Rashid, 4th edition.
- Saleh, Abd al-Qadir Muhammad (1424 A.H) "Al-Tafsir and al-Mufsarun fi al-Asr al-



سال ششم
شماره اول
پیاپی: ۱۰
بهار و تابستان
۱۴۰۱

- Hadith", Beirut: Dar al-Marafah.
- Sagheir, Muhammad Hossein Ali (1420 A.H.) "The Principles of Al-Bayan al-Arabi in the Light of the Noble Qur'an", Beirut: Dar al-Mu'rokh al-Arabi.
 - Tabatabayi, Muhammad Hossein (1390 S.H.) ", Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an", Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī, second edition.
 - Ṭabarsī, Abu Ali Fazl bin Hasan (1372 S.H.) ", Majma' al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'an", Tehran: Nāsir Khusrow, third edition.
 - Tantawi, Seyyed Muhammad (1997) "Al-Tafsir al-Wasit for the Holy Qur'an", Cairo: Nahda Misr, first edition.
 - Tayyeb, Abdul Hossein (1369 S.H.)"Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Islam, second edition.
 - 'Ajami, Ahmad Sh'aban Muhammad (1423 A.H) "The Principles of Al-Ada'iyah in Al-Qara'at al-Mutawatara", Saudi Arabia, Riyadh: Maktaba al-Rashad, Publishers, first edition.
 - 'Osfour, Jaber (1992) "Al-Surah al-al- fanniyah", Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 3rd edition.
 - 'Olwan, Abdullah bin Naseh (1427 A.H) "E'arab AL- Qur'an", Egypt - Tanta: Dar Al-Sahaba Laltrath, first edition.
 - Al-Alawi Al- Yemeni Yahya bin Hamzah (1995 A.D)" Al-Taraz al-Mutadammin li Asrar al-Balagha wa 'Ulam haqa'iq al-'I'jaz ", Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya, first edition.
 - Farsi, Hasan bin Ahmad (1413 A.H) "Al-Hojjah", Beirut: Dar Al-Ma'mun for Heritage.
 - Fatuhi, Mahmoud (1385 S.H)"Image rhetoric", Tehran: Sokhn, first edition.
 - Fakhr Razi (1420 A.H) "Al-Tafsir al-Kabeer (Mafatih al-Gheyb)", Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi, third edition.
 - Farra, Yahya bin Ziyad (1980 A.D) "Meanings of the Qur'an", Cairo: Al-Masriy Al-hea'e Book Organization.
 - Farahidi, Khalil bin Ahmad (1409 A.H) "Kitab al-Ain", Qom: Hijrat, second edition.
 - Fazlullah, Muhammad Hossein (1419 A.H)"Men Wahi Al-Qur'an", Beirut: Dar Al-Malak, first edition.
 - Qortubi, Muhammad bin Ahmad (1364 S.H) "Al-Jame'a Leahkam al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosrow, first edition.
 - Qutb, Seyid (1988 A.D) "In the Shadows of the Qur'an", Beirut-Cairo: Dar al-Shorooq, 15th edition.
 - Qutb, Seyyid (1993)"Al-Taswsir al-Fanni fi al-Qur'an", Cairo: Dar al-Sharooq, 14th edition.
 - Qutb, Muhammad (1414 A.H) "Quranic Studies", Cairo-Beirut: Dar al-Shorooq, 7th edition.
 - Kamali Dezfouli, Ali (2010) "Recognition of the Qur'an", Tehran: osveh.
 - Kashani, Fethullah (1351 S.H) "Menhaj al-Sadiqin", Tehran: Islamic Bookstore, first edition.

- Karbasi, Mohammad Jaafar (1422 A.H) "E'arab AL- Qur'an", Beirut: Dar and Maktabah Al-Hilal, first edition.
- Kazzazi, Mir jalaluddin (1373 S.H)"Aesthetics of Persian Speech: badī ", Tehran: Mad book, first edition.
- Kazzazi, Mir jalaluddin (2013) "Aesthetics of Persian Speech: bayan", Tehran: Mad book, 11th edition.
- Modrresi, Mohammad Taqi (1419 A.H.) "Men Hoda Al-Qur'an", Tehran: Dar Mohebi Al-Hussein, first edition.
- Muslim, Mustafa (2000 A.D)"Controversies in al-Tafsir al-Muwbo'ai", Damascus: Dar al-Qalam, 2nd edition.
- Matloub, Ahmed (2000 A.D)" A Dictionary of Arabic Rhetoric Terms and their Development", Beirut: Lebanese School of Publishers.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (1386 S.H) "Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an", Qom: Tamhid Institute, first edition.
- Muqatil ibn Suleiman (1423 A.H)"Tafsir of Muqatil ibn Suleiman", researched by Shahateh, Abdullah Mahmoud, Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi, first edition.
- Mansouri, Parviz (2004) "Fundamental Theory of Music", Tehran: Karnameh Publishing House, 20th edition.
- Mansouri, Abdulwahid Ziyarah (2015 S.H) "Qiraat fi al-Nazm Al-Qur'ani", Basra-Iraq: Dar al-Fiha, second edition.
- Musa, Hossein Yusuf, Saidi, Abdul Fattah (1410 A.H.) "Al-Efssah fi Fiqh al-Laghga", Qom: Maktab al-E'alam al-Islami, 4th edition.
- Meydani, Abdurrahman Hassan Habannkah (1361 S.H) "Ma'araj al-Tafakr wa Daqiq al-Tadbar", Damascus" Dar al-Qalam, first edition.
- Homayi, Jalaluddin (1368 S.H) "Arts of Rhetoric and Literary Industries", Tehran: Homa, 5th edition.
- Yar mohammadi, Lotfollah (1364 S.H) "Introduction to Phonetics", Tehran: Academic Publishing Center, first edition.
- Yaqoub, Emil (1367 S.H)"Encyclopedia of Al-Nahw and Al-Sarf and Al- E'arab", Beirut: Dar-e-Al- E'lam Lelmalayin.

The role of Arabic rules in the criticism of narration of Hafs from Asim

(Received: 2022-02-25 Accepted: 2022-11-14)

Ruhollah Najafi¹

Abstract

Asim is one of the readers of the Quran in the second Islamic century and Hafs is one of his narrators. In current century, reading of Hafs from Asim has become the most common reading among Muslims but this reading, with all its importance and popularity, is not free from some grammatical and morphological doubts. Some examples of grammatical problems in this reading which have provoked the objection of a group of grammar scholars, are as follows:

- 1-"Baynakom" in Surah al-An'am
- 2-"La Nokazziba" in Surah Al-An'am
- 3-"Fa Atalia" in Surah Al-Ghafir
- 4- "Qilihi" in Surah Az-Zukhruf.
- 5-"Arbao" in Surah An-Nur
- 6-"La yahsabanna" in Surah Al-Anfal
- 7-"Lamma" in Surah At-Tariq

Moreover, These examples have been criticized according to the morphological rules:

- 1-"Qarna" in Surah Al-Ahzab
- 2-"Soedu" in Surah Hud
- 3-"Thummalyaqta'a" in Surah Al-Hajj

The present research aims to show the importance of grammatical and morphological rules in criticism of some aspects of the reading of Hafs from Asim by examining the above ten examples. Based on this, it becomes clear that the reading of Hafs cannot be considered beyond criticism.

Keywords: difference in reading, Arabic rules, Asim, Hafs, grammatical challenge.

¹ Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Human Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: r.najafi@khu.ac.ir

نقش عربیت در نقد قرائت حفص از عاصم

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷-۱۲-۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۸-۲۳)

روح‌الله نجفی^۱

چکیده

عاصم یکی از قاریان کوفه در قرن دوم و حفص یکی از راویان اوست. در سده اخیر، قرائت حفص از عاصم به رایج‌ترین قرائت در دست عموم مسلمانان بدل شده است. قرائت مزبور با همه اهمیت و محبوبیت، از برخی شبهات نحوی یا صرفی پیراسته نمی‌باشد. منصوب خواندن «بینکم» و نیز «لَا تُكذَّب» در سوره انعام و «فَأَطَّلِع» در سوره غافر، مجرور خواندن «قیله» در سوره زخرف، مرفوع خواندن «أربع» در سوره نور، قرائت غایب «لَا يَحْسَبَنَّ» در سوره انفال و قرائت مشدد «لما» در سوره طارق، نمونه‌هایی از غرائب نحوی قرائت حفص از عاصم است که اعتراض جماعتی از نحویان را برانگیخته است. به همین سان، قرائت به فتح قاف «قرن» در سوره احزاب، قرائت به ضم سین «سعدوا» در سوره هود و قرائت به سکون لام «ثُمَّ لِيَقْطَع» در سوره حج، از منظر دانش «صرف» مورد نقد قرار گرفته است.

تحقیق حاضر بر آن است تا با بررسی شواهد دهگانه فوق، از جایگاه عربیت در نقد پاره‌ای از وجوه قرائت حفص از عاصم پرده بردارد و آشکار گرداند که قرائت مزبور را نمی‌توان فراتر از نقد پنداشت.

واژگان کلیدی: اختلاف قرائت، عربیت، عاصم، حفص، چالش نحوی.

۱. مقدمه

اختلاف در خواندن آیات قرآن پدیده‌ای شناخته شده است که از همان زمان رسول اسلام آغاز شد و به تدریج دامنه آن فزونی گرفت. از زیست نامه قاریان بزرگ چنین برمی‌آید که از نیمه دوم قرن نخست، رفته رفته قرائت قرآن به صورت دانش و حرفه‌ای پر دامنه و پراختلاف در آمده است.

در این دوران، نام «عاصم بن بهدله» (م ۱۲۷ق) در کنار دیگر قاریان نامدار قرآن مطرح گردید. در قرن چهارم، ابوبکر بن مجاهد در کتاب «السبعة»، هفت قاری برگزید که یکی از ایشان عاصم بود و سرانجام، در قرن چهاردهم، مصحف قاهره که زیر نظر «الازهر» در مصر انتشار یافت و نسخه معیار در جهان اسلام گردید، سبب رواج بی‌نظیر قرائت عاصم به روایت حفص شد.

مقبولیت فراگیر این قرائت در عصر حاضر سبب شده است که برای برخی، این توهم رخ نماید که قرائت حفص از عاصم در پهنای تاریخ، همواره چنین بوده است. برای زدودن این «استصحاب قهقرایی» ناصواب از عرصه دانش، از زوایای مختلف می‌توان به شفاف‌سازی چستی قرائت حفص از عاصم اقدام نمود.

در این میان، تحقیق حاضر از «عربیت» یعنی موازین صرف و نحو، استمداد جسته است. این تحقیق نشان می‌دهد که چهره‌هایی چون ابن سیرین، ابوحاتم، طبری، علی بن سلیمان و نحاس، با تکیه بر عربیت، وجوهی از قرائت حفص از عاصم را انکار کرده‌اند. حفص از عاصم در هیچ یک از قرائت این تحقیق تنها نیست، بلکه قاریانی دیگر را از میان قاریان هفت گانه یا خارج از ایشان به همراه دارد. بنابراین چه بسا پیشینیان در نقد خود، اساساً به نام حفص یا عاصم توجه نکرده باشند. با این همه، شهرت فراگیر قرائت مزبور در سده اخیر سبب شده است که تحقیق حاضر بر این نام انگشت نهد.

۲. چالش‌های نحوی در قرائت حفص از عاصم

۲.۱. قرائت مجرور «قیله»

﴿وَقِيلِهِ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (زخرف/۸۸)

قرائت عاصم و حمزه از آیه فوق، «قیله» -به جرّ لام و کسر هاء- است ولی سایر قاریان هفت گانه (ابن کثیر، نافع، ابوعمر، ابن عامر و کسائی)، «قیله» -به فتح لام و ضم هاء- قرائت کرده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۹۷)

طبری (بی‌تا: ۲۵، ۱۲۵) قرائت نصب را قرائت عموم قاریان مدینه، مکه و بصره و قرائت جرّاً قرائت عموم قاریان کوفه معرفی می‌کند. به گفته ابن ادریس (۱۴۲۸: ۸۱۰/۲)، اکثر اهل علم و پیشوایان بر قرائت به فتح لام هستند. از این رو، اهل تفسیر قرائت نصب

را قرائت جمهور خوانده‌اند. (ابوحیان، ۲۰۱۰: ۳۰/۸؛ آلوسی، ۱۴۲۱: ۱۴۹/۲۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۳/۲۵) از نظر معنا، راغب (۱۴۲۹: ۴۳۲)، «القول» و «القیل» را واحد و یکسان معرفی می‌کند. نحاس (۲۰۰۴: ۱۱۹/۴) و بنّا دمیاطی (۱۴۰۷: ۴۶۱/۲) نیز «القول»، «القال» و «القیل» را سه مصدر به معنایی یکسان می‌شمارند. ضمیر «قیله»، از آن پیامبر اسلام است، چنانکه اهل تفسیر متذکر شده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۲۹/۱۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۲/۲۵) توجیه نحوی قرائت نصب، چندان دشوار نیست و می‌توان فعلی را برای منصوب ساختن «قیله» در تقدیر گرفت، چنانکه طبری (بی‌تا: ۱۲۵/۲۵) در تقدیر گرفتن فعل «قال» را برای نصب «قیله» روا انگاشته است.

اما توجیه نحوی قرائت جرّ، با دشواری روبرو است. عموم اهل فن از جمله فراء (۱۴۳۲: ۷۵۷/۲)، طبری (بی‌تا: ۲۵، ۱۲۵)، زجاج (۱۴۲۷: ۳۲۸/۴)، ابن خالویه (۱۴۲۷: ۴۰۶)، عکبری (۱۴۲۱: ۲۲۹/۲) و بنّا دمیاطی (۱۴۰۷: ۲، ۴۶۱-۶۶۰)، «قیله» به جرّ را معطوف به «الساعه» در آیه ۸۵ قلمداد کرده‌اند. بر این مبنا، تقدیر سخن چنین است: «وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ [عِلْمُ] قَيْلِهِ»: (علم به قیامت و علم به گفتار وی [رسول]، نزد او [خدا] است).

سیاق آیات پایانی سوره زخرف چنین است: ﴿...وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَاللَّيْلِ تَرْجَعُونَ وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ وَ قَيْلِهِ يَارَبِّ...﴾ (زخرف/۸۸-۸۵)

هویداست که میان «قیله» و «الساعه» فاصله‌ای طولانی افتاده است و این عطف مفروض، نامتناسب، پر تکلف و پدید آورنده گسست معنایی است. از این رو، ادعای عطف، ناپذیرفتنی جلوه می‌کند.

به گفته ابن ادريس، قرائت «وقيله» به کسر لام عطف بر «و عنده علم الساعه» است و تقدیر سخن «و علم قيله» می‌باشد و این در عربیت بسیار قبیح است. (ابن ادريس، ۱۴۲۸: ۸۱۰/۲) ابن ادريس، قرائت به فتح لام را اختیار خود معرفی می‌کند با این استدلال که در میان امت، مستفیض است و وجه آن در عربیت نیکو است. (همان، ۸۱۰/۲-۸۱۱)

علاوه بر عطف «قیله» به «الساعه»، برخی ادعا کرده‌اند که «وقيله» می‌تواند مجرور به واو قسم، انگاشته شود. (ابوحیان، ۲۰۱۰: ۳۰/۸؛ اهدلی، ۱۴۲۷: ۱۶۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۳/۲۵) به عقیده ابن عاشور، در این فرض، جمله «إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ» جواب قسم است و خداوند به قول پیامبرش که «يَارَبِّ» گفته است، قسم می‌خورد که آنان [مشرکان مکه] ایمان نمی‌آورند. (همان) بدین سان قول پیامبر، فقط «يَارَبِّ» است و این نکته، فرض قسم را با چالش مواجه می‌کند؛ زیرا «يَارَبِّ» ندای آغازین سخن است و بعید است که بتوان قول پیامبر را با آن، پایان یافته تلقی کرد. در جهت رفع این اشکال، ابن عاشور بر آن می‌شود که آنچه پیامبر، خدا را به خاطر آن ندا داده است، محذوف است و از مقام، فهمیده می‌شود که

ادامه سخن پیامبر، چاره‌خواهی درباره ایمان ناآوران است. (همان) با این همه، قسم انگاشتن «و قِیلَه» و قطع سخن پیامبر با «یَارَبِّ»، ناپذیرفتنی جلوه می‌کند، زیرا ظاهر آن است که «إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ» ادامه «یَارَبِّ» و مفاد قول پیامبر است.

بر وفق تَتَبِعَ این قلم، درباره قرائت مجرور «قِیلَه» در سوره زخرف، از راهکار «محذوف بودن حرف جرّ»، استفاده نشده است، هرچند در فرض جواز محذوف انگاشتن حرف جرّ، گره خوانش مجرور «قِیلَه» با حرف جرّ «مِن»، گشوده می‌شود. یعنی «و [مِن] قِیلَه یَارَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ» (و پاره‌ای از سخنش آن بود که...)

به عقیده طبری (بی تا: ۱۲۵/۲۵) با توجه به مشهور بودن هر دو قرائت نصب و جرّ در میان قاریان شهرها و صحت معنایی آن دو، قاری قرآن به هر کدام بخواند، اصابت کننده است. فراء (۱۴۳۲: ۷۵۷/۲) در این میان بر آن است که خوانش «قِیلَه» _ به رفع _ نیز جایز است بدین معنی که «سخنش، آن است که...».

بر این مبنا، «قِیلَه» مبتدا و ادامه آیه خبر آن تلقی می‌شود. ابوحنیان (۲۰۱۰: ۳۰/۸) قرائت رفع را به اعرج، ابوقلابه، مجاهد، حسن، قتاده و مسلم بن جندب نسبت داده است. هذلی (۱۴۲۸: ۶۳۴) قرائت رفع را اختیار می‌کند، بر وفق آن که «قِیلَه» مبتدا باشد. این اختیار در حالی رخ می‌دهد که قرائت رفع، از قرائت قاریان هفت گانه و بلکه دهگانه بیرون است.

جیمز بلَمی (James Bellami) ادعا کرده است که واژه «قِیلَه» را بر وفق هیچ یک از قرائت‌های آن (نصب، جرّ و رفع)، نمی‌توان «ترکیب نحوی» کرد. وی بر آن است که این واژه، «قبله» _ با باء _ به معنی قبل از آن بوده است و نویسنده مصحف، آن را در متن وارد کرده است تا بگوید که جای درست آیه ۸۸ قبل از آیه ۸۷ است.

به عقیده بلَمی (Bellami, 1996, 197)، چون کاتب در ترتیب آیات مرتکب خطا شده است، این راه حل را در پیش گرفته است که به جای پاره کردن کاغذ ارزشمند یا خط زدن تمام آیه پیشین، خطای خود را با ذکر واژه «قبله»، متذکر شود. (همان) هر چند نسخه‌های نخستین قرآن، فاقد نقطه و اعراب بوده‌اند و امکان مشتبه شدن «قِیلَه» و «قبله» وجود داشته است، اما این نکته برای پذیرش مدعای بلَمی کفایت نمی‌کند، زیرا کاربرد واژه «القیل»، منحصر به آیه ۸۸ زخرف نیست و - فی المثل - در آیه ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ (نساء/۱۲۲) نیز دیده می‌شود. به علاوه قرائت عبدالله بن مسعود از این آیه به صورت «وقال الرسول...» نقل شده است. (آلوسی، ۱۴۲۱: ۱۵۰/۲۵) در این قرائت، عبارت «وقال الرسول» از سخن پیامبر خبر می‌دهد، چنانکه در مصحف رسمی «و قِیلَه» چنین معنایی را افاده می‌کند. بنابراین قرائت عبدالله، شاهدهی بر داخل بودن «قِیلَه» در مصحف رسمی است. همچنین وجه نصب که قرائت مشهور «قِیلَه» است، دشواری نحوی ندارد و بر فرض فقدان توجیه برای قرائت جرّ، حداکثر آن است که در این قرائت، تردید شود. (نه در اصل واژه «قِیلَه»)

افزون بر این، نهادن آیه ۸۸ پیش از آیه ۸۷ و « یَا رَبِّ » را آغاز آیه انگاشتن، نه تنها نظم آیات را شیواتر و رساتر نمی‌کند، بلکه سیاق را برهم می‌زند. نکته دیگر آن است که بر فرض خطای یک کاتب در نگارش قرآن، چگونه آن خطا به همه نسخه‌های قرآن سرایت یافته است؟ اگر نخستین نسخه‌های رسمی قرآن را مصاحف عثمانی بدانیم، آن نسخه‌ها متعدّد بوده‌اند و به شهرهای مختلف گسیل شده‌اند و عالمان فن، اختلافات جزئی آن نسخه‌ها را به تفصیل بیان داشته‌اند. (نک: ابو عبید، ۱۴۲۶: ۱۲۲-۱۱۹) حال چگونه است که در تمام مصاحف عثمانی، ترتیب آیات پایانی سوره زخرف به همین شکل کنونی است؟ به علاوه، در گذشته، جنس نوشت افزار استفاده شونده برای نگارش، چنان بود که می‌توانستند آن را پاک کنند و برای نگارش دوباره از آن استفاده کنند. به گفته جوادعلی، عرب‌ها، صحیفه‌های نوشته شده را برای استفاده مجدد می‌شستند، زیرا به دست آوردن صحیفه نگارش، دشوار و گران بود. (علی، ۱۴۱۳: ۲۶۹/۸) بر این اساس، اگر در صدر اسلام خطایی در نگارش قرآن پدید می‌آمد، نیاز به پاره کردن کاغذ ارزشمند یا خط زدن تمام آیه پیشین یا تذکر دادن آن با وارد کردن کلمه‌ای به درون متن نبوده است.

۲.۲. قرائت منصوب «فَاطَّلِعَ»

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى ...﴾ (غافر/۳۷-۳۶)

از میان قاریان هفت گانه، تنها عاصم در روایت حفص، «فَاطَّلِعَ» را منصوب قرائت کرده است و خوانش باقی ایشان، مرفوع است. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۹۱)

به گفته طبری (بی تا: ۷۶/۲۴) عموم قاریان شهرها، «فَاطَّلِعَ» را به رفع قرائت کرده‌اند. بدین سان از قرائت رفع با تعبیر «قرائت جمهور» یاد شده است (ابن عطیه، بی تا: ۱۶۳۷؛ ابو حیان، ۲۰۱۰: ۴۴۶/۷) و گاه آن را «قرائت عامه» گفته‌اند. (قرطبی، ۱۴۳۰: ۲۰۷/۸)

«فَاطَّلِعَ» در قرائت رفع، عطف بر «أَبْلُغُ» است اما در قرائت نصب، پس از «فاء» به عنوان جواب «ترجی» (ابراز امید)، منصوب شده است.

نحاس (۲۰۰۴: ۳۵/۴) به تفاوت معنایی این دو قرائت قائل است. به عقیده وی، بر وفق خوانش نصب، در صورت رسیدن به راه‌های آسمان‌ها، اطلاع از خدای موسی نیز حاصل خواهد شد، اما معنای قرائت رفع آن است که شاید به راه‌های آسمان‌ها برسیم و سپس شاید از خدای موسی مطلع شویم. (همان) یعنی «عطف» در قرائت رفع سبب شده که ابراز امیدواری هم برای رسیدن به راه‌های آسمان و هم برای اطلاع از خدای موسی باشد.

در آیات ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى﴾ (عبس/۴-۳) نیز از میان قاریان هفت گانه، تنها عاصم «تَنْفَعَهُ» را منصوب خوانده است و قرائت باقی ایشان، مرفوع است. (دانی، ۱۴۳۰: ۲۲۰) در این موضع، باز رفع فعل مبتنی بر «عطف» و نصب آن مبتنی بر جواب

«ترجی» _ پس از «فاء» _ است.

به گفته ابن الحاجب، «فاء» به دو شرط، فعل مضارع را منصوب می‌کند. نخست آن که «سببیه» باشد و دوم آن که قبل از آن، امر یا نهی یا نفی یا استفهام یا تمنی یا عرض آمده باشد. (رضی، ۱۴۳۱: ۶۳/۴) رضی در شرح این سخن یادآور شده که ابن الحاجب، «ترجی» را ذکر نکرده است، اما در آیات سی‌وششم غافر و چهارم عبس، قرائت منصوب فعل پس از «ترجی» آمده است. (همان)

به گفته سیوطی (۱۳۹۰: ۳۰۹/۲) نحویان اختلاف کرده‌اند که آیا فعل پس از «فاء» به عنوان جواب «ترجی»، منصوب می‌گردد یا خیر؟ بصری‌ها بر آن رفته‌اند که فعل مضارع پس از «فاء» به عنوان جواب «ترجی» منصوب نمی‌گردد، اما کوفی‌ها این نصب را جایز دانسته‌اند. به همین سان، ابوحنیفان (۲۰۱۰: ۴۴۶۷) بیان می‌دارد که نصب فعل مضارع بعد از «فاء» در جواب «ترجی»، نزد کوفی‌ها جایز و نزد بصری‌ها ممنوع است. به گفته جرجاوی (۱۳۹۰: ۳۸۶/۲) نیز در مکتب بصری‌ها، «ترجی»، جواب منصوب ندارد.

منصوب خواندن «فَأَطَّلَعَ» مبتنی بر آن معرفی شده است که «ترجی»، کلام غیر موجب [سنخن غیر ایجابی] است. (فارسی، ۱۴۰۷: ۲۷۶/۴؛ قیسی، ۱۴۳۲: ۵۷۵-۵۷۴) از آن سو، نزد بصری‌ها، «ترجی» در حکم کلام موجب [سنخن ایجابی] است و از این رو، جواب منصوب ندارد. (سیوطی، ۱۳۹۰: ۳۰۹/۲) مقصود از کلام موجب، گزاره خبری مثبت است. گزاره‌های انشائی یا منفی، غیر موجب، دانسته می‌شوند. بدین سان اختلاف درباره غیر موجب یا در حکم موجب دانستن «ترجی» سبب شده است که درباره جواز نصب بعد از «ترجی» اختلاف شود.

ممکن است پرسش شود که چه فرقی میان «ترجی» و «تمنی» است که بصری‌ها، نصب فعل بعد از «ترجی» را نپذیرفته‌اند ولی در «تمنی» آن را پذیرفته‌اند؟

پاسخ آن است که ابراز امید درباره امری، بر نزدیک بودن آن دلالت دارد و این نزدیکی سبب شده که بصری‌ها، ابراز امیدواری را در حکم خبری مثبت بدانند، اما در «تمنی» (ابراز آرزو) این نزدیک انگاری دیده نمی‌شود. با این همه، زمخشری (۱۴۲۹: ۱۲۷/۴) شباهت داشتن «ترجی» به «تمنی» را توجیه‌گر قرائت نصب انگاشته است.

در راهکاری دیگر ادعا شده است که «أَطَّلَعَ» جواب امر «إِن» است و از این رو منصوب گشته است؛ یعنی «إِن تَبْنَ لِي أَطَّلَعَ» (اگر برای من، [قصر] بنا کنی، مطلع می‌شوم) (عکبری، ۱۴۲۱: ۲۱۹/۲)

مدعای فوق خلاف ظاهر است، زیرا اطلاع از خدای موسی فرع بر رسیدن به راه‌های آسمان است. (نه فرع بر بنای قصر)

ابن خالویه (۱۴۲۷: ۳۸۷) قرائت رفع «فَأَطَّلَعَ» را بر پایه عطف به «ابلع»، اختیار خود معرفی

کرده است. طبری (بی تا: ۷۷/۲۴) تصریح کرده است که جز رفع «فَأَطَّلَعُ»، قرائت دیگری را اجازه نمی‌دهد، زیرا اجماع قاریان که حجت است، بر قرائت رفع می‌باشد.

طبری در اختیار خود، از چالش نحوی قرائت نصب سخن نگفته است، بلکه بر عدم شهرت آن در برابر شهرت قرائت رقیب تکیه کرده است. با این همه، به نظر می‌رسد که غرابت نحوی قرائت نصب، زمینه‌ساز فقدان شهرت آن شده است. به دیگر بیان، چالش نحوی قرائت نصب به عدم شهرت آن در میان قاریان انجامیده است و این فقدان شهرت سبب شده است که شیخ مفسران، خوانش منصوب «فَأَطَّلَعُ» را اجازه ندهد.

۲.۳. قرائت منصوب «لَا تُكْذِبُ»

﴿...فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (انعام/۲۷)

عاصم در روایت حفص و نیز حمزه، افعال «لَا تُكْذِبُ» و «نَكُونُ» را در آیه فوق، نصب داده‌اند. قرائت ابن عامر «لَا تُكْذِبُ» _ به رفع_ و «نَكُونُ» _ به نصب_ است و باقی قاریان هفت گانه، هر دو فعل را به رفع خوانده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۰۲)

نصب «لَا تُكْذِبُ» پس از او، مبتنی بر آن است که جواب «تمنی» باشد. (زجاج، ۱۴۲۷: ۱۸۱/۲؛ نحاس، ۲۰۰۴: ۶۵/۲) ابن عامر، «لَا تُكْذِبُ» را جواب «تمنی» ندانسته، بلکه «نَكُونُ» را جواب انگاشته است. (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۲۴۵)

به گفته اهل تفسیر، زجاج جایز می‌داند که با او در جواب تمنا نصب داده می‌شود، چنانکه با فاء نصب داده می‌شود، اما اکثر بصری‌ها بر آن رفته‌اند که در جواب تمنا، فقط فاء جایز است. (قرطبی، ۱۴۳۰: ۵۴۸/۳؛ شوکانی، ۱۴۳۰: ۶۳۸/۱)

بدین سان به نظر می‌رسد قاریان به رفع هر دو فعل، قائل به جواز نصب با او نبوده‌اند. از دیگر سو، قرائت عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب، به صورت «يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ فَلَا تُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا...» گزارش شده است. (نحاس، ۲۰۰۴: ۶۵/۲) در این قرائت «لَا تُكْذِبُ» به عنوان جواب «تمنی» با فاء منصوب شده است. (همان)

طبری (بی تا: ۲۰۶/۷) عقیده دارد که قرائت کننده به نصب «لَا تُكْذِبُ» _ در مصحف رسمی_ به امید اصابت به معنای قرائت عبدالله، چنین خوانده است. (همان) به گفته وی، تردیدی نیست که در قرائت به فاء، اعراب نصب برای «لَا تُكْذِبُ» صحیح است، اما صحت این نصب در قرائت به او بسته به آن است که از عرب درباره «جواب منصوب با او» نقل صحیحی رسیده باشد. (همان) در نهایت، طبری اظهار بی‌خبری می‌کند که در این باره از عرب، چیزی به نحو صحیح شنیده شده باشد بلکه شناخته شده در سخن عرب، جواب با فاء می‌باشد. (همان)

طبری بیان می‌دارد که جز رفع «لَا تُكْذِبُ» و «نَكُونُ»، قرائت دیگری را اختیار نمی‌کند.

همان) ابوالقاسم هذلی (۱۴۲۸: ۵۳۹) نیز این دو فعل را جواب «تمنی» ندانسته و قرائت رفع را اختیار کرده است.

۲. ۴. قرائت غایب «لَا يَحْسَبَنَّ»

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ (انفال/۵۹)

در آیه فوق، قرائت حمزه، ابن عامر و عاصم در روایت حفص، «لَا يَحْسَبَنَّ» _ به یاء و فتح سین_ است اما ابن کثیر، نافع، ابوعمر و کسائی، «لَا تَحْسَبَنَّ» _ به تاء و کسر سین_ قرائت کرده‌اند و قرائت عاصم در روایت ابوبکر، به تاء و فتح سین است. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۱۷) این اختلاف در آیه ﴿لَا تَحْسَبَنَّ / لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ...﴾ (نور/۵۷) نیز تکرار شده است، با این تفاوت که در این موضع، حفص از عاصم به قرائت کنندگان به تاء پیوسته است. (همان، ۱۶۳)

فتح یا کسر سین، عاری از تأثیری معنایی است، اما قرائت به یاء و تاء، بیانگر اختلاف میان صیغه مفرد غایب و مفرد مخاطب است و قرائت به یاء در این آیات، اعتراض برخی نحویان را برانگیخته است، زیرا فعل «يَحْسَبَنَّ» _ به سان دیگر افعال قلوب_ به دو مفعول احتیاج دارد. (نک: نحاس، ۲۰۰۴: ۲۰۳/۲) در این راستا، جمعی از نحویان _از جمله ابوحاتم_ این قرائت را «لحن» دانسته و خواندن آن را ناروا شمرده‌اند. (همان) به علاوه، در مقام طعن گفته‌اند که هر کس «اعراب» را بشناسد یا به او بشناساند، چنین نمی‌خواند. (همان) به عقیده ازهری (۱۴۱۲: ۱/۴۴۲) و زجاج (۱۴۲۷: ۲/۳۳۱)، قرائت به یاء جایز است اما وجه آن نزد اهل «عربیت» ضعیف است.

از دیگر سو، اهل فن در قرائت به تاء به دیده نیکو نگریسته‌اند، چنانکه زجاج، قرائت نیکو (القرءة الجيدة) را قرائت به تاء معرفی می‌کند (همان)، ابن خالویه (۱۴۲۷: ۱۳۹) قرائت به تاء را قرائت مختار خود می‌خواند و رشیدرضا (۱۴۲۶: ۱۰/۴۵) قرائت به تاء را آشکارتر می‌شمارد.

با وجود فراگیر شدن قرائت حفص از عاصم در دوره معاصر، طباطبایی (۱۴۳۰: ۱۱۶/۹) در میزان نیازی نمی‌بیند که قرائت «لَا يَحْسَبَنَّ» را یادآور شود و آن را توجیه نحوی کند، بلکه قرائت مشهور را قرائت به تاء معرفی کرده و آیه را تنها بر وفق آن تفسیر می‌کند. به گفته وی، «تَحْسَبَنَّ» خطاب به پیامبر است؛ به سان خطاب‌های ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ...﴾ (انفال/۶۴) و ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (انفال/۶۵) که در آیات بعد آمده‌اند. (همان) از دیگر سو، قرائت عبدالله بن مسعود به صیغه غایب ولی به زیادت «أَنَّهُمْ» قبل از «سَبَقُوا» نقل شده است. (نحاس، ۲۰۰۴: ۲۰۳/۲) به گفته طبری (بی‌تا: ۱۰/۳۵)، عبارت مصحف عبدالله صحیح و فصیح است، زیرا «يَحْسَبَنَّ» در «أَنَّهُمْ» عمل کرده است. طبری هنگامی ناقد قرائت به یاء است که «أَنَّهُمْ» در جمله وجود ندارد و واژه‌ای نیست که «يَحْسَبَنَّ» در

آن عمل کند. (همان) با این همه، ازهری (۱۴۱۲: ۴۴۲/۱) قرائت عبدالله بن مسعود را در این موضع، موید قرائت به یاء در مصحف رسمی انگاشته است. زجاج (۱۴۲۷: ۳۳۱/۲) نیز قرائت ابن مسعود به صورت «انهم سبقوا» را شاهد آن می‌داند که معنای قرائت به یاء، ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ سَبِقُوا﴾ باشد. یعنی حرف «أَنْ» پیش از «سبقوا» مقدر و محذوف قلمداد شود. در این فرض آیه پنجاه و نهم انفال به سان آیه ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا...﴾ (عنکبوت/۴) جلوه می‌کند. بر وفق دانش نحو «أَنْ» و «أَنْ» به همراه صله خود می‌توانند جای دو مفعول را برای افعال قلوب نظیر «حسب يحسب»، پُر کنند. (شرتونی، ۱۴۲۲: ۱۴۹/۴) به نظر می‌رسد مقدر و محذوف دانستن «أَنْ» پیش از «سبقوا»، توجیهی متکلفانه نیست، زیرا سبب نمی‌شود که معنای قرائت بر خلاف قصد قاری، دگرگون گردد.

۲.۵. قرائت منصوب «بینکم»

﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ...﴾ (انعام/۹۴)
حفص از عاصم و نیز نافع و کسائی، «بین» در این آیه را به نصب خوانده‌اند اما باقی قاریان هفت گانه آن را به رفع خوانده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۰۵)

در قرائت نصب، «بین» ظرف است، اما در قرائت رفع، قطع شدن به «بین» نسبت داده شده و «بین» به عنوان فاعل، مرفوع است. هذلی (۱۴۲۸: ۵۴۴) معنای «بینکم» در این آیه را «وصلکم» دانسته و قرائت رفع را اختیار کرده است. به عقیده طبری (بی‌تا: ۳۲۴/۷) با توجه به مشهور بودن هر دو قرائت نصب و رفع و توافق معنایی آن دو، قاری قرآن به هر کدام بخواند، اصابت کننده است.

از دیگر سو، قرائت عبدالله بن مسعود از این آیه، «لَقَدْ تَقَطَّعَ مَا بَيْنَكُمْ» می‌باشد. (فراء، ۱۴۳۲: ۲۶۱/۱) یعنی آنچه میان شما بود، گسسته شد. در نقلی از «سدی»، «تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ» به «تَقَطَّعَ مَا بَيْنَكُمْ» معنا شده است. (طبری، بی‌تا: ۳۲۴/۷)

به گفته ازهری (بی‌تا: ۴۹۸/۱۵)، ابوحاتم قرائت نصب را انکار کرده است، با این استدلال که حذف موصول و باقی ماندن صله جایز نیست. بدین سان به عقیده ابوحاتم، نصب «بینکم» در این موضع جز با ذکر موصول روا نیست، مثلاً باید گفته شود «ما بینکم» (همان) ازهری بیان می‌دارد که فراء و ابواسحاق نحوی، قرائت نصب را روا دانسته‌اند و آن دو به نحو از ابوحاتم داناتر بوده‌اند. (همان)

۲.۶. قرائت مرفوع «أربع»

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (نور/۶)

در آیه فوق، قرائت ابن کثیر، نافع، ابو عمرو، ابن عامر و عاصم در روایت ابوبکر، «اربع» به

نصب- است اما حمزه، کسائی و حفص از عاصم، «أربع» - به رفع- قرائت کرده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۶۱)

طبری (بی تا: ۱۰۰/۱۸) سزاوارترین دو قرائت به صواب را نزد خود، نصب «أربع» به وقوع «شهادة» بر آن معرفی می‌کند.

از دیگر سو، در قرائت رفع، «أربع» خبر برای «شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ» است. (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۴۹۵؛ ابن ابی مریم، ۲۰۰۹: ۵۵۶) بر این اساس، معنا آن است که گواهی هر یک از ایشان، چهار گواهی برای خدا است که او راست می‌گوید. به گفته ابن عطیه (بی تا: ۱۳۴۷)، ابوحاتم، قرائت رفع را فاقد وجه شمرده است؛ با این استدلال که «الشهادة» واحد است و شهادت واحد، چهار شهادت نیست. به گفته ابن خالویه (۱۴۲۷: ۲۹۶) نیز ابوحاتم، رفع «أربع» را لحن (خطا) انگاشته است، زیرا شهادت واحد است و نمی‌توان از آن به جمع خبر داد، چنانکه نمی‌توان گفت زید اخوتک (زید برادران تو هستند).

ابن خالویه، مدعی ابوحاتم را نپذیرفته است بلکه ترکیب نحوی قرائت رفع را به سان جمالتی چون «صومی شهر» (روزه من، یک ماه است) معرفی کرده و آن را صحیح دانسته است. (همان)

۲.۷. قرائت مشدد «لما»

﴿إِنْ كَلَّ نَفْسٌ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ (طارق/۴)

در آیه فوق، قاریان هفت گانه در قرائت «لما» به تشدید یا به تخفیف اختلاف کرده‌اند؛ بدین شرح که قرائت عاصم، ابن عامر و حمزه به تشدید میم و قرائت باقی، بدون تشدید است. (دانی، ۱۴۳۰: ۲۲۱)

به گفته نحاس، قرائت به تخفیف در زبان عربی، وجهی آشکار دارد؛ بدین سان که «ما» زائد و «إن» تخفیف یافته «إن» است. (نحاس، ۲۰۰۴: ۱۸۶/۵) در نتیجه معنای «لما علیها حافظ»، «علیها حافظ» است. (زجاج، ۱۴۲۷: ۲۹۳/۵) و آیه بیان می‌دارد که برای هر نفسی، نگاهبانی است.

از دیگر سو، در قرائت به تشدید، «لَمَّا» به معنای «الَّا» و «إن» در معنای «ما» نافیه است. (عکبری، ۱۴۲۱: ۲۸۵/۲) بر این اساس، معنا آن است که هیچ نفسی نیست جز آن که نگاهبانی برای او است.

از اخفش، کسائی و ابوعبیده نقل است که «لَمَّا» به معنای «الَّا» در سخن عرب، یافت نشده است. (فخررازی، ۱۴۲۶: ۱۱۹/۳۱) اما عتبی بر آن است که «لَمَّا» به معنای «الَّا» - به همراه «إن» نافیه - در لهجه هذیل وجود دارد. (همان) ابن عون گفته است که نزد ابن سیرین «لَمَّا» را با تشدید خواندم، پس آن را انکار کرد و گفت: سبحان الله! سبحان الله! (همان)

از دیگر سو، نحاس (۲۰۰۴: ۲۸۷/۳) از علی بن سلیمان نقل کرده است که «قَرَنَ» به فتح قاف از «قَرَرْتُ به عیناً اَقْرُ» می‌باشد. این معنای پیشنهادی، در مقام حل اشکال وارد بر قرائت به فتح قاف است؛ زیرا فتح عین الفعل مضارع در عبارت «قَرَرْتُ به عیناً اَقْرُ»، مقبول می‌باشد. (نک: قرطبی، ۱۴۳۰: ۳۵۵/۷؛ شوکانی، ۱۴۳۰: ۵۰۳/۲) به گفته نحاس (۲۰۰۴: ۲۸۷/۳) بر این فرض، معنای آیه «اقرن عیونا فی بیوتکن» است؛ یعنی باید برای شما در خانه‌هایتان، روشنی دیدگان باشد. شوکانی (۱۴۳۰: ۵۰۳/۲) قول مزبور را نپسندیده است و آن را با معنای رایج آیه مخالف می‌شمارد، زیرا بر وفق تفسیر رایج، زنان پیامبر، به سکون و استقرار در خانه‌ها امر شده‌اند. اما ابن عاشور (۱۴۲۰: ۲۴۲/۲۱) معنای لزوم روشن شدن دیدگان در خانه‌ها را به همان معنای لزوم ملازمت داشتن به خانه‌ها باز گردانده است؛ با این تقریر که آیه می‌گوید روشنی دیده شما باید در خانه شما باشد؛ پس به ماورای آن چشم نیندازید. بدین سان این فرمان، کنایه از ملازمت داشتن به خانه‌ها است.

به باور این قلم، نمی‌توان «قَرَنَ فِی بُیُوتِکُنَّ» را به لزوم روشنی دیدگان در خانه‌ها معنا کرد، زیرا در همه کاربردهای قرآنی این فعل برای دلالت بر روشنی چشم، به واژه «عین» به عنوان «مفعول به» تصریح شده است اما در این موضع، واژه «عین» ذکر نشده و بر حذف آن نیز شاهی اقامه نشده است.

۲.۳. قرائت مجهول «سعدوا»

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَعِی الْجَنَّةِ﴾ (هود/۱۰۸)

در آیه فوق، قرائت عاصم در روایت حفص و قرائت حمزه و کسائی، «سَعِدُوا» _ به ضم سین _ است اما باقی قاریان هفت گانه، «سَعِدُوا» _ به فتح سین _ خوانده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۲۶) ضمیر «او» در قرائت معلوم، فاعل و در قرائت مجهول، نائب فاعل است. قرائت معلوم، نیک بخت و سعید بودن را به خود افراد نسبت می‌دهد اما بر وفق قرائت مجهول، سعادت و نیک بختی، به آنان عطا شده است. به باور طبری (بی تا: ۱۴۳/۱۲) با توجه به معروف بودن هر دو قرائت، قاری قرآن به هر یک از آن دو بخواند، اصابت کننده به صواب است. ابن عطیه (بی تا: ۹۷۱) قرائت به ضم سین را «شاد» دانسته است. مراد ابن عطیه، شذوذ زبانی است؛ زیرا وی «سَعِدَ» را فعلی معرفی کرده که متعدی نمی‌شود. (همان) از سیبویه نقل است که «سَعِدُ فُلَانٌ» گفته نمی‌شود، چنانکه «شَقِیَ فُلَانٌ» گفته نمی‌شود، زیرا این افعال متعدی نمی‌گردند. (قرطبی، ۱۴۳۰: ۶۹/۵)

در این راستا، علی بن سلیمان، از «سَعِدُوا» خواندن کسائی _ یا وجود دانش او به عربیت _ اظهار شگفتی کرده است، زیرا «سَعِدُوا» لحنی ناروا است و عرب «سَعِدَ فُلَانٌ» و «أَسَعِدَهُ اللهُ» می‌گوید. (نحاس، ۲۰۰۴: ۳۱۷/۲) یعنی این فعل، در ثلاثی مجرد لازم و در باب افعال، متعدی است.

به گفته طباطبایی (۱۴۳۰: ۳۶/۱۱) قرائت معلوم وفاق بیشتری با لغت دارد؛ زیرا در کاربرد معروف از عرب، «سعد» لازم است. گرچه به باور مفسر ما، خوانش مجهول «سَعِدُوا» در کنار فعل معلوم «شَقُوا»_ که در آیات پیشین آمده است،_ این اشاره لطیف را دربردارد که سعادت و خیر از جانب خدا است، ولی بدی از جانب خود آدمی به وی ملحق می شود. (همان)

به گفته قیسی (۱۴۳۲: ۳۸۰)، حَجَّتْ قرائت معلوم آن است که «سَعِدُوا» متعدی نمی شود و چون متعدی نشود و مفعول نگیرد، نمی توان از آن فعل مجهول ساخت. قیسی خود نیز بر پایه این استدلال، قرائت معلوم را اختیار می کند. (همان) با این همه، وی در توضیح قرائت مجهول اذعان می دارد که گویشی خارج از قیاس از عرب، «سعدۀ الله» را به معنای «أسعدۀ الله» به کار می گیرد. (همان) به گفته ابن زنجله، عرب «سعد» را به صورت لازم و متعدی به کار می برد و «سعد زید» و «سعدۀ الله» می گوید اما استعمال «سعدۀ الله» در کلام عرب، اندک است و بیشتر «أسعدۀ الله» را به کار می برند. (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۳۴۹) بدین سان اختیار اهل لغت در این موضع، قرائت «سَعِدُوا»_ به فتح سین_ است. (همان)

۳.۳. قرائت به سکون لام «ثُمَّ لَيَقَطَعُ»

﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لَيَقَطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾ (حج/۱۵)

ابوعمر و، ابن عامر و نافع در روایت ورش، در خواندن «ثُمَّ لَيَقَطَعُ»، لام را کسره داده اند، اما باقی قاریان هفت گانه، لام را به سکون خوانده اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۵۶)

«اصل» در این باره، کسره لام است و سکون را از باب تخفیف معرفی کرده اند. (ابن خالویه، ۱۴۲۷: ۲۸۱؛ قیسی، ۱۴۳۲: ۴۷۰) به گفته ابن عاشور، لام «لیقطع» لام امر است و لام امر چون در اول کلمه باشد، کسره می گیرد و هرگاه پس از حروف عطف_ غیر از «ثم»_ باشد، ساکن می شود اما پس از «ثم» هر دو وجه کسره یا سکون جایز است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۶۰/۱۷)

نحاس بیان می دارد که اهل کوفه «ثُمَّ لَيَقَطَعُ» را به سکون لام خوانده اند و این در «عربیت» بعید است، زیرا «ثم» مانند واو و فاء نیست. (نحاس، ۲۰۰۴: ۸۵/۳) مبرد نیز سکون لام با «ثم» را منع کرده است. (قیسی، ۱۴۳۲: ۴۷۰) قیسی در این میان، قرائت به کسر را اختیار کرده است. (همان)

شواهدی از اثرگذاری «عربیت» در نقد روایت حفص از قرائت عاصم

سوره آیه	محل اختلاف	قرائت حفص	قرائت رقیب	سخن منتقدان قرائت حفص
زخرف ۸۸	قیله	جَز	نصب	اما «قیله» بالكسر_ فهو عطف علی قوله «و عنده علم الساعة» و هو فی العربية قبیح جداً (ابن ادریس)
غافر ۳۷	فَأَطَّلَعَ	نصب	رفع	مذهب البصریین ان الترجی لیس له جواب منصوب (جرجای) القراءة التي لا استجیز غیرها الرفع فی ذلك (طبری)
انعام ۲۷	ولا نُكذِّبُ و نكون	نصب	رفع	اکثر البصریین لایجیزون الجواب الا بالفاء (قرطبی) القراءة التي لا اختار غیرها فی ذلك «...لا نُكذِّبُ... و نكون» بالرفع (طبری)
انفال ۵۹	لاتحسبن	صیغه غایب	صیغه مخاطب	زعم جماعة من النحویین منهم ابوحاتم ان هذا لحن لاتحل القراءة به ولا یسمع لمن عرّف الاعراب او عرّفه (نحاس)
انعام ۹۴	بینکم	نصب	رفع	کان ابوحاتم ینکر هذه القراءة و یقول من قرأ «بینکم» لم یجز الا بموصول کقولک «ما بینکم» و لایجز حذف الموصول و بقأ الصلة (ازهری)
نور ۶	أربع	رفع	نصب	قال ابوحاتم لا وجه للرفع لان الشهادة لیست بربع شهادات (ابن عطیه)
طارق ۴	لما	تشدید میم	تخفیف میم	قال ابن عون قرأت عند ابن سیرین «لما» بالتشدید فأنکره و قال سبحان الله سبحان الله (فخررازی) لا ینبغی أن یتروک الاعراف الی الانکر (طبری)
احزاب ۳۳	قرن	فتح قاف	کسر قاف	زعم ابوحاتم انه لامذهب له فی کلام العرب و زعم ابوعبیده ان اشیاخه كانوا ینکرونه من کلام العرب (نحاس)
هود ۱۰۸	سعدوا	صیغه مجهول	صیغه معلوم	کان هذا لحناً لایجز لانه انما یقال سعد الله و اسعده الله (نحاس) قال سیبویه لا یقال سَعِدَ فلان كما لا یقال شُقِيَ فلان لانه مما لا یتعدی (قرطبی)
حج ۱۵	ثمَ ليقطع	سکون لام	کسر لام	هذا بعید فی العربية لان «ثم» لیست مثل الواو والفاء (نحاس) منع المبرد اسکان اللام مع «ثم» (قیسی)

نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با ارائه و بررسی شواهدی دهگانه مدلل نمود که «عربیت» در نقد قرائت حفص از عاصم جایگاهی مهم دارد و چنان نیست که قرائت مزبور، فراتر از نقد نشیند. به وقت سنجش قرائات در ترازوی عربیت، گاه از منظر زبانی، به موجه یا ناموجه بودن اشکالات نحوی یا صرفی، نظر می‌دوزیم و گاه از منظر تاریخی، از نحوه مواجهه پیشینیان با یک قرائت، سخن می‌گوییم. تفاوت نهادن میان این دو مقام اهمیت دارد؛ زیرا داوری کنونی داوران تنها در مقام نخست اهمیت دارد، اما در مقام اخیر، همدلی یا ناهمدلی با آراء پیشینیان یکسان است. یعنی در تاریخ قرائات، آن آراء بروز یافته و وفاق و خلاف‌ها رخ داده است ولو آن که امروزیان چنین انگارند که آن رفتارها و گفتارها نمی‌بایست رخ دهد. بدین سان از منظر تاریخی، نحوه مواجهه پیشینیان با یک قرائت - به خودی خود - اهمیت دارد. از دیگر سو، از منظر زبانی، داوری در مواردی چون روایی یا ناروایی فتح قاف در «قرن»، وابسته به شنیدن از «عرب» مخاطب قرآن است که امکان آن، امروزه منتفی است. در این سنخ موارد، سهم «شنیدن» تعیین‌کننده‌تر از تفکر است و نمی‌توان در مقام ارزیابی، به داوری عقلی صرف نشست. اما مواردی نظیر قبح عطف «قیله» به «الساعه» به سبب فاصله بسیار، چندان به قرائن «شنیدنی» ناموجود وابستگی ندارد و امروزه نیز دانایان نحو می‌توانند داوری خود را بیان دارند.

کتابنامه

- آلوسی، شهاب‌الدین محمود (۱۴۲۱ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ابی مریم، نصرین علی شیرازی (۲۰۰۹م): «الموضح فی وجوه القرائات و عللها»، تحقیق: عبدالرحیم الطرهونی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن خالویه (۱۴۲۷ق): «اعراب القرائات السبع و عللها»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ادريس، ابوبکر احمد بن عبدالله (۱۴۲۸ق): «الکتاب المختار فی معانی قرائات اهل الامصار»، تحقیق: عبدالعزیز بن حمید الجهنی، ریاض: مکتبه الرشید.
- ابن زنجله، ابوزرعہ عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق): «حجۃ القرائات»، تحقیق: سعید الافغانی، بیروت: موسسه الرساله.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق): «التحریر و التنویر»، بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- ابن عطیه، ابو محمد عبد الحق (بی تا): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، بیروت: دار ابن حزم.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۲۰۱۰م): «تفسیر البحر المحیط»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابو عبیدہ، قاسم بن سلام (۱۴۲۶ق): «فضائل القرآن»، بیروت: المکتبه العصریه.
- ازهری، ابومنصور محمد بن احمد (۱۴۱۲ق): «معانی القرائات»، المملکه العربیه السعودیه: کلیه الاداب جامعه ملک السعود.
- همو (بی تا): «تهذیب اللغه»، تهران: دار الصادق للطباعه والنشر.
- اهدلی، احمد میقری بن احمد (۱۴۲۷ق): «البرهان فی اعراب آیات القرآن»، بیروت: مکتبه العصریه.
- بنا دمیاطی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق): «اتحاف فضلاء البشر بالقرائات الاربعه عشر»، تحقیق: شعبان محمد اسماعیل، بیروت: عالم الکتب.
- جرجاوی، خالد بن عبدالله ازهری (۱۳۹۰ش): «شرح التصریح علی التوضیح»، بی جا: ناب مصطفوی.
- دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید (۱۴۳۰ق): «التیسیر فی القرائات السبع»، تصحیح: اوتو پرتزل، بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقيه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۹ق): «المفردات فی غریب القرآن»، تهران: موسسه الصادق.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۲۶ق): «تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رضی، محمد بن حسن (۱۴۳۱ش): «شرح الرضی علی الکافی»، قم: دار المجتبی.
- زجاج، ابو اسحاق ابراهیم السری (۱۴۲۷ق): «معانی القرآن و اعرابه»، تصحیح: عرفان بن سلیم، بیروت: المکتبه العصریه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۲۹ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۰ش): «همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع»، بی جا: ناب مصطفوی.
- شرتونی، رشید (۱۴۲۲ق): «مبادئ العربیه»، تنقیح: حمید محمدی، قم: موسسه انتشارات دار العلم.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۳۰ق): «فتح القدير»، بیروت: دار الکتب العربی.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۳۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: موسسه دار المجتبی.
- طبری، محمد بن جریر (بی تا): «تفسیر الطبری جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عکبری، ابوالبقاء عبدالله بن حسین (۱۴۲۱ق): «املاء مامن به الرحمن»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- علی، جواد (۱۴۱۳ق): «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام»، بی جا: بی نا.
- فارسی، ابوعلی حسن بن عبدالغفار (۱۴۰۷ق): «الحجۃ للقراء السبعه»، دمشق و بیروت: دار المأمون للتراث.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۶ق): «تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب»، بیروت: دارالفکر.

- فراء، يحيى بن زياد (١٤٣٢ق): «معاني القرآن»، تحقيق عماد الدين بن سيد آل درويش، بيروت: عالم الكتب.
- قرطبي، محمد بن احمد انصاري (١٤٣٠ق): «الجامع لاحكام القرآن»، بيروت: المكتبة العصرية.
- قيسى، مكى بن ابى طالب (١٤٣٢ق): «الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها و حججها»، بيروت: كتاب ناشرون.
- نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد (٢٠٠٤م): «اعراب القرآن»، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- هذلى، ابوالقاسم يوسف بن على (١٤٢٨ق): «الكامل فى القرائات»، تحقيق: جمال بن السيد، بى جا: مؤسسة السما.

Bellami, James, (1996) "More proposed emendations to the text of the Koran", Journal of the American Oriental Society 116ii, pp 196-204.

Bibliography:

- Abu Hayyan al-Andalusi, Muhammad bin Yousuf, (2010), tafsir al-Bahr al-Muhit, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Abu Ubayd, al-Qasim bin Sallam, (1426 A.H), fadail al-Quran, Beirut: al-maktaba al-assrya.
- al-Ahdali, Ahmad Miqri bin Ahmad, (1427 A.H), al-Burhan fi Irab Ayat al-Quran, Beirut: al-maktaba al-assrya.
- al-Akbari, Abu al-Baqa Abdullah bin al-Hussein, (1421 A.H) , 'Imla' ma Mann bihi al-Rahman, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Ali, Jawad, (1413 AH) ,al-Mufasssal fi tārikh al-'Arab qabla al-Islām, no place: no publisher.
- Alusi, Shahab al-Din Mahmud, (1421 A.H), Rūḥ al-ma'ānī fi tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa-al-Sab' al-Mathānī, Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi.
- al-Azharī, Abū Mansūr Muhammad bin Ahmad, (1412 A.H), Maani al-Qiraat, Kingdom of Saudi Arabia: College of Arts, King Saud University.
- al-Azharī, Abū Mansūr Muhammad bin Ahmad, (no date), Tahdhīb al-lughah, Tehran: Dar al-Sadiq.
- Banna Damiati, Ahmad bin Muhammad, (1407 A.H), Ithaf Fuzala al-Bashar fi al-Qira'at al-Arba'ah Ashar, Edited by: Shaaban Muhammad Ismail, Beirut: Alam al-Kotob.
- Bellami, James, (1996) “More proposed emendations to the text of the Koran”, Journal of the American Oriental Society 116ii, pp 196-204.
- al-Dani, Abu'Amr 'Uthman bin Sa'id, (1430 A.H), al-Taysir fi al-qira'at al-saba, Edited by: Otto Pretzel, Beirut: The Orient-Institute.
- Fakhr al- Rāzī, Muḥammad bin 'Umar, (1425-26 A.H), Tafsir al-Fakhr al-Razi al-mushtahir bi al-Tafsir al-kabir wa Mafatih al-ghayb, Beirut: Dar Al-Fikr.
- al-Fara', Yahya bin Ziyad,(1432 A.H), Ma'ani al-Quran, Edited by: Imād al-Dīn bin Sayyed al-Darwish, , Beirut: Alam al-Kotob.
- al-Farisi, Abū 'Ali al-Ḥasan bin Abd al-Ghaffār, (1407 A.H), Al-Hujjah li al-Qurra al-Saba'h, Damascus and Beirut: Dar al-Ma'mūn.
- al-Hozali, Abu al-Qasim Yusuf bin Ali, (1428 A.H), Al-Kamil fi al-Qara'at , Edited by: Jamal bin al-Sayyed, no place: al-Sama Institute.
- Ibn Abi Maryam, Nasr bin Ali al-Shirazi, (2009), Al-mudah fi wujuh al-qira'at wa'ilaliha, Editor: Abdul-Rahim al-Tarhuni, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir, (1420 A.H), al-Tahrir wa al-Tanwir, Beirut: Tarikh al-Arabi institute.
- Ibn Attyya, Abu Muhammad Abd al-Haqq, (no date), al-muharrar al-wajiz fi Tafsir al-Qur'an al-Aziz, Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Ibn Idris, Abu Bakr Ahmad bin Ubaidullah, (1428 A.H), Al-Katab al-Mukhtar fi Ma'ani qira'at Ahl al-Amsar, Edited by: Abdul-Aziz bin Hamid al-Juhani, Riyadh: al-maktaba al-Rushd.
- Ibn Khalawayh, (1427 A.H), Irab al-Qira'at al-Sab wa Ilaluha, Beirut: Dar al-Kotob

- al-Ilmiyah.
- Ibn Zangalah, Abu Zore Abd al-Rahman bin Muhammad, (1418 A.H), Hojrat al-Qira'at, Edited by: Saeed al-Afghani, Beirut: al-Resalah Institute.
 - al-Jerjawi, Khalid bin Abdullah al-Azhari, (1390 S.H), Sharh al-Tasrih 'ala al-Tawdih, no place: Nab Mustafavi Publication.
 - al-Nahhas, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad, (2004), I'rab al-Qur'an, Beirut: Dar al-Hilal.
 - Al-Qaisi, Makki bin Abi Talib,(1432 A.H), al-Kashf 'an Wujuh al-Qira'at al-Sab'a, Beirut:Kitab-Nashrun.
 - al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad al-Ansari, (1430 A.H), Al-Jami li-Ahkam al-Qur'an, Beirut: al-maktaba al-assrya.
 - al-Rady, Muhammad bin al-Hassan, (1431 S.H), Sharh al-Radhi ala al-Cafiyah, Qom: Dar al-Mujtaba.
 - al-Raghib al-Isfahani, Hussein bin Muhammad,(1429A.H), al-Mufradat fi Gharib al-Quran, Tehran: al-Sadiq Institute.
 - Rashid Ridā, Muhammad, (1426 A.H), Tafsir al-Quran al-hakim al-shahir bi Tafsir al-Manar, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
 - al-Shartouni Rashid, (1422 A.H), Mabādi' al-'Arabīyah, Edited by: Hamid Moham-madi, Qom: Dar al-Ilm Publication.
 - Shawkani, Muhammad bin Ali, (1430 A.H), Fath al-Qadir, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
 - al-Suyuti, Jalal al-din Abd al-Rahman bin Abī Bakr, (1390 S.H), Hami' al-Hawami' Fi Sharh Jami' al-Jawami', no place: Nab Mustafavi Publication.
 - al-Tabari, Muhammad ibn Jarīr, (no date), Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-bayān 'an tāwīl āy al-Qur'ān, Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi.
 - Tabatabai, Muhammad Husayn, (1430 A.H), al-Mizān fi tafsīr al-Qur'ān, Qom: Dar Al-Mujtaba Institute.
 - al-Zajjāj, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Sarī, (1427 A.H), Maani al-Quran wa Irabuh, Edited by: Irfan bin Salim, Beirut: al-maktaba al-assrya.
 - al-Zamakshari, Mahmoud bin Omar, (1429 A.H) Al-Kashshaf an Haqayeq Ghava-mez al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Critical view of Allameh Tabatabai in lexicography of Ragheb terms Case study: Surahs of Ma'idah and An'am

(Received: 2022-01-01 Accepted: 2022-08-15)

Majid Sadeghi Mazidi¹
shahrbano ghanbari²

One of the important and needed sources of commentators in interpreting the verses of the Qur'an is dictionary books and one can find among the dictionary books of the fourth century A.H, the valuable book of Ragheb Esfahani's contents. He pointed out that it has always been considered by commentators such as Allameh Tabatabai. This article intends to examine the views and opinions of Allameh Tabatabai regarding the words of Ragheb Esfahani; in the words Wali, Asm, Qahr, Wajh, Ijtaba, Sanam and their derivatives in the surahs of Ma'idah and An'am in a descriptive-analytical way and by collecting information in a library method. Using this source, following the interpretation of some verses, he has first fully explained the meaning of the word presented by Ragheb Esfahani; and in some words, the views of Ragheb Esfahani; Has not accepted and finally has corrected and criticized, completed and given a full description of the word.

Keywords: Quran, Tafsir Al-Mizan, Allameh Tabatabai, Ragheb Esfahani's words;

1) assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Holy Quran Sciences and knowledge shiraz iran (The Corresponding Author) Email: sadeghi@quran.ac.ir

2) Graduated from the University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran shiraz, Iran, email: Ghanbarish30@gmail.com



دیدگاه انتقادی علامه طباطبایی در لغت‌شناسی المفردات راغب مورد مطالعه: سوره‌های مائده و انعام

(تاریخ دریافت: ۱۱-۱۰-۱۴۰۰ تاریخ پذیرش: ۲۴-۰۵-۱۴۰۱)

مجید صادقی مزیدی^۱، شهربانو قنبری^۲

چکیده

یکی از منابع مهم و مورد نیاز مفسران در تفسیر آیات قرآن، کتاب‌های لغت است. می‌توان از میان کتاب‌های لغت سده چهارم هجری، به کتاب ارزشمند مفردات راغب اصفهانی اشاره نمود که همواره مورد توجه مفسرانی همچون علامه طباطبایی قرار گرفته است. اهمیت موضوع را می‌توان در بازتاب معانی مفردات راغب در تفسیر علامه و بررسی دیدگاه‌های لغوی راغب در این تفسیر دانست. این جستار تلاش نموده تا به بررسی آراء و نظرات علامه طباطبایی نسبت به گفته راغب اصفهانی در واژگان «وَلِيٍّ»، «عَصْمٍ»، «قَهْرٍ»، «وَجْهٍ»، «إِجْتِبَاءِ»، «صَنْمٍ» و مشتقات آن در سوره‌های مائده و انعام به روش توصیفی-تحلیلی و با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای بپردازد. ایشان در بهره‌گیری از این منبع در ذیل تفسیر برخی از آیات ابتدا معنای ارائه شده واژه توسط راغب اصفهانی را به طور کامل شرح داده است و در پاره‌ای از واژه‌ها نظرات راغب اصفهانی را نپذیرفته و نهایتاً اصلاح و نقد، تکمیل و به شرح کامل واژه مبادرت نموده است.

واژگان کلیدی: قرآن، علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، مفردات راغب اصفهانی، لغت‌شناسی، نقد.

۱) استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی شیراز، شیراز ایران، (نویسنده مسئول) ایمیل: sadeghi@quran.ac.ir

۲) کارشناس ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، شیراز ایران ایمیل: Ghanbarish30@gmail.com

۱. مقدمه

تفسیر المیزان از جمله کتاب‌های تفسیری شیعی در عصر حاضر که اهمیت ویژه‌ای میان مسلمانان دارد و این نکته از دید مفسران، پژوهشگران و دانشمندان علوم قرآنی شیعی و سنی، حتی مردم عادی مخفی نمانده است. بررسی تفسیر المیزان از جنبه لغوی یکی از موضوعاتی است که کمتر بدان توجه شده است. از سویی علامه طباطبایی معانی و مفاهیم لغوی دیدگاه اهل لغت را در آیات مختلفی بهره جسته و در تفسیر آیات به کار برده است. اهمیت و ضرورت موضوع را می‌توان در دیدگاه علامه طباطبایی در برخورد با نظرات و معانی لغت، لغت‌شناسان دانست که در برخی موارد نظرات و دیدگاه را مورد نقد قرار می‌دهد. ساختار کتاب به گونه‌ای است که در قسمت بیان آیات، غالباً به معنای لغوی برخی از واژگان قرآنی پرداخته و بعد از بیان نظرات لغت پژوهان خصوصاً راغب اصفهانی به تفسیر آیات مبادرت ورزیده است.

از میان واژگان، این نوشتار در صدد بررسی واژگان مربوط به دو سوره مائده و انعام است که علامه طباطبایی نظرات انتقادی خود را نسبت به دیدگاه‌های لغوی راغب اصفهانی بیان کرده است. واژگانی که علامه دیدگاه‌های انتقادی نسبت به معنای راغب اصفهانی دارد، می‌توان در واژه‌های وَلِی (مائده/۵۵)، عصم (مائده/۶۷)، قهر (انعام/۱۸)، وجه (انعام/۵۲)، اجتناء (انعام/۷۸) و صنم (انعام/۷۴) دریافت کرد.

پی بردن به دانش و قدرت علمی بالای علامه طباطبایی در نقد لغویان، در تفسیر المیزان اهمیت خاص خود را دارد که در بسیاری از موارد از ذکر نام بزرگان لغت در نقد خود خودداری کرده است. اما در ارتباط با راغب اصفهانی با توجه به جایگاه لغوی ایشان نظرات صریح خود را با ذکر نام ایشان در شرح، تبیین و نقد لغات مطرح می‌کند. لذا در این جستار بعد از بیان معنای لغت توسط برخی لغویان، و بیان نظر راغب اصفهانی در شرح لغات فوق، به بررسی نظرات علامه طباطبایی نسبت به گفته‌های راغب اصفهانی پرداخته شده است. این جستار به دنبال آن است تا به سوالات زیر پاسخ دهد: اهمیت و جایگاهی که مفردات راغب اصفهانی در تفسیر المیزان داشته و روش به کارگیری آن توسط علامه طباطبایی به چه شکل بوده است؟ دیدگاه‌های انتقادی علامه طباطبایی در نظرات مخالف یا انتقادی و اصلاحی چگونه بیان شده است؟

۱.۱. پیشینه تحقیق

تحقیقات متعددی توسط دانش پژوهان علوم قرآنی، معارف اسلامی و ... در حوزه مباحث تفسیر و مفردات قرآن و نقد و بررسی کتاب‌های مختلف تفسیری و علوم قرآنی صورت گرفته است. اما در زمینه بازتاب دیدگاه علامه طباطبایی نسبت به نظرات لغوی راغب اصفهانی پژوهش‌های اندکی وجود دارد که با بررسی‌های صورت گرفته مهم‌ترین آن‌ها را

می توان در موارد زیر دانست:

۱- دیاری بیدگلی، محمدتقی. کاظمی، ابوالفضل (۱۳۹۲ه.ش)، «جایگاه مفردات راغب در واژه پژوهی علامه طباطبایی در المیزان فی تفسیر القرآن». نویسندگان در این مقاله به ذکر نمونه‌هایی از دیدگاه‌های علامه طباطبایی درباره نظرات راغب اصفهانی توجه داشته و به صورت کلی به بحث برخی از واژگان در برخی سوره‌ها و آیات از دید علامه طباطبایی پرداخته شده است.

۲- غضنفری، علی. کریمی، زهرا (۱۳۹۸ه.ش)، «بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و ابن عاشور در معنائشناسی خطأ». نویسندگان در این مقاله تلاش نموده‌اند به بررسی تفاوت معنای واژه «خطأ»، «گناه عمدی یا غیر عمد» از منظر علامه توجه کنند و فقط به بررسی تطبیقی یک واژه و آن هم در دو تفسیر پرداخته‌اند.

اما این مقاله تلاش دارد به طور خاص به نقد و نظر دیدگاه لغوی علامه طباطبایی نسبت به نظرات لغوی راغب اصفهانی در سوره‌های انعام و مائده بپردازد و تا جایی که بررسی و تحقیق شده، در این باره مقاله و پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

۲. «وَلِیِّ» از منظر لغت‌شناسی

لغت‌پژوهان معانی مختلفی برای واژه «وَلِیِّ» بیان کرده‌اند، لیکن معنای مشترک این واژه نزد لغویان قُرب، دُنُو، نزدیکی و همجواری است. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۰/۲۰؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۶۷۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴/۶۶؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۳۲۱/۱۵) ابن منظور «وَلِیِّ» را یکی از اسماء خداوند دانسته و می‌گوید: «الْوَلِیُّ هُوَ النَّاصِرُ وَوَلِیُّ یَاوُر و یاری رسان است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۷/۱۵) قرشی نیز واژه «وَلِیِّ» را به معنای سرپرست و اداره‌کننده امور دانسته است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۴۷/۷) این در حالی است که معنای اصلی واژه «وَلِیِّ» سرپرست و صاحب اختیار با وجود کاربرد زیادی در آیات قرآن و روایات، کمتر مورد توجه لغت‌شناسان قرار گرفته است.

راغب اصفهانی در معنای «وَلَاء» و «تَوَالِی» می‌گوید: «دو شیء به شکلی با هم قرابت داشته باشند که چیزی که از جنس آنها نیست، بین آن دو یافت نشود. به طوری که این معنای دوستی و نزدیکی به صورت استعاره از حیث قُرب مکانی، نَسَبی، دینی، راستی، نصرت و اعتقادی مورد استفاده قرار گیرد» ایشان معنای «وَلَايَة» را «نصرت» و «وَلَايَة» را «سرپرستی و مُتَوَلِی امر»، و به تعبیری دیگر هر دو را به یک معنی، یعنی همان «سرپرستی» دانسته است و واژه‌های «وَلِیِّ و مَوَلِی» هر دو در معنای اسم فاعلی به همین معنا نیز آمده است و کلمه «مَوَلِی» به معنای «برده»، «صاحب برده»، «هم پیمان»، «پسر عمو»، «همسایه»، «سرپرست» دانسته است. همچنین واژه «وَلِی» به معنای برتری داشتن فردی بر دیگری، به عنوان مثال قال تعالی ﴿التَّبِیُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ...﴾ (احزاب ۶) «پیامبر به مؤمنان از خودشان

سزاوارتر (نزدیکتر) است. ...» بیان شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۵/۱-۸۸۷)

۲. ۱. دیدگاه علامه طباطبایی در نقد معنای «وَلِيٌّ»

واژه «وَلِيٌّ» و مشتقات آن از واژه‌های پرکاربردی است که در قرآن کریم فراوان به کار رفته، به طوری که واژه «وَلِيٌّ» ۴۴ مرتبه؛ «اولیاء» ۴۲ مرتبه؛ «مَوْلِيٌّ» و «مَوْلَا» سه مرتبه؛ «وَالِ» یک مرتبه؛ «وَلَايَةٌ» دو مرتبه؛ و همچنین فعل‌های «تَوَلَّى» و «وَلَّى»، ۱۴ مرتبه و به معنای ولی گرفتن یا ولی قرار دادن آمده است. (ذوقی، ۱۳۹۹: ۲۲۸) همچنین واژه «ولایت» و مشتقات آن ۲۳۳ مرتبه، گاهی به صورت اشتراک لفظی، معنوی و گاهی در معانی حقیقی و در مواردی نیز به طور مجازی استعمال شده است. (مصباح، ۱۳۹۱: ۵) مفسران واژگان «وَلِيٌّ» و «مَوْلِيٌّ» را در برخی موارد به معنای «دوستی با خدا و رسول» آیه (مائده/۵۵) (زحیلی، ۱۴۲۲: ۴۷۳/۱)، دانسته و در سوره انعام به معنای «رَبِّ»، «معبود»، «ناصر»، «معین» (انعام/۱۴) (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۳۸/۴) تفسیر کرده‌اند.

علامه طباطبایی واژه «وَلِيٌّ» را به معناهای مختلف در آیات گوناگون آورده است. از میان معانی متعددی که برای این واژه منظور داشته، معنای «وَلِيٌّ» را «ولایت در تصرف» یک نوع قرب و نزدیکی که موجب تصرف و مالکیت ویژه‌ای، که این قرب منحصر در «وَلِيٌّ» است، می‌داند و آیه مورد بحث سیاقی دارد که از آن ولایت نسبت به خدا و رسول و مؤمنین به یک معنا مورد استفاده قرار می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۶) ایشان ذیل تفسیر آیه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده: ۵۵) «وَلِيٌّ شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.» می‌فرماید: «راغب اصفهانی در شرح معنای واژه «وَلِيٌّ» گفته است که اگر این واژه بدون حرف «عن» آورده شود، اقتضای معنای «ولایت» می‌کند. همان‌گونه که گفته شده، «گوش یا چشم یا روی خود را نزدیک فلانی بردم» اگر واژه «وَلِيٌّ» با حرف «عن» چه به صورت ظاهری، و یا تقدیری، متعدی شده باشد، اقتضای معنای اعراض (روگردانی) و ترک نزدیکی دارد و ظاهراً قربی که به معنای «ولایت» تعبیر شده، ابتدا در حوزه قرب مکانی و زمانی اشیاء به کار رفته و سپس به استعاره در قرب معنوی استعمال شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۶) حال علامه طباطبایی بر سخن راغب اصفهانی اشکال وارد کرده و گفته او را ناصحیح و عکس حقیقت دانسته است. به نظر ایشان ظاهر انسان اولیه این‌گونه بوده که ابتدا مطلبی را به صورت حسی درک کرده و بعد در معقولات به کار برده و این مطلب برخلاف آن چیزی است که راغب اصفهانی گفته است. (خلیلی، ۱۳۹۰: ۱۱۰) پس اگر «ولایت» قرب در امور معنوی تصور شود، لازمه آن این است که برای «وَلِيٌّ» قربی باشد که برای دیگری این قرب وجود ندارد، مگر این که به واسطه او بدست آید. بنابراین هرچه از زندگی «صغیر، مجنون، غیر رشید» قابل واگذاری به دیگری

است، تنها «ولی» می‌تواند عهده‌دار و سرپرست آن شود، همان‌طور که «ولی میت» می‌تواند بعد از مرگ میت در تمام اموال و دارایی او دخل و تصرف داشته باشد. لذا تنها خداوند صاحب اختیار و «ولی» همه بندگان، پیامبراکرم، امامان معصوم و حاکمانی که از جانب آنان برگزیده شده‌اند و در محدوده اختیارات خود بر مردم حکومت می‌کنند، چنین ولایتی دارند؛ زیرا «ولی» مؤمنان هستند. (رک: موسوی، ۱۳۷۴: ۱۴/۶)

علاوه بر علامه طباطبایی جناب شیخ محمدرضا جعفری نیز در تأیید سخنان علامه طباطبایی معتقد است معنای واژه ولی «فراهم آمدن دو چیز به گونه‌ای که میانشان، چیزی که از جنس آن‌ها نباشد یافت نشود، فقط هنگامی صورت می‌پذیرد که آن دو چیز کاملاً به یکدیگر چسبیده و میانشان هیچ فاصله‌ای نباشد. حال اگر به موارد کاربرد این ریشه مراجعه شود، می‌توان دریافت که این معنا به هیچ وجه متصل بودن دو چیز را نمی‌رساند، بلکه اساساً این واژه فقط در مواردی به کار می‌رود که تعدد وجود داشته باشد، فقط زمانی که دو چیز از هم فاصله داشته باشند امکان وجود اشیا بین آن دو وجود دارد. بر همین اساس ایشان بر این باورند که بهتر است در معنای واژه «ولی» گفته شود «فراهم آمدن دو چیز یا بیشتر به گونه‌ای که بین آن دو، چیزی که از جنس آن‌ها باشد، یافت نشود»، طبق این تعریف، این واژه در معنای قرب و نزدیکی به کار رفته است. (جعفری، ۱۳۹۰: ۳۱)

۳. عَصَم از منظر لغت‌شناسی

واژه عَصَم دلالت بر اِمساک، منع، ملازمت، که در واقع معنای همه آن‌ها یکی است و واژه عصمت هم از همین ریشه و به معنای حفظ بنده توسط خدا از این که در بدی قرارگیرد. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۳۳۱/۴) همچنین درباره معنای عصمت گفته شده: الْعَصْمَةُ: قِلَادَةٌ، وَ يَجْمَعُ عَلَى أَعْصَامٍ. «عصمت به معنای گردنبند زینتی است و جمع این کلمه اَعْصَام است» (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۹۸۵/۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۳/۱) و ابن‌منظور معتقد است عَصَمَت را در گذشته به معنی گره‌زدن چیزی به کار می‌بردند؛ اما در حال حاضر بیشتر به معنای مانع و بازداشتن از امری دانسته‌اند. (ابن‌منظور: ۱۴۱۴: ۴۰۳/۱۲) و اغلب این واژه را به معنای حفظ و دفع شر نیز تعبیر نموده‌اند. (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۹۸۶/۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۴۱۴؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۴/۷) مصطفوی اصل و ریشه این کلمه را حفظ همراه با دفاع دانسته است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۸۷/۸) لذا همان‌طور که مشاهده گردید در این واژه و تمامی مشتقات آن به نوعی معنای منع، حفاظت، نگه داشتن نهفته است. (پیرمادی، ۱۳۸۵: ۴۸)

راغب اصفهانی در معنای واژه عَصَم می‌گوید: «این واژه به معنای اِمساک است و اِعْتِصَام به معنی اِستِمساک «دست درازی کردن و درآویختن است». به این معنا که شخص در پی چیزی باشد که مانع و بازدارنده‌ای از ارتکاب او به معاصی شده و او را حفظ نماید. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۰۲/۲) معنایی که ایشان ارائه داده، دارای نکته بسیار ظریفی است، کاربرد

عصمت در معنای اِمساک نشان‌دهنده یک نوع خویشتن‌داری همراه با اختیار و اراده است و به همین سبب پیامبران دارای عصمت و مصون از خطا و اشتباه هستند. (صمدی، ۱۳۹۰: ۱۹۴) ایشان در معنای لا عاصِم در آیه ﴿... قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ...﴾ (هود/۴۳) گفت: امروز در برابر فرمان خدا هیچ نگاه دارنده‌ای نیست... می‌فرماید هیچ چیزی در این عالم وجود ندارد که مانعی برای امر خداوند باشد و از دستورات او سرپیچی کند. کسی که گفته لا عاصِم به معنای لا معصوم است، هدفش این نبوده که بگوید، عاصم و معصوم هم معنا هستند، بلکه خبری بر آن معناست که دلالت بر مقصود مورد نظر است، زیرا عاصم و معصوم در معنا با یکدیگر همراه و ملازم هستند به گونه‌ای که اگر معنای یکی از این دو واژه روشن گردد، معنای دیگر واژه نیز حاصل می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۰۹/۲) ایشان درباره عَصْمَةُ الانبياء بر این عقیده است که «خداوند پیامبران را به اشکال مختلفی حفظ می‌کند عصمت پیامبران به آن چیزی که از لحاظ پاکی و خلوص خاص آنان قرار داده، فضیلت دادن به جسم و روحشان، یاری کردن و ثابت قدم نمودن آنان، جاری ساختن آرامش و سکینه بر قلبشان، تأیید کردن آنان به شایستگی است.» (همان، ۶۰)

۳. ۱. دیدگاه علامه طباطبایی در نقد معنای عَصَم

واژه «عَصَمَت» و مشتقات آن سیزده مرتبه در قرآن کریم آمده است. این کلمه از نظر ریشه‌شناسی یک معنا دارد و آن هم به معنای نگهداری و اِمساک، منع و باز داشتن که در آیات قرآن نیز به همین معنا به کار رفته است. طبرسی در تفسیر آیه ﴿وَاللَّاسِ...﴾ (مائده/۶۷) این واژه را به معنای حفظ و نگهداری دانسته است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۴۴) زمخشری در تفسیر آیه فوق به معنای، ضمانت و محافظت از شر دشمنان بیان نموده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۶۵۹) علامه طباطبایی نیز در معنای واژه و ذیل تفسیر آیه ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ...﴾ (نساء/۱۴۶) «مگر کسانی که توبه کردند و (عمل خود را) اصلاح نمودند و به خدا تمسک جستند و دین خود را برای خدا خالص گردانیدند...» معنای اِعْتَصَمُوا را توجه به خودسازی و طلب عصمت و مصونیت از خدا، مصون داشتن خود از به دام افتادن در خطاها و لغزش‌ها و لازمه اِعْتَصَام حقیقی جلب رضایت خداوند و اخلاص بر شمرده است. (موسوی، ۱۳۷۴: ۵/۱۹۳)

علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (مائده/۶۷) «ای پیامبر، آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن؛ و اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای و خدا تو را از (گزند) مردم نگاه می‌دارد...» می‌فرماید: «راغب اصفهانی واژه عَصَم را به معنای اِمساک دانسته و اِعْتَصَام یعنی حالتی که انسان برای دستیابی به حافظی که از او مراقبت نماید، از خود نشان می‌دهد. واژه عِصَام نیز به طناب و وسیله‌ای گفته می‌شود

که به وسیله آن بار یا محملی را محکم کنند و عصمت انبیاء نیروی است بازدارنده، که مانع ارتکاب آنان به معصیت الهی می‌شود. خداوند متعال عصمت انبیاء را با اعطای، پاکی باطن و خلوص قلبی، فضیلت جسمانی و نفسانی، یاری و ثابت قدم نمودن، آرامش و اطمینان خاطر، آنان را حفظ می‌کند و آیه فوق را به عنوان شاهد مثال بیان نموده است. «(موسوی، ۱۳۷۴: ۷۲/۶) او معتقد است «معنایی را که راغب اصفهانی درباره عصمت پیامبران بیان نموده، هر چند معنای درستی است اما با آیه فوق ارتباطی ندارد. علتش این است که عصمت در این آیه به معنی حفظ و نگهداری از رسول خدا (ص) در برابر کسانی که قصد صدمه زدن به ایشان را داشته و مانع اهداف الهی نبی اکرم (ص) در ارسال وحی و دعوت مردم به دین حق، بیان شده، لذا آیه شریفه ارتباطی به مسأله عصمت انبیاء ندارد و کاربرد آن در این معنا صحیح نیست. ایشان می‌گویند «معنای عصمت به معنی نگهداری و گرفتن است و این واژه در معنای حفظ از باب استعاره بوده است و خداوند متعال مقصود از واژه عصمت از شرّ مردم را به وضوح بیان نکرده که مراد از شرّ جسمانی است یا روحی یا ایجاد مانع در تبلیغ دین و یا کارشکنی و بدعهدی و... لذا خداوند خواسته تا افاده عموم کند و منظور همه شرّها می‌باشد. اما باید گفت آنچه به ذهن می‌رسد، کارشکنی و عملکردهایی است که باعث کاستن نفوذ اسلام و ایجاد موانع در مسیرهدایت دین مبین اسلام بوده است.» (همان، ۷۲) ایشان معتقد است که «بهتر بود به جای ذکر آیه فوق آیاتی همچون آیه ﴿... وَمَا يَضُرُّوْكَ مِنْ شَيْءٍ وَّ أَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا﴾ (نساء/۱۱۳) «... و هیچ‌گونه زیانی به تو نمی‌رساند. خدا کتاب و حکمت بر تو نازل کرد و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت، و تفضل خدا بر تو همواره بزرگ بود.» را بیان می‌کرد که با معنای ارائه شده بیشتر منطبق است. این آیه از جمله آیاتی است که اعطای عصمت انبیای الهی را می‌توان اثبات نمود و علت آن هم این است که خداوند در این آیه به صراحت بیان می‌دارد که مردم نمی‌توانند هیچ‌گونه ضرر و زیانی به پیامبر اکرم (ص) برسانند و دلیلش را نازل کردن کتاب آسمانی، تعلیم علم و حکمت الهی که ملاک آن عصمت است، دانسته و ایمن نیروی الهی را به انبیای خود عنایت کرده که مانعی برای ارتکاب آنان از معصیت و خطا شود و سرچشمه نیروی عصمت علمی است که اکتسابی نیست، بلکه الهی و در وجود پیامبر اکرم (ص) نهادینه شده است. (ناصری، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۳) بنابراین علامه طباطبایی بر این باور است ذکر آیه ۶۷ سوره مائده در معنای عصمت صحیح نیست و باید از آیاتی مرتبط با مسأله عصمت همچون آیه (نساء/۱۱۳) استفاده شود. (موسوی، ۱۳۷۴: ۲۱۳/۵)

۴. واژه قهر از منظر لغت‌شناسی

لغت‌شناسان در معنای واژه قهر می‌گویند: «الْقَهْرُ: الْعَلْبَةُ وَ الْأَخْذُ مِنْ فَوْقِ «قهر به معنای غلبه و گرفتن کسی یا چیزی از بالاست.» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/۳۶۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴:

۱۲۰/۵؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۳۱۴/۱؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲۵۷/۵) مصطفوی در معنای واژه قهر می‌گوید: «اصل واحد این واژه، تحقق پیروزی، یعنی تسلط در موقعیت اجراء و عمل است. غلبه و پیروزی یک برتری در توانایی می‌باشد.» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۶۷/۹) راغب اصفهانی نیز در بیان واژه قهر می‌گوید: «الْقَهْرُ: الغلبةُ والتدليلُ معاً، و يستعملُ في كلِّ واحدٍ منهما.» «قهر یعنی غلبه و چیره شدن و رام کردن که برای هر کدام از آن‌ها معنایی به طور مستقل به کار می‌رود.» سپس آیتی را به شرح ذیل ذکر نموده‌است: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ..﴾ (انعام/۱۸) «اوست که بر بندگانش چیره و غالب است.»، ﴿...وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد/۱۶) «و تنها او یکتای پیروز است.»، ﴿...و إنا فوقهم قاهرون﴾ (اعراف/۱۲۷) «و ما بر آنها چیره و مسلطیم.»، ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ (الضحیٰ/۹) «یتیم را خوار مکن.» همچنین در معنای اَقْهَر می‌گوید: اَقْهَرُهُ: سَلَطَ عَلَيْهِ مِنْ يَقْهَرُهُ «کسی که بر او مسلط و چیره شود و او را مقهور کند.» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۸۷/۱)

۴. ۱. دیدگاه علامه طباطبائی در نقد معنای قاهر

قاهر از ریشه قهر در قرآن کریم دو مرتبه و در آیه ۱۸ و ۶۱ سوره انعام آمده که خداوند متعال در هر دو آیه به این صفت ذکر شده است. مفسران در معنای این واژه و مشتقات آن ذیل تفسیر آیات معانی مختلفی ارائه داده‌اند. آلوسی واژه قاهر را در ذیل تفسیر آیه (انعام/۱۸) به معنای برتری همراه با غلبه و قدرت دانسته است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰۸/۴) طبرانی در تفسیر آیه فوق واژه قاهر را به معنای استعلاء همراه با اقتدار و غلبه بیان نموده است. (طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۶۳)

برخی از مفسران از جمله علامه طباطبائی بر این باورند «قهار بودن معمولاً در جایی به کار برده می‌شود که طرف مقابل موجود عاقلی باشد، ولی غلبه دارای مفهوم عامی است و پیروزی بر موجودات غیرعاقل را نیز شامل می‌شود.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷۶/۵) علامه طباطبائی ذیل تفسیر آیه ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (انعام/۱۸) «و اوست که بر بندگان خویش چیره است، و اوست حکیم آگاه.» ایشان معنای ارائه شده توسط راغب اصفهانی را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «راغب اصفهانی لفظ قهر را به ذلیل ساختن که ظهورش در صاحبان عقل بیشتر است، تفسیر نموده و لیکن صرف غلبه استعمال باعث نمی‌شود که این کلمه در مورد غیرصاحبان عقل به هیچ عنایتی صادق نیابد.» (موسوی، ۱۳۷۴: ۴۸/۷) همچنین درباره واژه قهر می‌گوید قهر نوعی از غلبه است، به این معنی که جسمی بر جسمی دیگر طوری اثر کند که آن جسم وادار به پذیرش اثرش شود و اثری که مخالف اثر مقهور باشد. مثلاً آبی را بر آتش فرو ریزند و آتش خاموش گردد. خداوند قاهر بر همه موجودات عالم است و تمام کائنات مخلوق خداوند و مجبور به قبول آثار و مقهور ذات الهی هستند. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳۶۷/۷) علامه طباطبائی معتقد است: «واژه قاهر هم بر

خداوند دلالت دارد و هم سلسله اسباب، اما این قهر و غلبه با یکدیگر متفاوت است. قهر و غلبه موجودات بر یکدیگر از نظر رتبه و درجه به یک اندازه است. مثلاً آتش بر هیزم قهر کرده و آن را شعله‌ور می‌کند، چرا که هر دو موجود طبیعی هستند؛ اما قهر خداوند همانند قهر بندگان که نسبت به هم، هم رأس و در عرض هم قرار دارند، نیست. خداوند متعال نه تنها قاهر بر همه مخلوقات است، بلکه والا و برتر از همه آنهاست. (همان) به طور کلی باید گفت در آیه ۱۸ و ۶۱ سوره أنعام قاهر از اسماء خداوند سبحان است و اگر قهر خدا مانند سایر موجودات بود، باید وصفی برای آن ذکر می‌کرد. این واژه را مقید به «فَوْقَ عِبَادِهِ» نموده و مشخص است، در جایی کاربرد دارد که مقهور از صاحبان عقل (انس و جن و ... ملک) باشد، برخلاف واژه غلبه که هم برای صاحبان عقل و هم در جمادات و مایعات و ... به کار می‌رود. در صورتی که راغب اصفهانی معنای واژه قهر را به معنای ذلیل ساختن گرفته که ظهورش در صاحبان عقل بیشتر است. ذلت و ذلیل کردن معنای مستقیم واژه قهر نیست، بلکه از اسباب و لوازم آن است؛ زیرا لازمه غلبه بر کسی، ذلیل و سرکوب کردن اوست که همراه با ذلت است. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۸۶)

۵. معنای واژه «وجه» از منظر لغت‌شناسی

اصل و ریشه «وجه» دلالت بر مقابله و رویارویی شیء دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۸۸/۶) برخی از لغت‌شناسان نیز واژه وجه را به معنی مُسْتَقْبِلِ كُلِّ شَيْءٍ «روی هر چیزی که با آن روبرو شوند» گفته‌اند. (مهنا، ۱۴۱۴: ۷۱۹/۲؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۶۴۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱۰/۱۹؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۲۳/۴؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۸۶/۶) و برخی نیز «وجه» را به معنی معروف و جمع این واژه را وُجُوهُ دانسته‌اند. (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۲۵۴/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۵۵/۱۳) مصطفوی در معنای کلمه «وجه»، این واژه را بر وزن فلس می‌داند و می‌گوید وجه چیزی است که مورد توجه و مواجهه واقع گردد، حال امری مادی باشد و یا امر معنوی و این معنی در هر چیزی به همان مناسبت خودش در نظر گرفته می‌شود. به طور مثال در حیوان به صورت ظاهری آن مطابقت داده می‌شود و در مسائل معنوی و روحانی به ذات و درون آن اطلاق می‌گردد. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۴۷/۱۳) به طور کلی این واژه و مشتقات آن را در معنای نفس، ذات و حقیقت چیزی، روی و چهره، جهت، توجّه، رحمت و رضایت، قدر و منزلت نیز به کار رفته است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۵/۷)

راغب اصفهانی نیز درباره «وجه» می‌گوید: «این واژه در معنای حقیقی خود همان چهره و صورت است، همان‌طور که بر اساس آیه ﴿...فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...﴾ «...صورت و دست‌هایتان را تا آرنج بشوید...» صورت اولین و برترین عضو انسان به شمار می‌آید و به همین منظور برای برترین و مقدم‌ترین قسمت هر چیزی این واژه به کار گرفته می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۸۵۵)

۵. ۱. دیدگاه علامه طباطبائی در نقد معنای «وجه»

مفسرانی همچون شیخ طوسی در ذیل تفسیر آیه (أنعام/۵۲) معنای «یُرِيدُونَ وَجْهَهُ» به معنای، خلوص نیت در عبادت خدا دانسته است. (طوسی، بی تا: ۱۶۴/۴) و ابن عاشور معنای «یُرِيدُونَ وَجْهَهُ» شهادت مؤمنان عاری از هر گونه دلبستگی مادی بیان نموده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۶۷۶) علامه طباطبائی ذیل تفسیر آیه ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...﴾ (أنعام/۵۲) «و کسانی را که پروردگار خود را بامدادان و شامگاهان می خوانند در حالی که خشنودی او را می خواهند، مران...» معتقد است که «براساس آیات قبل این آیه دلالت بر صفات مؤمنان دارد؛ زیرا آنان در صبحگاهان و شامگاهان خداوند را می خوانند و این امر نشان دهنده یک رابطه عمیق و دوست داشتنی بین آنان و پروردگارشان است. البته به صراحت لفظ مؤمنان را به کار نبرده است. علامه طباطبائی معنایی که راغب اصفهانی در معنای وجه بیان کرده، پذیرفته، اما نقدی بر آن وارد نموده و سپس به تکمیل معنای واژه پرداخته است. او معتقد است «این که راغب اصفهانی گفته به صورت و سطح بیرونی هر چیزی وجه گفته شده، سخن صحیحی است، اما در آیه مذکور وجه را به معنی ذات دانسته این مطلب مخالف با تحقیق است، چرا که ذات موجودی برای موجود دیگری قابل ظهور نیست و تنها ظاهر بیرونی صفات و اسماء است که برای دیگری جلوه می کند و شناخت این موجود تنها به همان صفات ظاهری است که بروز می کند، نه به ذات آن. البته گفتنی است که با توجه به همین ظاهر اشیاء می توان به ذات آن پی برد، اما نه به طور مستقیم، بلکه در ابتدا به شکل ظاهری به صفات آن واقف شده، سپس به ذات و جوهر عامل و مسبب آن صفات، اذعان نمود. بنابراین فهمیدن ذات، فهمی است که بدون استدلال و مقایسه عقلی مورد علم و معرفت قرار نمی گیرد و ذات اشیاء تنها در محدوده علم و دانش ما قرار نمی گیرد، لذا بشر هرگز قادر نخواهد بود به ذات خدا پی ببرد و این دلیل درباره خدا به درستی آشکار است، چرا که علم و شناخت بشر محدود است و ذات پاک الهی نامحدود و غیرقابل وصف، چنان که در آیات متعددی به این مسأله پرداخته شده است.» (موسوی، ۱۳۷۴: ۱۴۲/۷) لذا با توجه به معنای ارائه شده «وجه»، هر چیزی است که به آن اشاره می شود مانند صورت انسان و یا از هر چیزی است که دیگران به آن اشاره می کنند. لذا با این اوصاف می توان اعمال صالح را نیز وجه خدا دانست، به طوری که در مقابل، اعمال ناپسند را وجه شیطان به شمار آورد. صفاتی نظیر رحمت، خلق و رزق، هدایت، علم و قدرت را وجه خدا است و بندگان این اوصاف خدا را شناخته و با همین اوصاف به جانب خداوند توجه و روی می کنند.» (همان، ۱۴۴-۱۴۳)

۶. «اجتباء» از منظر لغت‌شناسی

این واژه از سه حرف اصلی «جیم، باء، یاء» و دلالت بر جمع کردن چیزی و به هم پیوستگی آن دارد، همان‌گونه که گفته می شود «مال و ثروت را گرد آوردم.» و یا «آب را

در حوض جمع آوری نمودم.» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۰۳/۱) گاهی اجْتَبَاهُ به معنی قَرَبَهُ «او را به خود نزدیک نمود.» تعبیر شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۶) و همچنین گفته‌اند که کلمه اجْتَبَاء در باب افتعال و کلمه جِبَايَهُ به معنی جمع کردن «استخراج اموال از جایی که احتمال می‌رود در آن باشد.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲۹/۱۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۶۸/۱۹) و برخی از لغت‌شناسان نیز گفته‌اند اجْتَبَاهُ، اَى اصْطَفَاهُ «او را برگزید و پاک و خالص گردانید.» و یا به عبارتی اِخْتَار «او را انتخاب کرد.» (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۲۹۸/۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳۳۵/۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۳۸/۱؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۹۸۹/۲)، مصطفوی در این باره می‌گوید: «اصل این کلمه جَبی به معنای جمع کردن با قید انتخاب و استخراج از مصادیق آن است و در باب افتعال و از خصوصیات باب افتعال این است که دلالت بر دقت و امتیاز خاص و اختیار می‌کند.» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶۳/۲)

راغب اصفهانی این واژه را از ریشه جَبی به معنای جمع کردن دانسته و به همین مناسبت گفته شده، جَبِيْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ «آب را در حوض جمع کردم.» زیرا حوض محل نگهداری و جمع آوری آب و آن را جَبَايَهُ نامیده‌اند.» (خسروی حسینی، ۱۳۶۹: ۳۸۰/۱) و از همین ریشه، در معنای استعاره، جمع آوری مالیات، که جَبَايَةُ الْخَرَج نام گرفته است. اجْتَبَاء را به معنای جمع کردن همراه انتخاب و خالص شدن، دانسته‌است. (همان) و اجْتَبَاءُ اللَّهِ الْعَبْدَ، برگزیده شدن بنده توسط خداوند، و مختص شدن فیوضات الهی برای او، به طوری که از همه نعمت‌های الهی بدون هیچ‌گونه زحمتی بهره‌مند شود که این بخشش الهی تنها شامل شهدا، صالحان، صدیقان می‌شود. (همان، ۳۸۱)

۱. دیدگاه علامه طباطبایی در نقد معنای «اجْتَبَاء»

واژه جَبی و مشتقات آن در قرآن کریم ۱۲ مرتبه، که ۱۰ مورد در معنای اصطلاحی و در معنای گوناگونی به کار رفته است. در آیات (نحل: ۱۲۱؛ انعام: ۸۷؛ طه: ۱۲۲؛ مریم: ۵۸) به معنای هدایت است. (رضایی، ۱۳۸۲: ۱۱۶-۱۲۰) مفسران در تفسیر آیات مرتبط با این واژه معانی مختلفی ارائه داده‌اند. قرطبی ذیل تفسیر آیه (انعام: ۸۷) معنای این واژه را از نظر مجاهد، خَلَصْنَاهُمْ و نزد اهل لغت به معنای اَخْتَرْنَاهُمْ دانسته است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۴/۷) و سیوطی در آیه (انعام/۸۷) این واژه را به معنای اَخْلَصْنَاهُمْ می‌داند. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۸/۳) ابوالفتوح رازی در تفسیر آیه فوق این واژه را به معنای هدایت و برگزیدن دانسته است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۶۷/۷) علامه طباطبایی نیز در بیان لغوی واژه «اجْتَبَاء» دو معنا متصور شده است. اول اجْتَبَاء به معنی جمع کردن از نوعی که با انتخاب و برگزیدن توأم باشد. دوم به معنی پاک و خالص کردن بنده برای خداوند و جمع کردن او از پراکندگی مذاهب و مسیرهای فرعی و راهنمایی در صراط مستقیم و هدایت الهی دانسته است. (عرب‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۲۳)

ایشان در شرح و تفسیر آیه ﴿...وَأَجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (انعام/۸۷) «...و آنان را برگزیدیم و به راه راست راهنمایی کردیم.» می‌گوید «راغب اصفهانی معنای واژه اجتباء را به معنای جمع کردن همراه با انتخاب و برگزیدن دانسته است. در صورتی که علامه طباطبائی نظر مخالفی نسبت به گفته راغب اصفهانی ابراز داشته، و معنای این واژه را در آیات فوق به معنای جمع کردن و حفظ از تفرقه و تشتت دانسته، علامه طباطبائی معتقد است «معنایی که راغب اصفهانی ارائه داده، گرچه در مواردی استعمال می‌شود، اما معنای اصلی لغت نیست و بلکه لازم آن همان معنی جمع کردن است. سیاق آیه نیز دلالت بر این مفهوم دارد. به طوری که منظور این است که خداوند انبیای الهی را که از نظر زمانی متفرق بوده‌اند، در یک جا جمع کرده و با مشیت الهی آن‌ها را هدایت کرده است.» (موسوی، ۱۳۷۴: ۳۴۳/۷) در صورتی که راغب اصفهانی معنای واژه «اجتباء» را به معنی انتخاب و برگزیدن دانسته است. به طوری کلی باید گفت تنها اکتفا به معنای جمع کردن، برگزیدن دست یافتن به تفسیری دقیق و روشن آیات نخواهد بود؛ بلکه باید معنای مشترکی برای آن معادل‌یابی نمود تا گام مؤثری در کسب مفهوم متعالی برداشته شود. از طرفی معنای پیشنهاد شده نیز ضامن شأن نظام خداوندی باشد. لذا «اجتباء» را می‌توان به معنی راه‌های خوبی برای کسی یا چیزی باز کردن در نظر گرفت که در بردارنده هم معنای جمع کردن، برگزیدن و نخبه پروری نیز است. (عرب‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۵۱)

۷. صنم از منظر لغت‌شناسی

این کلمه از سه حرف صاد، نون، میم و به معنای، آنچه که از چوب خشک تنه درختان، نقره و مس می‌ساختند و آن‌ها را عبادت می‌کردند و جمع آن اصنام است. (ابن فارس، ۱۴۰۹: ۳۱۴/۳؛ ابن سبیده، ۱۴۲۱: ۳۴۵/۸)، بت پرستان نیز آنچه را که به عنوان خدایان به جای خداوند یکتا می‌پرستیدند، اگر دارای شکل یا صورت بوده به آن صنم می‌گفتند، در غیر این صورت، وثن می‌نامیدند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۴۹/۱۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۰۳/۳) اما زبیدی صاحب کتاب تاج العروس بر این باور است که «بین واژه وثن و صنم نوعی ارتباط و آمیختگی وجود دارد به گونه‌ای که وثن همان صنم در مقیاسی کوچکتر است و علت نامگذاری آن به وثن به خاطر ثابت بودن آن در یک وضعیت است.» (زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۲۱/۱۷)

راغب اصفهانی در شرح واژه صنم می‌گوید: «به مجسمه‌ای که از نقره یا مس یا چوب خشک، می‌ساختند و برای عبادت و تقرب به سوی خدای تعالی می‌پرستیدند و جمع این کلمه اصنام است. چنانچه خداوند در آیه مبارک می‌فرماید ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَأَيْتَ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً...﴾ (انعام/۷۴) «و [یاد کن] هنگامی را که ابراهیم به پدر خود «أزر» گفت «آیا بتان را خدایان [خود] می‌گیری؟...» همچنین اضافه می‌کند حکما گفتند هر چیزی که به

غیر از خدا پرستش شود و حتی هر چیزی که انسان را از یاد خدا غافل کند، آن بت انسان محسوب می‌شود. و در این باره خداوند متعال فرموده: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (ابراهیم/۳۵) «و [یاد کن] هنگامی را که ابراهیم گفت «پروردگارا، این شهر را ایمن گردان، و مرا و فرزندانم را از پرستیدن بتان دور دار.» بنابراین پرواضح است که حضرت ابراهیم (ع) با یقین قلبی که نسبت به خدا داشت، هرگز بتان را نمی‌پرستید، بلکه مقصود او از درخواست و دعا، هرآن چه که موجب غفلت آن‌ها و منصرف کردن از یاد و توجه و عبادت خداوند متعال بوده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۹۴/۱)

۱.۷. دیدگاه علامه طباطبایی در نقد معنای «صنم»

این واژه در قرآن کریم به صورت صیغه جمع پنج مرتبه و در سوره‌های (انعام/۷۴)، (اعراف/۱۳۸)، (ابراهیم/۳۵)، (شعراء/۷۱)، (انبیاء/۵۷) آمده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۵۶/۴) علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ أَنْ تَتَّخِذَ أَصْنَامًا آلِهَةً...﴾ (انعام/۷۴) «و [یاد کن] هنگامی را که ابراهیم به پدر خود «آزر» گفت: «آیا بتان را خدایان [خود] می‌گیری؟...» بر این باور است «راغب اصفهانی صنم را به معنای مجسمه‌ای که از چوب، نقره و مس ساخته شده و به جای خدای یکتا پرستش می‌کردند، می‌داند. در حالی که معنای دقیقی نیست. بت‌ها تنها از چوب و نقره و مس ساخته نمی‌شدند، و جنس آن‌ها منحصر در این سه ماده که راغب اصفهانی بیان نموده، نیست؛ بلکه آنها از هر چیزی بتی می‌ساختند و به آن تقرب می‌جستند. به طور مثال از انواع فلزات و انواع سنگ‌ها بت می‌تراشیدند. در روایت‌ها آمده که قبیلۀ بنی حنیفه از یمامه بتی را از کشک ساخته بودند و گاهی بت‌ها را از گل می‌ساختند. گاهی هم به نقش و صورتی اکتفا می‌کردند. لذا این بت‌ها به عواملی همچون معبود آسمان و زمین و الهه عدل و... یا چیزهای محسوسی مانند خورشید، ماه و ستارگان مشتمل بوده است که در آیات مورد بحث، قوم حضرت ابراهیم (ع) هر دو نوع بت را می‌پرستیدند و آثار باستانی خرابه‌های بابل این موضوع را تأیید می‌کند.» (موسوی، ۱۳۷۴: ۲۳۸/۷) لذا علامه طباطبایی بعد از بیان معنای انحصاری (چوب، نقره، مس) که راغب اصفهانی در مورد واژه صنم شرح داده، نسبت به آن نقدی وارد نموده و آن را معنای کامل ندانسته به تکمیل معنای واژه پرداخته است.

نتیجه‌گیری

کتاب مفردات الفاظ القرآن راغب اصفهانی همواره مورد توجه مفسران، دانشمندان علوم قرآن بوده است. در همین راستا علامه طباطبایی نیز به شیوه‌های مختلفی از این کتاب ارزشمند بهره برده است. در این جستار با بررسی نظرات علامه طباطبایی نسبت به معنای ارائه شده توسط راغب اصفهانی، واژه وَلِيّ در آیه (مائده/۵۵)، واژه عصم در آیه (مائده/۶۷)، واژه قهر در آیه (انعام/۱۸)، واژه وجه در آیه (انعام/۵۲)، واژه اجتناب در آیه (انعام/۷۸)، واژه

صنم در آیه (انعام/۷۴) پرداخته شده و نتایجی به شرح ذیل حاصل گردید:

۱- در بررسی و تحلیل آراء علامه طباطبائی ذیل تفسیر آیه (مائده/۵۵) واژه «وَلّٰی» حاکی از عدم پذیرش معنای ارائه شده توسط راغب اصفهانی، به طوری که ایشان وَلّٰی را نوعی از قربی دانسته که تصرف در ولایت و مفهوم انحصار در وَلّٰی دارد، درحالی که راغب اصفهانی قربی متصور شده که این نزدیکی دلالت بر قرب مکانی، نَسَبی، اعتقادی، دینی، نصرت به کار رفته، و در واقع محدود به امور مادی دانسته است.

۲- در تحلیل آراء و نظرات علامه طباطبائی نسبت به دیدگاه راغب اصفهانی، در خصوص واژه «عصمت» ذیل تفسیر در آیه (مائده/۶۷) معنایی را که راغب اصفهانی درباره عصمت پیامبران بیان نموده، هر چند معنای درستی است، اما با آیه فوق ارتباطی ندارد. علتش این است که عصمت در این آیه، به معنی حفظ و نگهداری از رسول خدا (ص) در برابر کسانی که قصد صدمه زدن به ایشان را داشته و مانع اهداف الهی نبی اکرم (ص) در ارسال وحی و دعوت مردم به دین حق، بیان شده، لذا آیه شریفه ارتباطی به مسأله عصمت انبیاء ندارد و کاربرد آن در این معنا صحیح نیست. معنای عصمت به معنی نگهداری و گرفتن است. این واژه در معنای حفظ از باب استعاره بوده است و خداوند متعال مقصود از واژه عصمت از شرّ مردم را به وضوح بیان نکرده که مراد از آن شرّ جسمانی است یا روحی یا ایجاد مانع در تبلیغ دین و یا کارشکنی و بدعهدی و... لذا خداوند خواسته تا افاده عموم کند و منظور همه شرّها است. ایشان بعد از نقدی که معنای راغب اصفهانی در این آیه نموده، بیان داشته که بهتر بود از آیاتی نظیر (نساء/۱۱۳) در معنای این واژه بهره می‌برد.

۳- در بررسی نظر علامه طباطبائی در ذیل تفسیر آیه (انعام/۱۸) در خصوص معنای واژه «قهر» علامه نظر مخالفی نسبت به راغب اصفهانی بیان نموده «راغب اصفهانی لفظ قهر را به ذلیل ساختن که ظهورش در صاحبان عقل بیشتر است، تفسیر نموده و لیکن صرف غلبه استعمال باعث نمی‌شود که این کلمه در مورد غیرصاحبان عقل به هیچ عنایتی صادق نیاد.» و ایشان قهر را به معنای غلبه که هم در صاحبان عقل و هم در جمادات و... به کار برده است. ذلت و ذلیل کردن معنای مستقیم واژه قهر نیست، بلکه از اسباب و لوازم آن است، زیرا لازمه‌ی غلبه بر کسی، ذلیل و سرکوب کردن اوست که همراه با ذلت است.

۴- در بررسی و تحلیل نظرات علامه طباطبائی ذیل تفسیر آیه (انعام/۵۲) معنایی که راغب اصفهانی در معنای «وجه» بیان کرده پذیرفته، اما نقدی بر آن وارد نموده و سپس به تکمیل معنای واژه پرداخته است. او معتقد است «این که راغب اصفهانی گفته به صورت و سطح بیرونی هر چیزی وجه گفته شده، سخن صحیحی است؛ اما در آیات فوق «وجه» را به معنی ذات دانسته این مطلب مخالف با تحقیق است، چرا که ذات موجودی برای موجود دیگری قابل ظهور نیست و تنها ظاهر بیرونی صفات و اسماء است که برای دیگری جلوه می‌کند و شناخت این موجود تنها به همان صفات ظاهری است که بروز می‌کند، نه به ذات آن. لذا

کاربرد معنای ذات درآیاتی که ذکر کرده صحیح نیست.

۵- در تحلیل و بررسی نظرات علامه طباطبایی نسبت به دیدگاه راغب اصفهانی در ذیل تفسیر آیه (أنعام/۸۷) راغب معنای واژه «أجتباء» را انتخاب و برگزیدن بیان کرده، برخلاف ایشان معنای این واژه به معنای جمع کردن و حفظ از تفرقه و تشتت، دانسته است. علامه طباطبایی معتقد است «معنایی که راغب اصفهانی ارائه داده، گرچه در مواردی استعمال می شود؛ اما معنای اصلی لغت نیست و بلکه لازم آن، همان معنی جمع کردن است. سیاق آیه نیز دلالت بر این مفهوم دارد؛ زیرا خداوند انبیای الهی را که از نظر زمانی متفرق بوده اند، در یک جا جمع کرده و با مشیت الهی آن‌ها را هدایت کرده است.»

۶- در تحلیل و بررسی آراء و نظرات علامه طباطبایی نسبت به دیدگاه راغب اصفهانی در معنای واژه صنم ذیل تفسیر آیه (أنعام/۷۴) علامه طباطبایی می گوید: «راغب اصفهانی صنم را به معنای مجسمه‌ای که از چوب، نقره و مس ساخته شده و به جای خدای یکتا پرستش می کردند، می داند. در حالی که معنای دقیقی نیست. بت‌ها تنها از چوب و نقره و مس ساخته نمی شدند، و جنس آن‌ها منحصر در این سه ماده که راغب اصفهانی بیان نموده، نیست؛ بلکه آن‌ها از هر چیزی بتی می ساختند و به آن تقرب می جستند. به طور مثال از انواع فلزات و انواع سنگ‌ها بت می تراشیدند.»

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۲۷۰ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق): «المحکم و المحيط الأعظم»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۲ق): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغه»، قم: مکتب العلم الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق): «تهذیب اللغه»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵ش): «فرهنگ ابجدی»، تهران: اسلامی، چاپ دوم.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «انوار التنزیل و اسرار التأویل تفسیر البیضاوی»، بیروت: احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- پور ملا، سید هاشم؛ غلامی، مرجان؛ بن زاده، راضیه (۱۳۹۴ش): «معنا شناسی واژه عدل در قرآن کریم بر مبنای روش ایزوتسو»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۱، صص ۲۴-۱.
- توکلی راد، مهرداد؛ غفاری، غلامرضا (۱۳۹۷ش): «پدیده ارث فرساینده یا مقوم سرمایه اجتماعی خانواده»، نشریه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، شماره ۴، صص ۸۱۹-۸۴۱.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی»، بیروت: احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- جعفری، محمدرضا، سید حسین حائری (۱۳۹۰ش): «جستاری در معنای واژه ولی»، فصلنامه امامت پژوهی شماره ۱.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق): «الصحاح»، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق): «شمس العلوم»، دمشق: دار الفکر.
- خسروی حسینی، غلامرضا (۱۳۶۹ش): «ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن»، تهران: مرتضوی، چاپ اول.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ پورعزت، علی اصغر؛ محمد نژاد چاوشی، حبیب (۱۳۹۳ش): «وسعت معنایی عدالت در قرآن»، مطالعات تفسیری، شماره ۱۷، صص ۷۴-۴۹.
- خلیلی، اصغر (۱۳۹۰ش): «مفهوم شناسی واژه حکم در فقه سیاسی»، حکومت اسلامی، شماره ۲.
- ذوقی، امیر (۱۳۹۹ش): «چند معنایی واژه‌های ولی و مولی»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۷، صص ۲۲۷-۲۵۰.
- راغب اصفهانی (۱۳۷۴ش): «مفردات الفاظ القرآن»، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق): «تاج العروس»، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق): «التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعہ و المنهج»، دمشق: دار الفکر، چاپ دوم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: کتاب العربی، چاپ سوم.
- صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق): «المحیط فی اللغه»، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
- طاهری، سمیه؛ طباطبایی، سید کاظم؛ رئیس‌ان، غلامرضا (۱۳۹۶ش): «معناشناسی ارث مبتنی بر تحلیل‌های ریشه‌شناختی»، شماره ۱، صص ۳۰-۱۷.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.

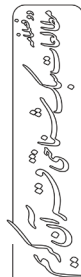
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرین»، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، بیروت: احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- غضنفری، علی؛ کریمی، زهرا (۱۳۹۸ق): «بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و ابن عاشور در معناشناسی خطا»، مجله پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت، شماره چهارم، صص ۹۲-۷۳.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «العين»، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۵ق): «القاموس المحيط»، بیروت: الکتب العلمیه، چاپ اول.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۸ق): «ترجمه قرآن فولادوند»، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ سوم.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی»، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: الکتب العلمیه مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ سوم.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۹۱ش): «جستاری در مفهوم و گستره ولایت»، نشریه معرفت، شماره ۱۸۱، صص ۵-۱۲.
- موسوی، محمدباقر (۱۳۷۴ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفترانتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۶ق): «الوسیط فی تفسیر القرآن المجید»، قاهره، جمهوری مصر العربیه، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، لجنة احیاء التراث الاسلامی، چاپ اول.

Bibliography:

Holy Quran

- Ibn Sayede, Ali Ibn Isma'il. Al-Mohkam Val Mohit Al-Azam, Darolkotob Al-Ilmia, Beirut, 1421 A.H.
- Ibn Ashur, Mohammad Bin Tahir. Al-tahrir Val Tanvir, Arabic History Institute, Beirut, 1422 A.H.
- Ibn Fars, Ahmad Bin Fars. Mo'jam Magaiis Al-loghat, Maktab Al-a'lam Al-islami, Qom.
- Ibn Manzur, Mohammad Bin Mokram. Lisan Al-arab, Dar Sadir, Beirut, 1404 A.H.
- Azhari, Mohammad Bin Ahmad. Tahzib Al-loghat, Daro Ahya Al-taras Al-arabi. 1st Edition, Beirut, 1421 A.H.
- Baštani, Fuad Afram. Farhang Abjadi. Islami Press, 2nd Edition, Tehran, 1996.
- Jafari, Mohammad Reza and Sayed Hussein Haeri. A Survey of the meaning of "Vali", Imam Research Quarterly, No.1, 2011.
- Johari, Isma'il Bin Hamad, Al-Sahah, Dar Al-ilm Lil-malain, 1st Edition, 1376 A.H.
- Hamiri, Neshuan Bin Sa'id. Shams Al-olum, Dar Al-tafakur, Damascus, 1420 A.H.
- Khusravi Hussein, Gholamreza. Translation and research of singular terms in Quran. Mortazavi Press, 1st Edition, Tehran, 1990.
- Khalili, Asghar. Conceptology of the term "Hakam" in political jurisprudence, Journal of Islamic State, No.2, 2011.
- Rsghib Isfahani, Singles of Quran terms, Mortazavi Press, 2nd Edition, Tehran, 1999.
- Zabidi, Mohammad Bin Mohammad. Taj Alarus Min Javahir Al-qamus, Dar Al-Fikr, 1st Edition, Beirut, 1414 A.H.
- Sahib, Isma'il Bin Ibad. Al-mohit Fi Al-loghat. Alim Al-kotob Press, 1st Edition, Beirut, 1414 A.H.
- Tabatabai, Mohammad Hussein. Al-mizan Fi Tafsir Al-Quran, Al-alami Lil-Matboat Institute, 2nd Edition, Beirut, 1390 S.H.
- Tarihi, Fakhroddin Bin Mohammad. Majma Al-Bahrain, Mortazavi Press, 3rd Edition, Tehran, 1996.
- Tusi, Mohammad Bin Hassan. Al-tabyan Fi Tafsir Al-Quran, Ehya Al-taras Al-arabi, 1st Edition, Beirut.
- Arab-zadeh, Elahe. Review of the meaning of "Ijteba'" in Quran, Quran and Hadith Research Journal, No.9, p.123-155, 2011.
- Farahidi, Khalil Bin Ahmad. Al-ein. Hijrat Press, 2nd Edition, Qom, 1409 A.H.
- Firuz-abadi, Mohammad Ibn Yaqub. Al-qamus Al-muhit, Al-kotob Al-ilmia, 1st Edition, Beirut, 1415 A.H.
- Fiumi, Ahmad Bin Mohammad. Al-misbah Al-monir fi Gharib Al-sharh Al-kabir lil-rafe'I, Dar Al-Hijra Institute, 2nd Edition, Qom, 1414 A.H.

- Gharashi, Ali Akbar. Ghamus Quran. Al-kotob Al-islamia, 6th Edition, Tehran, 1992.
- Mostafavi, Hassan. A survey of the terms in Holy Qurn, Al-kotob Al-elmia Institute, Center for Publication of Alama Mostafavi's works, 3rd Edition, Beirut, 1430 A.H.
- Vahedi, Ali Bin Ahmad. Al-vasit Fi Tafsir Al-Quran Al-majd. Ministry of Oghaf, The Supreme Counsel of Islamic Traditions, Lijana Ehyat Al-taras Al-islami, 1st Edition, Cairo, 1416 A.H.



سال ششم

شماره اول

پیاپی: ۱۰

بهار و تابستان

۱۴۰۱

How Persian translations of the Qur'an deal with the translation of tools "Qad, Robba, Kam" with emphasis on the translation of Meshkini, Khorramshahi, Fooladvand and Elahiqamshei

(Received: 2022-02-21 Accepted: 2022-07-11)

Hossein Khani Kalghay¹
fatemeh savari²

Abstract

Accurate understanding of texts, especially the miraculous text of the Holy Quran, requires deciphering the words and instruments that make up the chain of speech, which, due to insufficient attention, has led to a misunderstanding of the meaning of the verses and the slip of many Persian translations of the Quran. There are tools in the Holy Qur'an that require careful translation and have different semantic meanings in different contexts. This research uses a descriptive-analytical method to translate the devices "tall, lord, short" due to the importance of recognizing their semantic meanings, which sometimes have a conflict between their semantic aspects, and any inaccuracy in correctly recognizing these meanings leads to deviation from revelatory purposes. The results show that most of the tools have not been correctly identified and translated, and in many places both the commentators' point of view and these tools have been ignored. The most slip is in the translation of "Qad" and "Rabba" and the least slip is in the translation of "Kam".

Keywords: Holy Quran Translation, Translation Criticism, Reduction and Duplication Tools, Qad, Robba, Kam

سال ششم

شماره اول

پیاپی: ۱۰

بهار و تابستان

۱۴۰۱

1) Assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Holy Quran Sciences and Knowledge of the Holy Quran, Khoi, Iran. (The Corresponding Author) Email: khani@quran.ac.ir

2) Graduated in Quran and Hadith Sciences, University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran, Khoi, Iran, email: f.savari.313@gmail.com



شیوه برخورد ترجمه‌های فارسی قرآن بابرگردان ادوات «قد، رب، کم» باتأکید بر ترجمه مشکینی، خرمشاهی، فولادوند و الهی قمشه‌ای

(تاریخ دریافت: ۱۳۰۲-۱۲-۱۴ تا تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۴-۲۰)

حسین خانی کلکلی^۱، فاطمه سواری^۲

چکیده

فهم درست و دقیق متون به‌ویژه متن اعجاز‌آمیز قرآن کریم نیازمند رمزگشایی از واژگان و ادواتی است که زنجیره کلام را تشکیل می‌دهند، که عدم توجه کافی به این امر، موجب درک نادرست مفهوم آیات و لغزش بسیاری از ترجمه‌های فارسی قرآن شده است. در قرآن کریم ادواتی وجود دارد که برگردان آنها و یافتن برابر نهاده برای آنها نیاز به دقت دارد، و در سیاق و بافت‌های مختلف، دلالت‌های معنایی متفاوتی دارند. این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی برگردان ادوات «قد، رب، کم» را با توجه به اهمیت تشخیص دلالت معنایی آنها که گاهی میان وجوه معنایی آنها تقابل وجود دارد و عدم دقت در تشخیص درست این دلالت‌ها موجب انحراف از اغراض و حیانی می‌شود، مورد بررسی قرار داده که نتایج حاصله نشان می‌دهد؛ اغلب ادوات به درستی تشخیص و ترجمه نشده‌اند و خیلی جاها نیز دیدگاه مفسران، در مورد این ادوات نادیده گرفته شده است. بیشترین لغزش در برگردان «قد» و «رب» وجود دارد و کمترین لغزش شامل ترجمه «کم» است.

واژگان کلیدی: ترجمه قرآن کریم، نقد ترجمه، ادوات تقلیل و تکثیر، قد، رب، کم.

۱) استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، (دانشکده علوم قرآنی خوی)، خوی ایران، (نویسنده مسئول) ایمیل:

khani@quran.ac.ir

۲) کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی خوی ایران ایمیل: f.savari.313@gmail.com



۱. مقدمه

مترجمان قرآن خدمات بزرگی به قرآن ارائه کرده و در راه گسترش فرهنگ قرآنی گام‌های بلندی برداشته‌اند؛ اما ترجمه قرآن در طول تاریخ اسلام، سیر تکاملی را پیموده است و به اعتراف مترجمان قرآن، ترجمه نهایی و مطلوب تاکنون حاصل نشده است. از این رو لازم است ترجمه قرآن سیر تکاملی خویش را ادامه دهد و این حرکت تکاملی بدون نقد و بررسی و آسیب‌شناسی ترجمه‌های پیشین امکان ندارد. بنابراین آسیب‌شناسی ترجمه‌های قرآن به معنای نادیده گرفتن زحمات و نقاط قوت ترجمه‌ها نیست و اگر نامی از مترجمی محترم به میان می‌آید، نوعی احترام به اوست و این نقدها همچون اصل ترجمه‌ها، چراغ راه آیندگان خواهد شد تا ترجمه‌های استوارتر و دقیق و کامل‌تر از قرآن شکل بگیرد. در قرآن کریم ادواتی وجود دارد که مترجمان برای برگرداندن به زبان فارسی نیاز به دقت ویژه‌ای دارند. نمونه‌ای از این ادوات، ادوات تقلیل و تکثیر است که حضور این ادوات در متن، گاهی باعث ایجاد اشتباه در ترجمه می‌شود. این نابسامانی در برگرداندن، به دلیل دلالت این ادوات بر معانی گوناگون می‌باشد. مثلاً ادات «قد» بر معانی گوناگونی مثل تقلیل، تکثیر، تقریب به زمان حال و تحقیق دلالت می‌کند و زمانی که بر سر فعل ماضی وارد شود معنای تحقیق و وقتی بر فعل مضارع داخل شود؛ معنای تقلیل و گاهی اوقات معنای تأکید می‌دهد و همچنین ادات «رُبَّ» گاهی معنای تقلیل و گاهی معنای تکثیر می‌دهد که این موضوع باعث لغزش مترجمان گرامی شده است. این لغزش نه تنها از لحاظ نحوی است، بلکه ممکن است از لحاظ بلاغت نیز باشد. از آنجا که واژگان قرآنی، در درک مفاهیم آیات و استنباط احکام الهی، نقش بسزایی دارند و به دلیل اینکه می‌توانند معانی متفاوتی داشته باشند؛ اهمیت فراوانی دارند و عدم توجه کافی به این، موجب لغزش بسیاری از ترجمه‌های فارسی قرآن شده است. بنابراین این تحقیق، بر آن است تا برگردان و برابری ادوات «قد»، «رُبَّ»، «کم» را در ترجمه‌های فارسی قرآن به‌ویژه در دو ترجمه معروف مشکینی و خرمشاهی بررسی نماید.

۱.۱. سئوالات تحقیق

۱- دلالت‌های معنایی ادوات «قد»، «رُبَّ»، «کم» در قرآن کریم با توجه به سیاق و بافت آیات چیست؟

۲- نحوه برخورد ترجمه‌های فارسی با برگردان ادوات مذکور چگونه است؟

۱.۲. پیشینه پژوهش

با بررسی‌های انجام شده، کارهای پژوهشی که دقیقاً منطبق با این موضوع باشد، یافت نشد؛ چرا که این تحقیق به بررسی و تحلیل و نقد دلالت‌های معنایی تنها سه مورد از ادوات تقلیل و

تکثیر و نقد برگردان آنها با ارائه نمونه‌های متعدد به صورت جزئی و دقیق پرداخت نموده است. هر چند در این راستا پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- صابری، علی، «چالش‌های مترجمان قرآن در برگرداندن ادوات تقلیل و تکثیر به زبان فارسی»، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عرب، شماره ۵، ۱۳۹۰
 - صدری، محمدجعفر، «آسیب‌شناسی ترجمه‌های فارسی قرآن کریم و طبقه‌بندی نقدهای ارائه شده»، پژوهش‌های ترجمه فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۹۰.

- عباسی، اقبالی؛ زهره زرکار، «نقد ترجمه کنایه در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم»، نشریه پژوهش دینی، شماره ۲۶، ۱۳۹۲.

- متقی زاده، عیسی؛ سید علاء نقی زاده، «بررسی معانی مختلف حرف «لکن» و نقد ترجمه‌های فارسی در قرآن کریم»، فصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، سال اول، شماره دوم، ۱۳۹۳.

- خانی کلقای، حسین؛ کوثر حلال‌خور، «بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق با محوریت ترجمه‌ی استاد فولادوند (بررسی موردی سوره‌ی نساء)»، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عرب، شماره ۱۲، ۱۳۹۴.

۲. ادوات در قرآن کریم

الأداة جمع آن ادوات است. به معنی ابزار (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵/۱۴)، مانند «ادوات النجار»: ابزار آلات نجاری. اصل آن آدو می‌باشد. (بستانی، بی تا: ۳۲) ادوات اصطلاحی است مختص به کلمه‌ای که وظیفه‌ی نحوی مشترکی را بین حرف، اسم و فعل ایجاد می‌کند. (دحداج، ۱۳۷۷: ۱۹)

ادوات در قرآن یعنی حروف و هر چیزی که به حروف شباهت دارد؛ هر چند اسم یا فعل باشد. ادوات قرآن به دلیل اینکه می‌توانند معانی متفاوتی داشته باشند، اهمیت فراوان دارند. در کتاب الإیتقان فی علوم القرآن شناخت معانی این ادوات بر مفسر لازم دانسته شده است؛ لذا در این کتاب بابی مفصل به منظور بررسی و شناخت معانی ادوات قرآن گشوده شده است. (سیوطی، ۱۳۷۶: ۲۷۶) همین کار نیز در کتاب البرهان فی علوم القرآن زرکشی به چشم می‌خورد. (زرکشی، بی تا: ۷۴۲) ادوات در صرف، نام برخی از حروف و اسماء است؛ مانند «الأدوات الجازمه». (راغب اصفهانی، بی تا: ۳۱۲) ادوات قرآن فراوانند؛ مانند ادوات نهی، نفی، استفهام، عطف، تأکید، استثناء، دعا، نداء، تعلیل، اختصاص، تقلیل، تکثیر، تمنی، تنبیه، شرط، موصول، امر، عرض، غایت، و... (سیوطی، ۱۳۷۶: ۲۷۶)

این پژوهش بر آن است به برخی از این ادوات که دلالت بر تکثیر یا تقلیل معنا دارند در فرایند ترجمه‌های فارسی قرآن بپردازد.

۲. ۱. قد

«قد» در قرآن کریم ۲۲۱ بار بکار رفته و برای آن ۵ معنای مختلف و متضاد ذکر شده است (همان: ۱۶۹)

۱- **تقلیل:** یکی از معانی «قد» تقلیل است. در این صورت «قد» مختص به فعل مضارع می‌باشد؛ مانند: «إِنَّ الْكُذُوبَ قَدْ يَصْدُقُ» (انسان بسیار دروغگو گاهی راست می‌گوید) و مانند: «إِنَّ الْجَوَادَ قَدْ يَفْتَقِرُ» (انسان بخشنده، گاهی بخل می‌ورزد) (شیرافکن، ۱۳۹۲: ۵۸۲) این معنای «قد» محل بحث ماست و در زیر به توضیح آن پرداخته می‌شود:

تقلیل یا تقلیل وقوع فعل مانند: «قد یجود البخیل» (انسان بخیل گاهی می‌بخشد) یا تقلیل متعلق فعل مانند: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيَنْبُئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (نور/۶۴).

۲- **تحقیق و تأکید:** در این صورت مختص به فعل ماضی می‌باشد. (نظری، ۱۳۷۵: ۵۸۲) گاهی «قد» بر فعل مضارع داخل می‌شود و معنای تحقیق و تأکید می‌دهد، مشروط به این‌که قرینه‌ای در کار باشد. مانند: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيَنْبُئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (نور/۶۴) (محمود بختیاری، ۱۴۳۲: ۱۸۷) «به تحقیق که خداوند به بازدارندگان از شما علم دارد.» قرینه‌ای که در اینجا وجود دارد و دلالت می‌کند بر این‌که «قد» معنای تحقیق دارد، یک قرینه معنوی است و آن این‌که درست است که «قد» اگر بر فعل مضارع داخل شود، معنای تقلیل می‌دهد، لکن در این مورد تقلیل محال می‌باشد؛ زیرا لازم می‌آید خداوند گاهی بداند و گاهی نداند (نستجیر بالله). البته در این آیه توجیهاات دیگری نیز وجود دارد. (نظری، ۱۳۷۵: ۵۸۲)

گاهی بر «قد» لام ابتدا داخل می‌شود که در این صورت به معنی تحقیق و تأکید خواهد بود. (بیاتی شوکت، بی تا: ۱۴۶) مانند ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلْسَّائِلِينَ﴾ (یوسف/۷) (در داستان) یوسف و برادرانش، نشانه‌های (هدایت) برای سائل بود.

۳- **توقع:** یعنی انتظار وقوع فعل، مانند «قد یجئ المسافر الیوم» (مسافر امروز می‌آید)؛ در صورتی که متکلم توقع و انتظار آمدن او را داشته باشد؛ لذا این معنا به وسیله قرائن دانسته می‌شود. (نظری، ۱۳۷۵: ۵۸۱). کاربرد قد توقع با فعل ماضی نمی‌تواند به معنی انتظار باشد، چرا که فعل، واقع شده و تمام شده است. اما کاربرد قد توقع با فعل ماضی چنین توجیه می‌کنند که تو توقع و انتظار انجام آن را داشتی و آن، انجام شده است. مانند این آیه شریفه ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ (مجادله/۱) چرا که وی توقع و انتظار استجاب دعایش را داشته است. (اسمر، ۲۰۰۵: ۱۷۰)

۴- **تقریب ماضی به حال:** یکی از معانی و فواید «قد» این است که زمان فعل ماضی را به حال نزدیک می‌کند، مانند: «قد ركب الأمير» (کمی قبل امیر سوار شد) به همین جهت «قد»

را حرف تقریب نیز نامیده‌اند. (شیرافکن، ۱۳۹۲: ۵۸۱)

۵- **تکثیر:** یکی از معانی غریب و نادرست که برخی از مفسرین از جمله زمخشری به آن در این آیه شریفه اشاره کرده است: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ (بقره/۱۸۰) (اسمر، ۲۰۰۵: ۱۷۲)

۲.۲. رُبَّ

رُبَّ یکی از حروف جر است. که از چند جهت قابل بررسی است:

برای «رُبَّ» دو معنا ذکر شده است: ۱- تقلیل: به معنای اینکه مجرورش بسیار کم؛ متصف به صفتی که به صورت فعل ماضی بعد از آن نقل می‌شود. مانند: «رُبَّ رَجُلٍ كَرِيمٍ لَقِيْتُهُ»؛ چه بسیار اندک مرد کریمی که ملاقات کرده باشم. غالباً معنای «رُبَّ» همین است. ۲- تکثیر: بر خلاف معنای تقلیل، برای بیان زیادت یک چیز به کار می‌رود. این دو معنا از مقتضیات مقام و قرائن دانسته می‌شوند. (دحداج، ۱۳۷۷: ۵۳۳)

«رُبَّ» در زبان فارسی به معنای «چه بسا» می‌آید. مانند: «رُبَّ رَجُلٍ كَرِيمٍ لَقِيْتُهُ»؛ چه بسا مرد کریمی دیدم. و یا به معنای «بسی»؛ «رُبَّ فَقِيرٍ اَغْنَيْتُهُ»؛ بسی فقیر را ثروتمند کردم. یعنی گاهی برای کم کردن و گاهی برای زیاد کردن می‌آید. (صفائی حائری، ۱۳۸۱: ۲۰۷)

در الإیقان برای «رُبَّ» هشت معنا ذکر شده است:

- ۱- همیشه برای کم شمردن است، بیشتر علما بر این قول هستند.
 - ۲- همیشه برای بسیار شمردن است، مانند فرموده خداوند تعالی ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (حجر/۲) «که بسیار آرزو کنند کافران ای کاش مسلمان بودند»؛ ولی آن‌ها که قول اول را اختیار کرده‌اند گویند: کافران در احوال قیامت غوطه‌ورند، و از آن حالت بیرون نمی‌آیند که این آرزو را داشته باشند، مگر اندکی از آن‌ها.
 - ۳- به‌طور مساوی در هر دو معنی به کار می‌رود.
 - ۴- غالباً برای تقلیل است.
 - ۵- عکس قول سابق.
 - ۶- برای هیچ‌یک از این دو معنی وضع نشده، بلکه حرف اثبات است که نه بر تقلیل دلالت می‌کند و نه بر تکثیر، و این معانی را از خارج می‌فهمیم.
 - ۷- هنگام مباحثات و افتخار برای تکثیر است، و در غیر اینها برای تقلیل.
 - ۸- برای مبهم عدد است، هم برای تقلیل می‌آید و هم برای تکثیر (سیوطی، ۱۳۷۶: ۵۶۲)
- در البرهان آمده است که: «رُبَّ» حرف جر شبیه به زائد است به معنی تقلیل و شرطش این است که اولاً در صدر کلام باشد؛ ثانیاً مجرور آن اسم نکره و غالباً موصوف است. (بیاتی شوکت، بی تا: ۱۰۴).

«رَبِّ» حرف جرّی است و ویژه اسم‌های نکره و در مفهوم این واژه که آیا برای تقلیل است یا تکثیر، تفاوت دیدگاه‌ها فراوان است، اما نحویان غالباً مفهوم تقلیل را ترجیح می‌دهند. (سیوطی، ۱۳۷۶: ۵۶۲) برخی نیز بر این باورند که از واژگان اُضداد است، لذا نه ویژه تقلیل است و نه ویژه تکثیر، بلکه باید از سیاق کلام به مفهوم تقلیل یا تکثیر آن پی برد. و شاید آنجا که سببویه آن را همانند «کَم» خبری می‌داند و یا هنگامی که صاحب‌العین می‌گوید: «يَقَعُ عَلَيَّ وَاحِدٍ يَعْنِي بِالْجَمِيعِ» نیز منظور همان تکثیر باشد. اما برخی از صاحب‌نظران «رَبِّ» را در بیان مفهوم تقلیل، همانند «کَم» خبری در بیان تکثیر می‌شمارند. گاهی نیز حرف «ما»ی کافّه به آخر این حرف متصل می‌شود و آن را از اختصاص به اسم و مجرور کردن آن بازمی‌دارد. مثلاً صاحب‌الایتقان هشت دیدگاه گوناگون در مفهوم آن بیان می‌کند که در قسمت بررسی ادوات تقلیل از لحاظ نحو بیان شد و با بررسی که پیرامون «رَبِّ» در قرآن انجام شد؛ به این نتیجه دست یافته شد که «رَبِّ» یک‌بار در قرآن به‌کار رفته است و معنای تکثیر را داراست. (همان: ۵۶۲)

«رَبِّ» اغلب برای تکثیر به کار می‌رود و بعد از آن هم فقط فعل ماضی استعمال می‌شود و دخول «ما» کارکرد و دلالت آن را تغییر نمی‌دهد. همان‌طور که در این آیه شریفه آمده است ﴿رُبَّمَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (حجر ۲) و «کان» بعد از آن در تقدیر است. (اسمر، ۲۰۰۵: ۱۳۶)

۳.۲. کم خبری

«کم» یکی از الفاظ کنایه است و به‌طور کلی به دو معنا استفاده می‌شود: «کم» استفهامیه و «کم» خبریه. (شیرافکن، ۱۳۹۲: ۳۳۱)

«کم» استفهامیه به معنای «چه اندازه»، «چه تعداد» و «کم» خبریه به معنای «چه بسیار» است. کلمه بعد از «کم» استفهامیه به صورت مفرد، منصوب و کلمه بعد از «کم» خبریه مؤنث، مفرد یا جمع مجرور است. مانند: (کم کتاباً لک: چند کتاب داری؟) (کم کتاب (کتب) لک! کتاب‌های زیادی داری!) (کشفی، ۱۳۸۳: ۲۳۷) «کم» خبری اغلب در مقام فخرفروشی و مباحثات بکار می‌رود چرا که دلالت به تکثیر می‌کند. (اسمر، ۲۰۰۵: ۱۹۴)

۳. نقد و بررسی «قد، رَبِّ، کم» در ترجمه‌های منتخب فارسی قرآن کریم

۳.۱. قد

﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (نور/۶۴)

* مشکینی: حتماً آنچه را که شما بر آنید (از حالات جسمی و اوصاف روحی و شئون اجتماعی) می‌داند.

* الهی‌قمش‌های: شما به هر حالی باشید البته خدا از آن آگاه است.

* فولادوند: به یقین آنچه را که برآید می‌داند.

* خرمشاهی: به راستی می‌داند که شما اکنون در چه کاری هستید.

درباره «قد» که در آیه به کار رفته است؛ اختلاف نظر است. اکثراً آن را حرف تحقیق و تأکید دانسته‌اند. مثل فخررازی، بیضاوی در تفسیر أنوارالتنزیل، قمی مشهدی در تفسیرکنز الدقائق، فیض کاشانی در تفسیر صافی، و همچنین در تفسیر کشاف، تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۴۲۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۱۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۵۲؛ زمخسری، ۱۴۰۷: ۲۶۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۳۱۶) در کتاب اعراب القرآن الکریم و بیان «قد» برای تکثیر است. (درویش، ۱۴۱۵: ۶۶۱/۴) فراء و ابن جزری آن را حرف تقلیل گرفته‌اند. (عبابنه، بی تا: ۲۶۴)

علیرغم اختلاف مفسران در مورد آیه مذکور معنای تقلیل ترجیح دارد؛ زیرا همان‌طور در قسمت قبلی گفته شد: «قد» بر سر فعل ماضی به معنی تحقیق و تأکید است. بر سر فعل مضارع وارد شود، معنای تقلیل می‌دهد. تقلیل بر دو صورت است: ۱- تقلیل وقوع خود فعل؛ مانند: «قد یصدق الکدوب و قد یجود البخیل» ۲- تقلیل متعلق فعل. (مدنی، بی تا: ۸۸۱) سیبویه می‌گوید: در این آیه تقلیل متعلق فعل است. زیرا کلمه «قد» دلالتی ندارد که فعل مابعد «یعلم» کم است، بلکه دلالت دارد بر اینکه «قَدْ یَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَیْهِ» که معمول و متعلق به «یعلم» است نسبت به «یعلم» بسیار کم است. (صفائی، ۱۳۸۱: ۲۹۳) بنابراین، این کاستی مربوط به میزان دانش خداوند نیست، بلکه مربوط است به میزان آگاهی که آنان نسبت به این دانش دارند و این آگاهی شامل کمترین حد دانش خداوند است.

پس با این حساب به این نتیجه دست یافته شد که «قد» در آیه مذکور معنای تقلیل را می‌دهد. اکنون به مقایسه ترجمه‌ها پرداخته می‌شود:

«قد» در ترجمه مشکینی «حتماً»، در ترجمه خرمشاهی «به راستی»، در ترجمه فولادوند «به یقین» ترجمه شده است. در واقع در سه ترجمه مذکور «قد» به معنای تأکید ترجمه شده است. در ترجمه الهی‌قمش‌های هم «البته» معنا شده است و علیرغم نظر اکثر مفسران معنای تقلیل را نادیده گرفته‌اند. و «قد» را در این آیه تأکید معنا نموده‌اند. در ادامه بررسی آیه مذکور باید گفت که در ترجمه مشکینی، فولادوند و خرمشاهی فعل (یعلم) به صورت مضارع معنا شده است. ولی در ترجمه الهی‌قمش‌های به صورت جمله اسمیه و فعل اسنادی معنا شده است که دقیق نیست. «ما» اسم موصول و مفعول به است که در ترجمه مشکینی و فولادوند به صورت صحیح «آنچه را» ترجمه شده است. و در ترجمه خرمشاهی «که» ترجمه شده است. و در ترجمه الهی‌قمش‌های «ما» ترجمه نشده است. عبارت «انتم علیه» ترجمه صحیح آن، «شما برآید» است که فقط در ترجمه مشکینی به درستی معادل‌سازی شده و در ترجمه فولادوند «برآید» ترجمه

کرده و «انتم» را نادیده گرفته است و در ترجمه خرمشاهی به صورت «شما اکنون در چه کاری هستید» ترجمه کرده است. الهی‌قمشه‌ای نیز، عبارت را «به هر حالی باشید» ترجمه کرده است. ترجمه پیشنهادی: (خداوند) می‌داند آنچه را (که) شما برآیند (از احوال ظاهر و باطن، اخلاص و نفاق)، (در مقابل دانش خداوند) اندک است. با بررسی آیاتی که در آنها «قد» به کار رفته است، مشخص شد که اغلب برای بیان تحقیق و تأکید است و تنها در این مورد معنای تقلیل می‌دهد.

- ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ (بقره/۱۴۴)

* مشکینی: حتما ما به هر سو گشتن رویت را در آسمان (مانند کسی که منتظر امری باشد) می‌بینیم.

* الهی‌قمشه‌ای: ما توجه تو را بر آسمان (به انتظار وحی و تغییر قبله) بنگریم.

* فولادوند: ما (به هر سو) گردانیدن رویت در آسمان را نیک می‌بینیم.

* خرمشاهی: آری رویکرد تو را به آسمان می‌بینیم.

«قد» در این آیه مورد اختلاف واقع شده است. بعضی مفسران «قد» را به معنای تحقیق گرفته‌اند. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۷۹؛ دعاس، ۱۴۲۵: ۶۶)

و بعضی آن را تکثیر معنا کرده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۲۰۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۴۰۷؛ درویش، ۱۴۱۵: ۲۰۶) مشهور میان مفسران آن است که «قد» در این آیه به معنی تکثیر است. (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ۱۲۲)

شان نزول آیه این است که یهود، پیامبر اسلام (ص) را سرزنش می‌کردند و می‌گفتند: تو تابع ما هستی، زیرا نماز را به قبله ما می‌خوانی. حضرت از این سخن بسیار ناراحت شدند تا اینکه نیمه شب از خواب برخاستند و به آسمان نگاه می‌کردند و منتظر آنکه حق تعالی او را فرجی مرحمت فرماید. چون روز شد وقت نماز ظهر، که حضرت در مسجد بنی سالم نماز ظهر دو رکعت به جا آورد. جبرئیل نازل و بازوی مبارک را گرفته به طرف کعبه متحول ساخت و آیه شریفه نازل شد. (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۷۹)

بین مترجمان نیز اختلاف واقع شده است. «قد» در ترجمه مشکینی به صورت «حتماً»، در ترجمه خرمشاهی «آری» ترجمه شده و در ترجمه الهی‌قمشه‌ای معنا نشده و در ترجمه فولادوند به صورت قید کیفیت «نیک» ترجمه شده است. همان‌طور که می‌بینید، مترجمان معنای تکثیر را نادیده گرفته‌اند.

ترجمه پیشنهادی: ما به هر سو گشتن رویت در آسمان (به انتظار وحی و تغییر قبله) را بسیار می‌بینیم.

- ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُوذُّونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ (صف/۵)
 * مشکینی: و (به یاد آر) هنگامی که موسی به قوم خود گفت: ای قوم من، چرا مرا می آزارید در حالی که می دانید من فرستاده خدا به سوی شمایم؟!
 * الهی قمشه‌ای: (یاد آر) وقتی که موسی به قوم خود گفت: ای قوم، برای چه مرا رنج و آزار می دهید.

* فولادوند: و (یاد کن) هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: ای قوم من، چرا آزارم می دهید، با اینکه می دانید من فرستاده خدا به سوی شما هستم.
 * خرمشاهی: و چنین بود که موسی به قومش گفت: ای قوم من چرا مرا می آزارید و حال آنکه می دانید که پیامبر خداوند به سوی شما هستم.

«قد» در اینجا میان مفسران مورد اختلاف واقع شده است و اکثراً آن را حرف تأکید و تحقیق گرفته‌اند. (دعاس، ۱۴۲۵: ۳۳۷/۳؛ صاوی، ۱۴۲۷: ۱۹۴/۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۲۶۲/۵؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۴۴/۷؛ طنطاوی، بی تا: ۳۵۷/۱۴؛ صافی، ۱۴۱۵: ۲۳۳/۲۸؛ جمل، ۱۴۲۷: ۴۹۳/۷؛ ابوحنبل، ۱۴۰۷: ۱۰۹۷/۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۵۶۵/۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۹۶/۶؛ ابوالسعود، بی تا: ۲۴۳/۸؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۶۱/۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۲/۱۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۲۸/۲۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۰۸/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۹/۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۲۱/۴؛ درویش، ۱۴۱۵: ۷۹/۱۰)

صاحب جامع‌البیان آن را حقاً ترجمه کرده است. (طبری، پیشین: ۵۷/۲۸)

و صحیح آن است که «قد» در اینجا به معنای تأکید باشد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد گاهی اوقات قد بر سرفعل مضارع معنای تأکید می‌دهد و حال آنکه مترجمان محترم معنای آن را نادیده گرفته‌اند و در ترجمه‌های خود فقط «واو» قبل از «قد» را که معنای حالیه می‌دهد، معنا کرده‌اند.

ترجمه پیشنهادی: و (به یاد آر) هنگامی که موسی به قوم خود گفت: ای قوم من، چرا مرا می آزارید در حالی که قطعاً می دانید من فرستاده خدا به سوی شمایم؟!

- ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (انعام/۳۳)

* مشکینی: به یقین می‌دانیم که آنچه آنها می‌گویند (تو را ساحر و شاعر و مجنون می‌خوانند) تو را غمگین می‌سازد.

* الهی قمشه‌ای: ما به تحقیق می‌دانیم که کافران در تکذیب تو سخنانی می‌گویند که تو را افسرده و غمگین می‌سازد.

* فولادوند: به یقین می‌دانیم که آنچه می‌گویند تو را سخت غمگین می‌کند.

* خرماهی: نیک می‌دانیم که آنچه ایشان می‌گویند اندوهگینت می‌کند.

«قد» در این آیه نیز مورد اختلاف مفسران واقع شده است و بعضی آن را حرف تحقیق گرفته‌اند. همچنین در کتاب شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد نیز به همین معنا آمده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۱/۷؛ شبر، ۱۴۰۷: ۲۵۲/۲؛ سیوطی، ۱۳۷۶: ۱۲۴/۱؛ ناظرالجیش، بی‌تا: ۲۱۳/۱) و بعضی آن را حرف تکثیر گرفته‌اند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۹/۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۱۶/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۷/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۷/۲؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۵/۳؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۵۹/۴؛ درویش، ۱۴۱۵: ۹۹/۳؛ دعاس، ۱۴۲۵: ۲۹۹) مفهوم تکثیر از سیاق کلام فهمیده می‌شود نه از کلمه «قد»؛ زیرا علم که در این آیه آمده است؛ فزونی و کثرت نمی‌پذیرد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۷؛ سمین، ۱۴۱۴: ۴۷/۳) همان‌گونه که در دلالت «قد» بر تقلیل بیان شد، در این مفهوم نیز ممکن است تکثیر مربوط به وقوع خود فعل نباشد، بلکه به وابسته‌های آن بازگردد. (طنطاوی، بی‌تا: ۶۵/۵)

چون اگر خود (علم) که در این آیه آمده است، فزونی یا کاستی پذیرد، مستلزم آن است که حادث باشد. و در این صورت، این حدوث شامل صاحب آن دانش (خدا) نیز می‌گردد. در حالی که وقتی «قد» بر سر «علم» بیاید؛ و آن «علم» متعلق به خداوند باشد، لازم است که صفت استمرار، دیرینگی و همیشگی داشته باشد، نه حدوث. بنابراین آن مفهوم تکثیر که از واژه «قد» در این آیه فهمیده می‌شود، باید مربوط به وابسته‌های (علم)، یعنی معلومات آن باشد، نه خود علم. (صابری، ۱۳۹۴: ۱۴۶)

در ترجمه‌های مشکینی و فولادوند «به یقین» و در ترجمه الهی‌قمشه‌ای «به تحقیق» معنا کرده‌اند. و در ترجمه خرماهی آن را قید کیفیت «نیک» ترجمه کرده است. و هر کدام از مترجمان سعی کرده‌اند که «قد» را معنا کنند. ولی همان‌طور که مشاهده می‌شود، هیچ‌یک از مترجمان به معنای تکثیر «قد» توجهی ننموده‌اند. بنابراین ترجمه‌ی دقیقی وجود ندارد.

ترجمه پیشنهادی: بسیار می‌دانیم که آنچه آنها می‌گویند (تو را ساحر و شاعر و مجنون می‌خوانند) قطعاً تو را غمگین می‌سازد.

- ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ (حجر/۹۷)

* مشکینی: و به یقین ما می‌دانیم که تو سینه‌ات از آنچه آنها می‌گویند تنگ می‌شود.

* الهی‌قمشه‌ای: و ما محققاً می‌دانیم که تو از آنچه امت (در طعنه و تکذیب تو) می‌گویند سخت دلتنگ می‌شوی.

* فولادوند: و قطعاً می‌دانیم که سینه تو از آنچه می‌گویند تنگ می‌شود.

* خرمشاهی: به خوبی می دانیم که از آنچه می گویند دلتنگ می شوی.

در این آیه نیز میان مفسران اختلاف است. اکثر مفسران «قد» را حرف تحقیق گرفته اند. (سیوطی، ۱۳۷: ۲۰۷/۱؛ جمل، ۱۴۲۷: ۲۰۱/۴؛ صافی، ۱۴۱۵: ۲۷۷/۱۴؛ طنطاوی، بی تا: ۸/۸؛ دعاس، ۱۴۲۵: ۱۵۰/۲) و صاحب اعراب القرآن و بیان «قد» در این آیه را حرف تحقیق و تکثیر گرفته است. (درویش، ۱۴۱۵: ۲۶۴/۵)

مترجمان «قد» در آیه مذکور را نادیده گرفته اند و از معنای تکثیر آن غفلت ورزیده اند. اگر در ترجمه ها تأکیدی می بینید، مربوط است به لام تأکید که بر سر «قد» وارد شده است. این آیه همانند آیه ۳۳ سوره انعام کثرت و فزونی مربوط به وابسته های فعل است نه خود فعل (علم). بنابراین دیدگاه تکثیر برای این آیه مناسب است.

ترجمه پیشنهادی: و قطعاً بسیار ما می دانیم که تو سینه ات از آنچه آن ها می گویند، تنگ می شود.

در این بررسی آیاتی که در آن ها ادوات تکثیر از لحاظ نحو به کار رفته است؛ به پایان رسید. در ادامه آیاتی که از لحاظ بلاغت معنای تکثیر را می دهد، بررسی می شوند. همان طور که بیان شد: یک مورد، آن هم نکره آوردن مسندالیه، معنای تکثیر را می دهد. بنابراین به بررسی آیاتی که در آن ها مسندالیه نکره آورده شده، می پردازد.

- ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَاَنْفَجَرْتُمْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْنُوا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (بقره/۶۰)

* مشکینی: و (به یاد آرید) هنگامی که موسی برای قوم خود آب طلبید؛ گفتیم: عصای خود را بر آن سنگ بزن. پس دوازده چشمه از آن جوشید (برای دوازده سبط از نسل یعقوب)، هر گروهی آبشخور خود را شناخت، (و گفتیم) از روزی خداوند بخورید و بیاشامید و در روی این زمین تبهکارانه حرکت نکنید.

* الهی قمشاهی: و (به یاد آرید) وقتی که موسی برای قوم خود طلب آب کرد، به او گفتیم: عصای خود را بر سنگ زن، پس دوازده چشمه آب از آن سنگ جوشید و هر سبطی آبشخور خود را دانست (و گفتیم) از آنچه خدا روزی شما ساخته بخورید و بیاشامید و در زمین به فتنه انگیزی و فساد نپردازید.

* فولادوند: و هنگامی که موسی برای قوم خود در پی آب برآمد. گفتیم: «با عصایت بر آن تخته سنگ بزن.» پس دوازده چشمه از آن جوشیدن گرفت. (به گونه ای که) هر قبیله ای آبشخور خود را می دانست. (و گفتیم) «از روزی خدا بخورید و بیاشامید. (ولی) در زمین سر به فساد برمدارید.

* خرمشاهی: و چون موسی برای قومه در طلب آب برآمد، به او گفتیم با عصایت به آن سنگ بزن. آنگاه از آن دوازده چشمه شکافت. و هر گروهی (از اسباط) آبشخور خود را

شناختند. (گفتیم) از روزی خداوند بخورید و بیاشامید و در این سرزمین فتنه و فساد برپا نکنید. «قد» در این آیه معنای تحقیق و تأکید را دارد. (صافی، ۱۴۱۵: ۱۳۹/۱؛ درویش، ۱۴۱۵: ۱۱۰/۱؛ دعاس و حمیدان و قاسم، ۱۴۲۵: ۲۸/۱) هیچ‌یک از مترجمان «قد» را معنا نکرده‌اند. ترجمه پیشنهادی: و (به یاد آرید) هنگامی که موسی برای قوم خود آب طلبید؛ گفتیم: عصای خود را بر آن سنگ بزن. پس دوازده چشمه از آن جوشید (برای دوازده سبط از نسل یعقوب)، قطعاً هر گروهی آب‌خوار خود را شناخت، (و گفتیم) از روزی خداوند بخورید و بیاشامید و در روی این زمین تبه‌کارانه حرکت نکنید.

۲.۳. رَبُّ

— ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (حجر/۲)

* مشکینی: چه بسا کسانی که کفر ورزیده‌اند (در وقت دیدن پیروزی مسلمین یا در وقت مرگشان یا در روز جزا) آرزو کنند که کاش مسلمان بودند.

* الهی‌قمشه‌ای: کافران (چون چشم حقیقت بین بگشایند) ای بسا آرزو کنند که کاش مسلم و خداپرست بودند.

* فولادوند: چه بسا کسانی که کافر شدند آرزو کنند که کاش مسلمان بودند.

* خرمشاهی: چه بسا کافران آرزو کنند که کاش مسلمان بودند.

در مورد دلالت معنایی «رَبُّ» در این آیه اختلاف نظر وجود دارد. بعضی گفته‌اند: اصل «رَبُّ» برای بیان تقلیل است. (عکبری، بی تا: ۱؛ صابونی، ۱۴۲۱: ۹۷/۲) در بعضی تفاسیر آمده است که گاهی برای بیان تقلیل و گاهی برای بیان تکثیر است. (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۴۱/۳؛ طنطاوی، بی تا: ۱۱/۸) کسانی که «رَبُّ» در این آیه، تقلیل گرفته‌اند این چنین توجیه می‌کنند: «این شیوه عرب است که وقتی قصد تکثیر دارند، از واژگانی استفاده می‌کنند که برای تقلیل وضع شده است.» (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۱۷/۱۹)

و این شیوه تعبیر را گویاتر از کاربرد خود ادوات تکثیر می‌دانند. همان‌گونه که در بیان عاطفی بودن زیاد یک انسان به جای اینکه بگوییم: «او از حوادث، بسیار متأثر می‌شود» می‌گوییم: «او از اندک حادثه‌ای متأثر می‌شود.» (صابری، ۱۳۹۴: ۱۴۶)

مفسرانی که «رَبُّ» را تکثیر گرفته‌اند؛ آیه را این چنین معنا نموده‌اند: بسیار آرزو می‌کنند که ای کاش مؤمن بودند. در مورد زمان آرزو اقوالی وارد شده است: ۱- زمانی که مسلمانان به پیروزی می‌رسند؛ کافران آرزو می‌کنند که ای کاش مسلمان بودند. ۲- زمان مرگ. ۳- قبر. ۴- روز قیامت. (کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۰۶/۳)

با توجه به توضیحات بالا، صحیح آن است که «رَبُّ» در این آیه برای بیان تکثیر است. چون اگر به معنای تکثیر بگیرند، به مفهوم آیه نزدیک‌تر است. اینک به مقایسه ترجمه‌ها

پرداخت می‌شود: «رُبَّ» در ترجمه‌های مشکینی، خرمشاهی و فولادوند به صورت «چه بسا» و در ترجمه الهی‌قمشه‌ای «ای بسا» ترجمه شده است. بنابراین در این آیه نیز مترجمان محترم، معنای تکثیر «رُبَّ» را نادیده گرفته‌اند.

ترجمه پیشنهادی: کافران (در وقت مرگ، یا روز قیامت، یا در هنگام پیروزی مسلمانان) بسیار آرزو کنند که ای کاش مسلمان بودند.

۳.۳. کم

﴿سَلُّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (بقره/۲۱۱)

* مشکینی: از بنی اسرائیل بپرس: چه بسیار نشانه‌های روشن به آنان عطا کردیم.
* الهی‌قمشه‌ای: (ای پیغمبر) از بنی اسرائیل سؤال کن که ما چقدر آیات و ادله روشن بر آنها آوردیم.

* فولادوند: از فرزندان اسرائیل بپرس: چه بسیار نشانه‌های روشنی به آنان دادیم.
* خرمشاهی: از بنی اسرائیل بپرس چه بسیار معجزه آشکار به آنان (نشان) دادیم.

میان مفسران در مورد «کم» اختلاف نظر است و گفته‌اند: که «کم» در این آیه هم معنای خبر و هم معنای استفهام را می‌دهد (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۶۵/۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۴/۱) و برخی قطعاً آن را پرسشی می‌دانند. (ابن عاشور، بی تا: ۲۷۲/۲) اما برخی دیگر خبری و پرسشی بودن آن را جایز می‌شمارند و برخی در بیان نوع آن سکوت کرده‌اند. در آیه، نخست دستور داده می‌شود که «بپرس: سل»، اما مورد سؤالی ذکر نمی‌شود! یعنی درباره چه چیزی بپرسد، مشخص نیست. (صابری، ۱۳۹۴: ۱۳۴)

از آنجا که جمله تعجبی یا پرسشی را در نوشتار فارسی تنها از طریق علامت «؟» یا «!» می‌توان از هم شناخت و برخی ترجمه‌های قرآن فاقد نشانه‌های نگارشی است، اما باز می‌توان دریافت که مترجمان محترم در خبری یا پرسشی بودن «کم» در این آیه هماهنگ نیستند. صحیح آن است که «کم» در اینجا معنای تکثیر را بدهد. با توجه به اینکه تمیز آن «من آیه» مفرد و مجرور است. مشخص می‌شود که «کم» در آیه مورد نظر، «کم خبری» است. اینک به ترجمه‌ها توجه شود: «کم» در ترجمه مشکینی «چه بسیار نشانه‌های روشن»، و در ترجمه الهی‌قمشه‌ای «چقدر آیات و ادله روشن»، و در ترجمه فولادوند «چه بسیار روشنی»، و در ترجمه خرمشاهی «چه بسیار معجزه آشکار» ترجمه شده است. بنابراین از میان چهار ترجمه، ترجمه مشکینی و فولادوند دقیق‌تر است. در ترجمه خرمشاهی «چه بسیار معجزه» آمده است. در حالی که معنای «آیه» نشانه است، نه معجزه. و در ترجمه الهی‌قمشه‌ای، معنای تکثیر «کم» در نظر گرفته نشده، بلکه به صورت پرسشی ترجمه شده است.

ترجمه پیشنهادی: از بنی اسرائیل بپرس: چه بسیار نشانه‌های روشن به آنان عطا کردیم.

- ﴿وَأَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ (سجده/۲۶)

* مشکینی: و آیا آن‌ها را هدایت نکرد و برایشان روشن ننمود که چه بسیار گروه‌هایی از انسان‌ها را پیش از آن‌ها هلاک کردیم، که اینها در مسکن‌های آن‌ها راه می‌روند (و آثار هلاکت و ویرانی خانه‌های آن‌ها را می‌بینند)؟! همانا در این امر نشانه‌هایی است (از توحید و قدرت خدا)

* الهی قمشه‌ای: آیا آن طوایف و قبایلی را که ما پیش از این مردم کنونی هلاک کردیم و اینان اینک در دیارشان به جای آنها رفت و آمد می‌کنند هلاک آنها موجب هدایت و عبرت اینان نگردید؟ البته در این هلاک پیشینیان آیاتی (از پند و عبرت خلق) است.

* فولادوند: آیا برای آنان روشن نگردیده که چه بسیار نسل‌ها را پیش از آن‌ها نابود گردانیدیم (که اینان) در سراهایشان راه می‌روند؟ قطعاً در این (امر) عبرت‌هاست.

* خرمشاهی: آیا برای ایشان روشن نشده است که پیش از آنان چه بسیار نسل‌هایی را نابود کردیم که (اینان) بر خانه و کاشانه‌هایشان می‌گذرند، بی‌گمان در این مایه‌های عبرت است.

در آیه مورد نظر، (کم) خبری است و معنای تکثیر دارد و اختلافی در بین مفسران دیده نشد. ولی با بررسی ترجمه‌ها، از میان چهار ترجمه؛ ترجمه الهی قمشه‌ای معنای تکثیر را نادیده گرفته است. در ترجمه مشکینی، خرمشاهی و فولادوند «چه بسیار» ترجمه شده است. اما ترجمه مشکینی دقیق‌تر است.

- ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا اللَّهِ كَمْ مِّنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ...﴾ (بقره/۲۴۹)

* مشکینی: (اما) کسانی که باور داشتند که دیدارکننده خدایند (مؤمنان به آخرت) گفتند: بسا گروه اندکی که به توفیق خدا بر گروه بسیاری پیروز شدند.

* الهی قمشه‌ای: آنان که به لقاء رحمت خدا و ثواب آخرت معتقد بودند (ثابت قدم مانده) گفتند: چه بسیار شده که گروهی اندک به یاری خدا بر سپاهی بسیار غالب آمده.

* فولادوند: کسانی که به دیدار خداوند یقین داشتند، گفتند: بسا گروهی اندک که بر گروهی بسیار، به اذن خدا پیروز شدند.

* خرمشاهی: (اما) کسانی که یقین داشتند که به لقای الهی خواهد رسید گفتند: چه بسا

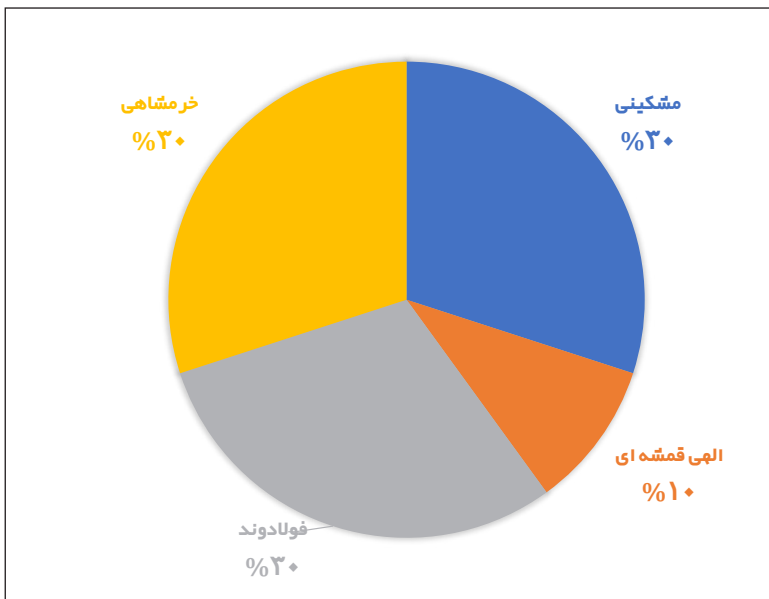
گروهی اندک شمار که به توفیق الهی بر گروهی انبوه پیروز گردیده است.

در مورد «کم» اختلاف نظر است. گفته شده «کم» در اینجا احتمال دارد که هم برای استفهام و خبر باشد. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۲/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۸۷/۲) و در بعضی از تفاسیر به معنای «کم خبری» و به معنای تکثیر آمده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۶۲/۱؛ ابن عاشور، بی تا: ۴۷۶/۲؛ درویش، ۱۴۱۵: ۳۷۳/۱)

اینک به بررسی ترجمه‌ها پرداخته می‌شود. «کم» در ترجمه مشکینی و فولادوند و در ترجمه خرمشاهی «چه بسا» و در ترجمه الهی‌قمشه‌ای در معنای خود یعنی تکثیر ترجمه شده است. بنابراین از میان ترجمه‌ها، ترجمه الهی‌قمشه‌ای دقیق است.

ترجمه پیشنهادی: آنان که به لقاء رحمت خدا و ثواب آخرت معتقد بودند (ثابت قدم مانده) گفتند: چه بسیار شده که گروهی اندک به یاری خدا بر سپاهی بسیار غالب آمده است.

◆ نمودار میزان موفقیت ترجمه‌های منتخب در برابرسازی ادوات «قد، رُب، کم»



نتیجه‌گیری

- با توجه به کار ارزشمند مترجمان، ذکر این نکته لازم می‌آید؛ که ادوات تقلیل و تکثیر، گاهی به دلیل شباهت با ادوات دیگر در قرآن کریم، و گاهی به دلیل دلالت بر مفاهیم گوناگون و بسا متناقض، چالشی در برگردان قرآن کریم است و به همین دلیل لازم است در تشخیص نوع ادوات و دلالت معنایی آن‌ها نهایت دقت را داشته باشند.

- از آنجا که این واژگان کارکرد قیدی دارند، لازم است با مراجعه به کتب نحوی، از شیوه‌های کاربرد و کارکرد آن‌ها در جمله آگاهی پیدا کند تا در تعیین رکن مقید جمله جابجایی صورت نگیرد، که باعث تغییر مفهوم کلام شود.

یافته‌های تحقیق با تأکید به نمونه‌های بررسی شده، نشان می‌دهد:

- اغلب ادوات به درستی تشخیص و ترجمه نشده‌اند و خیلی جاها هم دیدگاه مفسران، در مورد این ادوات نادیده گرفته شده است.

- بیشترین لغزش در برگردان «قد» و «ربّ» بوده و کمترین لغزش شامل ترجمه «کم» است.

کتابنامه

- قرآن (ترجمه الهی قمشهای، خرمشاهی، فولادوند، مشکینی).
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- اسمر، راجی (۲۰۰۵م): «معجم الادوات فی القرآن الکریم»، بیروت: دارالجلیل، چاپ اول.
- انصاری، ابن هشام (۱۹۸۵م): «مغنی اللیب عن کتب الأعراب»، تحقیق: مازن مبارک؛ محمدعلی حمدالله، بیروت: بی نا.
- ابوالسعود، محمدبن محمد (بی تا): «ارشادالعقل السلیم تالی مزایا القرآن الکریم»، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی جا.
- ابوحنان، محمدبن یوسف (۱۴۰۷ق): «تفسیرالنهرالمراد من البحرالمحیط»، بیروت: دارالجنان، چاپ اول.
- ابن هشام عبدالله بن یوسف (بی تا): «مغنی اللیب» قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ چهارم.
- ابن عاشور، محمدبن طاهر (بی تا): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسه التاریخ، بی جا.
- الهی قمشهای، مهدی (۱۳۸۰ش): «ترجمه قرآن کریم»، قم: انتشارات فاطمه الزهراء، چاپ دوم.
- بیاتی شوکت، ظاهر (بی تا): «أدوات الإعراب»، بیروت: مجد، بی جا.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «انوارالتنزیل و اسرارالتأویل»، بیروت: داراحیاءالتراث العربی، چاپ اول.
- خفاجی، احمدبن محمد (۱۴۱۷ق): «عنایه القاضی و کفایه الراضی»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- خرمشاهی، بهاءالدین (بی تا): «ترجمه قرآن کریم»، بی جا: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، بی جا.
- حائری تهرانی، علی (۱۳۷۷ش): «مقتضیات الدرر و ملتقطات الثمر» تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- حسینی، علی (۱۳۸۲ش): «ترجمه و شرح ابن عقیل»، قم: انتشارات دارالعلم، چاپ اول.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ش): «تفسیر اثنا عشری»، تهران: انتشارات میقات، چاپ اول.
- حسینی شیرازی، محمد (۱۴۲۴ق): «تقریب القرآن الی الأذهان»، بیروت: دارالعلوم، چاپ اول.
- حقی برسوی، اسماعیل (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دارالفکر.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق): «اعراب القرآن و بیانہ»، سوریه: دارالارشاد، چاپ چهارم.
- دحداح، آنتوان (۱۳۷۷ش): «فرهنگ اصطلاحات صرف و نحو عربی»، ترجمه ابوالفضل علامی و صفیر، قم: ظفر، چاپ اول.
- دعاس، حمیدان، قاسم (۱۴۲۵ق): «اعراب القرآن الکریم»، دمشق: دارالمنیر و دارالفارابی، چاپ اول.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق): «کشاف عن الحقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ق): «تفسیرالمنیر فی العقیده الشریعه و المنهج»، بیروت: دارالفکر المعاصر، چاپ دوم.
- سمین، احمدبن یوسف (۱۴۱۴ق): «الدرالمصون فی علوم الکتاب المکنون»، تحقیق: احمد محمدصیره، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۷۶ش): «الاتقان فی علوم القرآن»، ترجمه مهدی حائری قزوینی، عربستان: وزارة الشؤون.
- _____ (۱۹۷۹م): «شرح جمع الجوامع»، تحقیق: عبدالعال سالم مکرم، کویت: بی نا.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق): «جوهر الثمین فی تفسیرالکتاب المبین»، تحقیق: محمد بحر العلوم، کویت: مکتبه الألفین، چاپ اول.
- شوکانی، محمدبن علی (۱۴۱۴ق): «فتح القدر»، دمشق: دارابن کنیر، دارالکلم الطیب، چاپ اول.
- شیرافکن، حسین؛ حامد دلاوری آرتیمانی (۱۳۹۲ش): «ترجمه و شرح فارسی الهدایه فی النحو»، قم: نصایح، چاپ اول.
- صابری، علی (۱۳۹۴ش): «چالش های مترجمان در برگرداندن ادوات تغلیل و تکثیر در ترجمه فارسی»،

- پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عرب، ۱۳: ۱۴۶.
- صاوی، احمد بن محمد (۱۴۲۷ق): «حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ چهارم.
- صفایی حائری، علی (۱۳۸۱ض): «استاد و درس (صرف و نحو)» قم: لیلۃ القدر، چاپ اول.
- صفایی، غلامعلی (۱۳۸۷ش): «ترجمه و شرح مغنی الأذیب»، قم: قدس، چاپ هشتم.
- صابونی، محمدعلی (۱۴۲۱ق): «صفوة التفاسیر لتفسیر القرآن الکریم»، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین؛ محمدباقر، موسوی همدانی (۱۳۷۴ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول.
- طنطاوی، محمد (بی تا): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، قاهره: دارنهضه مصر للطباعه و النشر، بی جا.
- عیابنه، یحیی (بی تا): «عطیه تطوارالمصطلح النحوی من سبویه حتی الزمخشری»، اردن: عالم الکتب الحدیث.
- عکبری، عبدالله بن الحسین (بی تا): «التبیان فی اعراب القرآن»، عمان: بیت الافکارالدولیه، بی جا.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فولادوند، محمدهدی (بی تا): «ترجمه قرآن کریم»، بی جا: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، بی جا.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق): «تفسیر صافی»، حقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
- قاسمی، محمدجمال‌الدین (۱۴۱۸ق): «محاسن التأویل»، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش): «کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- کاشانی، فتح‌الله (۱۴۲۳ق): «زبدۃ التفاسیر»، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۳۶ش): «تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، چاپ سوم.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۳ش): «دستور کاربردی زبان عربی»، قم: مؤسسه فرهنگی طه، چاپ دوم.
- مدنی، علیخان بن احمد (بی تا): «الحدائق الندیة فی شرح النوائد الصمدیه»، محقق: ابوالفضل سجادی، قم: ذوی القربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق): «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل»، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۴ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- مشکینی، علی (۱۳۸۱ش): «ترجمه قرآن کریم»، قم: الهادی، چاپ دوم.
- محمود بختاوی، عماد محمد (۱۴۳۲ق): «ادوات التقلیل و التکثیر فی العربیه»، بیروت: کتاب ناشرون، چاپ اول.
- نظری، مرتضی (۱۳۷۵ش): «شرح نموداری صمدیه علم نحو»، قم: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق): «تفسیر غرائب و رغائب الفرقان»، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- نحاس، احمد بن محمد، (بی تا): «اعراب القرآن»، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

Bibliography

- Qur'an (translated by Elhi Qomshei, Khorramshahi, Foladvand, Meshkini).
- Alousi, Mahmoud, Rooh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem, vol. 8, researched by Ali Abdulbari Atiyeh, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, first: 1415 A.H
- Asmar, Raji, Ma'jam al-Adwat fi al-Qur'an al-Karim, Beirut, Dar al-Jeel, first: 2005
- Ansari, Ibn Hisham, Mughni-al-Labib-an-Kitab-al-Aarib, Volume 1, Research: Mazen Mubarak, Muhammad Ali Hamdallah, Beirut: Bina, 1985.
- Abu al-Saoud, Muhammad bin Muhammad, Irshad al-Aql al-Salim Tay Mazaya al-Qur'an al-Karim, Vol. 8, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi, Bicha
- Abuhian, Muhammad bin Yusuf, Tafsir al-Nahr al-Mard man al-Bahr al-Mahait, vol. 2, Beirut: Dar al-Janan, 1407 A.H.
- Ibn Hisham Abdullah bin Yusuf Mughni al-Labib, vol. 1, Qom: the library of Hazrat Ayatollah Grand Ayatollah Marashi Najafi (RA), fourth edition: Beta.
- Ibn Ashur, Mohammad Bin Tahir, Tahrir al-Tanweer, Volume 10, Beirut: Al-Tarikh Institute, Bicha
- Elahi-Qomsheai, Mahdi, translation of the Holy Quran, Qom: Fatima Al-Zahra Publications, 1380 S.H
- Bayati Shokat, Zahir, Al-Arab Tools, Beirut: Majd, Bicha
- Beidawi, Abdullah bin Omar, Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil, Vol. 4, Beirut: Darahia al-Tarath al-Arabi, 1418 A.H.
- Khafaji, Ahmad bin Muhammad, Inayah al-Qazi and Kefayeh al-Razi, vol. 6, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, 1417 A.H.
- Khorramshahi, Bahauddin, Translation of the Holy Quran, Bija: Qaimieh Computer Research Center, Isfahan, Bicha.
- Haeri-Tehrani, Ali, Muqtaziyat al-Darroum-Maqtiyat al-Thamr, Volume 4, Tehran: Darul-e-Kitab al-Islamiyya, 1377S.H
- Hosseini, Ali, translation and description of Ibn Aqeel, vol. 4, Qom: Darul Alam Publications, 1382 S.H.
- Hosseinishah Abdul Azimi, Hossein bin Ahmad, Tafsir Ashanaashri, Vol. 1, Tehran: Miqat Publications, 1363 A.H
- Hosseini Shirazi, Muhammad, Al-Qar'am al-Qur'an al-Azhan, vol. 1, Beirut: Darul Uloom, 1424 A.H.
- Darvish, Muhyiddin, Arabs of the Qur'an and Bayaneh, Vol. 1, Syria: Daral Arshad, 1415 A.H.
- Dahadah, Antoine, dictionary of simple idioms and Arabic syntax, translated by Abul-fazl Allami and Safar Sefidro, Qom: Zafar, 1377 S.H.
- Daas, Hamidan, Qasim, Arab Qur'an al-Karim, Volume 3, Damascus: Dar al-Muniru Dar al-Farabi, first, 1425 A.H.
- Zamakhshari, Mahmoud, Keshaf an al-Haqaiq Ghwamaz al-Tanzil, vol. 2, Beirut: Darul Kitab al-Arabi, 1407 A.H.
- Zaheili, Wahba bin Mustafa, Tafsir al-Munirfi al-Aqeedah al-Shari'a wal-Manhaj, vol. 18, Beirut: Dar al-Fikr al-Mudhamdin, 1418 A.H.



سال ششم
شماره اول
پیاپی: ۱۰
بهار و تابستان
۱۴۰۱

- Samin, Ahmed bin Youssef, Al-Dar al-Masoun fi Ulum al-Kitab al-Maknoon, Vol. 2, Research: Ahmad Mohammad Sira, Beirut: Dar al-Kitab al-Ulamiya 1414 A.H.
- Siyuti, Jalaluddin, Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, Vol. 1, translated by Mehdi Haeri Qazvini, Arabia: Ministry of Affairs, 1376 A.H.
- Siyuti, Jalal al-Din, Sharh Jama al-Jawama, Volume 4, research: Abdul Al Salem Makram, Kuwait: Bina, 1979.
- Shabar, Abdullah, Johar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab Al-Mubin, vol. 2, Research: Muhammad Bahr al-Uloom, Kuwait: Al-Alfin School, 1407 A.H,
- Shukani, Muhammad bin Ali, Fatah al-Qadir, Vol. 3, Damascus: Dara bin Kathir, Dar al-Kalam al-Tayyib, 1414 A.H
- Shirafkan, Hossein, Hamed Delavari-Artimani, Farsi translation and explanation of al-Hidaya fi al-Naha, Qom: Nasayeh, 2012.
- Sabri, Ali, translators' challenges in translating reduplication and multiplication tools in Persian translation, translation researches in Arabic language and literature, 2014.
- Sawi, Ahmad bin Muhammad, Marziyah al-Sawi Ali Tafsir al-Jalalin, vol. 2, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, 1427 A.H.
- Safai-Haeri, Ali, professor (literary and grammar) Qom: Lailat al-Qadr, 1381 S.H.
- Safai, Gholam Ali, translation and interpretation of Mughni al-Adib, vol. 2, Qom: Quds, 1387 S.H.
- Sabouni, Muhammad Ali, Safwa al-Tafasirat Tafsir of the Holy Qur'an, vol. 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1421 A.H.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, Mohammad Baqer, Mousavi Hamdani, translation of Tafsir al-Mizan, vol. 17, Qom: Islamic Publications of the Qom Seminary Society, 1374 S.H.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, vol. 8, Beirut: Dar al-Marifah, 1412 A.H.
- Tantawi, Muhammad, al-Tafseer al-Wasit for the Holy Qur'an, vol.8, Cairo: Darnahda Misr for printing and publishing, Bicha.
- Ababneh, Yahya Atiyeh, Taqwah al-Mustaleh al-Nahawi Man Siboye even Al-Zamakhshari, Jordan: Alam al-Katb al-Hadith, Bita.
- Akbari, Abdullah bin Al-Hussein, Al-Tabayan fi Arab Al-Qur'an, Vol. 1, Amman: Bayt al-Afkar al-Dawliyya, Bicha.
- Fakhrazi, Muhammad bin Umar, Mufatih al-Ghaib, vol. 24, Beirut: Darahia al-Trath al-Arabi, 1420 A.H.
- Foladvand, Mohammad Mahdi, translation of the Holy Quran, Bija: Qaimieh Computer Research Center, Isfahan, Bicha.
- Faiz Kashani, Mohsen, Tafsir Safi, Vol. 3, Research: Hossein Alami, Tehran: Sadr Publications, 1415 A.H.
- Ghasemi, Mohammad Jamal al-Din, Mahasan al-Taweel, Vol. 7, Research: Mohammad Bassel Ayoun Al-Soud, Beirut: Dar al-Kitab Al-Alamiya, 1418 A.H.
- Qortubi, Muhammad bin Ahmad, Al-Jamae Lahkam al-Qur'an, Vol. 18, Tehran: Nasser Khosro Publications, 1364 A.H.

- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza, Kanzald Daqaq and Bahr al-Gharaib, Volume 10, research: Hossein Dargahi, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance, 1368 S.H.
- Kashani, Fathullah, Zubda al-Tafaseer, vol. 3, Qom: Maarif Islamic Foundation, 1423 A.H.
- Kashani, Fathullah, Tafsir Manhaj al-Sadiqin fi Zam al-Makhalifin, Vol. 9, Tehran: Mohammad Hasan Elmi Bookshop, 1336 A.H.
- Kashfi, Abdul Rasool, Arabic Language Practical Grammar, Qom: Taha Cultural Institute, 1383 S.H.
- Madani, Ali Khan bin Ahmad, al-Hadaiq al-Nandiyah fi Sharh al-Nu'aid al-Samdiyah, researcher: Abulfazl Sajjadi, Qom: Dhu al-Qurabi, Beta.
- Makarem Shirazi, Nasser, Al-Hatham fi Tafsir Kitab Allah al-Manzil, vol. 13, Qom: Madrasah of Imam Ali bin Abi Talib, 1421 A.H
- Makarem Shirazi, Nasser, Tafsir Munch, Vol. 12, Tehran: Dar al-Kutb-ul-Islamiyeh, first edition 1374 S.H.
- Meshkini, Ali, Translation of the Holy Quran, Qom: Al-Hadi, 1381 SH
- Mahmoud Bakhitavi, Emad Mohammad, Al-Taqqil al-Takthirfi al-Arabiya tools, Beirut: Kitab Nashrun, 1432 A.H
- Nazari, Morteza, a diagrammatic description of Samadiyyah "The Science of Syntax", Qom: Islamic Publications, 1375 S.H.
- Neishabouri, Nizam al-Din Hasan bin Muhammad, Tafsir Gharib wa Raghaib al-Furqan, Vol. 6, Research: Zakaria Amirat, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, 1416 A.H



سال ششم
شماره اول
پیاپی: ۱۰
بهار و تابستان
۱۴۰۱

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.1.9.6

Investigating the Quranic style of repetition and its types and functions in Abul Futūh Rāzī' interpretation

(Received: 2022-08-21 Accepted: 2022-11-14)

Ali Ali Mohammadi¹Ali Reza Baqer²Simin Valavi³

Rawz al-jinan and rawh al-janan, written by Abu al-Futuh Razi, is one of the most important Persian interpretations of the sixth century A.H that has been researched in various aspects and angles, including theological, doctrinal, jurisprudential and lexical issues as well as the writing style of the work and its prose and the translation of the Quran. Despite this fact, rhetorical issues, especially semantics and Quranic rhyme, have not received much attention in aforementioned interpretation from scholars in the field of the Quran and rhetoric. 'Repetition', considered as one of the important Quranic styles and one of the topics of semantics, constitutes the subject of this article. In this article, the authors have attempted to explore and explain the style 'repetition' in aforementioned interpretation in a descriptive-analytical and library manner. To do this, after having introduced aforementioned style from a lexical and idiomatic point of view et mentioned different types of 'repetition', the authors examined its place in this interpretation and they came to the conclusion that Abu al-Futuh focused on the method 'repetition' and that he explained its functions, implications and concepts and that he justified its different uses in the Quran, which can be a basis for further research on his points of view and rhetoric ideas. In addition to being influenced by other researchers and commentators.

Keywords: "repetition", "semantics", "Rawzal-Jinān and Rawh al-Janān", "surah al-Kafirun "

سال ششم

شماره اول

پیاپی: ۱۰

بهار و تابستان

۱۴۰۱

1) PhD student, Department of Quran Sciences and Hadith, Arabic Language and Literature, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: Ali.mohammadi7676@yahoo.com

2) Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Arabic Language and Literature, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: Ali.baqer@iauctb.ac.ir

3) Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Arabic Language and Literature, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: Sim.valavi@iauctb.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

بررسی اسلوب تکرار قرآنی و گونه‌ها و کارکردهای آن در تفسیر ابوالفتوح رازی (بررسی موردی سوره کافرون)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۵-۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۸-۲۳)

علی علی محمدی^۱، دکتر علیرضا باقر^۲، دکتر سیمین ولوی^۳

چکیده

رَوْضُ الْجَنَانِ وَ رَوْحُ الْجَنَانِ فی تفسیر القرآن اثر ابوالفتوح رازی از مهم‌ترین تفسیرهای سده ششم هجری است که درباره جنبه‌های گوناگون آن پژوهش شده‌است. اما مباحث بلاغی به‌ویژه، علم معانی و نظم قرآنی در این تفسیر چندان محل توجه پژوهشگران نبوده‌است. «تکرار» که یکی از اسلوب‌های مهم قرآنی و از مباحث علم معانی به‌شمار می‌رود، موضوع مقاله حاضر است. نویسندگان در این مقاله کوشیده‌اند با شیوه تحلیلی-توصیفی، اسلوب «تکرار» را در این تفسیر بررسی و تبیین کنند. بر این اساس، پس از معرفی لغوی و اصطلاحی و ذکر انواع مختلف «تکرار» و بررسی انواع و کارکردهای آن در تفسیر ابوالفتوح، آیات سوره کافرون را در این تفسیر بررسی کرده و دریافته‌اند که ابوالفتوح رازی بدین اسلوب اهتمام داشته و به تبیین کارکردها و دلیل کاربردهایش در قرآن کریم پرداخته که می‌تواند زمینه‌ای برای پژوهش‌های نوین درباره دیدگاه‌ها و اندیشه‌های بلاغی این مفسر باشد.

واژگان کلیدی: سوره کافرون، تفسیر رَوْضُ الْجَنَانِ وَ رَوْحُ الْجَنَانِ، ابوالفتوح رازی، تکرار، علم معانی.

۱) دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث و زبان و ادبیات عرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. ایمیل: Ali.mohammadi7676@yahoo.com

۲) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث و زبان و ادبیات عرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). ایمیل: Ali.baqer@iauctb.ac.ir

۳) دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث و زبان و ادبیات عرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. ایمیل: Sim.valavi@iauctb.ac.ir

۱. مقدمه

از ویژگی‌های مهم تفسیرهای سده ششم هجری، توجه مفسران به مباحث زبانی و بلاغی است. یکی از عوامل مهم این رویکرد را باید در نتیجه پژوهش‌های عالمان و بلاغیان دانست که از اوایل سده سوم، اندیشه ماندناپذیری قرآن کریم را مطرح کردند. به‌باور آنان در آوردگاه اندیشه، قرآن کریم، چه به‌لحاظ محتوا، و چه به‌لحاظ لفظ، هم‌اورد ندارد که اندک‌اندک این موضوع عنوان «اعجاز» به خود گرفت؛ عنوانی که در پژوهش‌های علمی-ادبی نشانگر تقلیدناپذیری شد و در نمایاندن خارق‌العاده بودن قرآن به‌کار رفت. واژه اعجاز، متأثر از جاحظ و دیگر اندیشمندان و ادیبان متقدم مسلمان که بر فصاحت و بلاغت قرآن تأکید داشتند، به‌نحوی فزاینده با اسلوب بلاغی والا و دست‌نیافتنی قرآن گره خورد. (رک: بلاطه، ۱۳۹۴ش: ۲۰۳) از این سده به بعد، تألیفات درباره اعجاز قرآن، پیوسته رو به فزونی نهاد و اندیشه‌ها و دیدگاه‌های مختلفی در این باره مطرح شد که اوج آن‌ها را باید تألیف کتاب «دلائل الاعجاز» عبدالقاهر جرجانی در سده پنجم دانست. وی در این اثر، همه ملاحظات بلاغی مرتبط با اعجاز قرآن و نیز مباحث لغت، نحو، خطابه و نقد را جست‌وجوگرانه مطالعه کرد و موفق شد نظریه «نظم» و علم معانی و بیان را پایه‌گذاری کند. (رک: ضیف، ۱۳۹۶ش: ۲۸۷) پس از آن، مفسران در آثارشان به مباحث زبانی و بلاغی اهتمام ورزیدند که از میان آن‌ها می‌توان کشف زمخشری، مجمع البیان طبرسی، روض الجنان و روح الجنان ابوالفتوح رازی و مفاتیح الغیب فخر رازی را برشمرد.

روض الجنان و روح الجنان از مهم‌ترین تفسیرهای سده ششم است که «گرچه اولین تفسیر پارسی نیست، ولی گسترده‌ترین و مفصل‌ترین تفسیر زبان پارسی تا بدان روزگار است.» (مهدوی‌راد، ۱۳۶۶ش: ۶۴) ابوالفتوح در این تفسیر «در ادب، بیان، صرف، نحو، لغت و امثال آن، غایت جهد را به‌کار برده و منتهای تحقیق به عمل آورده و از هیچ جهت فروگذار نکرده است. آن اندازه شواهد از اشعار عرب و امثال که برای بیان لغات و قواعد عربیت آورده، در هیچ‌یک از تفاسیر؛ مانند کشف و تفسیر طبری نیاورده‌اند.» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۵۲ش: ۱/۲۴-۲۵، مقدمه شعرانی) این مفسر با آگاهی‌های گسترده‌اش از فرهنگ اسلامی، تفسیرش را از اطلاعات سودمند و مباحث ارزنده گوناگون آکنده است. (رک: مهدوی‌راد، ۱۳۶۶ش: ۶۴) بخشی از این اطلاعات و مباحث به حوزه زبان و بلاغت باز می‌گردد که در میان تفسیرهای متقدم فارسی کم‌نظیر می‌نماید.

درباره جنبه‌های مختلف این تفسیر از جمله مسائل کلامی، اعتقادی، فقهی و لغوی و نیز سبک نگارش اثر و ترجمه قرآن در آن، پژوهش‌های سزآمدی صورت گرفته است که برخی از آن‌ها عبارتند از: «مباحث علوم قرآن در تفسیر ابوالفتوح رازی» (اعتمادی، ۱۳۸۰ش)؛ «ویژگی‌ها و منهج تفسیری روض الجنان»، (اسلامیه، ۱۳۸۴ش)؛ «بررسی سبک تفسیری ابوالفتوح رازی» (نبی‌لو، ۱۳۸۴ش)؛ «تأویل در تفسیر روض الجنان و روح

الجنان» (سجادی، ۱۳۸۴ش) و «پژوهشی تحلیلی پیرامون انواع سیاق، در تفسیر روض الجنان و روح الجنان» (مظفری، ناعمی، اشکوری و بابایی، ۱۳۹۹ش). همچنین مقاله‌ها و جستارهایی در فصلنامه «بینات» (ش ۴۷، پاییز ۱۳۸۴ش)، مجله «آینه پژوهش» (ش ۹۵، آذر و دی ۱۳۸۴ش)، «مجموعه مقالات کنگره شیخ ابوالفتوح رازی رحمه الله (روش تفسیری ۲-۱)» (دارالحدیث، ۱۳۸۴ش) و «شناخت‌نامه شیخ ابوالفتوح رازی رحمه الله (علوم قرآن در تفسیر روض الجنان)» (دارالحدیث، ۱۳۸۴ش) منتشر شده است. اما درباره مباحث بلاغی و به‌ویژه، علم معانی و نظم قرآنی در این تفسیر، پژوهشی صورت نگرفته است. درحالی‌که بررسی اندیشه‌های بلاغی ابوالفتوح رازی و تبیین مباحث مختلف علم بلاغت در این تفسیر سترگ، اهمیت بسیاری دارد و می‌تواند راه‌گشای پژوهش‌های افزون‌تری در این زمینه باشد. یکی از این مباحث، اسلوب «تکرار» است که در زیرمجموعه علم معانی و فن اطناب طبقه‌بندی می‌شود. (رک: التفتازانی، ۱۳۸۳ش: ۱۷۷) «تکرار» در قرآنی که در اوج بلاغت و قله فصاحت است، پرسش‌برانگیز است؛ زیرا با بلاغت ناهمگون می‌نماید. از این رو، عالمان و مفسران در حوزه مباحث بلاغت، به تحلیل و بیان دلایل آن پرداخته‌اند تا نشان دهند که تکرار در قرآن نه تنها با بلاغت ناهمسو نیست که از نمونه‌های والای بلاغت است. ابوالفتوح نیز از همین زاویه به موضوع تکرار نگریسته و گونه‌های مختلف آن را با تحلیل و چگونگی کاربرد آن در تبیین و تفسیر و نمایاندن اعماق معارف قرآنی گزارش کرده است.

نویسندگان در این مقاله می‌کوشند بدین پرسش پاسخ دهند که «تکرار» چه جایگاهی در تفسیر رَوْضُ الْجَنَانِ و رَوْحُ الْجَنَانِ دارد؟ بر این اساس، با شیوه تحلیلی-توصیفی و به روش کتابخانه‌ای، رویکرد ابوالفتوح را در بررسی این اسلوب در آیه‌های قرآنی به‌طور عام و سوره کافرون به‌طور خاص، تبیین و تحلیل می‌کنند.

۲. تعریف تکرار

واژه «تکرار» را می‌توان از جنبه‌های متعددی تعریف کرد:

۲.۱. تکرار در لغت

تکرار مصدر ماده «کرر» است: «كَرَّرَ عَلَيْهِ يَكْرُرُ كَرًّا وَكُرُورًا وَتَكَرَّرًا». (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۶۵۲/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۲ق: ۶۴/۱۲؛ الفیروزآبادی، بی تا: ۱۲۵/۲) برخی نیز تکرار را مصدر باب تفعیل می‌دانند: «كَرَّرْتُ الشَّيْءَ تَكَرَّرًا وَتَكَرَّرًا». (الجوهری، ۱۴۰۷ق: ۸۰۵/۲؛ مجمع اللغة العربیة بالقاهرة، بی تا: ۷۸۲/۲) این واژه در هر دو ساخت، به معنای بازگویی قول یا انجام دادن مجدد عملی است. براساس رأی دوم، تکرار مصدر غیرقیاسی باب تفعیل است. برخی هم معتقدند که همان مصدر قیاسی باب «تفعیل» است که «الف» آن عوض از «یاء» است. (رک: الزرکشی، ۱۴۱۰ق: ۹۶-۹۵/۳)

۲.۲. تکرار در اصطلاح بلاغی

تکرار در زیبایی‌شناسی هنر از مسائل اساسی است، و باید آن را یکی از مختصات سبک ادبی قلمداد کرد. (رک: شمیسا، ۱۳۸۶ش: ۸۳) این اسلوب در علم معانی^۱، زیرمجموعه فن اطناب^۲ است که «از تأکید بلیغ‌تر بوده و از محاسن فصاحت به‌شمار می‌آید.» (سیوطی، ۱۳۸۰ش: ۲/۲۱۳) «اگر تکرار و ذکر کلمه‌ای در مرتبه دوم، حاوی نکته‌ای باشد، پسندیده و جزء اطناب است، در غیر این صورت تطویل محسوب می‌شود؛ مانند تأکید انذار در آیه‌های ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (التکائر/۳-۴)». (الفتازانی، ۱۳۸۳ش: ۱۷۷؛ همو، ۱۳۹۲ش: ۲۸۲) زبیدی در مدخل تکرار لغتنامه‌اش از سیوطی نقل می‌کند که برخی از عالمان بلاغت معتقدند که شرط تأکید، اتصال است و اینکه بیش از سه‌بار تکرار نشده باشد. بر این اساس، آیه ﴿فَبَأَى آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ در سوره الرحمن و ﴿وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ در سوره مرسلات که بیش از سه‌بار و در فواصل مختلف تکرار شده‌اند، صرفاً تکرارند؛ نه تأکید. (رک: الزبیدی، بی تا: ۲۷/۱۴) سیوطی در الاتقان نیز به این مسأله اشاره کرده‌است. (نک: سیوطی، ۱۳۸۰ش: ۲/۲۱۵) زمخشری درباره فایده و کارکرد این اسلوب می‌گوید: «تکرار موجب تثبیت معانی در جان‌ها می‌شود. آیا نمی‌دانی که فقط تکرار، روش حفظ دانش‌هاست. هرچه تکرار بیشتر شود، در دل استوارتر، در فهم عمیق‌تر، در حافظه ماندگارتر و از فراموشی دورتر می‌شود.» (الزمخشری، ۱۴۰۷ق: ۳/۳۳۴) این اسلوب، حاوی کارکردهای دیگری از جمله تقریر و تثبیت، مبالغه، تعظیم، تهویل، تخصیص، تمکین، خوف نسیان، تعجب، تعدد متعلق، استیعاب، و... نیز هست. (رک: الزرکشی، ۱۴۱۰ق: ۳/۱۱۶۹۸؛ سیوطی، ۱۳۸۰ش: ۲/۲۱۶-۲۱۵؛ التهانوی، ۱۹۹۶م: ۱/۵۰۳-۵۰۴؛ یعقوب و عاصی، ۱۴۳۲ق: ۱/۱۶۶۷) یکی از قرآن‌پژوهان معاصر، تقسیم‌بندی جدیدی از این کارکردها به دست داده که عبارتند از: تکرار تأکیدی، انگیزه‌های روان‌شناختی تکرار، کارکردهای تربیتی تکرار و تکرار در ادب و هنر. (رک: خرقانی، ۱۳۹۲ش: ۲۴۰-۲۴۶؛ همو، ۱۳۹۸ش: ۱۰۶-۱۰۷)

۳. انواع تکرار در قرآن کریم

تکرار آیه‌های قرآن، چه با الفاظ مشترک، و چه با الفاظ مختلف، چنانکه برخی از تنگ‌نظران تصور می‌کنند، خالی از فواید و اسرار نیست. اگر خدای متعال، آیه‌ای را با لفظ خاصی در جایی آورده، آنگاه آن را در فرازی دیگر و با لفظی دیگر، دوباره ذکر کند، قطعاً نشان از حکمتی دارد که در آن فراز، می‌طلبیده ذکر شود. (رک: الخطیب الاسکافی، ۱۴۱۸ق: ۱۱/۱) اسلوب تکرار در قرآن، ناظر به آیه‌هایی است که لفظ، عبارت، جمله، مضمون و یا

(۱) برخی از عالمان، تکرار را در علم بدیع، طبقه‌بندی کرده‌اند؛ برای مثال، ابو محمد قاسم سجلماسی در کتاب المنزح البدیع فی تجنیس اسالیب البدیع تکرار را از ابواب بدیع برشمرده و باب دهم را بدان اختصاص داده است. وی، تکرار را به لفظی و معنوی تقسیم کرده و انواعی مانند مشاکله و تجنیس را در آن داخل می‌سازد. (به نقل از خرقانی، ۱۳۹۲ش: ۲۳۸)

(۲) فتازانی می‌گوید: «اطناب عبارت است از اینکه گوینده، مقصود خود را با الفاظی افزون‌تر از حد معمول ولی با فایده بیان کند.» (الفتازانی، ۱۳۹۲ش: ۲۶۹؛ نقیب‌زاده، ۱۳۹۸ش: ۱۴۲)

معنایی از آن در همان آیه یا آیه‌ای دیگر از همان سوره یا سوره‌ای دیگر تکرار شده باشد. این اسلوب به صورت «لفظی» و «معنوی» در قرآن کریم به کار رفته است.

۳. ۱. تکرار لفظی

تکرار لفظی به گونه‌های مختلفی انجام می‌پذیرد:

۳. ۱. ۱. تکرار یک حرف: مانند تکرار حرف «س» در سوره ناس که تصویری از موقعیت و تجسمی از دلالت آن است و معنای مورد نظر با تکیه بر آهنگ ابراز می‌شود. (رک: الکواز، ۱۳۸۶ش: ۳۰۹)

۳. ۱. ۲. تکرار یک لفظ: مانند تکرار فعل «تَوَاصَوْا» در آیه ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (عصر/۳) که کاربرد آن به دلیل وجود دو وصف «الْحَقِّ» و «الصَّبْرِ» است. در این آیه، هر فعلی با مفعول جداگانه‌ای آمده تا هریک از این دو وصف، مورد تأکید قرار گیرند. (رک: عبدالرئوف، ۱۳۹۰ش: ۴۲۱-۴۲۲)

۳. ۱. ۳. تکرار یک جمله یا آیه کامل: این نوع تکرار چند گونه است:

- در یک سوره و در کنار هم مانند ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (انشراح/۶۵)؛
- در فواصل آیه‌های یک سوره مانند ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (الرحمن/۱۳، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۷)؛

- در سوره‌های مختلف مانند ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (بقره/۵۷)؛
(اعراف/۱۶۰)

۳. ۲. تکرار معنوی

تکرار معنوی عبارت است از: تکرار یک مضمون و معنا که با الفاظ مختلفی در دو یا چند فراز تکرار می‌شود. همچنین گاهی یک سرگذشت یا داستان قرآنی با جمله‌ها و عبارت‌های متفاوتی در دو یا چند سوره مختلف تکرار می‌شوند؛ مانند تکرار سرگذشت انبیاء از جمله حضرت آدم، حضرت ابراهیم، حضرت موسی و حضرت سلیمان (ع). (رک: سیوطی، ۱۳۸۰ش: ۲۱۸-۲۲۰؛ ابوزهره، ۱۳۷۰ش: ۱۹۶-۲۷۰؛ عبدالرئوف، ۱۳۹۰ش: ۴۳۳-۴۳۶)

۴. تکرار در تفسیر ابوالفتوح رازی

تکرار از جمله اسلوب‌های قرآنی است که ابوالفتوح رازی بسیار بدان پرداخته، و انواع مختلف آن را بررسی کرده است. وی ضمن تبیین کارکردهای آن‌ها، دلیل کاربردها را نیز تشریح می‌کند. ابوالفتوح در آیه ۸۴ سوره آل عمران درباره دلایل کاربرد تکرار در قرآن کریم

بحث کرده و می‌گوید: «تکرار، نوعی فصاحت است در جای خود؛ نه برای عی^۱ گوینده باشد، و این در کلام عرب بسیار است، و غرض از این تأکید باشد و تقریر کلام با مخاطب.» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۴۱۶/۴-۴۱۸) با توجه به بحث‌های ابوالفتوح درباره اسلوب تکرار، می‌توان آن را به انواع مختلف زیر تقسیم کرد:

۴. ۱. تکرار لفظی

خود تکرار لفظی نیز انواعی دارد که عبارتند از:

۴. ۱. ۱. تکرار یک لفظ

ابوالفتوح رازی در تفسیر آیه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (مائده/۹۳) درباره تکرار فعل «اتَّقَوْا» چند وجه را بیان کرده و می‌گوید: «یکی آنکه مراد فایده مختلف است. برای آن تکرار کرد مراد به اول اتقاء معاصی است و به دوم استمرار و استدامت بر آن و به سهام اتقاء مظالم العباد. و وجهی دگر در حسن تکرار آن است که روا بود که مراد به اتقاء اول اتقاء باشد از معاصی که در گذشته روزگار کرده باشند. نبینی که قولی آن است که سبب نزول آیت حدیث گذشتگان بود که خمر خورده بودند پیش تحریم او و به دوم، مراد اتقاء معاصی باشد در حال و به سهام مراد استقبال باشد.» (همان: ۱۴۰/۷) ابوالفتوح همانند شیخ طوسی و زمخشری همین دیدگاه را درباره دلیل تکرار «اتَّقَوْا» بیان کرده است. (رک: الزمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۷۶/۱؛ الطوسی، بی تا: ۲۰/۴)

۴. ۱. ۲. تکرار جمله و آیه

ابوالفتوح، تکرار آیه را نیز بررسی می‌کند؛ برای مثال، درباره حسن تکرار ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ (توبه/۵۵) و ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ (توبه/۸۵) در سوره توبه به نقل از ابوعلی می‌گوید: «ممتنع نباشد که این دو آیت برای دو گروه از منافقان آمده باشد در دو وقت، و چون آیت وارد است مورد مذمت نفاق و اهلس، و وعظ مؤمنان و تحذیر ایشان از آنکه چشم دارند به مال و فرزندان، و غبط کنند بر آن منافقان را، و معلوم است که آنچه چنین باشد از وعظ و تحذیر و تذکیر، تکرار در او نیکو باشد.» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۷/۹)

۴. ۲. تکرار معنوی

ابوالفتوح، به تکرار معنوی نیز توجه داشته‌است و دلایل آن را نیز بررسی کرده‌است

(۱) درمانده و عاجز کردن.

که نشان از نکته‌سنجی‌های وی دارد؛ برای مثال، وی در آیه ﴿وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكْعِينَ﴾ (بقره/۴۳) درباره دلیل باز گفتن «وَارْكَعُوا» با وجود ذکر «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» می‌گوید: «خطاب با جهودان است که ایشان در نماز رکوع نکنند. جوابی دیگر آن است که: تخصیص کرد به ذکر این را، چنانکه: ﴿وَمَلَأْنٰكْتِهٖ وُرْسُلِهٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیكَاةَ﴾ (بقره/۹۸). (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱/۲۴۶-۲۴۵) برخی نیز بر این باورند که این تکرار برای تأکید است. (رک: الطوسی، بی تا: ۱۹۶/۱؛ البقاعی، ۱۴۲۷ق: ۱/۲۴) ابوالفتوح در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ (آل عمران/۱۳۰) نیز می‌گوید: «در تکرار این حکم اینجا با آنکه در سوره بقره گفته بود: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، دو وجه گفتند: یکی تأکید و توثیق تحریم را، و دیگر آنکه: اینجا به لفظ تحریم است، و اینجا به لفظ نهی تا معلوم شود که تحریم او علی‌أبلغ الوجوه است.» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۵/۶۴-۶۵)

۵. کارکردهای تکرار از دیدگاه ابوالفتوح رازی

کاربرد اسلوب تکرار در قرآن کریم کارکردها و مفاهیم مختلفی دارد. چنانکه اشاره رفت، عالمان بلاغت و مفسران مهم‌ترین کارکرد این اسلوب را تأکید می‌دانند. در کنار آن کارکردهای دیگری از جمله «تقریر و تثبیت»، «مبالغه»، «تعظیم»، «تهویل»، «تخصیص»، «خوف نسیان»، «تعجب»، «تعدد متعلق»، «استیعاب» و... ذکر شده است. ابوالفتوح نیز مهم‌ترین کارکرد تکرار را تأکید می‌داند. به‌باور وی تکرار از فنون کلام عرب بوده و برای تأکید است. (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰/۴۳۵)

وی، کارکردهای مختلفی از کاربرد تکرار در قرآن را تبیین ساخته است که در ادامه با ذکر مثال‌هایی تبیین می‌شوند:

۵.۱. تأکید

ابوالفتوح، در آیه‌های بسیاری به کارکرد تأکید در اسلوب تکرار اشاره کرده است. وی درباره فایده تکرار «وَقُلْنَا اهْبِطُوا» در آیه‌های ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ (بقره/۳۶) و ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى﴾ (بقره/۳۸) با بیان اینکه فایده آن تأکید است، در بیان دلیل این تکرار می‌گوید: به هبوط اول نزول خواست از بهشت به آسمان دنیا، و به دوم نزول خواست از آسمان دنیا به زمین (رک: همان: ۱/۲۳۳-۲۳۴) زمخشری نیز کارکرد این تکرار را برای تأکید می‌داند. (رک: الزمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۲۹)

این مفسر، کارکرد تکرار فعل «لَا تَحْسَبَنَّ» در آیه ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَنْتَوَا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَقَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران/۱۸۸) را نیز تأکید دانسته و می‌گوید: چون کلامی دگر معترض شد میان مفعول اول و دوم، فعل

عامل با سر گرفت، گفت: «فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ»، گفت: مپندار ای محمد آنان را که شادمانه باشند به آنکه کرده باشند، و دوست دارند که ایشان را حمد کنند، و بستایند به آنچه نکرده باشند که ایشان از عذاب برهند. (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰۲/۵) بیضاوی نیز این تکرار را برای تأکید فعل، فاعل و مفعول اول می‌داند. (رک: البیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۵۳/۲)

رازی در آیه ﴿فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ أَهْمُهُمْ رُؤْيَا﴾ (طارق/۱۷) درباره اینکه چرا فعل «مَهْلُ» یکبار در باب تفعیل آمده و بار دیگر آن را در باب افعال تکرار کرده‌است، می‌گوید: با دو ساخت متفاوت و برای تأکید تکرار شده‌است. (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۳۱/۲۰) قرآن پژوه دیگری نیز می‌گوید: تکرار فعل «أَهْمُهُمْ» و شکل دستوری مشتق شده از آن، برای دست‌یافتن به توازن واژگانی ایجادشده آمده‌است تا از این طریق کارکرد بلاغی تأکید حاصل شود. (رک: عبدالرئوف، ۱۳۹۰ش: ۴۲۱)

۵. ۲. تقریر و تثبیت

تقریر و تثبیت نیز از کارکردهای مهم تکرار است. ابوالفتوح درباره تکرار چندین باره آیه ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ می‌گوید: تکرار بر اختلاف فواید است، چون تقریر به نعمت‌های مختلف کرد، عند ذکر هر نعمتی تکرار تقریر کرد و غرض از تکریر تقریر است و تذکیر و تقریر و توبیخ، چنانکه یکی از ما گوید: «الم احسن الیک بأن اعطیتک، الم احسن الیک بأن خلقتک، الم احسن الیک بأن رفعتک، الم احسن الیک بان خلعت علیک». (همان: ۲۸۶-۲۸۵/۱۸) سید مرتضی نیز می‌گوید تکرار در سوره الرحمن به دلیل تقریر نعمت‌های متعدد نیکو و زیباست. وی درباره اینکه چرا این آیه پس از برخی از آیه‌هایی آمده که در آن ذکر عذاب الهی رفته‌است، می‌گوید: اگر درست بیندیشیم، درمی‌یابیم که اینها نیز نعمت‌های الهی‌اند و وصف این عذاب‌ها سبب می‌شود که انسان‌ها در پی کارهای ناشایست نباشند و این تفضّل الهی به بندگان است. (رک: السید المرتضی، ۱۴۰۳ق: ۸۶/۱)

ابوالفتوح درباره تکرار لفظ «اله» ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ (زخرف/۸۴) به دو نکته اشاره می‌کند: ۱. تأکید و تمکین معنا در نفس به دلیل جایگاه بلند این معنا در جان انسان؛ ۲. تا بدانند همان‌گونه که عبادت او برای اهل آسمان واجب است برای اهل زمین نیز واجب است. زیرا دلیل آن الوهیت خدا و به‌جا آوردن اصول نعمت‌هاست و این نعمت‌ها هم برای اهل آسمان است، و هم اهل زمین. (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۵/۱۷) طبرسی نیز می‌گوید: این تکرار برای تأکید است تا معنا در جان انسان بیشتر تمکین و تثبیت یابد. (رک: الطبرسی، ۱۳۷۲ش: ۸۸/۹)

۵. ۳. تذکیر

تذکیر از دیگر کارکردهای اسلوب تکرار است. صاحب «روض الجنان» درباره دلیل

می‌داند. وی می‌گوید: بیان را و عرض کردن مذلت و اقرار به عبودیت و حاجت و قلت استغناء از او و فرع با درگاه او و التذاذ به ذکر او. (رک: ابوالفتح رازی، ۴۰۸: ۱/۸۱) ابوالفتح در اینجا به دلالت بلاغی بسنده کرده‌است، اما کرمانی و زرکشی به بیان دلیل نحوی این تکرار نیز پرداخته‌اند. (رک: الکرمانی، بی تا: ۶۶-۶۵؛ الزرکشی، ۱۴۱۰: ۳/۹۷)

۶.۵. مقایسه دو موضوع

ابوالفتح گاهی نیز کارکرد تکرار یک عبارت یا ترکیب را در قرآن کریم برای مقایسه دو موضوع یا مسأله می‌داند که نشان از نوآوری‌ها و نکته‌سنجی‌های وی در تبیین این اسلوب قرآنی دارد. او در تفسیر آیه ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ۲۶-۲۷) درباره علت تکرار حدیث توبه (يَتُوبَ عَلَيْكُمْ) می‌گوید: «در آیت دوم به آن بازگفت تا مطابقه باشد میان ارادت او و ارادت آنان که فساد خواهند تا مطابقه به مقارنه پیدا شود، که هر چیز به عکس خویش پیدا گردد.» (ابوالفتح رازی، ۴۰۸: ۵/۳۲۸) یکی از نکته‌سنجی‌های شایان توجه درباره بیان دلیل این تکرار، نظر علامه طباطبائی است. وی می‌گوید: گویا منظور دلالت بر این معنا بوده که بفهماند جمله «وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا» از سه فقره آیه قبلی، فقط مقابل فقره اخیر قرار دارد و اگر جمله «والله يُرِيدُ...» تکرار نمی‌شد و جمله «وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ» به آیه قبلی وصل می‌شد قهراً چنین به نظر می‌رسید که این جمله در مقابل همه فقرات آیه قبلی قرار دارد و آن وقت معنای آیه به‌طور قطع لغو می‌شد.^۱ (رک: الطباطبائی، ۱۳۹۰: ۴/۲۸۱)

۶. بررسی تفسیری سوره کافرون

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (کافرون/ ۱-۶)

یکی از ویژگی‌های بلاغی سوره کافرون، وجود اسلوب تکرار در آن است. از نظر سبکی، آیه ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾ تکرار آیه ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ است. اما این دو آیه از نظر سبکی و ساختاری از هم متمایزند. در عین حال آیه سوم ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ و آیه پنجم ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ هر دو از نظر ساختاری و سبکی عین هم‌اند. (رک: عبدالرئوف، ۱۳۹۰: ش: ۲۲) اکثر مفسران معتقدند که آیه‌های چهارم و پنجم، تکرار آیه‌های دوم و سوم بوده و کارکردهایی برای آن‌ها ذکر کرده‌اند. در مقابل برخی از مفسران نیز وجود

۱) فقرات آیه قبل عبارتند از: ۱. ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾، ۲. ﴿يَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، ۳. ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾، و اراده آن‌هایی که پیروی شهوات می‌کنند، نمی‌تواند از بیان خدای متعال که مضمون فقره اول است، جلوگیری و با آن مقابله کند. همچنین نمی‌تواند با هدایت خدای متعال که مضمون جمله دوم است مقابله نماید، خدای متعال برای مسلمانان بیان می‌کند و به سوی سنت‌های گذشتگان هدایت می‌کند، چه آن‌ها بخوانند، و چه نخوانند، پس به همین منظور که جمله «وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ...» به همه فقرات برنگردد و فقط به جمله اخیر برگردد. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ش: ۴/۴۹۴)

تکرار را در این سوره نمی‌پذیرند. اینک دیدگاه برخی از مفسران متقدم و معاصر را در این زمینه تشریح و بررسی می‌کنیم.

۱. طرفداران تکرار در سوره کافرون

در میان مفسران طرفدار تکرار در سوره کافرون، طبری (د: ۳۱۰ق) از نخستین کسانی است که اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: تکرار آیه ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ و پس از آن، همانند ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (انشراح / ۶۵) برای تأکید است. (رک: الطبری، بی تا: ۶۶۳/۲۴) اما قمی (زنده تا سال ۳۰۷ق)، در بیان دلیل تکرار در این سوره، به روایتی از امام صادق (ع) استناد می‌کند: دلیل تکرار آن است که قریش به رسول خدا (ص) پیشنهادهایی کردند که خداوند مثل گفته آن‌ها را پاسخ داد. در مقابل اینکه گفتند: یک سال تو خدای ما را بپرست، فرمود: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ». در پاسخ به اینکه گفتند: یک سال ما خدای تو را بپرستیم، فرمود: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾. در پاسخ به اینکه باز گفتند: یک سال تو خدایان ما را بپرست، فرمود: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾ و در نهایت در پاسخ به اینکه گفتند: یک سال ما خدای تو را بپرستیم، فرمود: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَلِي دِينٍ﴾ (رک: القمی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۶/۲)

شیخ طوسی (د: ۴۶۰ق)، تکرار «عبادت» را در سوره کافرون دارای فوائدی می‌داند؛ از جمله اینکه عبادت بت‌ها توسط انسان مؤمن به دلیل قبح آن در گذشته، حال و آینده نفی می‌شود. همچنین عبادت خدا توسط انسان کافر به دلیل جهلش نسبت به یکتاپرستی نفی می‌شود. (رک: الطوسی، بی تا: ۴۲۰/۱۰-۴۲۲) بغوی (د: ۵۱۰ق)، با تأکید بر اینکه تکرار از شیوه‌های گفتاری در زبان عربی است، این سوره را از مصادیق تکرار می‌داند. (رک: البغوی، ۱۴۲۰ق: ۳۱۸/۵) فخر رازی (د: ۶۰۶ق)، با بحثی مفصل درباره تکرار یا عدم تکرار، به وجهی اشاره کرده که چندان محل توجه دیگران نبوده است. وی می‌گوید: تکرار در این سوره متضمن نوعی تهکم و استهزا نسبت به مخاطب است؛ زیرا کسی که سخنی را با هدف فاسدی تکرار می‌کند شایسته است که با تکرار پاسخ تحقیرآمیزی به او و سخنش داد. (رک: الرازی، ۱۴۲۰ق: ۳۳۱/۳۲)

خازن (د: ۷۴۱ق) نیز دو قول را مطرح می‌کند؛ قول اول نبود تکرار در این سوره است. اما طبق قول دوم در این سوره تکرار وجود دارد و افاده تأکید می‌کند و هر چه به تأکید بیشتر نیاز باشد، تکرار نیکوتر است و در هیچ فرازی چون این فراز به تکرار نیاز نیست. (رک: الخازن، ۱۴۱۵ق: ۴۸۶/۴) ابن کثیر (د: ۷۷۴)، رأی نیکو را این می‌داند که مراد از آیه ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ نفی فعل است. زیرا جمله فعلیه است و مراد از ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾ نفی پذیرش آن به‌طور کامل است. زیرا نفی با جمله اسمیه استوارتر و معنایش نفی وقوع و امکان است. (رک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۴۷۹/۸-۴۸۰)

دیدگاه‌های مفسران معاصر طرفدار تکرار نیز تقریباً همان روایت دیدگاه‌های مفسران متقدم است و اغلب به کارکرد تأکید و ثبات و استمرار اشاره کرده‌اند؛ محمد جمال‌الدین قاسمی (د: ۱۳۳۳ق)، تکرار در این سوره را برای تأکید آیه‌های پیشین دانسته‌است. (رک: القاسمی، ۱۴۱۸ق: ۵۵۸/۹) طالقانی (د: ۱۳۹۹ق)، آیه‌های چهارم و پنجم را تکرار و تأکید آیه‌های دوم و سوم می‌داند که به صورت جمله اسمیه آمده‌اند تا بر ثبات اعراض حضرت رسول از بت‌پرستی و ثبات کافران در عبادت بت‌ها دلالت داشته باشند. (رک: طالقانی، ۱۳۸۷ش: ۲۸۴/۶) ابن‌عاشور (د: ۱۳۹۴ق) و سیدمحمد حسین فضل‌الله (د: ۱۴۳۱ق) نیز دیدگاهی نزدیک به طالقانی را مطرح کرده‌اند. (رک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۵۱۱/۳۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۴۵۶/۲۴) علامه طباطبائی (د: ۱۴۰۲ق)، با رد دلایل مخالفان تکرار آیه‌های چهارم و پنجم، می‌گوید: این دو آیه تکرار و تأکید مضمون دو آیه قبلی‌اند؛ مثل آیه ﴿فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ (مدثر: ۲۰-۱۹) وی حدیث امام صادق (ع) را لطیف و دقیق برشمرده‌است. (رک: الطباطبائی، ۱۳۹۰ق: ۳۷۴/۲۰) وهبه زحیلی (د: ۱۴۳۶ق)، می‌گوید: خداوند با تکرار، بر مضمون سوره تأکید کرده تا کافران را از اینکه رسول خدا بت‌های آنان را بپرستد، ناامید کند و روشن سازد که او فقط خدای یکتا را می‌پرستد. (رک: الزحیلی، ۱۴۱۸ق: ۴۴۲/۳۰) مکارم شیرازی با بررسی آرای مختلف می‌گوید: این تکرار برای تأکید است. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۳۹۰/۲۷)

۲.۶. مخالفان تکرار در سوره کافرون

اما برخی از مفسران نیز تکرار در این سوره را نپذیرفته‌اند؛ زمخشری (د: ۵۳۸ق)، بی‌آنکه سخنی از تکرار به میان آورد، می‌گوید: با توجه به اینکه حرف «لا» جز بر فعل مضارع در معنای استقبال وارد نمی‌شود، مراد از «لا اعبد» نفی عبادت در زمان آینده است. پس معنای آیه چنین است: من در آینده خواسته شما یعنی پرستش خدا یا بتان را انجام نخواهم داد. شما نیز در آینده درخواست مرا برای پرستش خدا پاسخ نخواهید داد. به اعتقاد وی، آیه‌های چهارم و پنجم برای نفی عبادت در گذشته‌اند. معنای آیه ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ نیز این است که من در گذشته نیز هرگز آنچه را شما پرستیده‌اید، نپرستیده‌ام. معنای آیه پنجم ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَّا أَعْبُدُ﴾ نیز ناظر بر این است که شما هم هرگز آنچه را من پرستیده‌ام، نپرستیده‌اید. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۸۰۹/۴-۸۱۰) این دیدگاه زمخشری را برخی از مفسران از جمله ابوحیان (د: ۷۴۵ق)، براساس رأی نحویانی چون سیبویه نادرست خوانده و نقد کرده‌اند (رک: ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۵۵۹/۱۰-۵۶۰) بیان‌الحق نیشابوری (د: حدود ۵۵۰ق)، معتقد است که در این سوره تکرار معنا وجود ندارد. (رک: النیسابوری، ۱۴۱۵ق: ۸۹۴/۲) صاحب «درة التنزیل و غرة التأویل» نیز وجود تکرار را در این سوره رد می‌کند و می‌گوید: اگر کسی آن را تکرار قلمداد کند، از معرفت و تدبر ناچیز اوست. (رک: الخطیب الاسکافی، ۱۴۱۸ق: ۷۱/۱)

زرکشی (د: ۷۹۴ق)، در بحث خود درباره اسلوب تکرار و در بررسی تکرار در سوره کافرون، حدیثی تقریباً با همان مضمون حدیث امام صادق (ع)، از امام حسن (ع) نقل کرده که به جای سال، کلمه ماه در آن ذکر شده است. اما زرکشی آن را تفسیر به عدم تکرار کرده و می گوید: مقصود از این قول آن است که این آیه ها تکرار نیستند. بلکه به اختصار شایسته ترند. (رک: الزرکشی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۵/۳)

۳.۶. دیدگاه ابوالفتوح رازی درباره تکرار در سوره کافرون

ابوالفتوح رازی در تفسیر سوره کافرون هم تکرار لفظی را بررسی کرده است، و هم تکرار معنوی را. وی سه وجه را درباره این تکرارها مطرح نموده است. اما همانند برخی از مفسران رأیی را درباره تکرار یا عدم تکرار نپذیرفته و قول صریحی درباره آن ها بیان نکرده است.

وی در وجه اول، به هدف کاربرد تکرار اشاره می کند و می گوید: تکراری که با هدف تأکید صورت می گیرد از گونه ها و فنون کلام عرب است. همان گونه که با هدف اختصار و تخفیف، کلام را حذف و کوتاه می کنند، برای تأکید نیز کلام را تکرار می کنند. وی سپس دو شعر را به عنوان شاهد ذکر می کند:

كَمْ نَعْمَ كَانَتْ لَكُمْ كَمْ كَمْ وَكَمْ
 چقدر نعمت هایی که داشته آید، چه اندازه و چه اندازه و چه اندازه).
 هَلَّا سَأَلْتُ جُمُوعَ كِنْدَةَ يَوْمَ وَلَّوْا أَيْنَ آيْنَا
 (آیا از جماعت قبيله كنده نپرسیدی از روزی که اعراض کردند، به کجا و کجا رفتند).

وی در پایان این وجه به یک نکته دیگر نیز اشاره می کند و می گوید: اگر جمله ای دارای فایده مستقل باشد، نباید آن را بر تأکید حمل کرد.

رازی در وجه دوم، به بررسی معنای زمان افعال روی می آورد و برخلاف دیدگاه زمخشری، می گوید: لفظ «أفعل» صالح باشد حال را و استقبال را، گفت: «لا أعبد ما تعبدون فی الحال ولا أنتم كذلك تعبدون ما أعبد فی الحال»، آنگه برای نفی استقبال کلام از سرگرفت، گفت: «وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ» و نه من پرستم آن معبود را که شما پرستی در مستقبل ایام و نه نیز شما معبود مرا پرستی در مستقبل. (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۴۳۶/۲۰) وی براساس این وجه، معتقد است که با توجه به اینکه مفهوم آیه ها با یکدیگر متفاوت است، بنابراین، در سوره کافرون تکرار وجود ندارد و آن را نیکو می داند. (رک: همانجا) به باور وی در آیه سوم زمان حال برجسته شده، در حالی که تکرار آن در آیه پنجم نشانگر زمان آینده است. بنابراین، اولین و دومین فعل منفی «ما أعبد» نشانگر این معنا هستند که اکنون نمی پرستیم و در آینده نیز نخواهیم پرستید. (رک: عبدالرئوف، ۱۳۹۰ش: ۴۲۲)

ابوالفتوح در وجه سوم، به یک بحث نحوی پرداخته و می گوید: و جواب سه ام از آیت آن

است که اختلاف معنا مستفاد است از «ما» برای آنکه «ما» در آیات اول موصوله است، یعنی «لا أعبد معبودکم ولا أنتم تعبدون معبودی». و در آیات دیگر «ما» مصدری است، «ولا أنا عابد عبادتکم، ای مثل عبادتکم»، گفت: عبادت من چون عبادت شما نباشد، چه عبادت من بر وجه قربت و شکر نعمت باشد و عبادت شما بر وجه متابعت پدران، اقتدا باشد به ایشان بر سبیل تقلید. پس عبادت ما مختلف است از این وجه و «ما» مصدری در کلام عرب معروف و مشهور است و در قرآن و اشعار بسیار آمده است، منها قوله: ﴿وَضَاقَتْ عَلَیْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ (توبه/۱۱۸) ای «برحبها». (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق: ۴۳۶/۲۰-۴۳۷)

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های انجام گرفته نتایج زیر حاصل آمد:

۱. یکی از مهم‌ترین وجوهی که در تفسیر ابوالفتوح رازی تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است، اندیشه‌های بلاغی او و به‌ویژه، علم معانی و نظم قرآنی است.
۲. تکرار، به‌مثابه یکی از فنون علم بلاغت و علم نظم و از مهم‌ترین اسلوب‌های قرآنی، مورد توجه ابوالفتوح بوده و این مفسر انواع آن را بررسی و تشریح کرده است.
۳. ابوالفتوح رازی، انواع مختلف اسلوب قرآنی، یعنی «تکرار لفظی و تکرار معنوی» را در تفسیر خویش بررسی کرده است. وی در تکرار لفظی به گونه‌هایی چون «تکرار یک لفظ»، «تکرار جمله»، و «تکرار آیه» پرداخته و آن‌ها را مورد بحث و بررسی قرار داده است.
۴. مهم‌ترین و اصلی‌ترین کارکردی که ابوالفتوح رازی، همانند اکثر مفسران و عالمان بلاغت، برای اسلوب تکرار در آیات ذکر کرده، «تأکید» است. اما در کنار آن، «تقریر و تثبیت»، «تذکیر»، «تعظیم»، «اظهار فرودستی و بندگی» و «مقایسه دو موضوع» نیز مورد توجه وی بوده است.
۵. این مفسر در تبیین مفاهیم و کارکردهای اسلوب تکرار و دلیل کاربرد آن، افزون بر تأثیرپذیر از دیگران، خود نیز دست به نوآوری‌هایی زده است که شایسته تأمل است؛ برای مثال، بررسی و بیان کارکردهایی چون «اظهار فرودستی و بندگی» و «مقایسه دو موضوع» از جمله این نوآوری‌هاست.
۶. مفسران درباره وجود تکرار در سوره کافرون اختلاف نظر دارند. اغلب آنان رأی به وجود تکرار داده و تأکید را مهم‌ترین کارکرد آن می‌دانند. اما ابوالفتوح با آنکه بحث مفصلی درباره تکرار در این سوره کرده، رأی را درباره تکرار یا عدم تکرار نپذیرفته و قول صریحی بیان نکرده است.
۷. این پژوهش می‌تواند زمینه‌ای برای پژوهش و تحقیق در مسائل و مباحث بلاغی به‌ویژه، علم معانی و نظم قرآنی این تفسیر شیعی پارسی سده ششم هجری باشد.

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق): «المحکم والمحیط الأعظم»، تحقیق: عبدالحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «التحریر والتنویر»، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور (۱۴۱۲ق): «لسان العرب»، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
- ابوزهره، محمد (۱۳۷۰ش): «معجزه بزرگ: پژوهشی در علوم قرآنی»، ترجمه محمود ذبیحی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ابوالفتوح رازی (۱۳۵۲ش): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، تصحیح: میرزاابوالحسن شعرانی، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: اسلامیة.
- ابوالفتوح رازی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، تصحیح: محمدمهدی ناصح و محمدمجعرف یاحقی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- اسلامیة، حمیدرضا (۱۳۸۴ش): «ویژگی ها و منهج تفسیری روض الجنان»، بینات، سال دوازدهم، شماره ۴۷.
- اعتمادی، زهره (۱۳۸۰ش): «مباحث علوم قرآن در تفسیر ابوالفتوح رازی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده زبان های خارجی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال.
- البغوی، ابو محمد (۱۴۲۰ق): «معالم التنزیل فی تفسیر القرآن»، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- البقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق): «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور»، تحقیق: عبدالرزاق غالب مهدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بلأطه، عیسی (۱۳۹۴ش): «تفسیر بلاغی قرآن: اعجاز و موضوعات مرتبط»، ترجمه مهرداد عباسی، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، ویراسته اندرو ریپین، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران: حکمت.
- البیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، اعداد: محمد مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- التفازانی، سعدالدین (۱۳۸۳ش): «مختصر المعانی، قم: دار الفکر.
- التفازانی، سعدالدین (۱۳۹۲ش): «شرح المختصر»، تحقیق: عبدالمتعال الصعیدی، قم: دار الحکمة.
- التهانوی، محمد بن علی (۱۹۹۶م): «موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم»، تحقیق: علی دحروج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق): «الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)»، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- الخازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق): «الباب التأویل فی معانی التنزیل»، تحقیق: محمد علی شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خرقانی، حسن (۱۳۹۲ش): «زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع»، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- خرقانی، حسن (۱۳۹۸ش): «علوم بلاغی و زیباشناختی قرآن (۲)»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- الخطیب الاسکافی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۸ق): «دره التنزیل و غره التأویل»، تحقیق: محمد مصطفی آیدن، مکه المكرمة: جامعه أم القرى.
- الریازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر»، اعداد: مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت: دار

- احیاء التراث العربی.
- الزبیدی، مرتضی (بی تا): «تاج العروس من جواهر القاموس»، تحقیق: مجموعه من المحققین، بی جا، دارالهدایة.
- الرحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ق): «التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج»، دمشق: دارالفکر المعاصر.
- الزرکشسی، بدرالدین (۱۴۱۰ق): «البرهان فی علوم القرآن»، تحقیق: جمال حمدی الذهبی و دیگران، بیروت: دارالمعرفة.
- الزمخشری، جارالله (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، تحقیق: مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی.
- سجادی، سیدابراهیم (۱۳۸۴ش): «تأویل در تفسیر روض الجنان و روح الجنان»، پژوهشهای قرآنی، سال یازدهم، شماره ۴۱.
- السید المرتضی (۱۴۰۳ق): «الامالی»، تحقیق: محمد بدرالدین الحلبي، قم: کتابخانه آیة الله العظمی مرعشی نجفی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۸۰ش): «ترجمه الاتقان فی علوم القرآن»، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶ش): «نگاهی تازه به بدیع» (ویرایش سوم)، تهران: میترا.
- ضیف، شوقی (۱۳۹۶ش): «تاریخ و تطور علوم بلاغت»، ترجمه محمدرضا ترکی، تهران: سمت.
- طالقانی، سیدمحمود (۱۳۸۷ش): «پرتوی از قرآن»، تهران: آرون.
- الطباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الطبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصرخسرو.
- الطبری، محمد بن جریر (بی تا): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، تحقیق: محمود محمد شاکر، القاهرة: مكتبة ابن تیمیة.
- الطوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، تحقیق: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبدالرئوف، حسین (۱۳۹۰ش): «سبک‌شناسی قرآن کریم»، ترجمه پرویز آزادی، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- فضل الله، سیدمحمد حسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دارالملاک.
- الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا): «القاموس المحيط والقبوس الوسیط فی اللغة»، بیروت: دارالعلم للجمع.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰ش): «معناشناسی شناختی قرآن»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- القاسمی، محمد جمال‌الدین (۱۴۱۸ق): «محاسن التأویل»، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق): «تفسیر القمی»، تحقیق: طیب الموسوی الجزائری، قم: دارالکتب.
- کرمانی، محمود بن حمزة (بی تا): «اسرار التکرار فی القرآن»، تحقیق: عبدالقادر احمد عطاء، بی جا، دارالفضیلة.
- کواز، محمد کریم (۱۳۸۶ش): «سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن»، ترجمه حسین سیدی، تهران: سخن.
- مجمع اللغة العربیة بالقاهرة (بی تا): «المعجم الوسیط»، القاهرة: دارالدعوة.
- مظفری، سودابه. ناعمی، زهره. اشکوری، سیدعدنان. و بابایی، شهلا (۱۳۹۹ش)، «پژوهشی تحلیلی پیرامون انواع سیاق، در تفسیر روض الجنان و روح الجنان»، پژوهشهای تفسیری تطبیقی، سال ششم،

Bibliography

- The Holy Quran
- Abu al-Futūh Rāzī, (1408A.H): "Rawḍ al-Jinān and Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān", researched by: Muhammad Mahdi Nāsih and Muhammad Ja'far Yāḥaqī, Mashhad: Islamic Research Foundation of Āstān Quds Raḍawī.
- Abū al-Futūh Rāzī (1352A.H.): "Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān", researched by: Mirzā Abul-Ḥasan Sha'rānī, researched by 'alī Akbar Ghaffārī, Qum: Islāmīah.
- Abū Ḥayyān, Muhammad bin Yusuf (1420A.H): "Al-Bahr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr", researched by: Sidqī Muhammad Jamīl, Beirut: Dār al-Fikr.
- Abū Zahrah, Muhammad (1370 S.H.): "The Great Miracle: a Study in Quranic Sciences", translated by: Mahmūd Dhabīhī, Mashhad: Āstān Quds Razavi.
- Academy of The Arabic Language in Cairo (Bita): "Al-Mu'jam al-Wasīṭ", Cairo: Dār al-Da'wah.
- 'abd al-Rāūf, Husiyn (1390 S.H.): "stylistics of the Holy Qur'an", translated by: Parvīz Āzādī, Tihirān: Imām Ṣādiq University.
- Al-Baghawī, Abū Muhammad (1420A.H): "Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān", Research by: Abd al-Razzāq al-Mahdī, Beirut: Dar iḥyā' al-Turath al-'arabī.
- Al-Bayḍāwī, 'abdullāh bin 'umar (1418A.H): "Anwār al-Tanzīl and Asrār al-Tāwīl", by effort: Muhammad Mar'ashlī, Beirut: Dār 'iḥyā' Al-Turath al-'arabī.
- Al-Biqā'i, Ibrāhīm Ibn 'umar (1427AH): "Naẓm Al-Durar fī tanāsūb Al-ayāt wa Al-suvar", Research by: 'abd al-Razzāq Ghalib Mahdī, Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah.
- Al-Fīrūzābādī, Muḥammad bin Ya'qūb (Bita): "Al-Qāmūs al-Muḥīṭ wa Al-Qābūs al-Wasīṭ fī al-Lughah", Beirut: Dār al-'ilm l- al-Jamī'.
- Al-Jawāhirī, 'smā'īl bin Hammād (1407A.H): "Al-Sihāh (Tāj Al-Lughah wa Sihāh al-Arabīyah)", researched by: Aḥmad 'abd Al-Ghafūr 'aṭṭār, Beirut: Dar al-'ilm Lilmalāim.
- Al-Khatīb al-'skāfī, Muhammad bin Abdullāh (1418A.H): "Durrah al-Tanzīl wa Gharrah al-Tāwīl", researched by: Muhammad Muṣṭafā Āyḍin, Mecca: Umm Al-Qura University.
- Al-Khāzin, 'ali bin Muhammad (1415A.H): "Lubāb al-Tāwīl fī Ma'ānī al-Tanzīl", researched by: Muhammad Ali Shahīn, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'ilmīyah.
- Al-Kirmānī, Maḥmūd bin Ḥamzah (Bita): "Asrār al-Tikrār fī Al-Qur'an", researched by: 'abdul Qādir Aḥmad 'atā', Bija, Dār al-Faḍīlah.
- Al-Niṣābūrī, Maḥmūd bin Abī al-Hassan (1415A.H): "'ījāz al-Bayān 'an ma'ānī al-Qur'an", researched by: Ḥanīf bin Hassan al-Qāsimī, Beirut: Dār al-Gharb al-'islāmī.
- Al-Qasimī, Muḥammad Jamāl al-dīn (1418A.H): "Maḥasin al-Tāwīl", Researched by: Muḥammad Bāssil 'uūn Al-Sūd, Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmīah.
- Al-Rāzi, Fakhr al-dīn (1420A.H): "Al-Tafsīr Al-Kabīr", by effort: Maktab Tahqīq Dar iḥyā' al-Turath al-'arabī, Beirut: Dar 'iḥyā' al-Turath al-'arabī.
- Al-Sayyid al-Murtaḍā (1403A.H): "al-'amālī", researched by: Muhammad Badr al-Dīn al-Ḥalabī, Qum: Mar'ashī Najafī Library.

- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr (Bīta): "Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Āy al-Qur'an", researched by: Maḥmūd Muḥammad Shākīr, Cairo: Ibn Taymiyyah Library.
- Al-Ṭabarsī, Faḍl bin Ḥassan (1372 S.H.): "Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an", researched by: Faḍlullāh Yazdī Ṭabāṭabā'ī and Hāshim Rasūlī, Tihṙān: Nāssīr Khusrū.
- al-Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Husiyn (1390S.H): "Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an", Beirūt: Al-Alami Foundation for Publications.
- Al-Tahānavī, Muhammad bin 'ali (1996): "Mawsū'a Kaššāf Istīlāḥāt Al-Funūn wa Al-'ulūm", Researched by: 'alī Daḥrūj, Beirūt: Maktabah Lobnān Nāshirūn.
- Al-Ṭūsī, Muḥammad bin Hassan (Bīta): "al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an", researched by: Aḥmad Ḥabīb 'āmili, Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāath Al-'araby.
- Al-Zabīdī, Murtizā (Bīta): "Tāj al-'arūs min Jawāhir Al-Qāmūs", researched by: a group of researchers, Bija, Dār al- Hidāyah.
- Al-Zamakhsharī, Jarullūh (1407A.H): "Al-Kaššāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzil", researched by: Mušṭafā Husiyn Aḥmad, Beirūt: Dār al-Kitāb al-'arabī.
- Al-Zarkashī, Badr al-dīn (1410A.H): "Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'an", researched by: Jamāl Ḥamdī al-Dhahabī and others, Beirūt: Dār al-Ma'rīfah.
- Al-Zuhaylī, Wahbah bin Mušṭafā (1418A.H): "al-Tafsīr al-Munīr fī al-'aqidah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj", Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āšir.
- Boullata, Issa (1394 S.H.): " The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: I'jāz and Related Topics ", translated by: Mihrdād 'abbāsī, Approaches to the History of Quran Interpretation, edited by: Andrew Ripin, Tihṙān: Ḥikmat.
- Ḍayf, Shuqī (1396 S.H.): "Rhetoric: History and Evolution", translated by: Muhammad Rizā Turkī, Tihṙān: SAMT.
- E'timādī, Zuhrih (1380 S.H.): "Topics of Quranic Sciences in the Abū al-Futūḥ Rāzī, Tafsīr ", Master's Thesis, Faculty of Foreign Languages, Islamic Azad University Tehran North Branch.
- Faḍlullāh, Sayyid Muḥammad Husiyn (1419A.H): "Min Waḥy Al-Qur'an", Beirut: Dār al-Milāk.
- Ibn 'ashūr, Muhammad Tāhir (1420A.H): "al-Tahrir and al-Tanwīr", Beirūt: Mūassasah al-Tārikh al-'araby.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl bin 'umar (1419A.H): "Tafsīr al-Quran al-'azīm", researched by: Muhammad Husiyn Shamsuddīn, Beirūt: Dar al-Kitāb al-'ilmiyyah.
- Ibn Manzūr (1412A.H): "Lisān al-Arab", researched by: 'ali Shīry, Beirūt: Dār Iḥyā' Al-Turāath Al-'araby.
- Ibn Sidah, Ali Ibn 'smā'īl (1421A.H): "Al-Muḥkam Wa al-Muḥīt Al-A'zam", researched by: 'abdul Ḥamid Hindāwi, Beirūt: Dār Al-Kitāb Al- 'ilmiyyah.
- Islāmiyīyah, Ḥamīdrizā (1384S.H.): "Characteristics and interpretive method of Rawz al-Janān", Bayyināt, year: 12, Issue: 47.
- Kawwāz, Muḥammad Karīm (1386S.H.): "stylistics of the rhetorical wonders of the Qur'an", translated by: Husiyn Sayyidī, Tihṙān: Sukhan.
- Kharqānī, Ḥasan (1392S.H.): "The Aesthetics of the Quran in the View of the Science of Rhetorical Figures ('ilm al-badī')", Mashhad: Razavī University of Islamic Sciences.

- Kharqānī, Ḥasan (1398S.H.): "Qur'an Rhetoric and Aesthetics (2)", Qum: Research Institute of Hawzah and University.
- Mahdāvīrād, Muḥammad 'alī (1366S.H.): "Identification of the book Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān", Hawzih, year: 4, Issue: 20.
- Makārim Shīrāzī, Nāssir (1371S.H.): "Tafsir Nimūnih", with the cooperation of other authors, Tihrān: Dār al-Kitab al-'islāmiyyah.
- Muẓaffarī, Sūdābih. Na'imī, Zuhrih. Ashkūrī, Siyyid 'adnān and bābā'ī shahla (1399A.H.): "An Analytical Research on the Variety of Styles in "Rawz al-Jinan va Rouh al-Jinan", Comparitave Tafsir Studies, year: 6, Issue: 11.
- Nabilū, 'alī Rizā (1384S.H.): "Analysis of Abū al-Futūh Rāzī's interpretive style", Collection of articles of Sheikh Abū al-Futūh Rāzī's Congress, vol. 2, Qum: Dār al-Hadīth.
- Naqībzādīh, Muḥammad (1398S.H.): "textbook on the use of rhetorical sciences in interpretation", Qum: Research Institute of Hawzeh and University.
- Qā'imīnyā, 'alī Riḍā (1390S.H.): "the Cognitive Semantics of the Qur'an", Tihrān: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
- Qumī, 'alī bin 'ibrāhīm (1404A.H.): "Tafsīr al-Qumī", researched by Ṭayyib Al-Mūsawī Al-Jazā'irī, Qum: Dār al-Kitāb.
- Sajjādī, Sayyid Ibrāhīm (1384S.H.): "Hermeneutics in the interpretation of Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān", Qur'anic Researches, year: 11, Issue: 41.
- Shamisa, Sirous (1386S.H.): "Figures of speech: A new outline" (3rd edition), Tehran: Mitra.
- Sīūfī, 'abd-alraḥmān bin Abi Bakr (1380S.H.): "translation of al-'tqān fī 'ulūm al-Qur'an", translated by: Mehdī Hā'irī Qazvīnī, Tihrān: Amīr Kabīr.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Husiyn (1374 S.H.): "translation of Tafsīr Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an", by Muḥammad Bāqir Mūsavī, Qum: Society of Seminary Teachers of Qum.
- Ṭāliqānī, Sayyid Maḥmūd (1387S.H.): "A ray from the Qur'an", Tihrān: Arūn.
- Ya'qūb, 'imīl Badī' and Mīshāl 'āshī (1432A.H.): "Al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fī al-Lughah Wa al-adab", Qum: Nāb Muṣṭafawī.
- Al-Taftāzānī, Sa'd al-dīn (1383S.H.): "Mukhtaṣar al-Ma'anī", Qum: Dār Al-Fikr.
- Al-Taftāzānī, Sa'd al-dīn (1392S.H.): "Sharḥ Al-Mukhtaṣar", researched by: 'abd Al-Muta'al Al-Ṣa'idī, Qum: Dār al-Ḥikmah.

Meaningfulness of the Essay propositions of Surah Hajj, regarding ethics

(Received: 2022-07-10 Accepted: 2022-11-14)

Fatemeh Atharjoo¹

Maryam Velayati²

Surah Hajj is the twenty-second Madani Surah of the Quran which explains the principles of religion in detail and some of the branches of religion in brief. The explanation of some moral values such as submission to God, continuous piety, righteous action and divine help are also among the other topics of this surah. Since in Surah Hajj, moral propositions are found in both news and essay forms. The essay sentences of this surah about ethics, including essays; in the form of command, prohibition, request, and wish, and non-demand constructions, which are often expressed in the form of conditional sentences. This article, using the method of the library, aims to explain that the compositional propositions of this surah, like the news propositions, are meaningful and carry high moral messages for the audience, and the knowledge of these matters, according to the verses of the divine book, is the basis of growth and excellence that will flourish in man. The meaning of the moral sentences of these verses was determined using in-text and extra-textual evidence, including belief in God's promises, reasoning and judgment of reason, ontology and anthropology, etc.

Keywords: Ethics, Surah Hajj, compositional proposition, meaning

1) third-level student of Hazrat Fatemeh seminary in Tehran.Iran(The Corresponding Author) Email: f.mr3941@gmail.com

2) Assistant Professor of Hadith Department, University of Quran and Hadith, Shahrari Email: Velayati.M@qhu.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۶۲-۱۸۴

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.1.5.2

معناداری گزاره‌های انشایی سوره حج، پیرامون اخلاق^۱

(تاریخ دریافت: ۱۹-۰۴-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۲۳-۰۸-۱۴۰۱)

فاطمه اطهرجو^۲، مریم ولایتی کبابیان^۳

چکیده

سوره حج بیست و دومین سوره مدنی قرآن است که اصول دین را به صورت تفصیلی و برخی از فروع دین را به طور اجمالی بیان کرده است. تبیین برخی از ارزش‌های اخلاقی مانند خضوع در برابر خداوند، پیوستگی تقوا، عمل صالح و نصرت الهی نیز از دیگر مباحث این سوره است. از آن‌جا که در سوره حج، گزاره‌های اخلاقی به دو صورت خبری و انشایی یافت می‌شوند؛ جملات انشایی این سوره پیرامون اخلاق، شامل انشائات طلبی؛ در قالب امر، نهی، ترجی و تمنی و انشائات غیرطلبی که اغلب در قالب جملات شرطیه بیان شده است. این نوشتار با روش کتابخانه‌ای درصدد تبیین این مطلب است که گزاره‌های انشایی این سوره نیز همانند گزاره‌های خبری، معنادار بوده و حامل پیام‌های والای اخلاقی برای مخاطب می‌باشند و معرفت به این امور با توجه به آیات کتاب الهی، زمینه‌ی رشد و تعالی را در انسان شکوفا خواهد کرد. معناداری جملات اخلاقی این آیات نیز با استفاده از شواهد درون متنی و برون متنی از جمله باور وعده و وعیدهای الهی، تعقل و حکم عقل، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و ... محرز گردید.

واژگان کلیدی: اخلاق، سوره حج، گزاره انشایی، معناداری.

سال ششم

شماره اول

پیاپی: ۱۰

بهار و تابستان

۱۴۰۱

(۱) نوشتار حاضر مستخرج از پایان نامه نویسنده با عنوان «پیام‌نمایی جملات انشائی سوره حج» است با راهنمایی استاد دکتر مریم ولایتی کبابیان که در فروردین ۱۴۰۱ از آن دفاع شده است.

(۲) طلبه سطح سه حوزه علمیه حضرت فاطمه (س) تهران، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: f.mr3941@gmail.com

(۳) استادیار گروه حدیث دانشگاه قرآن و حدیث، شهری ایران ایمیل: Velayati.M@qhu.ac.ir



۱. مقدمه

یکی از موضوعاتی که در حوزه پژوهش‌های قرآنی مطرح می‌شود، بیان این است که آیا همه‌ی گزاره‌های قرآن قصد بیان عالم واقع را دارند و معنای خاصی را به مخاطب منتقل می‌کنند یا خیر؟ در نگاهی اجمالی به انواع جملات قرآن، می‌توان گفت که گزاره‌های قرآنی از قبیل اخلاقیات، اعتقادات و عبادات در قالب جملات اخباری و انشایی بیان شده است. جملات خبری به‌طور مستقیم کاشف از واقع بوده یا آن را نفی می‌کنند؛ به عبارتی قابلیت صدق و کذب داشته و معنادار هستند. جملات انشایی گاه در قالب انشائات طلبی (امر، نهی، استفهام، تمنی، ندا، عرض و تحضیض) و گاه در قالب انشائات غیرطلبی (افعال مدح و ذم، تعجب، شرط، قسم، رجاء و صیغه‌های عقود) بیان شده‌اند. از آن‌جا که خداوند قرآن را «هدی للناس» معرفی نموده، انتظار می‌رود همه جملات قرآن اعم از انشایی و خبری، معنادار بوده و مفهوم مشخص و پیام معینی را به مخاطب منتقل کنند. در غیر این صورت یعنی اعتقاد به عدم معناداری این جملات، غرض خداوند از فرستادن قرآن برای هدایت و کمال انسان نقض خواهد شد.

۱.۱. طرح مسئله

چنان که گذشت، یکی از موضوعات مهم درباره زبان قرآن، معناداری و معرفت بخشی آن است؛ به این معنا که آیا همه‌ی گزاره‌های قرآن؛ اعم از خبری و انشایی، قصد بیان عالم واقع را دارند و معنای خاصی را به مخاطب منتقل می‌کنند یا اینکه صرفاً گزاره‌های نمادین و اسطوره‌ای هستند؟ در پاسخ به این پرسش، مقالاتی به رشته تحریر درآمده و از دلایل برون دینی و درون دینی متعددی برای اثبات معناداری گزاره‌های قرآن یاد کرده است. (حلیمی جلودار، ۱۳۹۳؛ اشرفی، ۱۳۹۶) مقاله حاضر نیز مستخرج از پایان نامه نگارنده با عنوان «پیام‌نمایی جملات انشایی سوره حج» است. بنابراین با بررسی‌های صورت گرفته می‌توان ادعا نمود تاکنون نوشتاری با عنوان اختصاصی پیام‌های اخلاقی جملات انشایی سوره حج و معناداری آن‌ها با محوریت تفسیر نگاشته نشده است. هر چند مقالات و نوشته‌های مشابهی وجود دارد که یا در موضوع معناداری انشائات طلبی قرآن است و یا به نوعی مرتبط با دلالت گزاره‌های انشایی و خبری سوره حج؛ اما هیچ یک به تبیین رابطه معناداری گزاره‌های انشایی این سوره با بحث معرفت بخشی نپرداخته و موضوعات سوره را به لحاظ اخلاقی، اعتقادی و یا احکام از یکدیگر متمایز نکرده‌اند؛ بنابراین ضرورت دارد معناداری جملات انشایی سوره حج که صبغه اخلاقی دارد، بررسی گردد.

در این میان، باور به معناداری گزاره‌های انشایی مورد تردید بیشتری واقع شده؛ به طوری که برخی از صاحب‌نظران، در معنادار بودن و معرفت بخشی این جملات و قابلیت صادق یا کاذب بودن آن‌ها تشکیک نموده‌اند. با توجه به «هدی للناس» بودن قرآن و دارا بودن

جملات انشایی متعدد با موضوع اخلاق، آیا می‌توان گفت این گزاره‌ها معنادار نبوده و پیامی را به مخاطب منتقل نمی‌کنند؟ آیا در صورت اعتقاد به عدم معناداری این جملات، نقض غرض خداوند از فرستادن قرآن برای هدایت و کمال انسان صورت نگرفته است؟ برای دستیابی به این حقیقت ضرورت دارد این مسئله در آیات قرآن مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته و معنادار بودن این جملات محرز گردد. بر این اساس نوشتار حاضر با گزینش آیات انشایی سوره حج به عنوان نمونه درصدد است معناداری و پیام‌نمایی آن‌ها را در موضوع اخلاقیات مورد بررسی قرار دهد تا به این وسیله به پرسش‌های فوق پاسخ دهد و در نهایت به فهم دقیق‌تر و بهتری از معرفت بخشی گزاره‌های یاد شده دست پیدا کند.

۲. مفاهیم بنیادین پژوهش

برای فهم بهتر و دقیق‌تر موضوع، لازم است در ابتدا به تبیین واژه‌های کلیدی پژوهش پرداخته شود.

۲.۱. اخلاق

اخلاق در لغت جمع «خُلُق» (بروزن قُفْل) و «خُلُق» (بر وزن افق) است. راغب، «الْخُلُقُ» و «الْخُلُق» را از یک ریشه می‌داند؛ با این تفاوت که خُلُق به معنای هیئت و شکل و صورتی است که انسان با چشم می‌بیند و خُلُق به معنی قوا و سجایا و صفات درونی است که با چشم دل دیده می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷) برخی دیگر اخلاق را به معنای سرشت و سیرت، طبع، عادت و مروت دانسته‌اند. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۴/۱۳)

خُلُق در اصطلاح، همان حالت نفسانی است که انسان را به انجام کارهایی دعوت می‌کند، بی‌آن‌که نیاز به تفکر و اندیشه داشته باشد. (ابن مسکویه، بی تا: ۴۱)

اخلاق دو دسته است: اخلاق فردی و اجتماعی؛ منظور از اخلاق فردی، اصولی است که صرف نظر از حیثیت اجتماعی انسان، به بیان ارزش‌های اخلاقی او می‌پردازد (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲: ۳۷۷/۲) مانند مجاهده با نفس، ولی اخلاق اجتماعی که وزنه سنگین‌تری در علم اخلاق دارد و شخصیت انسان بیشتر بر محور آن می‌چرخد، اخلاقیاتی است که انسان در تعامل و همزیستی با دیگران، با آن‌ها مواجه است مانند پرهیز از نزاع و سخن بیهوده. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۹)

۲.۲. گزاره‌ی انشایی

واژه «انشاء» مصدر باب افعال از ماده «ن-ش-أ» در لغت به معنای آفریدن، ایجاد کردن و ایجاد همراه با تربیت کردن شیئی است. برخی معنای رفعت و بلندی را نیز از ماده آن استفاده کرده‌اند؛ مانند: تَشَأُ السحاب؛ یعنی ابر بالا رفت. (قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۶۳/۷) انشاء

در اصطلاح سخنی است که ذاتاً راست یا دروغ بودن را نمی‌پذیرد. (هاشمی، ۱۴۲۹: ۵۳/۱) کلام چنانچه از نسبتی که در خارج بین دو چیز واقع است حاکی باشد خبر و اگر این نسبت، به وسیله خود کلام ایجاد شود، انشاء نامیده می‌شود. (محمدی بامیانی، ۱۴۲۹: ۱۸۷/۱)

انشائات بر دو قسم طلبی و غیرطلبی هستند. انشائات طلبی مانند استفهام، امر، نهی و مانند آن و غیرطلبی مانند افعال مقاربه، افعال مدح و ذم، صیغ عقود، قسم، لعل و مانند آن. بسیاری از انشائات غیرطلبی در اصل اخباری هستند که در معنای انشاء آمده است. (تفتازانی، ۷۹۲: ۲۲۴)

منظور از گزاره جملاتی است که در قالب اخباری یا انشایی ارائه شده و گزاره انشایی جمله‌ای است که صرف نظر از لفظ، حقیقت ثابتی ندارد. جملاتی مانند امانت‌دار باش (امر)، با بدان منشین (نهی) و امثال آن، نمونه‌هایی از انواع مختلف جملات انشایی به حساب می‌آیند. این جمله‌ها ذاتاً قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند؛ یعنی درباره هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌توان گفت که آیا مطابق با واقع هستند یا نه؛ زیرا واقع آن‌ها به صرف ابراز و انشایشان ایجاد می‌شود و قبل از آن واجد هیچ واقعیت و حقیقتی نبوده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۱۲)

۳.۲. معناداری

درباره معنا و معناداری تعاریف گوناگونی مطرح شده که هر یک برگرفته از نظریه‌ای ویژه در باب معناست. با تأمل در سخنان و مبانی اندیشمندان مسلمان و با توجه به قصدگرا بودن آنان درباره معنای متن و نیز باور ایشان به سخن گفتن خداوند به شیوه‌ی مرسوم و عقلایی در تفهیم و تفهم که نتیجه آن حجیت ظواهر قرآن است می‌توان معنای یک متن را از نظر ایشان، همان مراد و مقصود مؤلف متن دانست که الفاظ و کلمات آن متن را برای افاده‌ی آن به استخدام درآورده است. بر پایه این برداشت، مراد از معناداری یک گزاره «ویژگی قابلیت انتقال مقصود گوینده و پدیدآورنده‌ی متن به ذهن مخاطب هم‌زبان است». این انتقال در شرایطی صورت می‌گیرد که قبلاً میان هر واژه و محکی آن قرارداد تعریف شده باشد و کلمات و جمله‌ها، از ساخت صرفی و نحوی درست و شناخته شده‌ای برای مخاطبان برخوردار باشند. (اشرفی، ۱۳۹۶: ۲۱)

۳. شواهد معناداری گزاره‌های قرآنی

در اثبات و تبیین معناداری عبارات قرآنی می‌توان از دو دسته کلی شواهد درون متنی و برون متنی بهره جست:

الف) شواهد درون متنی (آیات و روایات)

شواهد درون متنی، مستقیماً به متون و رهنمودهای منابع دینی به ویژه آیات قرآن و روایات متکی‌اند. مهم‌ترین این دلایل که از آیات قرآن برمی‌آید و گواه بر معناداری پیام‌های

آن است، عبارتند از: فراخوان گسترده‌ی قرآن به تعقل، تدبر و تأمل، آیات تحدی، تصریح به عربی مبین و حق بودن قرآن، وجود وعده و وعید در گزاره‌های قرآن، ارتباط بایدها، هست‌ها و ...

(ب) شواهد برون‌متنی (عقلی و کلامی)

این شواهد به متن خاصی از متون دینی، متکی نیستند و با نگاهی عقلایی و کلامی به مدعا می‌نگرند، هر چند برخی مقدمات خود را با جست‌وجو در منابع دینی به دست می‌آورند. از جمله این شواهد می‌توان به اصل معرفت بخشی در مکالمات و محاورات عقلا و کاربرد آن در قرآن با تأکید بر واژه‌هایی مثل تدبر و تعقل، قابلیت اثبات عقلانی آموزه‌های قرآنی از قبیل اصول اعتقادی و برخی فروع آن، زبان قرآن، زبان ارائه واقعیات و حقایق در حوزه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و از این قبیل اشاره کرد. (شمخی، ۱۳۹۵: ۵۹؛ سعیدی روشن، ۱۳۹۳: ۴۱۸)

۴. معناداری و معرفت بخشی گزاره‌های انشایی سوره حج پیرامون اخلاق

سوره حج در زمان پیامبر اکرم (ص) به این نام، نامیده شد و غیر از این، نام دیگری ندارد. ابن عاشور وجه تسمیه این سوره به حج را، ذکر چگونگی امر ابراهیم (ع) به دعوت کردن به سوی حج می‌داند. این سوره مدنی و صدوپنجمین سوره قرآن کریم در ترتیب نزول (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۱۷) و بیست‌ودومین سوره در تدوین بوده (معرفت، ۱۳۷۵: ۸۰) شامل ۷۸ آیه و در جزء ۱۷ مصحف شریف است.

در این بخش معارف اخلاقی گزاره‌های انشایی سوره حج، به دو بخش «اخلاق فردی» و «اخلاق اجتماعی» تقسیم می‌شود و سپس معناداری و معرفت بخشی آن‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

به رغم اعتقاد برخی که انسان را جدای از اجتماع ندانسته و بازگشت تمام اصول اخلاقی را به مناسبات خاص اجتماعی انسان با دیگران می‌دانند، باید گفت درست است که بسیاری از فضائل و رذائل اخلاقی با زندگی اجتماعی انسان پیوند دارد، ولی این مسأله عمومیت ندارد؛ زیرا بسیاری از مسائل اخلاقی فقط جنبه فردی داشته و در مورد یک انسان تنها نیز کاملاً صادق‌اند؛ مانند «صبر» یا «جنع» بر مصائب، خضوع و فروتنی، سوء ظن و امثال این امور.

از اینجا تقسیم اخلاق به «اخلاق فردی» و «اخلاق اجتماعی» روشن می‌گردد؛ ولی ناگفته پیداست که اخلاق اجتماعی و زنه سنگین‌تری در علم اخلاق دارد و شخصیت انسان بیشتر بر محور آن می‌چرخد. اگرچه اخلاق فردی نیز سهم قابل توجهی به نوبه خود دارد. (مکارم، ۱۳۷۶: ۳۰) در برخی کتب اخلاقی، اخلاق بندگی نیز به این دو مورد اضافه شده که در این پژوهش، این مورد در ضمن اخلاق فردی آمده؛ چون بر این عقیده‌ایم که رفتار انسان در رابطه با خدا و آثار و نتایج آن در درجه اول به خود شخص بازمی‌گردد.

۴. ۱. اخلاق فردی

در بخش اخلاق فردی، در دو قسم فضائل و رذائل اخلاقی، آیاتی از سوره حج مورد بررسی قرار گرفته که دارای جملات انشایی بوده و محور آن‌ها خودسازی فرد، قطع نظر از روابط اجتماعی با دیگران است. در این جا نشان خواهیم داد که همه گزاره‌های یاد شده، معنادار بوده و معرفت بخش هستند.

۴. ۱. ۱. فضائل اخلاقی

فضایل، ارزش‌های خدادادی است که از آن‌ها به عنوان ارزش‌های فطری و طبیعی یاد شده است؛ ارزش‌هایی که انسان از راه معرفت و دانش و تمرین‌های عملی و ریاضت‌های شرعی آن‌ها را به دست می‌آورد. (انصاریان، ۱۳۸۶: ۲۱) در گزاره‌های انشایی سوره حج به فضیلت اخلاقی زیر اشاره شده است:

۴. ۱. ۱. ۱. خشوع و تواضع در برابر خداوند

یکی از فضائل مهم اخلاقی که جملات انشایی سوره حج به آن اشاره دارد، تواضع و خشوع است. تواضع ضد صفت کبر و به معنای شکسته نفسی می‌باشد که انسان به واسطه‌ی آن، خود را از دیگران بالاتر نبیند. تواضع باید برای خدا و در راه خدا باشد و اگر جز این باشد، مکر است. خداوند هر کس را که برای او فروتنی کند، بر بسیاری از بندگانش، شرف و بزرگی می‌دهد. (نراقی، ۱۳۷۴: ۳۰۰-۳۰۲) آیات ۳۴ و ۳۵ سوره حج به صفات این گونه افراد اشاره نموده و به پیامبر امر می‌کند که به آنان بشارت بده. می‌فرماید: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلَمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ «و برای هر امتی مناسکی قرار دادیم، تا نام خدا را بر دام‌های زبان‌بسته‌ای که روزی آنها گردانیده یاد کنند. پس [بدانید که] خدای شما خدایی یگانه است، پس به [فرمان] او گردن نهید. و فروتنان را بشارت ده. همانان که چون [نام] خدا یاد شود، دل‌هایشان خشیت یابد و [آنان که] بر هر چه بر سرشان آید صبر پیشه‌کنند و برپا دارندگان نمازند، و از آنچه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند.»

جملات انشایی این آیه، یکی جمله امر «و بشر المخبتین» و دیگری جمله شرطیه «إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ» است که جمله اخیر با «إِذَا» ظرف زمان مستقبل و متضمن معنای شرط آغاز شده است. (شیخلی، ۱۴۲۷: ۶/۴۶۱) این دو جمله در ارتباط مضمونی با یکدیگر بوده و القاء‌کننده یک پیام و مفهوم هستند؛ به این معنا که خداوند در آیه ۳۴ سوره حج امر می‌کند که به مخبتین بشارت بده و در آیه بعدی صفات ایشان را بیان می‌کند تا ویژگی آن‌ها برای مخاطب معلوم شود.

خبت در این جا عبارت است از تواضع، طمأنینه و خشوع. کلمه اخبات یک معنای خاصی است که در سه معنای تواضع، طمأنینه و خشوع جمع است. راغب اصفهانی معنی اخبات را در اینجا نزدیک به معنی هبوط می‌داند که خداوند در آیه ۷۴ بقره می‌فرماید:

﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۵۷۵/۱)

اهل لغت غالباً «اخبارت» را از ماده «خبت» یعنی زمین صاف و هموار و فراخ و به معنای خضوع و خشوع در برابر خداوند گرفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۴۱/۴) و از آنجا که رفتن در این گونه مکان‌ها توأم با آرامش و امنیت و به دور از هرگونه اضطراب و تردید است؛ بنابراین «اخبارت» بطور مجازی به معنای تواضع و اطمینان است. (زمخشری، ۱۴۱۹: ۱/۲۲۸) با دقت در این مفاهیم می‌توان به ارتباط نزدیک معنای آن‌ها با یکدیگر پی برد و به یک نقطه مشترک در همه آن‌ها رسید و آن «تسلیم» است و لذا «مخبت» به کسی گفته می‌شود که با تمام وجود در برابر خداوند خاضع و خاشع بوده و به مرحله اطمینان و تسلیم رسیده است. (سلیمانی، ۱۳۸۵: ۱۴۵)

با توجه به اینکه تفسیر جامع‌البیان نیز عبارت «بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ» را این گونه تبیین می‌نماید: «ای محمد (ص) خضوع کنندگان برای خدا را به طاعت، مطیعان را به عبودیت و بندگی و روی آوردن‌گان به سوی خدا را به پذیرفتن توبه آن‌ها مژده بده.» می‌توان گفت: این بشارت و وعدهی بهشت به مخبتین دال بر واقع‌نمایی و معناداری آیه است؛ چون ما را به کسب ایمان قوی و به تبع آن خاشع شدن در برابر خداوند تشویق می‌کند و همین امر می‌رساند که واقعی دانستن آن‌ها مفروض تلقی شده و سپس درصدد رسوخ آن در قلب است. پیشتر از وجود وعده و وعیدهای الهی به عنوان یکی از شواهد درون متنی اثبات معناداری آیات قرآن یاد کردیم.

جمله انشایی شرطی «إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ» را طبری و اکثر مفسرین مانند فخر رازی و علامه طباطبایی، صفت مخبتین دانسته‌اند که دل‌هایشان با یاد خدا خاشع و از خشیت او فروتن شده، از عذابش بیمناک و از ناخشنودی او ترسناک‌اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۶/۱۷) «وجلّت» جواب شرط برای «إِذَا» به معنای ترس شدید است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۸۹/۱۷) فخر رازی ظاهر شدن خوف از عذاب خداوند و خضوع و خشوع برای خدا را در تبیین این جمله انشایی آورده و حاصل این بیم داشتن را دو اثر می‌داند؛ یکی صبر بر ناخوشایندها و دیگری مشغول شدن به خدمت به عزیزترین‌های انسان که خودش و مالش است؛ با این توضیح که مراد از خدمت به نفس، نماز و از خدمت به مال، انفاق از «مما رزقناهم» است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲۵/۲۳)

درست است که صفات مخبتین در این آیه با کسی که حج خانه خدا را با اسلام و تسلیم به جا می‌آورد، منطبق است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۹/۱۴) اما با توجه به نعت بودن جمله انشایی «الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ» برای مخبتین به‌طور مطلق، می‌توان گفت آن‌ها

کسانی هستند که وقتی نام خدا برده می‌شود، دل‌هایشان مملوء از خوف پروردگار می‌گردد، نه اینکه از غضب او بی‌جهت ترسیده یا در رحمت او شک و تردید داشته باشند؛ بلکه این ترس به خاطر مسئولیت‌هایی است که بر دوش داشتند و شاید در انجام آن کوتاهی کرده‌اند. این ترس به خاطر درک مقام با عظمت خدا است که انسان در مقابل عظمت خائف می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰۳/۱۴) و این تعبیر می‌تواند بهترین مفهوم این جمله انشایی تلقی گردد؛ چون این گزاره انشایی واقع نمای این امر است که خاشعین آن‌چنان خداوند و وعده و وعیدهایش را باور دارند که هنگام یاد او به حالت خضوع می‌افتند و از خطای احتمالی خود بیمناک می‌شوند.

۴. ۱. ۱. ۲. جهاد با نفس (جهاد اکبر)

جهاد گویای مبالغه در صرف نیرو از جهت قولی و فعلی است. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۰۸/۴) راغب اصفهانی حقیقت جهاد را پرداختن و صرف نیرو برای دفع دشمن و راندن او دانسته و سه گونه برای آن معرفی می‌نماید: جنگ و مجاهده برای راندن و دفع دشمن آشکار، جهاد با شیطان و اهریمن، جهاد در مجاهده با نفس. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۱/۲۴۴) واژه جهاد که در آیه ۷۸ سوره حج به صورت عام آمده است ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...﴾ می‌تواند هر سه معنای فوق را شامل شود. با این توضیح که گاهی جهاد به‌طور مجاز توسعه داده می‌شود؛ به طوری که شامل دفع هر چیزی که ممکن است شری به آدمی برساند، می‌شود؛ مانند شیطان که آدمی را گمراه می‌سازد و نفس اماره که آن نیز آدمی را به بدی‌ها امر می‌کند و امثال این‌ها. در نتیجه جهاد شامل مخالفت با شیطان در وسوسه‌هایش و مخالفت با نفس در خواسته‌هایش نیز می‌شود که رسول خدا (ص) این قسم جهاد را «جهاد اکبر» نامید و ظاهراً مراد از جهاد در آیه مورد بحث معنای اعم آن است، مخصوصاً وقتی می‌بینیم که آن را مقید به قید (در راه خدا) کرده به خوبی این عمومیت را می‌فهمیم؛ چون این آیه جهاد را متعلق کرده بر کاری که در راه خدا انجام شود. پس جهاد اعم است؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۸۲/۱۴) چنان‌که مرحوم «طبرسی» نیز در «مجمع البیان» از اکثر مفسران چنین نقل می‌کند که منظور از «حق جهاد»، خلوص نیت و انجام دادن اعمال برای خدا است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۵۱/۱۷)

«وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» در قالب جمله انشایی طلبی، معرفت بخشی دارد. در جواهر البلاغه آمده «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ» یعنی «و جاهدوا فی سبیل الله» (عتیق، ۱۸۰)؛ یعنی ایجاز حذف (حذف اسم مضاف) صورت گرفته است. (هاشمی، ۱۹۴۳: ۱۹۹) افعال این ماده در قرآن همه از باب مفاعله آمده؛ به معنای تکثیر که یکی از معانی مفاعله می‌باشد. در آیه مذکور نیز سه تلاش استفاده می‌شود: یکی از ماده، یکی از هیئت و یکی از «حَقَّ جِهَادِهِ» یعنی در راه خدا تلاش کنید، تلاش بسیار شدید. (قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۷۸/۲) با توجه به

اینکه فعل امر ظهور در وجوب دارد، خداوند در اینجا دستور خود را در زمینه جهاد_ به معنی وسیع کلمه_ صادر کرده، می‌فرماید: «در راه خدا جهاد کنید و حق جهادش را ادا نمائید.»

جمله انشایی «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» در این آیه بر اساس شواهد درون متنی و برون متنی معنادار است؛ چون زبان قرآن در اینجا به گونه‌ای است که به حقیقت انسان‌شناسی اشاره داشته و انرژی‌ها و توان‌های گوناگون نهفته در انسان را که خداوند از آن‌ها آگاه بوده و از فضل خود، هر انسانی را با استعدادها و شایستگی‌های ویژه‌ای برتری داده است، گوشزد می‌نماید. پس اگر انسان همه‌ی توان خود را به کار انداخته و همه انرژی خود را آزاد سازد، در واقع حق جهاد در راه خدا را انجام داده است. این آیه نشان می‌دهد که حدّ و مرز حق جهاد، رسیدن به حالت عسر و حرج است؛ یعنی انسان، تا آنجا از توان و استعداد خود کار بگیرد که اگر بالاتر از آن عمل کند، باعث مشقّت و دشواری در زندگی او خواهد شد. این امر را عقل نیز به خوبی درک می‌کند که هر کسی توان و استعداد خاصی دارد و خداوند نیز از او بیش از طاقتش تکلیف نمی‌خواهد.

از طرفی جهاد دارای ابعاد گوناگون و مختلف است، پس مؤمن با همه توان و انرژی خود جهاد می‌کند؛ جهاد با اندیشه منظم و سیستماتیک و توأم با نوآوری و ابتکار در برنامه‌ریزی‌ها؛ جهاد با مال و انفاق دارایی خود، جهاد با سلاح سخن و قلم و سایر ابزارهای تبلیغاتی، جهاد از طریق روابط اجتماعی و والاترین درجه هم جهاد با خون است که مافوق هر نیکی قرار دارد. (مدرسی، ۱۳۹۵: ۳۲) در این راستا چون قرآن کلام خداوند است؛ پس ضرورت دارد در همه ابعاد مبارزه، از هدایت وحی بهره گرفته شود. این ضرورت برای آن است که مجاهد، حدود و ثغور دین را نشکند و از طریق هدایت، منحرف نشود.

نکته آخر در معناداری جمله انشایی مذکور این است که ضرورت دارد تناسب تلاش در راه خدا با عظمت خداوند در نظر گرفته شود (حق جهاده). چنان که رهبر انقلاب در گفتاری حکیمانه به این مطلب اشاره دارند که اگر درست نگاه کنید، آن تلاشی که برای خدا و در راه خدا باید انجام بگیرد حجمش، کیفیتش، عمقش، نستوهی و پایداری‌اش، بایستی به نسبت بزرگی و عظمت خودِ خدا، از همه تلاش‌ها بزرگ‌تر، پایدارتر، نستوه‌تر، خستگی‌ناپذیرتر باشد. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۱۲۴)

۴. ۱. ۲. ردائیل اخلاقی

هر آنچه ضد فضائل اخلاقی است و قرار داشتش بر صفحه‌ی وجود انسان، از قدر و قیمت او می‌کاهد و وی را به شرارت و گناه و مزاحمت برای دیگران و پایمال کردن حقوق انسان‌ها می‌کشاند، ردائیل نامیده شده است. (انصاریان، ۱۳۸۶: ۲۱) ردائیل اخلاقی بر خلاف فضائل که شخصیت‌ساز هستند، انسانیت فرد را منهدم می‌کنند. (الهامی‌نیا، ۱۳۸۹:

۱۰) علمای اخلاق رذائل متعددی را برشمردند که در این بخش، به مواردی که در جملات انشایی سوره حج معرفت بخشی دارند، پرداخته می‌شود.

۴. ۱. ۲. ۱. سوء ظن به خدا

بدگمانی هنگامی که به صورت یک حالت درونی درآید، از مهمترین رذائل اخلاقی است که موجب از هم پاشیدگی خانواده‌ها، و گروه‌ها و جوامع انسانی می‌شود. (همان، ۳۲۱)

خداوند در آیه ۱۵ سوره حج خطاب به این افراد می‌فرماید: ﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ﴾؛ «هر که می‌پندارد که خدا [پیامبرش] را در دنیا و آخرت هرگز یاری نخواهد کرد [بگو] تا طنابی به سوی سقف کشد [و خود را حلق‌آویز کند] سپس [آن را] ببرد، آنگاه بنگرد که آیا نیرنگش چیزی را که مایه خشم او شده از میان خواهد برد؟»

عبارت «مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ... فَلْيَمْدُدْ» در این آیه، جمله انشایی شرطیه است؛ «مَنْ» شرطیه مبتدا واقع شده و دارای فعل شرط و جواب شرط می‌باشد. «فَلْيَمْدُدْ» جواب شرط، فعل امری است که با لام امر مجزوم شده (درویش، ۱۳۶۴: ۴۰۶۷۶) و جمله «لْيَقْطَعْ» به معنی خفقان و قطع نفس و پیش رفتن تا سرحد مرگ نیز فعل امر می‌باشد که به آن عطف شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۳۵/۳)

صیغه‌های امر در اصل، برای لازم و واجب شمردن امری استعمال می‌شوند؛ ولی گاهی از معنای اصلی به معنای دیگری گرایش می‌یابند و آن معنا از ساختار و روند سخن و از قرینه‌های حالیه به دست می‌آید. (هاشمی، ۱۴۲۹: ۵۵/۱) ابن عاشور در التحریر بر این عقیده است که جمله انشایی «فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ» برای تعجیز است؛ چون تعلیق جواب بر حصول شرطی است که واقع نمی‌شود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۷/۱۵۹) علامه فضل‌الله نیز آیه را مؤکد با اسلوبی شبیه تحدی می‌داند که در این صورت، عبارت انشایی معنادار و واقع‌نمای این امر خواهد بود که افراد معاند خود و دیگران را رهاشده می‌پندارند و منکر این واقعیت هستند که نصرت الهی شامل حال افراد می‌شود؛ بنابراین خداوند با این مثال آنان را هشدار داده و این حقیقت را گوشزد می‌کند که نصرت الهی امری ثابت شده است و گوینده آنقدر مستدل سخن گفته که به شکاکان می‌فرماید: کسی که از این امور (نصرت الهی بر پیامبر و عالم‌گیر شدن دینش) متعجب نمی‌شود؛ پس باید خودش را از بین ببرد و با خشمش خفه شود؛ چون هرگز آنچه را که دوست دارد محقق نخواهد شد؛ پس یا باید واقعیت را قبول کند و با آن همراه شود یا اینکه از هستی ساقط شود. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۶/۳۲)

«هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ» در انتهای آیه، جمله انشایی در قالب استفهام انکاری و چون جمله بعد از «هل» استفهامیه، اقتضای وقوع را دارد، استفهام انکاری توبیخی است. (دقیق‌العاملی، ۱۴۳۳: ۴۵) بنابراین عبارت در صدد القاء این حقیقت است که آیا به چنین عملی

که منجر به هلاکت او گردیده، غیظ و سخط وی زائل می‌گردد؟ هرگز چنین نیست و این مثل عرفی است که می‌گویند: تو اگر خود را بکشی آرزوی تو برآورده نخواهد شد. (بانو امین، بی تا: ۳۳۸/۸) علاوه بر این کار دشمن در اینجا «کید» نامیده شده؛ چون دارای استعاره تهکمی (اهانت‌آمیز و برای استهزاء) است برای تبیین این حقیقت که آنهایی که علیه مسلمین توطئه کردند؛ در حقیقت به خودشان ضرر رساندند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۶۰/۱۷) در نهایت می‌توان گفت: سبک بیان این گونه آیات حاوی استفهام، به گونه‌ای است که بر واقع‌نما بودن گزاره انشایی تأکید دارد و حقیقتی روشن را از مخاطب اقرار می‌گیرد؛ در غیر این صورت وی را به تفکر و تعقل در عاقبت نافرجام این عده دعوت نمی‌کرد و خود ایشان را به تحدی فرا نمی‌خواند.

۴. ۱. ۲. پیروی از شیطان

در بسیاری از آیات قرآن کریم، پیروی از شیطان «نماد» ضد اخلاق معرفی شده است؛ تا آنجا که بر پایه برخی آیات انسان دو راه در پیش دارد: یکی راه خدا، و دیگری راه شیطان. کسانی که حلقه بندگی و بردگی شیطان را گردن می‌نهند، کم‌کم شیطان بر آنان مسلط شده و عامل این تسلط، سوء اختیار خود انسان است که زمینه را فراهم کرده و از خدا غافل شده؛ سپس شیطان همدم و همراه او خواهد شد. بنابراین، آنچه ما را از رسیدن به ارزش‌های اخلاقی بازمی‌دارد، در یک عنوان کلی «هوای نفس» است که موضوع یا متعلقش زندگی دنیاست و شیطان آن را تأیید می‌کند و می‌آراید. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۲۴) آیه ۴ سوره حج به همین واقعیت اشاره دارد که وقتی انسان، شیطان را به عنوان مرشد و رهبر خود انتخاب کند، نتیجه طبیعی این انتخاب، با چشم و گوش بسته و عقل منجمد به سمت شیطان رفته و از افعال و اقوال او تقلید می‌کند. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۶/۱۶) می‌فرماید: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾؛ «بر (شیطان) مقرر شده است که هر کس او را به دوستی گیرد، قطعاً او وی را گمراه می‌سازد و به عذاب آتش می‌کشاند.»

جمله «مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ» بنابه اتفاق نظر اکثر مفسرین، جمله انشایی در قالب شرط است؛ (ابو حیان، ۱۴۲۰: ۸۳/۷) که «تولاه» فعل شرط و «فانه» که با فاء جزا آمده، جواب شرط قرار گرفته است. تقدیر آن در جواب شرط این است: «فإن الشيطان يضلُّه»؛ یعنی: شیطان کسی را که او را به دوستی بگیرد، گمراه می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲: ۸۹/۱۷) بنابراین آیه در مقام بیان این واقعیت و هشدار اخلاقی است که اگر کسی از گمراهان و تبهکاران پیروی کند، نمی‌تواند از گمراهی و عذاب سوزان بگریزد (مغنیه، ۱۳۷۸: ۵۰۷/۵)؛ به حکم اینکه در قیامت هر دوستی با دوست خود قرین می‌گردد، شیطان با تابعین خود در آتش سعیر سوخته خواهند شد. (بانو امین، بی تا: ۳۲۴/۸)

جمله انشایی در این جا بر اساس حکم عقل واقع‌نمای این است که شیطان، دوست و تابع

خود را به کاری وادار می‌کند که مکافات آن آتش دوزخ است؛ چون بر اغوای انسان قسم خورده و هر کسی را به یک نحوی گمراه کرده و رو به جهنم می‌کشد.

۲.۴. اخلاق اجتماعی

در بخش اخلاق اجتماعی، به اخلاقیاتی توجه شده که انسان در تعامل با دیگران و همزیستی با افراد جامعه با آنها درگیر و مواجه است و در قالب جملات انشایی در سوره حج آمده است.

۲.۴.۱. فضائل اخلاقی

در سوره حج آیه ۷۷ دو جمله انشایی وجود دارد که پیام‌نمای فضیلت اخلاقی نیکی و فلاح است.

۲.۴.۱.۱. نیکی کردن و رستگاری

خداوند در آیه ۷۷ سوره حج، مؤمنان را به انجام کارخیر امر می‌نماید و آن را مایه رستگاری می‌داند.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، رکوع و سجود کنید و پروردگارتان را بپرستید و کار خوب انجام دهید، باشد که رستگار شوید.»

«افعلوا الخیر» جمله انشایی است که به صورت فعل امر آمده و بنا بر شواهد عقلی و نقلی، در حوزه وسیعی معرفت‌بخشی دارد؛ بنا به قول امیرالمؤمنین (ع) «افعلوا الخیر و لا تحقرُوا منه شیئاً؛ فَإِنَّ صَغِيرَهُ كَبِيرٌ وَ قَلِيلُهُ كَثِيرٌ»؛ خیر امری کلی است که همه اعمال صالح، زیر مجموعه آن قرار می‌گیرند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۷۶/۱) و نباید آن را کوچک پنداشت؛ چون کوچکش بزرگ است و کم آن، زیاد. به لحاظ عقلی نیز مکلف می‌داند که التزام عملی به این گونه مضامین و گزاره‌های قرآن به این دلیل است که می‌داند خدایی هست و در این گزاره‌های قرآنی واقعیتی نهفته است که اگر غیر از این بود، هرگز خود را به زحمت نمی‌انداخت.

دستور به «فعل خیرات» می‌تواند شامل هر گونه کار نیکی را بدون هیچ قید و شرط شامل باشد؛ چنانکه در التحریر، دادن زکات، صلّه رحم، امر به معروف و نهی از منکر و سایر مکارم اخلاق (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۴۹/۱۷) یا ممکن است مراد از فعل خیر، سایر احکام و قوانین تشریح شده در دین باشد؛ چون خیر جامعه و سعادت افراد و حیات ایشان، در عمل کردن به آن قوانین است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۸۱/۱۴) در این صورت مفهوم جمله انشایی «افعلوا الخیر»، امر به انجام انواع نیکی غیر از عبادات واجب است؛ مانند: یاری رساندن به

اندوه‌گینی که مال یا عزیزش را از دست داده، کمک به ضعفا، نیکی به والدین و از این جنس. (دخیل، ۱۴۲۲: ۴۴۹)

جمله انشایی دیگری که در این آیه پیام‌نمایی دارد «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» است که در اسلوب ترجیحی آمده است. اگر به پدید آمدن امر محبوبی، امید باشد، خواستن آن چیز ترجیحی نامیده می‌شود. (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۷۴/۱) رجاء مستفاد از عبارت «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» به معنی نزدیک بودن رستگاری برای افرادی است که با اعمالشان به حد و جوب فلاح در آنچه خداوند معین کرده، برسند که این حقیقت رجاء است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۴۹/۱۷) قرآن کریم در جایی که به یک فضیلت اخلاقی مانند عبادت، کار خیر، ذکر نعمت‌های خداوند و توبه فرمان می‌دهد، تعبیر به «لعلکم» می‌کند؛ (دهقان، ۱۳۸۷: ۴۷/۱) گونه که در این آیه نیز «لعل» بعد از چند فعل امر که به یکدیگر عطف شده‌اند، آمده و به مخاطب این پیام را القا می‌کند که پس از ایمان و رکوع و سجود (که شاید مقصود نماز باشد) و عبادت و اعمال خیر، در طریق هدایت قرار می‌گیرید که در این صورت امید رسیدن به مقصود (نجات از عذاب الهی و رسیدن به رضوانش) می‌رود. (امین، بی تا: ۳۹۲/۸) همه این اعمال که در رأس آن‌ها ایمان به خداست، صرفاً وسایلی هستند که انسان به وسیله‌ی آن‌ها به پروردگارش توسل می‌جوید؛ اما رستگاری با این وسایل، امری است که در دست خداست و خداوند مشیت بنده را رقم می‌زند. هدف از آوردن لعل، تشویق و برانگیختن افراد بر امتثال امر الهی است و در زمره وعیدهای خداوند است؛ یعنی شما همه این کارها را انجام دهید در حالیکه امید فلاح دارید و مشتاق آن هستید و در عین حال یقین به فلاح نداشته باشید و به اعمالتان اتکا و اعتماد نکنید. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۷۲/۳)

۴. ۲. ۲. ردائل اخلاقی

خداوند در سوره مبارکه حج به مواردی از ردائل اخلاقی اجتماعی، اشاره نموده که در این بخش به معرفت‌بخشی و معناداری گزاره‌های انشایی آن‌ها می‌پردازیم.

۴. ۲. ۲. ۱. ظلم

ظلم به معنای تعدی کردن از حد تعادل و کار بی‌جا کردن، جامع همه ردائل بوده و ارتکاب هر یک از قبائح شرعیه و عقلیه را شامل می‌شود که این معنای اعم آن است. معنی دیگر ظلم، ضرر و اذیت رساندن به غیر است که معنای اخصّ ظلم و معنای مراد در عرف و آیات و روایات می‌باشد. (نراقی، ۱۳۷۴: ۴۷۵) در اینجا به نمونه‌ای از انواع ظلم که در آیه ۲۵ سوره حج آمده، اشاره می‌کنیم.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبُصِدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدَقُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾؛ «بی‌گمان، کسانی که کافر شدند و از

راه خدا و مسجدالحرام که آن را برای مردم، اعم از مقیم در آنجا و بادیه‌نشین، یکسان قرار داده‌ایم جلوگیری می‌کنند، و [نیز] هر که بخواهد در آنجا به ستم [از حق] منحرف شود، او را از عذابی دردناک می‌چشانیم.»

جمله انشایی «وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ» در قالب جمله شرطیه و جواب آن «نُذِقَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» است. «الحاد» در لغت به معنی مایل شدن و انحراف و در اینجا مراد خداوند، انحراف به سبب ظلم می‌باشد. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۵/۱۲) یا به معنای انحراف از حد اعتدال است و نام «لحد» از این جهت لحد است که حفره‌ای در کنار قبر و خارج از حد وسط آن است. بنابراین منظور از جمله انشایی «وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ»، کسانی است که با توسل به ظلم از حد اعتدال خارج می‌شوند و در آن سرزمین مرتکب خلاف می‌گردند، منتهی بعضی ظلم را در اینجا منحصرأ به معنی «شُرک» تفسیر کرده‌اند و بعضی حلال شمردن محرّمات (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۰۰/۷)؛ در حالی که بعضی دیگر از مفسران آن را به معنی وسیع کلمه؛ یعنی هرگونه گناه و ارتکاب حرام حتی دشنام و بدگویی به زیردستان را در مفهوم آن داخل دانسته و جمله شرطیه فوق را حامل این پیام می‌دانند که ارتکاب هرگونه گناه در آن سرزمین مقدس کيفرش شدیدتر و سنگین‌تر است. (برازش، ۱۳۹۴: ۶۲۴/۹)

عبارت «وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ» تزییل و تبیینی است برای جمله تام قبلی به خاطر عمومیتی که در «من» شرطیه وجود دارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۷۳/۱۷) علامه طباطبایی جمله جواب شرط «نُذِقَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» را بیان کيفر برای کسی که به مردم در راه خدا ظلم می‌کند دانسته و لازمه آن را، تحریم این عمل می‌داند؛ یعنی بازداری مردم از دخول مسجد برای عبادت (باید حرام باشد که عقوبتی به این سنگینی دارد). مفعول «یرد» حذف شده تا دلالت بر عموم کند و حرف «باء» در «بظلم» برای سببیت است؛ بنابراین مفهوم آیه این است: کسانی که کافر شدند و همواره مردم را از راه خدا، که همان دین اسلام است، باز می‌دارند و مؤمنین را از ورود به مسجد الحرام که ما آن را معبدی برای مردم قرار دادیم که عاکف و بادی در آن برابند، جلوگیری می‌کنند، به آن‌ها از عذاب می‌چشانیم؛ چون آن‌ها با مردم با الحاد و ظلم مواجه می‌شوند و کسی که چنین باشد ما از عذابی دردناک به او می‌چشانیم. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۸/۱۴)

معانی ذکر شده با احتمالات مختلف در معنای الحاد، هر کدام گویای پیامی خاص برای مخاطب هستند که به آنها به اجمال اشاره شد و اگر خداوند با این عبارت انشایی از ظلم کردن بر حذر داشته و وعده داده که ظالمان را عذاب کند، دلیلی است بر واقع‌نمایی این گزاره‌ها و مکلف یقین می‌کند که اگر مرتکب آن خطا شود، به عذاب الهی دچار خواهد شد.

۴. ۲. ۲. قول زور

از جمله عوارضی که سخن با آن، دارای ارزش منفی خواهد بود، لهو یا لغو بودن سخن

است. هدف اصلی برای مؤمن در زندگی که می‌خواهد در مسیر تکامل حقیقی خود گام بردارد، تقرب به خدا و قرار گرفتن در جوار رحمت او است؛ بنابراین، در اصطلاح شرع، لهو به کاری گفته می‌شود که به مقتضای طبعش، انسان را به خود مشغول و سرگرم کند و از یاد خدا و تقرب به خدا و توجه به مقصد اصلی زندگی باز دارد.

لغو و لهو، اعم از سخن بوده، شامل عمل هم می‌شود؛ ولی یکی از مصادیق آن‌ها سخنان بیهوده یا سرگرم کننده است که طبعاً انسان را از یاد خدا غافل می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۵۰/۳)

خداوند در آیه ۳۰ سوره حج می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ... فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؛ آیه دارای چند جمله انشایی است که معنادار بوده و هر کدام ناظر به موضوع و معنای خاصی هستند. جمله انشایی که پیرامون اخلاق در این آیه وجود دارد، «اجْتَنِبُوا» می‌باشد که جمله‌ای انشایی در قالب امر حقیقی است و به معنای جلوگیری و بازداشتن از قول زور می‌باشد؛ البته چون معنای منع از فعل، که معنای اصلی نهی است نیز از آن فهمیده می‌شود، در شمار نهی ذکر می‌شود؛ (سراج زاده، ۱۳۹۱: ۱۳) اما در مورد منع و بازداشتن، از کلمه تحریم هم دلالتش سخت‌تر است؛ زیرا تحریم تنها بیانگر ممنوعیت اقدام به چیزی است، اما «اجتناب» بیانگر پرهیز حتی از نزدیک شدن به آن است، به گونه‌ای که مخاطب میان خود و آن موضوع ممنوع دیواری بلند و فاصله‌ای بسیار را احساس کند. (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۳۸۹)

با توجه به اینکه در تعریف امر و نهی آمده: «طلب حصول فعل یا دست برداشتن مخاطب از آن فعل در صورتی که از طرف کسی که شأنش بالاتر است، صادر شود.» (هاشمی، ۱۴۲۹: ۵۴ و ۵۹) پس می‌توان گفت: بایدها و نبایدهای شرعی برخاسته از مصالح و مفسدات واقعی هستند و با شرایط خاص خودشان (همراهی با نیت توحیدی) زمینه‌ساز کمال و جودی انسان‌اند و خصوصیتشان آن است که کشف رابطه میان افعال و نتایج آن‌ها در پرتو عقل بین و یا وحی قطعی صورت می‌گیرد که فرستنده‌ی آن آگاه به اسرار وجود انسان و مصالح واقعی اوست. (سعیدی روشن، ۱۳۹۳: ۳۳۵) پس جملات انشایی مذکور و امثال آن که در قالب امر و نهی بیان شده‌اند، دارای معنا بوده و واقع‌نمایی دارند؛ چون خداوند متعال بر اساس منافع و مصالحی آنها را بیان فرموده است.

۴. ۲. ۲. نزاع و مخاصمه

«نزاع» از «نزع» گرفته شده؛ به معنی خصومت در حق (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۹۷/۴) و تنازع به معنای تخاصم می‌باشد. واضح است که شدت خصومت، اقتضای نزاع و جدال و دشمنی در ظاهر و باطن را دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۱/۱۰)

«نزاع» و «جدال» در آیات و روایات نکوهش شده، زیرا بدترین حجاب را میان انسان و

درک حقایق ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که گاه واضح‌ترین بدیهیات را درک نمی‌کند.

خداوند در آیه ۶۷ سوره حج، مشرکین و منکرین دعوت رسول خدا (ص) را نهی می‌کند از اینکه در عبادتی که او آورده با او نزاع نکنند؛ هر چند که آن‌ها ایمان به دعوت او نداشته باشند و برای امر و نهی او احترامی قائل نباشند، می‌فرماید: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٌ﴾؛ «برای هر امتی مناسکی قرار دادیم که آن‌ها بدان عمل می‌کنند، پس نباید در این امر با تو به ستیزه برخیزند، به راه پروردگارت دعوت کن؛ زیرا تو بر راهی راست قرار داری.»

جمله انشایی «لَا يُنَازِعَنَّكَ» در قالب نهی است که این نهی، ممکن است متوجه به پیامبر باشد که به گفته مردم لجوج توجه نکند و به آن‌ها امکان منازعه ندهد یا ممکن است کفار را از لجاجت با او در امر دین باز دارد؛ چون آن‌ها جاهل بوده و علمی ندارند و کافر هستند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۶۹/۳) در این آیه، خداوند آن‌ها را از شبهاتی که شیطان به آن‌ها القاء می‌کند، نهی می‌کند تا با پیامبر در سرزنش دین مجادله نکنند که امروز به چیزی امر می‌کنی و فردا از آن نهی می‌نمایی. تفسیر کاشف معنای اخیر را برگزیده؛ بدین معنا که هرگاه برای هرملتی آیین و روشی باشد، پس نباید پیروان ادیان و کیش‌ها درباره اسلام و آیین آن با تو ای محمّد! به نزاع برخیزند؛ چرا که آیین تورات و انجیل برای گذشتگان بوده، اما آیین قرآن برای مردم دوره‌ای است که در آن نازل شده و نیز برای هر دوره‌ای [پس از آن] تا روز قیامت. (مغنیه، ۱۳۷۸: ۵۶۵/۵) گویا کفار از اهل کتاب و یا مشرکین وقتی عبادات اسلامی را دیده‌اند و چون برای آن‌ها نوظهور بوده - چون نظیر آن را در شریعت‌های سابق، یعنی شریعت یهود ندیده بودند - لذا در مقام منازعه با آن جناب برآمده‌اند که این نوع عبادت را از کجا آورده‌ای، ما اینطور عبادت در هیچ شریعتی ندیده‌ایم. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۵۷۵)

نهی از منازعه چه به قصد تهییج و تشویق به اعراض از کفار باشد (بقاعی، ۱۴۲۷: ۱۷۳/۵) یا کنایه از نهی پیامبر (ص) از توجه به نزاع کفار یا استثناس و دلداری دادن به پیامبر (ص)، که همه اینها می‌تواند از اغراض ثانویه فعل امر به‌شمار آید (هاشمی، ۱۴۲۹: ۵۹)، حاکی از معناداری جمله انشایی آیه و وجود واقعیت جدالی است که صورت گرفته و خداوند در این باره به مشرکین هشدار می‌دهد و به پیامبرش دلداری.

نتیجه‌گیری

با توجه به آن چه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که خداوند در قرآن، آموزه‌های اخلاقی را در قالب جملات خبری و انشایی به مخاطب گوشزد کرده است، سوره حج نیز از این قاعده مستثنی نیست. این سوره علاوه بر جملات خبری معنادار، شامل ۹ آیه با جملات انشایی است که مفاهیم اخلاقی معناداری هم چون خضوع در برابر خداوند، عدم پیروی از شیطان، اجتناب از ظلم و ... را به مخاطب القا می‌کنند. معناداری جملات اخلاقی این آیات

با استفاده از شواهد درون متنی و برون متنی از جمله: باور وعده و وعیدهای الهی، تعقل و حکم عقل، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و ... محرز می‌گردد. جملات انشایی هر چند مدلول مطابقی‌شان جنبه‌ی توصیف و معرفت‌بخشی ندارد، ولی تردیدی نیست که ریشه در واقعیت دارند و به اصطلاح باید‌ها به ریشه‌ی هست‌ها باز می‌گردد تا حقیقت خدا مورد تصدیق واقع نشود، توصیه به عبادت و رعایت موازین بندگی و حدود الهی معنا نخواهد داشت. علاوه بر این، اگر گزاره‌های قرآنی معنادار و معرفت‌بخش نباشند، غرض الهی از انزال قرآن که هدایت بشر بود نقض خواهد شد و وحی بر بشر کاری لغو خواهد شد. اهمیت بیان جملات انشایی این است که علاوه بر معرفت‌بخشی و معناداری، از نظر تربیتی نسبت به جملات خبری نقش مؤثرتر و بیشتری دارند؛ به این معنا که هم موجب اعتماد بیشتر مرتبی به جدیت و حقانیت سخنان مربی شده و هم باعث ایجاد انگیزه قوی در افراد برای انجام وظایف می‌شود؛ حال آنکه جملات خبری و توصیفی چنین نقشی ندارند و یا در سطح بسیار ضعیفی آن را ایفا می‌کنند.

کتابنامه

- قرآن ترجمه فولادوند
- اطهرجو، فاطمه (۱۴۰۱ش): «پیام نمایی جملات انشایی در سوره حج»، تهران.
- اشرفی، امیررضا (۱۳۹۶ش): «معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبایی»، قرآن شناخت، سال دهم، شماره اول، پیاپی ۱۸، بهار و تابستان.
- امین، نصرت‌بیگم (بی‌تا): «تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن»، بی‌نا، بی‌جا.
- انصاریان، حسین (۱۳۸۶ش): «زیبایی‌های اخلاق»، نشر دارالعرفان.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ه.ق): «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
- ابن مسکویه، أبوعلی أحمد بن محمد بن یعقوب (بی‌تا): «تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق»، مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول.
- ابوحنیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ه.ق): «البحر المحيط فی التفسیر»، بیروت: دار الفکر.
- الهامی‌نیا، علی اصغر (۱۳۸۹ش): «اصول اخلاق اسلامی»، انتشارات ززم هدایت.
- برازش، علیرضا (۱۳۹۴ش): «تفسیر اهل بیت (ع)»، انتشارات امیرکبیر.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ه.ق): «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور»، لبنان_بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ سوم.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۷۹۲ه.ق): «المطول و بهامشه حاشیه السید میر شریف»، مکتبه الداوری.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲ش): «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن (سلسله جلسات استاد سید علی حسینی خامنه‌ای مشهد مقدس)»، انتشارات مؤسسه ایمان جهادی، چاپ اول.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت، چاپ اول.
- حلیمی جلودار، حبیب الله (۱۳۹۳ش): «جستاری در معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی»، الاهیات قرآنی، سال دوم، شماره ۲.
- دخیل، علی محمد علی (۱۴۲۲ه.ق): «الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز (دخیل)»، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
- درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵ه.ق): «اعراب القرآن الکریم و بیانہ»، سوریه: الارشاد_حمص، چاپ چهارم.
- دقیق‌العاملی، الشیخ معین (۲۰۱۲م): «دروس فی البلاغہ»، بیروت: دار جواد الانمہ، چاپ اول.
- دهقان، اکبر (۱۳۸۷ش): «نسیم رحمت تفسیر قرآن کریم»، قم: حرم، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۹ش): «ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن»، تهران: مرتضوی، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۲ه.ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دارالشامیه، چاپ اول.
- زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر (۱۴۱۹ه.ق): «اساس البلاغہ»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۰۷ه.ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- سراج زاده، حسن (۱۳۹۰ش): «انشائات طلبی و چگونگی فهم گزاره‌های اخلاقی قرآن»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سلیمانی، امرالله (۱۳۸۵ش): «سیمای مخبتین در قرآن و روایات»، قم: زائر.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۹۳ش): «تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ ششم.
- شمیخ، مینا (۱۳۹۵ش): «معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های قرآن»، حسنا؛ فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و حدیث، سال هشتم، شماره سی و یکم.
- شیخلی، بهجت عبدالواحد (۱۴۲۷ه.ق): «اعراب القرآن الکریم (شیخلی)»، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ش): «ترجمه تفسیر جوامع الجامع»، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی

- بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ه.ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)»، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرین»، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- عتیق، عبدالعزیز (بی تا): «علم المعانی»، بیروت: دار النهضة العربیة، چاپ اول.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ه.ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ه.ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک، چاپ اول.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۲ش): «قرآن منشور زندگی»، تهران: احسان، چاپ اول.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.
- الهاشمی الأزهری المصری، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى (۱۴۲۹ه.ق): «جواهر البلاغة فی أدبیات وإنشاء لغة العرب»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- هاشمی، احمد (۱۳۸۳ش): «جواهر البلاغة»، قم: نشر بلاغت.
- نراقی، احمد (۱۳۷۴ش): «معراج السعادة»، انتشارات هجرت.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ش): «شرح الکافی_الأصول و الروضة (للمولی صالح المازندرانی)»، تهران، چاپ اول.
- المحمدی البامیانی (۱۴۲۹ه.ق): «دروس فی البلاغة؛ شرح مختصر المعانی للتفتازانی»، بیروت: مؤسسه البلاغ.
- مدرسی، سید محمدتقی (۱۳۹۵ش): «ترجمه سرور دانش، احکام جهاد»، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۲ش): «دایره المعارف قرآن کریم»، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ سوم.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ش): «فلسفه اخلاق»، تهران: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۹۱ش): «اخلاق در قرآن (معارف قرآن)»، نگارش محمد حسین اسکندری.
- _____ (۱۳۹۲ش): «انسان سازی در قرآن»، بی تا: بی جا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۵ش): «تاریخ قرآن»، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸ش): «ترجمه تفسیر کاشف»، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶ش): «زندگی در پرتو اخلاق»، نشر سرور.
- _____ (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دهم.

Bibliography

Quran translated by Foulavand

- Ibn Ashour, Muhammad Tahir, Tafsir al-Tahrir and al-Tanweer known as Ibn Ashour's Commentary, 30 volumes, Beirut: Arab History Foundation, Edition: 1, 1420 A.H.
- Ibn Maskaweh, Abu Ali Ahmad son of Muhammad son of Yaqoob (died: 421 AH), Tahzib al-Akhlaq and Tathir ah-A'raq, Al-Taqqah Al-Diniya Publications, first edition, No date.
- Abu Hayyan, Muhammad son of Yusuf, Al-Bahr al-Massin fi al-Tafsir, 11 volumes, Beirut: Dar al-Fakr, 1420 A.H.
- Elhaminia, Ali Asghar, Principles of Islamic Ethics, Zamzam Hedayat Publications, 2009.
- Amin, Nusrat Begum, Tafsir Makhzan Al-Irfan in the Sciences of the Qur'an, 15 volumes, [no date] - [no place].
- Ansarian, Hossein, Ethical Beauty, Dar al-Irfan Publishing House, 1386 S.H.
- Barazesh, Alireza, Tafsir Ahl al-Bayt (AS), Amir Kabir Publications, 18 volumes, 2014.
- Baqa'i, Ibrahim bin Omar, Nazm al-Dorar in the fit of verses and surahs, 8 volumes, Dar al-Kutub al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets - Lebanon - Beirut, edition: 3, 1427 A.H.
- Taftazani, Masoud son of Omar (792 A.H.), Al-Mutola and Bhamsheh Marzih al-Sayyid Mir Sharif, Al-Davari Publications, No date.
- Hosseini Khamenei, Seyyed Ali, Outline of Islamic Thought in the Qur'an (series of meetings of Master Seyyed Ali Hosseini Khamenei, Holy Mashhad, Imam Hassan Mojtaba Mosque (AS) Ramadan 1353), compiled and edited by: Sohba, Iman Jihadi Institute Publications, first edition , May 2012.
- Hosseini Zubeidi, Mohammad Morteza, Taj al-Arus Man Jawahar Al-Qamoos - Beirut, vol. 13, first edition, 1414 A.H.
- Dakheel, Ali Muhammad Ali, Al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz (Dakheel), 1 volume, Dar al-Taqqeel for the press - Lebanon - Beirut, edition: 2, 1422 A.H.
- Darvish, Mohyuddin, Arabs of the Holy Qur'an and Bayaneh, 10 volumes, Al-Arshad - Syria - Homs, edition: 4, 1415 A.H.
- Daqiq al-Amili, Al-Sheikh Moin, Lessons in Rhetoric, Dar Javad Al-Aima - Lebanon - Beirut, first edition, 1433 AH - 2012 A.D.
- Dehghan, Akbar, Nasim Rahmat Tafsir of the Holy Quran, 4 volumes, Haram - Iran - Qom, edition: 1, 1387 S.H.
- Ragheb Esfahani, Hossein son of Mohammad, translation and research of the words of the Qur'an with the literal and literary interpretation of the Qur'an, 4 volumes, Mortazavi - Iran - Tehran, edition: 1, 1369 S.H.
- ____, Hossein son of Muhammad, Al-Quran vocabulary, 1 volume, Dar al-Shamiya - Lebanon - Beirut, edition: 1, 1412 A.H.
- Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmoud bin Omar, Basis of Al-Balaghah, Dar al-Kitab al-Alamiya; Beirut-Lebanon, 1419 A.H.



سال ششم
شماره اول
پیاپی: ۱۰
بهار و تابستان
۱۴۰۱

- _____, Mahmoud son of Umar, Al-Kashf on the facts of Gwamaz al-Tanzir and the eyes of the proverbs in the interpretations, 4 volumes, Dar al-Kitab al-Arabi - Lebanon - Beirut, edition: 3, 1407 A.H.
- Soleimani, Amrullah, The Image of Mokhbatin in the Qur'an and Hadiths, Qom: Zaer, 1385 S.H.
- Saeedi Roshan, Mohammad Baqer, Analysis of the Qur'anic Language and its Understanding Methodology, Qom: Hozwa and University Research Institute, edition: 6, 1393 S.H.
- Sheikhli, Behjat Abd al-Wahed, Arabs of the Holy Qur'an (Sheikhli), 10 volumes, Beirut: Dar al-Fakr, edition: 1, 1427 A.H.
- Tabarsi, Fazl son of Hasan, translation of Tafsir Jameim Al Jame, 6 volumes, Mashhad: Astan Quds Razavi; Islamic Research Foundation, Edition: 1, 1375 S.H.
- Tabari, Muhammad son of Jarir, Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari), 30 volumes, Beirut: Dar al-Marafah, edition: 1, 1412 A.H.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein, translation of Tafsir al-Mizan, 20 volumes, Qom seminary teachers' society, Islamic publishing office - Iran - Qom, print: 5, 1374 S.H.
- Tareehi, Fakhr al-Din son of Muhammad, Bahrain Assembly, 6 volumes, Mortazavi - Iran - Tehran, print: 3, 1375 S.H.
- Atiq, Abdul Aziz, Alam al-Ma'ani, Dar al-Nahda al-Arabiya, Beirut-Lebanon, edition: 1, no date.
- Fakhr Razi, Muhammad son of Omar, Al-Tafsir al-Kabeer (Mufatih al-Gheeb), 32 volumes, Dar Ihya Al-Trath al-Arabi, Lebanon - Beirut, Edition: 3, 1420 A.H.
- Farahidi, Khalil son of Ahmed, Kitab al-Ain, Qom: Hijrat Publishing House, edition: 2, 1409 A.H.
- Fazlullah, Muhammad Hossein, Men Wahi Al-Qur'an, 25 volumes, Dar Al-Malak - Lebanon - Beirut, edition: 1, 1419 A.H.
- Qorshi Banabi, Ali Akbar, Quran Dictionary, 7 volumes, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, edition: 6, 1371 S.H.
- Karzawi, Youssef, Qur'an, the charter of life, 1 volume, Ehsan - Iran - Tehran, print: 1, 1382 S.H.
- Qurtobi, Muhammad son of Ahmad, Al-Jamee Lahakm al-Qur'an, 20 volumes, Tehran: Nasser Khosrow, edition: 1, 1364 S.H.
- Al-Hashemi Al-Azhari al-Masri, Ahmad son of Ibrahim bin Mostafa, Jawaharlal Balaghah in Literature and the Creation of Arabic Language, Vol. 1, Beirut: Al-Alami Press Institute, 1429 A.H.
- Hashemi, Ahmad, Javaher al-Balagha, translated by Hassan Irfan, vol. 1, Qom, Balaghat Publishing House, 2013.
- Naraghi, Ahmad, Meraj al-Saada, Hijrat Publications, 1374 S.H.
- Mazandrani, Muhammad Saleh son of Ahmad, Sharh al-Kafi-Al-Asul wa al-Ruda (Lalmouli Saleh al-Mazandrani) - Tehran, edition: 1, 1382 S.H.
- Al-Mohammadi Al-Bamiani, Lessons in Rhetoric; A brief description of al-Ma'ani

- Latftazani, 4 parts, Beirut: Al-Balagh Institute, 1429 A.H.
- Madrasi, Seyyed Mohammad Taghi, 1945, translated by Sarwar Danesh, Hakam Jihad, Qom: Tebian Cultural and Information Institute, 1395 S.H.
 - Qur'an Culture and Education Center, Al-Maarif Al-Qur'an, 10 volumes, Boştan Kitab Qom (Islamic Propaganda Office Publications of Qom Seminary) - Iran - Qom, Edition: 3, 1382 H.S.
 - Mostafavi, Hassan, Al-Habiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim - Tehran, first edition, 1368 S.H.
 - Misbah Yazdi, Mohammad Taghi, Moral Philosophy, Imam Khomeini Research Institute (RA), 1391 S.H.
 - ,_____ Ethics in the Qur'an (Maarifs of the Qur'an), Volume 3; Written by Mohammad Hossein Eskandari, , 1391 S.H.
 - ,_____ Humanization in the Qur'an, ____, edited by Mahmoud Fath Ali, _____, 1392 S.H.
 - Marafet, Mohammad Hadi, History of the Qur'an, Organization for Studying and Compiling Humanities Books of Universities (Samt), Humanities Research and Development Center, 1375 S.H.
 - Maghniyeh, Mohammad Javad, translation of Tafsir Kashif, 8 volumes, Boştan Kitab Qom (Islamic Propaganda Office Publications of Qom Seminary) - Iran - Qom, Edition: 1, 1378 S.H.
 - Makarem Shirazi, Naser, Life in the Light of Ethics, Sarwar Publishing House, 1376 SH.
 - ,_____ Exemplary Commentary, 28 volumes, Islamic Books - Iran - Tehran, Print: 10, 1371 S.H.
 - Articles and theses:
 - Atharjoo, Fatemeh, Thesis "The Message of Essay Sentences in Surah Hajj", Tehran, Farvardin 1401 S.H.
 - Ashrafi, Amirreza, the meaning and knowledge of the language of the Qur'an from the perspective of Allameh Tabatabayi, Qur'an Knowledge, 10th year, number 1, serial 18, spring and summer 1396 S.H.
 - Halimi Jalodar, Habibullah, a research on the epistemology of Quranic propositions, Quranic Theology, second year, number 2, 1393 S.H.
 - Sirajzadeh, Hassan, Essayat Talabi and how to understand the moral propositions of the Qur'an, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, 1390 S.H.
 - Shamkhi, Mina, meaning or meaninglessness of Quranic propositions, Hasna; Specialized Quarterly of Tafsir, Qur'an and Hadith Sciences, 8th year, 31st issue, winter 1395 S.H.

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.1.8.5

Investigation of rhetorical and syntactical stylistics of Noah's Surah

(Received: 2022-09-03 Accepted: 2022-11-14)

ali ahmadi¹Parisa Sadat²

Abstract

The rhetorical and syntactic subtleties in the verses of the Holy Quran, including the miraculous aspects of this book, have long been of interest to scholars of Quranic sciences. One of the rhetorical topics of the Holy Qur'an is stylistics, which, by using the achievements of rhetoric and syntax, examines the stylistic effects in the Holy Qur'an. The present research, with descriptive-analytical method and based on the criteria of stylistics, has investigated the stylistic beauty of Surah Noah on two rhetorical (traditional and new) and syntactic levels and tries to show what elegance In Surah Nuh, similes, metaphors, metaphors, and irony, as well as syntactical deviations, which are among the outstanding stylistic features of this surah, have been used. Therefore, by applying these features in accordance with the concepts and themes in the Surah, he realized the rhetorical subtleties and syntactic features of the verses, which is a sign of the unique style of this blessed Surah. The results of the research indicate that in this surah, in the most eloquent way and according to the situation of the audience, all kinds of syntactic and rhetorical deviations (traditional and new rhetoric) have been used, and in terms of syntactic structures, according to the situation and status of the sentences. Proportionately short and long have been used, and because of the special order that prevails in this surah, the sentences are syntactically continuous.

Key words: Holy Quran, stylistics, rhetorical layer, syntactic layer, Surah Nuh

سال ششم

شماره اول

پیاپی: ۱۰

بهار و تابستان

۱۴۰۱

1) Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran Province . Email: ahmadiphd@yahoo.com

2) Master's degree in Arabic language and literature, Payam Noor, Tehran province . (The Corresponding Author) Email: parvin.u94@gmail.com



بررسی سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره‌ی مبارکه‌ی نوح

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۵-۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۸-۲۳)

علی محمدی^۱، پریسا سادات^۲

چکیده

ظرافت‌های بلاغی و نحوی در آیات قرآن کریم، از جمله جنبه‌های اعجاز این کتاب، از دیرباز مورد توجه دانشمندان علوم قرآنی بوده است. یکی از مباحث بلاغی قرآن کریم، سبک‌شناسی است که در ضمن آن با بهره‌گیری از دستاوردهای علم بلاغت و نحو، به بررسی جلوه‌های سبکی موجود در قرآن کریم می‌پردازد. پژوهش پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس معیارهای سبک‌شناسی، به بررسی زیبایی‌های سبکی سوره‌ی نوح در دو سطح بلاغی (سنتی و جدید) و نحوی پرداخته است و می‌کوشد تا نشان دهد که چه ظرافت‌هایی در سوره نوح از قبیل تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه و نیز هنجارگریزی‌های نحوی که از ویژگی‌های برجسته سبکی موجود در این سوره است به کار رفته است؛ لذا با کاربست این ویژگی‌ها به تناسب مفاهیم و مضامین موجود در سوره به ظرافت‌های بلاغی و وجهیت نحوی عبارات آیات پی برده که این نشان از سبک منحصر به فرد این سوره مبارکه دارد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که در این سوره به بلیغ‌ترین شیوه و به اقتضای حال مخاطب انواع هنجارگریزی‌های نحوی و بلاغی (بلاغت سنتی و جدید) به کار گرفته شده است، و از لحاظ ساختارهای نحوی بنا بر حال و مقام جملات کوتاه و بلند متناسبی به کار گرفته شده است و نیز به دلیل نظم خاصی که در این سوره حاکم است جملات از لحاظ نحوی دارای پیوستار هستند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، سبک‌شناسی، لایه‌ی بلاغی، لایه‌ی نحوی، سوره‌ی نوح.

(۱) استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور استان تهران تهران ایران ایمیل: ahmadiphd@yahoo.com
(۲) کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی پیام نور مرکز تهران جنوب تهران ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: parvin.u94@gmail.com

۱. مقدمه

از جمله شاخه‌های معرفتی که در قرن بیستم رونق شگرفی داشته و متخصصانی برای خود یافته، علم سبک‌شناسی است. امروزه بسیاری از مطالعات و تحقیقات حوزه زبان‌شناسی به سبک‌شناسی اختصاص یافته است. سبک‌شناسی عبارت است از توصیف و تحلیل تغییرپذیری شکل‌های زبانی در کاربرد زبان. تمرکز اصلی سبک‌شناسان به کاربردهای زیباشناختی متن است؛ به عبارت دیگر وظیفه سبک‌شناس آن است که با ارائه یک تحلیل منسجم از تغییرات سبک‌شناختی از نویسنده، درک شفافی از متن به وجود آورد. فتوحی در تعریف سبک‌شناسی چنین می‌گوید: «تعریف رایج سبک در روش‌های فرمالیستی عبارت است از خروج از زبان عادی و خودکار؛ یا به تعبیری آشنایی زدایی و ناآشناسازی زبان به هدف افزایش زمان ادراک حسی و مقاصد زیبایی شناختی. معمولاً در هر زبانی برای بیان یک محتوا صورت‌های زبانی مختلفی وجود دارد که از میان آن‌ها یک رایج‌تر و شناخته شده‌تر است، همین رواج و تداول قاعده‌گونه‌ی معیار زبان را تعیین می‌کند. گونه معیار در هر زبانی رایج‌تر و فراگیرتر از بقیه گونه‌هاست.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۹)

در اوایل قرن بیستم بعد از آنکه علم زبان‌شناسی به مدد فردینان دی سوسور^۱ پایه‌گذاری شد سبک‌شناسی با پیشرفت علم زبان‌شناسی توسعه پیدا کرد. (فضل، ۱۹۸۸: ۱۲) در دهه پنجاه اصطلاح سبک بر روش تحلیل گونه‌های ادبی اطلاق گردید که این روش تا حد زیادی از علم زبان‌شناسی اخذ گردید. (خفاجی، ۱۹۹۲: ۱۱) اما مقوله سبک‌شناسی در ایران با نام محمد تقی بهار پیوندی ناگسستنی دارد. او برای اولین بار مسائل سبک‌شناسی فارسی را مورد بررسی علمی قرار داد. البته قراینی که ثابت کند، بهار با کارهای اروپاییان در زمینه سبک‌شناسی آشنا بوده در دست نیست. چامسکی^۲ و لایمن اسپتزر^۳ که سبک‌شناسی در غرب مدیون آن‌هاست؛ تقریباً همزمان با بهار می‌زیستند. بهار سبک‌شناسی را از شاعران دوره‌ی بازگشت و مخصوصاً از پدر خود که برای تقلید سخنان قدما در سبک آنان دقت می‌کردند فراگرفت. (شمیسا، ۱۳۷۸: ۷۵) اولین کتاب درباره جستار سبک و بررسی علمی سبک سخن ادبی، به قلم محمد تقی بهار است. کتاب «سبک‌شناسی» برای نخستین بار در سال ۱۳۳۱ هـ.ش و در سه مجلد انتشار یافت و سپس بارها تجدید چاپ شد و شامل نتایج تجربیات و دیدگاه‌های سبک‌شناسانه بهار است. هر سه جلد این کتاب به مباحث سبک‌شناسی نثر اختصاص دارد. محمد تقی بهار به جز اندکی در مقدمه کتاب، درباره سبک‌شناسی شعر بحث نکرده است. او قصد داشت تا با انجام تحقیقی جداگانه به بررسی درباره سبک شعر فارسی بپردازد.

- 1) Ferdinand de Saussure
- 2) Noam Chomsky
- 3) Lyman Spitzer

وی توانست بدون اطلاع از جریانات سبک‌شناسی در غرب به مدد نبوغ خود این علم را در ایران پایه‌گذاری کند و ادبیات کهنسال فارسی را به نحوی به لحاظ سبک‌شناسی مورد مطالعه قرار دهد. (همان: ۱۴۷) البته قراینی که ثابت کند بهار با کارهای اروپاییان در زمینه سبک‌شناسی آشنا بوده در دست نیست. آتور باخ و لئو اسپترز که سبک‌شناسی در غرب مدیون آن‌هاست؛ تقریباً همزمان با بهار می‌زیستند. بهار سبک‌شناسی را از شاعران دوره بازگشت و مخصوصاً از پدر خود که برای تقلید سخنان قدماً در سبک آنان دقت می‌کردند فراگرفت. (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۱۴) هر پدیده و اثر ادبی، بیانگر نوعی سبک است؛ زیرا سبک پیوندی است که ذهن و زبان آدمی در گفتار و نوشتار می‌یابد. سبک در واقع کنش و واکنش معنی و شکل در گفتار و نوشتار است و سخن، واقعیت سبک زندگی یافته تفکر آدمی است. (عبادیان، ۱۳۷۲: ۱۳)

بی‌تردید بازسازی دانش‌های اسلامی به خصوص تفسیر در پرتو دانش‌های جدید می‌تواند در فهم بهتر قرآن کارساز باشد. اگر به قرآن به عنوان یک متن نگریسته شود، می‌توان آیات آن را در ترازوی سبک‌شناسی سنجید و زیبایی‌های آن را برای خواننده آشکار کرد و از این طریق، شیوه‌های متنوعی را که خدای سبحان به منظور اثرگذاری بر خواننده یا شنونده به کار گرفته را شناخت و به فوق بشری بودن آن صحنه گذاشت. (حسنعلیان، ۱۳۸۹: ۱۳۲)

با توجه به اهداف یاد شده، این پژوهش برآنست، تا سوره‌ی مبارکه نوح را از آن جهت که سوره‌ای است که اسلوبی قصصی دارد و در لابلای روایت آن اندیشه‌هایی چون دعوت به توحید، دعوت تقوا، دعوت به توبه، دعوت به استغفار، یادآوری نعمت‌های الهی، سزای اعمال، کیفر و.. مطرح شده است در طرح هر یک از آن‌ها به فراخور حال و مقام، سبک خاصی از بلاغت و نحو به کار بسته شده است تا یاری‌گر القای هدف و اندیشه مورد نظر باشد به صورت سبک‌شناسانه و به کمک علوم زبان‌شناسی در دو لایه بلاغی (سنتی و جدید) و لایه نحوی مورد بررسی قرار داد و به دو سوال زیر پاسخ داد:

- ۱- سبک‌شناسی بلاغی و نحوی در سوره نوح به چه صورت نمودار شده است؟
- ۲- سبک‌شناسی بلاغی و نحوی چگونه لطافت‌ها و ظرافت‌های ادبی قرآن را برای مخاطب تبیین می‌کند؟

۱.۱. فرضیات پژوهش

در چارچوب این پژوهش به نظر می‌رسد که:

- ۱- علاوه بر بلاغت سنتی در این سوره، در اغلب آیات آن، شاهد استعاره‌های شناختی و مفهومی جدید با انواع مختلف آن و هنجارگریزی‌های نحوی هستیم که به فراخور حال و مقام در القای مفهوم مورد نظر به کار گرفته شده‌اند و به تفهیم اهدافی که سوره دنبال می‌کند، کمک شایانی کرده‌اند.

۲- نظام استعاری در این سوره صرفاً ناشی از نگاشت‌ها و تناظرهای ساده‌ی میان مبدأ و مقصد نبوده، از این رو خداوند در تفهیم آن‌ها به مخاطب به خلق فضا پرداخته است و آمیختگی مفهومی و کارکردهای گوناگون آن از جمله فراهم آوردن نگاه کلی و فراگیر و حرکت از کثرت به وحدت به خلق فضاهای ذهنی متفاوت پرداخت تا سرانجام مفاهیم نو بدیع را از آن‌ها استخراج کند و به این شیوه جدید امور ناآشنا و مجهول را برای انسان آشکار و معلوم سازد.

۲.۱. پیشینه و نوآوری پژوهش

مطابق بررسی‌های به عمل آمده سخنوران و نویسندگان، پژوهش‌های فراوانی را در خصوص علوم قرآن نگاشته و از لحاظ سبک‌شناسی و دیگر حوزه‌ها آیات آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند. اما تاکنون پژوهش مستقلی در خصوص سبک‌شناسی نحوی و بلاغی سوره نوح نگاشته نشده و موضوع در نوع خود تازه و بدیع است. در زیر به برخی از مهم‌ترین پژوهش‌هایی که در خصوص سوره نوح به رشته تحریر آمده است اشاره می‌شود:

* عرب و همکاران (۱۳۹۹) مقاله‌ای با عنوان «بررسی نقش راهکارهای گفتمانی مستقیم و غیرمستقیم در ادبیت سوره نوح (ع)» در پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن به چاپ رسانده‌اند، که در آن به تحلیل وجوه ادبیت در نظام زبانی سوره نوح پرداخته‌اند. و به این نتایج رسیده‌اند که راهکار گفتمانی غیرمستقیم که مؤدبانه‌ترین راهکار گفتمانی جهت حفظ اعتبار اجتماعی طرفین گفتگو است و این نوع گفتمان در سوره بالاترین بسامد (۷۴٪) را به خود اختصاص داده است.

* ابراهیم و همکاران (۱۳۹۹)، مقاله‌ای با عنوان «واکاوی تطبیقی بافتارهای گفتمان مدار روایت حضرت نوح در دو سوره هود و نوح بر محور الگوی ون لیوون» در نشریه مطالعات زبانی و بلاغی به انجام رسانده‌اند که در آن، بافتارهای گفتمان مدار روایت حضرت نوح در چهارچوب الگوی جامعه‌شناختی - معنایی ون لیوون در زمینه میزان کارایی این الگو و مولفه‌های آن در تحلیل این روایت مورد بررسی قرار گرفته داده‌اند. همچنین چگونگی بازنمایی کارگزاران اجتماعی روایت حضرت نوح و قوم ایشان با توجه به مؤلفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی در جهت تولید و انتقال ایدئولوژی خاص در لایه‌های زیرین متن در موقعیت عصر نزول در دو سوره هود و نوح، مورد تحلیل قرار داده‌اند.

* ترکمانی و همکاران (۱۳۹۶) مقاله‌ای با عنوان «تحلیل روایت‌شناختی سوره نوح (ع) بر مبنای دیدگاه رولان بارت و ژرار ژنت» در نشریه پژوهش‌های ادبی قرآنی به انجام رسانده‌اند که در آن، با روشی توصیفی و تحلیلی، نظریات دو تن از روایت‌شناسان ساختارگرای فرانسوی، رولان بارت و ژرار ژنت را برای تحلیل این سوره به کار گرفته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که تلفیق نظرات این دو اندیشمند در دو حوزه کارکردهای روایی

و گفتمان روایی، الگوی مناسبی برای تحلیل داستان‌های قرآنی است. الگویی که از یک سو راه را برای دستیابی به معارف گنجانده‌شده در داستان‌ها می‌گشاید و از سوی دیگر، پرده از برخی زیبایی‌های ساختاری نهفته در داستان‌های قرآنی برمی‌دارد.

* ولیئی و همکاران (۱۳۹۵) مقاله‌ای با عنوان «عوامل انسجام متنی در سوره‌ی نوح» در نشریه پژوهش‌های زبانشناختی به چاپ رسانده‌اند که در آن، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی عوامل انسجام متنی از قبیل عامل واژگانی، عامل دستوری، عامل پیوندی در سوره نوح را مورد بررسی قرار داده‌اند. و به این نتیجه رسیده‌اند که در بین این عوامل به ترتیب عامل واژگانی سپس عامل دستوری و در پایان عامل پیوندی از بیشترین بسامد در سوره برخوردار هستند و بیشترین تأثیر را در منسجم ساختن سوره نوح بر عهده دارند.

* محمدی رکعتی و همکاران (۱۳۹۲)، مقاله‌ای با عنوان «سورهٔ نوح»؛ درسهٔ آسلوبیهٔ دلایهٔ فی مستوی الصوت والصرف» در نشریه بحوث فی اللغة العربیه و آدابها، به چاپ رسانده‌اند که در آن سوره نوح را از حیث زبان‌شناسی سبکی در دو سطح صرفی و آوایی مورد بررسی قرار داده‌اند، و در سطح صوتی نشانه‌های صفات صوتی از لحاظ جهر، همس، شدت و رخوت را مورد بررسی قرار داده‌اند و از حیث صرفی دلالت‌های معرفه و نکره بودن، ماضی، مضارع و امر را در سوره نوح مورد واکاوی قرار داده‌اند.

۲. سبک‌شناسی و انواع آن

سبک‌شناسی در گستره ادبیات کارآیی‌های ویژه‌تری نسبت به دیگر قلمروهای زبان دارد؛ نخست آن که سبک‌شناس می‌خواهد، راه‌هایی برای افزایش درک و فهم خود پیدا کند؛ مثلاً درک معنای ادبی یک متن، یا شناخت پیشینه ذهنی، اشتغالات فکری، شخصیت، درک مقاصد نویسنده و نیز آشنایی بهتر و دقیق‌تر از شرایط و بافت آفرینش. این روش از طریق مقایسه سبک نویسندگان مختلف، دوره‌ها و انواع ادبی صورت می‌گیرد، در این مقایسه فردیت و خلاقیت هنرمند شناسایی می‌شود و به سبک‌شناسی پیشرفته می‌انجامد که خود نوعی نقد عملی به حساب می‌آید و برای توضیح واکنش‌های شهودی خوانندگان، کارآمد است. سبک‌شناسی از طریق تمرکز بر بازشناسی ویژگی‌ها، الگوها، ساختارها و سطوح زبان و نیز معانی و تأثیرشان بر خواننده به مسئله تفسیر متون نیز می‌پردازد.

سبک‌شناسی مطالعه سبکی است که در یک متن یا یک قطعه گفتاری استفاده شده و تأثیری که نویسنده یا گوینده می‌خواهد با استفاده از یک سبک به‌خصوص بر مخاطب خود داشته باشد. سبک‌شناسی می‌کوشد برای انتخاب‌هایی که گروه‌های اجتماعی در کاربرد سبک زبانی خود می‌کنند، اصول و خطوطی بیابد و آن‌ها را دسته‌بندی و مطالعه کند. بنا بر یکی از تعاریف، سبک‌شناسی عبارت است از تفسیر متن بر مبنای سبک زبان‌شناختی و

نواخت آن متن. (میرشکاری، ۱۳۹۷: ۶۴)

بهار، سبک را «روش خاص ادراک و بیان افکار به وسیله ترکیب کلمات و انتخاب و طرز تعبیر می‌داند.» (بهار، ۲۵۳۶: ۱۵/۱) این تعریف با اغلب توضیحات و تعریف‌های جدید از سبک، همخوانی دارد.

سبک‌شناسی از میان گونه‌های کاربرد زبان، بیش از همه به زبان در ادبیات توجه نشان می‌دهد و بخش عمده پژوهش‌ها در این شاخه مطالعاتی بر شناسایی سبک‌های ادبی، زبان شخصی، و فردیت خلاق مؤلف متمرکز است.

به اعتقاد لستر بولز پیرسون، هدف اصلی سبک‌شناسی صرفاً خصوصیات ظاهری و متداول یک نوشته نیست، بلکه اهمیت کاربردی آن در زمینه تعبیر و تفسیر یک متن با هدف ارتباط دادن و مرتبط کردن تأثیرات زبانی و لغوی به دلایل زبان‌شناختی است. (شریفی، ۱۳۹۷: ۴۵)

برای تعریف دانش سبک‌شناسی، معیارهایی از جمله: نگاه خاص، عدول از هنجار، تکرار و تداوم در سخن متناسب با موقعیت و ... با تأکید بر جایگاه ویژه زبان در مطالعات سبکی ادبیات، حائز اهمیت است. (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۷) در تحلیل سبک‌شناسانه متن، اساس کار را ساختارهایی تشکیل می‌دهند که برجسته‌تر از دیگر عناصر و ساختارها هستند. این عناصر، اغلب شامل آواها، واژه‌گزینی‌ها، ساختار جمله‌ها، تکرار برخی عناصر زبان و انحراف از قاعده‌های زبان معیار است. (وردانک، ۱۳۹۳: ۲۶)

۲. ۱. سبک‌شناسی لایه‌ای یا مدرن

سبک‌شناسی لایه‌ای که نخستین بار در کتاب سبک‌شناسی «نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها» اثر محمود فتوحی، معرفی و به کار برده شد، ترکیبی از شیوه‌های سنتی و مدرن در تحلیل متون و آثار هنری است. در شیوه‌های سنتی اغلب، تکیه بر سیر تطور تاریخی زبان است. در روش‌های نوین، علاوه بر مطالعات سنتی به سطوح هنری و فکری اثر و گزینش فرم‌ها و قالب‌های ادبی هم توجه می‌شود. (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۳۷) در سبک‌شناسی لایه‌ای که با الگوی زبان‌شناختی برای سبک‌شناسی طرح شده است مبانی سبک‌ساز در پنج لایه زبان (آواشناسی، ساخت واژی، نحو، معنی‌شناسی و کاربردشناسی) واکاوی می‌شود. این روش در سبک‌شناسی ادبی، از آن روی که سبک را در پنج لایه «آوایی، واژگانی، نحوی، بلاغی و ایدئولوژیک» (در دو مورد اخیر به جای معنی‌شناسی و کاربردشناسی) بررسی می‌کند «سبک‌شناسی لایه‌ای نامیده می‌شود. (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۸)

۳. سوره نوح، محتوا و شأن نزول آن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿۱﴾﴾ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي

لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا ۖ ﴿٣﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنْ أَجَلَ اللَّهُ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا ﴿٦﴾ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا ﴿٧﴾ ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا ﴿٨﴾ ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ﴿٩﴾ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلَ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَنْبِيئٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴿١٢﴾ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بَسَاطًا ﴿١٩﴾ لَتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴿٢٠﴾ قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَارًا ﴿٢١﴾ وَمَكَرُوا مَكْرًا كَبِيرًا ﴿٢٢﴾ وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾ وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا ﴿٢٤﴾ مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أَغْرَقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا ﴿٢٥﴾ وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿٢٧﴾ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ﴿٢٨﴾

در این بخش مفهوم کلی سوره و شأن نزول آن و نیز جهان بینی الهی در نزول آن بررسی می شود. اگر چه هدف این پژوهش پرداختن به سبک شناسی بلاغی و نحوی این سوره است؛ اما از آنجا که بلاغت و نحو ارتباط مستقیمی با هدف، مضمون، مقتضای حال و فحوای سوره دارد و هدف از بلاغت و نحو آن نیز تفهیم هر چه بیشتر آن مفاهیم مورد نظر بوده است؛ اشاراتی به مضمون و جهان بینی الهی در این لایه سبک شناسی حائز اهمیت خواهد بود:

سوره مبارکه نوح، هفتاد و یکمین سوره در مصحف شریف و دارای ۲۸ آیه است و هر آیه به طور متوسط، دارای ۸ کلمه است. تمامی آیات این سوره به بیان داستان حضرت نوح اختصاص دارد. از نظر داستانی بودن، سوره نوح، داستانی ترین سوره قرآن است که بدون هیچ مقدمه و مؤخره ای، مستقیماً به وقایعی پرداخته که برای حضرت نوح (ع) پیش آمده است. این سوره داستان حضرت نوح را از همان ابتدای دعوت تا خاتمه ی طوفان که خدا به وسیله آن تکذیب کنندگان را غرق کرد به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است. در خلال آیات سوره، سنت خدای متعال درباره ملت های منحرف از دعوت خدا بیان شده است و نیز سرانجام پیامبران و عاقبت مجرمین در ادوار و قرون متفاوت بیان شده است. خداوند با ارائه داستان این پیامبر و سرگذشت قومش، انسان را از سه مقوله مهم خداشناسی و هستی شناسی و انسان شناسی در این سوره کوتاه آگاه می سازد، همانطور که از سوره به دست می آید، ابتدا مخاطب را به معرفت خدا در زمینه رأفت و شفقت نسبت به بندگان

می‌رساند؛ خدایی که برای هر امتی ولو تکذیب‌کننده و کافر و مشرک، قبل از نزول عذاب، هادی و ناجی فرستاده آن هم ناجی‌ای که با برهان و معجزات آشکار آن‌ها را هدایت کند و چنانچه هدایت هم نشد باز هم به او فرصت توبه و خودسازی می‌دهد. سپس به مقتضای حال هستی‌ای را توصیف می‌کند که خدای متعال انسان را در آن قرار داده و مال و ثروت و فرزند به او بخشیده و نعمت‌های آسمانی خود را بر او فرو فرستاده تا مایه آرامش و آسایش او باشند و بلکه به سوی خدا بگردد و از عذاب برهد. سپس انسان ناسپاسی را به تصویر می‌کشد که تمام این نعمت‌ها و آفریدگار آن‌ها را نادیده انگاشته و همچنان بیراهه را برای خود برگزیده است به گونه‌ای که هیچ هادی و ناجی توان هدایت و رهاندن او از عذاب الهی را ندارد و انگهی چون زمان تعیین شده به پایان برسد عدل خدا جاری شده و هر یک را به سزای اعمال خود می‌رساند و سرگذشت زندگی او را عبرتی برای سایرین در زندگی دنیوی قرار می‌دهد.

۴. بررسی سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره نوح

۴.۱. سبک‌شناسی بلاغی سوره نوح

مطالعات سطح بلاغی زبان، سهم زیادی در سبک‌شناسی ادبی دارد. شگردهای بلاغی و صناعات بدیعی را «تمهیدات سبکی» نیز می‌نامند. این تمهیدات، هم در آفرینش متن خلاق کارآمد هستند، هم به فرایند خوانش و تحلیل متن یاری می‌رسانند. در همین لایه است که سبک‌شناسی می‌تواند با تکیه بر میزان کاربرد آرایه‌های بلاغی و لفظی به سبب کار نویسنده پی برد. سبک هر سخن بر اساس فراوانی کاربرد آرایه‌های بلاغی، سرشت صوری و محتوایی ویژه‌ای پیدا می‌کند؛ مثلاً کاربرد تشبیه در یک متن، سبک تشبیهی را شکل می‌دهد و بسامد بالای استعاره، سبک استعاری را رقم می‌زند. (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۰۴؛ شمیسا، ۱۳۷۳: ۳۲-۳۴)

خدای تبارک و تعالی مقولاتی را که به اصول عقیده و تثبیت قواعد و مبانی ایمان توجه دارد، با بلیغ‌ترین شیوه به مخاطب ارائه کرده است و او را هدایت کرده است. خدای متعال در تفهیم این امور به مخاطب، به مقتضای حال و با التفات به نگرش منظور آرایه‌هایی را به کار گرفته و بدین روش عمل پردازش و گسترش اندیشه را به بهترین نحو ممکن به انجام رسانده است از جمله این آرایه‌های بیانی مجاز و استعاره و کنایه‌ای است که به فراخور مقام در این سوره ظهور یافته‌اند.

۴.۱.۱. بلاغت سنتی

آن هنگام که خداوند تکذیب و لجاجت کافران را بیان می‌کند این سه آرایه را در یک آیه با هم ممزوج ساخته تا شدت عناد و ستیزه‌جویی آن‌ها را بیان دارد: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ

لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعَسُوا نِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا ﴿۷﴾ (نوح/۷) لجاجت آن‌ها به حدی رسیده است که نه به سخنان رسول گوش می‌سپارند و نه حتی به او نگاه می‌کنند و بر کار خود اصرار ورزیده و کوتاه نمی‌آیند در اینجا «جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ»: فرو بردن انگشت در گوش» هم کنایه از شدت بی‌توجهی و شدت گوش ندادن و نافرمانی به سخنان طرف مقابل است و نیز فرو بردن انگشت در گوش مجاز مرسل به علاقه‌ی کلیه است که به جای جزء کل استعمال شده است چرا که کافران سرانگشتان خود را در گوش فرو برده‌اند نه کل انگشت را اما از آنجا که مقتضی حال در اینجا انکار و رویگردانی است مجاز کل به کار گرفته تا شدت گوش ندادن آن‌ها را نشان دهد. سپس آن انکار را درجه‌ای دیگر شدت می‌بخشد و انزجار آن‌ها را با «وَاسْتَعَسُوا نِيَابَهُمْ» کشیدن لباس بر سر نشان می‌دهد و شدت تکبر و طغیان آن‌ها را با این کنایه نشان داده است که نه تنها به صورت کلامی و گفتاری اعراض ورزیده‌اند؛ بلکه حتی حرکات ظاهری و زبان بدن آن‌ها هم این رویگردانی را نشان داده است پس از این مرحله نیز به استمرار و پافشاری کافران بر کفر خود می‌رسد و «وَأَصْرُوا» استعاره کثرت در گناه و ادامه دادن گناه است؛ زیرا «صر» به معنای بستن و گره زدن است و گویی گناهکار گناه را به گناه می‌بندد و ادامه می‌دهد. (قرشی، ۱۳۷۷: ۳۵۲/۱۱) پس در این موقعیت گره را به کار برده تا الحاح و سماجت و پافشاری قوم هدایت‌نیافته نوح را نشان دهد و آن‌ها را محق عذابی بداند که بر آن‌ها نازل شده است. هنگامی که خواسته است رسالت کامل حضرت نوح را برساند و ارشاد و تبلیغ تمام و بی‌عیب و نقص آن حضرت را برساند از کنایه‌ی شب و روز استفاده کرده است آن‌سان که می‌فرماید: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا، فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ (نوح/۵-۶) در اینجا لیل و نهار کنایه از دعوت مستمر حضرت نوح بوده است. در اینجا مقام مقام دعوت پیوسته و بدون نتیجه بوده است بنابراین شب و روز را کنایه از بی‌وقفگی دعوت آورده است؛ زیرا به طور مداوم و پیوسته قوم خود را به خداپرستی دعوت می‌کند اما زمینه‌ی پذیرش را فراهم نمی‌بیند و دعوتش نتیجه عکس می‌دهد و آنگاه که استمرار در دعوت سود نمی‌بخشد و آن حضرت این کنایه را به کار می‌بندد تا تأکید کند که «بدون کوتاهی و سستی نهایت سعی و تلاش خود را به کار گرفته تا اینکه در نهایت عرصه بر او تنگ شده و چاره‌ای برایش نمانده است.» (صابونی، ۱۳۸۲: ۵۳۳/۴) در این آیه «به این دلیل دعوت را در ظروف زمان آورده است و این ظروف را کنایه از دعوت بی‌وقفه گرفته است که نهایت تلاش خود در ارشاد و هدایت آن‌ها را برساند یعنی هم در روز که زمان فعالیت بوده از دعوت آن‌ها غافل نبوده و هم در شب که زمان آسودگی و استراحت به دعوت و هدایت آن‌ها پرداخته است.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۹۴/۲۹) و زمانی که بی‌حاصل بودن هدایت خود را می‌بیند و به تنگ می‌آید به مناجات با خدای خود می‌پردازد و به بلیغ‌ترین وجه با استفاده از صنعت «تشبیه ذم بما یشبه مدح» در آیه ۶ می‌فرماید: دعوتم چیزی بر آنان جز فرار از حق

نیفزود در واقع با استفاده از این صنعت خواسته اوج اعراض و رویگردانی آن‌ها را برساند و هر قدر که آن‌ها را به سوی خدا فراخوانده اعراض و رویگردانی آن‌ها بیشتر شده است، بنابراین با این صنعت عدم سودبخشی هدایت را هر چه تمام‌تر رسانده است. در اینجا ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ (نوح/۶) می‌توان فرار را استعاره مصرحه اصلیه از شدت اعراض گرفت به گونه‌ای که تا حدی از رسول خود و رسالت وی گریزان بوده‌اند که سرپیچی و تمرد آن‌ها را در قالب فرار و گریز آورده است تا شدت انزجار آن‌ها از گرویدن به دعوت را برساند. این سوره پس از آنکه ناسپاسی انسان و کفر و تکذیب او را با وجود هدایتگر به مخاطب نشان داد به ذکر قدرت خدا و نعماتی را که به انسان ارزانی داشته می‌پردازد تا تلنگری باشد جهت به خود آمدن او در هر عصری و در هر دوره‌ی زمانی، و پس از آن به ضعیف بودن انسان و عدم او اشاره می‌کند که خدا او را به عرصه هستی آورده است و این مهم را به او گوشزد می‌کند که خداوند او را از عدم به وجود آورده بنابراین می‌تواند پس از مرگ نیز او را زنده گرداند به همین مناسبت استعاره‌ی گیاه و دانه را برای او به کار می‌گیرد که چنان دانه‌ای در دل خاک او را می‌رویاند و سپس بارور می‌کند و پس از اینکه خشک شد و مرد دوباره او را زنده می‌سازد و شکوفا می‌گرداند از آنجا که می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ أَنْتَبِكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ (نوح/۱۷-۱۸) در اینجا «أَنْتَبِكُمْ» مصرحه تبعیه از خلق و آفرینش انسان است و کاربرد آن در این موقعیت بدین سبب است که محتوای سوره در باب اعراض و رویگردانی کافران و تکذیب حضرت نوح نازل شده و خدای متعال جهت اثبات رستاخیز به تکذیب-کنندگان که امری معنوی و ذهنی است، استعاره‌ای حسی و ملموس را که در طبیعت هر انسانی شاهد آن بوده است به کار گرفته است تا آفرینش مجدد پس از مرگ را به او اثبات کند؛ بنابراین رویش را برای آفرینش به استعاره گرفته است همانطور که دانه در خاک فرو رفت مجدداً سرزنده می‌شود و سر از خاک بر می‌آورد انسان نیز همانند او پس از تبدیل شدن به خاک آفرینش مجددی خواهد داشت و از آن خارج خواهد شد این استعاره به زیبایی هر چه تمام‌تر در این حال و مقام به خوبی جوابگوی بسیاری از شبهات کافرانی است که مرگ را پایان کار انسان می‌دانند. برخی از مفسران گفته‌اند «چون انسان‌ها از مواد غذایی حیوانی و نباتی دریافتی از زمین استفاده می‌کنند به نباتات تشبیه شده‌اند چرا که غذای خود را از زمین می‌گیرند از این رو خلق و ایجاد آن‌ها را به رویاندن نام برده‌اند و به آفرینش آدم اشاره دارد که از خاک زمین خلق شده است و بعد از آن نسلش پا به عرصه هستی نهاده‌اند پس درست است که گفته شود از زمین رسته‌اند.» (صابونی، ۱۳۸۲: ۵۳۷/۴) در این سوره هنگام برشمردن نعمت‌های دنیوی برای تکذیب‌کنندگان به خلقت خورشید اشاره شده است که به سان چراغی مایه روشنایی است ﴿وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾ خورشید را به چراغ تشبیه کرده است مقتضای حال در اینجا تکذیب کافران است که دارایی‌ها و پست و مقام‌ها آن‌ها را دچار تکبر و غرور کرده است و

همه را از خود می‌دانند، اما خداوند تبارک و تعالی در تشبیه زیبایی یکی از نعمت‌ها را که خورشید است و نور آن مایه آسایش در پرداختن انسان به امور زندگی است و چنانچه این نور نبود انسان از بسیاری از کارهای خود عاجز می‌ماند و در مانده می‌شد بنابراین خداوند با این تشبیه زیبا این را به مخاطب گوشزد می‌کند که هر دستاوردی که دارد مسبب خداست و چنانچه نعمت‌های بی‌دریغش نبود انسان از پرداختن به هر کاری در مانده و متحیر می‌گشت. پس از این نعمت خورشید که همچون چراغی رهنمون آن‌ها است و به واسطه‌ی آن می‌تواند بیرون بروند و همه جا را مشاهده کنند و به امورات زندگی خود بپردازند به نعمت زمین گسترده اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ بَسَاطًا ، لَتَسْلُكُوْا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاۗجًا﴾ (نوح/۱۹-۲۰) زمین خود را نیز به فرش تشبیه کرده است از آنجا که از مشخصه فرش گستردگی است بنابراین آن را در تشبیه بلیغی مشابه به زمین قرار داده است تا به آن‌ها یادآور شود که این زمین که در گوشه و کنار آن آزادانه به گشت و گذار می‌پردازید و هر جا که بخواهید مسکن می‌گزینید خود را مالک آن می‌دانید در واقع نعمتی از جانب خداست و مالک اصلی آن خداست. در واقع به کارگیری این تشبیهات و گزینش این مشابه‌ها به دلایلی که گفته شد در این مقام بسیار به جا بوده و هدفی را که سوره مورد نظر دنبال می‌کند به خوبی بدان نائل آمده است و رهنمودهای آن نه تنها مختص به قوم نوح نبوده بلکه هر انسان تکذیب‌کننده و در هر مکان و زمانی با تأمل و تدبر در این آیات هدایت‌یافته و شبهات ذهنی‌اش رفع خواهد شد و به خدای پروردگار و خالق جهانیان ایمان خواهد آورد. یکی دیگر از زیبایی‌های بیانی این سوره به کارگیری مجاز به علاقه مایکون است در آیه ﴿اِنَّكَ اِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوْا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوْا اِلَّا فَاۡجِرًا كَفٰرًا﴾ (نوح/۲۷) آن هنگام که حضرت نوح قوم کافرین را نفرین می‌کند به سبب تجربه زیادی که در میان آن‌ها کسب کرده و عمر زیادی که داشته آینده آن‌ها را نیز پیش بینی می‌کند که فرزندان آن‌ها نیز در آینده فاجر و کافر می‌شوند به همین سبب آن‌ها را قبل از تولد نیز فاجر و کافر می‌داند و این به اعتبار آینده است به همین سبب مجاز به علاقه مایکون است.

۴.۱.۲. بلاغت شناختی جدید

از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی، استعاره عبارت است از «درک یک حوزه مفهومی، در قالب حوزه مفهومی دیگر. یک استعاره مفهومی از دو حوزه مفهومی تشکیل می‌گردد که در آن یک حوزه، در چارچوب یک حوزه دیگر درک می‌شود. آن حوزه مفهومی که ما از آن عبارات استعاری را استخراج می‌کنیم تا حوزه مفهومی دیگری را درک کنیم حوزه مبدأ و آن حوزه مفهومی را که بدین روش درک می‌شود، حوزه مقصد می‌نامیم.» (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۴) در تحلیل استعاره «مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند میان مبدأ و مقصد وجود دارند که عناصر مفهومی سازه‌ای حوزه مبدأ را بر عناصر حوزه مقصد منطبق می‌کنند. به این تناظرهای

مفهومی در بیان فنی انطباق گفته می‌شود.» (قائمی، ۱۳۹۶: ۱۳)

استعاره‌های مفهومی را از جهات گوناگون طبقه‌بندی کرده‌اند؛ از جمله از نظر قراردادی بودن به: قراردادی و غیر قراردادی. از نظر نقش: به ساختاری، هستی‌شناسی (ماده‌انگاری)، جسم‌انگاری و شیء‌انگاری) و جهتی. و از نظر ماهیت: به گزاره‌ای و طرحواره‌های تصویری. هر کدام از اینها نیز خود دارای زیر مجموعه‌هایی هستند.

علاوه بر بلاغت سنتی در این سوره، در اغلب آیات آن، شاهد استعاره‌های شناختی جدید نیز هستیم که به فراخور حال و مقام در القای مفهوم مورد نظر به کار گرفته شده‌اند و به تفهیم اهدافی که سوره دنبال می‌کند و بیشتر به آن‌ها اشاره شد کمک کرده‌اند یکی از این استعاره‌های مفهومی در ﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَأَتَّبِعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَارًا﴾ (نوح/۲۱) رخ داده است، در این آیه که نفرین حضرت نوح علیه قوم کافرش است که به ویژگی‌های آن‌ها اشاره کردیم، آن حضرت پس از ناامیدی از هدایت قومش و آزار و اذیت‌هایی که از آن‌ها بر خود دید، به درگاه خدا پناه آورد و آن‌ها را مورد نفرین قرار داد حضرت نوح از خدا خواست نعمت‌هایی را از مال و فرزند به آن‌ها ارزانی داشته مایه خسران و ضرر برایشان قرار دهد و منظور عذاب است و عدم انتفاع اموال است، آنچه را که خسران و ضرر در ذهن آدمی تداعی می‌کند تجارت است بنابراین می‌توانیم بگوییم در این آیه، استعاره‌ی مفهومی از نوع ساختاری برقرار می‌باشد خداوند از آن جهت که نفس عذاب، امری انتزاعی و ذهنی است و مخاطب از لفظ آن به راحتی مفهوم آن را ادراک نمی‌کند، بنابراین آن را با تجارت متناظر ساخته تا به خوبی مفهوم مورد نظر را که از نتیجه نگاشت‌ها حاصل می‌آید به او القا کند؛ نگاشت‌هایی که در تجزیه‌ی این استعاره‌ها برقرار می‌شود بدین صورت است: «دنیای تجارت است» «انسان (کافر) تاجر است» «نعمت‌ها (اعمال) کالا است» «گناه خسران در تجارت است» تجزیه این استعاره این امر را به ما می‌فهماند که دنیا برای چه انسان مؤمن چه انسان گناهکار همچون تجارتی است و نعمت‌هایی هم که به تناسب ظرفیت به هر یک بخشیده شده است همچون کالای این تجارت است و تفاوت آن‌ها در نوع معامله‌ی آن‌هاست: انسان‌هایی که از خدا رویگردان می‌شوند در معامله‌ی کالای خود متضرر می‌شوند و معامله آن‌ها جز خسارت و زیانمندی چیزی عاید آن‌ها نمی‌سازد، اما انسان‌های با خدا و مؤمن از این معامله سود برده و سبب بهره‌مندی‌شان می‌شود. پس می‌توان گفت این استعاره‌های بسیار به جا و مناسب است و در القای معنای مورد نظر بسیار موفق عمل کرده است. در این آیه علاوه بر این استعاره شناختی ساختاری، نوعی آمیختگی مفهومی نیز وجود دارد که در آن دو فضای متناقض و ناهماهنگ در ذهن حاضر می‌شود و در دو فضا مقابل یک قرار می‌گیرند؛ زیرا اطلاعات کلی که در مورد اموال و فرزندان در ذهن است این است که مایه آسودگی، بهره‌مندی، تمتع و خوشبختی است. اما در فضای آمیزه به اموال و فرزندان بر خورد می‌کنیم که نه تنها مایه سعادت و آرامش نیستند؛ بلکه به

عذاب و سیه‌روزی بدل شده‌اند و آنچه در این حالت ناهماهنگی را رفع می‌کند مقتضای حال و مقامی است که در آن نعمات به کافران بخشیده شده و در جهت صحیح استفاده نشده در نتیجه برای آن‌ها نتیجه‌ی معکوس داده است. از دیگر استعاره‌های شناختی این سوره طرحواره‌ها هستند که خداوند سبحان جهت فهم بیشتر و درک بهتر مفهوم مورد نظر آن‌ها را به کار گرفته است یکی از این طرحواره‌ها طرحواره حجمی و ظرفی می‌باشد. در این سوره برای امور انتزاعی و معنوی حجم و ظرف خاصی قائل شده تا مخاطب با تصور کردن آن به طور محسوس آن را دریابد آنجا که می‌فرماید: ﴿مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ (نوح/۲۵) در این آیه آتش جهنم را که تاکنون کسی آن را مشاهده نکرده و امری عقلی است به سان ظرف و محدوده‌ای مفهوم سازی شده که انسان به آن وارد می‌شود بنابراین فعل «فَأَدْخَلُوا» را برای آن به کار گرفته است. در آیه ﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ (نوح/۱۸) نیز طرحواره مسیر و حجمی را داریم. در این آیه نیز خداوند امر رستاخیز را که امری مجرد و معنوی و عقلی است در امری محسوس و ملموس برای مخاطب به تصویر کشیده است؛ امر محشور شدن و زنده ساختن دوباره‌ی انسان‌ها را در قالب راهی به تصویر کشیده است که انسان را از آن بازمی‌گرداند و وارد صحنه قیامت می‌سازد و نیز برای امر جانبخشی دوباره در فنا و نابودی فعل «وَيُخْرِجُكُمْ» و مصدر «إِخْرَاجًا» را به کار گرفته است گویی خداوند قالب و حجمی را برای انسان منهدم و مضمحل شده، قائل شده و در روز رستاخیز او را از آن خارج می‌سازد. بنابراین با این تصویرسازی‌ها و مفهوم‌سازی‌ها امر نشور را برای مخاطب قابل فهم و قابل درک ساخته است و پاسخ‌گوینده و دندان‌شکنی را به تکذیب‌کنندگان داده است. در آیه ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ (نوح/۲۴) نیز ضلال دارای طرحواره‌ی تصویری حجمی است که به سان ظرفی پنداشته شده که دارای ظرفیت و حجم است و فعل «تزد» را برای آن بکار برده است گویی برای هر چه بیشتر گمراه شدن ظرفی به تصویر کشیده شده که دارای حجم است و به آن افزوده می‌شود و بدین وسیله امر عقلی با تصویرسازی محسوس قابل فهم گشته است.

۲.۴. سبک‌شناسی نحوی سوره نوح

نحو منظم، مولود ذهن نظام‌مند است. «ساخت اندیشه، با نحو پیوند آشکارتری دارد، تا با واژه. کیفیت چیدمان کلمه‌ها در جمله، طول جمله‌ها، نوع جمله‌ها، کیفیات وجه و زمان، همگی بیان‌کننده نوع اندیشه‌اند؛ بنابراین کیفیات روحی و ذهنیات پنهان‌گوینده در عناصر نحوی، بیشتر خودنمایی می‌کند.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۶۷)

در بررسی سبک‌شناسی نحوی ضرورت دارد که روابط میان صورت‌های زبانی در جمله و چیدمان کلمات و نظم و توالی آن‌ها را با توجه به ایدئولوژی و نوع جهان‌بینی و افکار

گوینده مورد بررسی قرار دهیم و دیدگاه‌ها و اهداف حاکم بر متن را در ساختار نحوی جملات و تأثیری که بر آن جملات گذاشته است را بیان کنیم و آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم بر این اساس می‌توانیم بگوییم سوره‌ی نوح سوره‌ای است که اسلوبی قصصی دارد و در لابلای روایت آن اندیشه‌هایی چون دعوت به توحید، دعوت تقوا، دعوت به توبه، دعوت به استغفار، یادآوری نعمت‌های الهی، سزای اعمال، کبیر و.. مطرح شده است در طرح هر یک از آن‌ها به فراخور حال و مقام، سبک خاصی از نحو به کار بسته شده است تا یاریگر القای هدف و اندیشه مورد نظر باشد. به عنوان مثال نظم پایه بنا بر اهمیت جزئی از جمله نسبت به سایر اجزاء دچار تغییر و جابه‌جایی شده و ساختار نحوی آن دچار هنجارگریزی شده است و این هنجارگریزی و خارج کردن کلمات از نظم طبیعی خود مسیر فکر و اندیشه را نیز تغییر داده است و نشان داده است که در این سوره هدف ارائه موضوعی خنثی و طبیعی نیست به عنوان مثال در آیه‌ی ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ (نوح/۲۵) جار و مجرور در صدر جمله آمده است و جهت تأکید مقدم شده است تا قبل از هر چیز روشن شود که نزول عذاب الهی و غرق کردن آن‌ها و وارد شدن آن‌ها در آتش به سبب خطایای خود آن‌ها یعنی کفر و تکذیب و آزار رسول و دیگر معاصی بوده است، بنابراین این جابجایی در ساختار سبب شده است که پیام و معنا را نیز تحت تأثیر قرار دهد و به اصطلاح تکیه بر جار و مجرور بیشتر گردد تا مخاطب بداند که به سبب گناهان آن‌ها این عذاب‌ها نازل گشته است که چنانچه اگر این جار و مجرور بر طبق نحو معیار و در درجه‌ی صفر سبکی در جای خود قرار می‌گرفت تأکیدی را که در این تقدیم است نمی‌رساند و پیام و معنا بدین صورت منتقل نمی‌شد. یکی دیگر از هنجارگریزی‌ها در آیه ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (نوح/۲) رخ داده است بدین گونه که «جار و مجرور» بر «خبر إن» مقدم گشته است. تقدیم این جار و مجرور که خود معمولی است برای نذیر به خاطر تأکید و اهمیتی است که در پیام و هدف آیه دارد؛ زیرا خداوند می‌خواهد به بندگانش بفهماند که هر رسول انداز دهنده‌ای که فرستاده شده است به نفع خودشان و از بهر خودشان بوده است، بنابراین «لکم» را بر «نذیر» مقدم ساخته است تا خواننده را متوجه این پیام مهم سازد که پیامبران در دعوت انسان‌ها جز نجات آن‌ها هدفی نداشته و سودی شخصی نبرده‌اند. این تقدیم جار و مجرور بر عامل به خاطر تأکید و اهمیتی است که خدا برای بندگانش قائل می‌شود و در جای جای این سوره به چشم می‌خورد ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا، وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ (نوح/۱۱-۱۲) کل این سوره از این جهت مربوط به قوم نوح و کیفری است که خدا بر آنان فرو فرستاده جار و مجرورهایی که عاملشان مکذبین بودند غالباً مقدم گشته‌اند زیرا خداوند تمرکز موجود را بر آن‌ها بگذارد که تا چه حد به آن‌ها فرصت داده شد و نعمت ارزانی داشته شد و ناجی به سوی آن‌ها فرستاده شد؛ اما ایمان نیاوردند در واقع با این تقدیم خواسته است

موقعیت آن‌ها را تنزل دهد و آن‌ها را توبیخ کند و زمینه را برای آن بخش از داستان آماده سازد و نیز مخاطب را به این باور برساند که غذایی که بر آن‌ها وارد آمده سزاوارش بوده‌اند. بنابراین در هنجارگریزی‌های این سوره به این نتیجه می‌رسیم که موقعیت عناصری از جمله که دچار تقدیم و تأخیر شده است و تمرکز بر آن، در نگرش الهی حائز اهمیت بوده است. همچنین در بسیاری از آیه‌ها هنگام ارائه‌ی مفهوم از قصر (نفی و إلا) استفاده است تا ویژگی به کار رفته شده را در آن محصور سازد: برای نمونه آیات ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ (نوح/۶۷) و ﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح/۲۷) به شیوه قصر به کار برده است تا شدت لجاجت و اعراض آن‌ها را برساند که هدایت آن‌ها جز طغیان و نافرمانی آن‌ها نتیجه‌ی دیگری دربر ندارد و چنانچه به زندگی خود ادامه دهند جز افزودن نافرمانان و فاجرانی دیگر سودی ندارند و راهی جز فنا و نابودی آن‌ها نیست پس کاربرد قصر بسیار به جا و مناسب بوده و از مناسب‌ترین شیوه‌های آن (نفی و استثناء) استفاده کرده است و بدین وسیله حکمی قطعی در مورد آن‌ها صادر کرده است. علاوه بر این نکته فعل نفی عدم گرویدن به دعوت را با (لم+مضارع) منفی ساخته است تا استمرار و تجدد را به دعوت نگرویدن آن‌ها ابراز دارد که آن‌ها نه تنها یکبار ایمان نیاوردند، بلکه ایمان نیاوردنشان به طور مستمر بوده است.

پیوند دیگری که میان ساختارهای نحوی و معنای سخن و اهداف سوره دارد بحث کوتاهی و بلندی جملات است؛ در این سوره احوالات متنوعی به چشم می‌خورد از جمله نقل قول از زبان حضرت نوح، وحی خدا و به عبارتی روایت زاویه‌ی دید این داستان به طور متناوب در تقاطع و تناوب از اول شخص به سوم شخص است همچنین نوع آن‌ها از امری به ندایی، تعجبی، خطابي و استفهامی به مقتضای مقام در حال تغییر است، بنابراین هر یک از این انواع و احوالات خود بر کوتاهی و بلندی جملات و ریتم آن‌ها تأثیر مستقیمی گذاشته است به عنوان مثال در آیه ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نوح/۱) شروع سوره که با کلام خدای تبارک و تعالی با آیه نسبتاً بلندی آغاز شده است خداوند در این آیه ذهنیتی کلی برای شروع داستان به صورت خبری به مخاطب می‌دهد. به همین دلیل چون دارای معرفت‌بخشی است جمله طولانی و شتابی آرام دارد و با طمأنینه و ملایمت همراه است تا مخاطب را برای ادامه داستان آماده سازد. سپس به خطابه حضرت نوح می‌رسد که دعوت خود را علنی ابراز می‌کند: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ، أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَأَتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾ (نوح/۲-۳) در این آیات جملات به دلیل اینکه خطابي و در حال ارائه هستند کوتاه گشته و شتابی سریع و لحن کوبنده‌ای به خود گرفته‌اند، زیرا این جملات هدایت و تبلیغ بوده و بدین گونه بالاترین تأثیر را بر مخاطب دارند. سپس دوباره به معرفت‌بخشی و ذکر الطاف الهی می‌پردازد و جمله به مقتضای حال شتاب نزولی به خود گرفته و بلند می‌گردد: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا

يُؤَخِّرْ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ (نوح/٤) در این بخش جهت تثبیت مفاهیم موجود در ذهن مخاطب و آگاهاندن او و القای بینش مورد نظر بر طول جمله افزوده و آن را در ذهن و درون مخاطب استقرار می‌بخشد. همچنین آن هنگام که به مناجات می‌پردازد و ناکامی خود را نزد پروردگار می‌برد از جمله‌ی بلند استفاده کرده: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ (نوح/٧) چرا که مخاطبش پروردگار بوده و مقام مقام تضرع و زاری به درگاه پروردگار بوده بنابراین لحنی آرام و جمله‌ای طولانی را می‌طلبد. و آن هنگام که از قومش به تنگ آمده و قوم خود را نفرین می‌کند باز هم جملات کوتاه‌تر شده و لحن به تندی می‌گراید ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ، إِنَّكَ إِن تَذَرْنَهُمْ يَظْلُوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح/٢٦ و ٢٧) زیرا مقام مقام خشم و غضب بوده از جملات منقطع و پرشتاب استفاده کرده و همین امر قاطعیت موجود در کلام او را به خوبی می‌رساند و هدف از آن نیز القای رعب و وحشت در دل کسانی است که وجود خدا را تکذیب می‌کنند و درس عبرتی را به آن‌ها می‌دهد.

پیوستار نحوی یکی دیگر از کاربردهای سبک‌شناسی است، همانطور که در این سوره و نیز کل قرآن به چشم می‌خورد، جملات آن داری پیوستار نحوی است و نظم خاص قرآن نیز به دلیل همین پیوستاری است که در تک تک آیات به چشم می‌خورد. این سوره به دلیل اینکه ماهیت و محتوایی داستانی دارد در بخش قریب به اتفاق آیات دارای پیوستاری مستقل و گسسته است، زیرا به دلیل انتقال داستان از صحنه‌ای به صحنه‌ای دیگر پیوستار مستقل را طلبیده و سبک این سوره را از لحاظ پیوستار گسسته کرده است گرچه در برخی آیات که پیام یکسانی را منتقل کرده تصاویر متنوع به صورت هم پایه آمده اند: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١﴾ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا ﴿٣﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا ﴿٦﴾ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا ﴿٧﴾ ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ﴿٨﴾ ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ﴿٩﴾ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ (و سایر آیات) همانگونه که در این آیات مشاهده می‌شود هر یک از آیه‌ها حامل گروهی از اندیشه‌های مستقل است که در آیه‌های کوتاه و منقطع و مستقل گاه با حرف عطف و گاه بدون حرف عطف در کنار هم قرار گرفته‌اند و به طور متوالی به دنبال هم آمده‌اند و هر جمله حامل یک اندیشه‌ی مستقل است و از آن جهت که داستان قوم حضرت نوح را روایت کرده‌اند با این نوع سبک بیان اندیشه را سرعت بخشیده‌اند و صحنه‌های آن را از ذکر دیالوگ‌های متعدد بی‌نیاز ساخته است و با صرفه‌جویی در زمان روایت، شتاب آن را سرعت مثبت بخشیده و بخش عظیمی از حوادث را در تعداد اندکی از آیات روایت نموده است. آیه اول رسالت نوح را بیان می‌کند، آیه دوم

و چند آیه بعد تبلیغ آشکار و نهان او را می‌رساند. آیات چهارم و پنجم اعراض و نپذیرفتن دعوت و شکایت نوح نزد خدا را بیان می‌دارد و به همین ترتیب تا آخر داستان هر آیه به طور مستقل حادثه‌ای خاص را روایت کرده و داستان را به پیش برده است.

از لحاظ وجهیت و نقش معنایی جملات همان طور که در بحث کوتاه و بلند شدن جملات، مطرح شد تنوع جملات خبر، امر، نهی، دعا، تعجب، استفهام و .. وجود دارد، اما از آن جهت که این سوره مبارزه پیروان حق و باطل را نشان می‌دهد و به دعوت مستمر حضرت نوح به سوی توحید و کیفیت این دعوت و چگونگی برخورد آن حضرت با قوم لجوج خود که حاضر به ایمان آوردن نبودند، پرداخته شده است و نیز از آن جهت که سوره اسلوبی داستانی و ماهیتی ابلاغی دارد کاربست جملات خبری نسبت به انواع دیگر جملات، از بسامد بالاتری برخوردار است. از جمله این وجوه به کار بردن جملات اسمیه همراه با تأکید است ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نوح/۱) ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ (نوح/۵) ﴿وَإِنِّي كَلِمًا دَعَوْتُهُمْ لِنُغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْصَمُوا نِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا، ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا، ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ (نوح/۷-۹) افتتاح جمله با جمله اسمیه و مؤکد ساختن آن با «إِن» به خاطر اهتمام به خبر است تا اثبات کند که مقام مقام حتمیت و قاطعیت بوده و هیچ و رد و انکاری در آن نیست و این مهم را مورد تأکید قرار داده است که قبل از اینکه مورد عذاب واقع شوند به طور قطع به یقین انذاردهنده‌ای به سوی آن‌ها فرستاده شده است. پس از آن نیز جملات دیگر که مربوط به دعوت مستمر و مداوم نوح (ع) است اسمیه و با تأکید و بعضاً به صورت منادا آمده‌اند تا در درستی امر رسالت آن حضرت و عدم کوتاهی او هیچ شک و شبهه‌ای باقی نگذارند و خواننده میزان قاطعیت گوینده را در این گزاره‌ها به خوبی ببیند که کنش در اینها تنها کنش بیانی نیست، بلکه منظوری نیز در آن نهفته است و آن حتمی بودن وقوع حوادث موجود و به تبع آن سزاوار عذابی بوده اند که بر آن‌ها فرود آمده است.

علاوه بر تأکید با ادات و جمله اسمیه و .. در مواردی که از دعوت خود و لجاجت کافران و سپس تکرار دوباره دعوت خود سخن می‌گوید: ﴿وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ (نوح/۷)، ﴿ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ (نوح/۹) و ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كِبَرًا﴾ (نوح/۲۲) سخن خود را با قیدهای تأکیدی (مفعول مطلق تأکیدی) مؤکد می‌سازد که حامل شدت تلقی در مورد آن چیزی است که بیان می‌شود و تأکید و ایجاب را به به گونه‌ای مخاطب القا می‌کند که جای هیچ گونه رجا و امید و احتمالی را باقی نمی‌گذارد. در چند جا که قومش را مورد خطاب قرار می‌دهد و آن‌ها را ارشاد می‌کند و به یکتاپرستی دعوت می‌کند از فعل‌های انشایی امری در معنای ثانوی ارشاد استفاده می‌کند ﴿أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾ (نوح/۳) و از آنجا که داستان به صورت کلی و با حذف دیالوگ‌های اضافی روایت شده است و با ذکر «لَيْلًا وَنَهَارًا» از ذکر تمامی دعوت‌ها بی‌نیاز شده است افعال امری در آن از فراوانی

کمتری برخوردار است. نوح (ع) آن هنگام که قوم کافر را نفرین می‌کند و برای قوم مؤمن خود طلب آمرزش و مغفرت می‌کند از فعل انشایی دعایی استفاده می‌کند ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ (نوح/۲۶) ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ (نوح/۲۸) اما به دلایلی که قبلاً ذکر شد بسامد این نوع جملات نسبت به جملات خبری کمتر است.

بخش قابل توجهی از صدای دستوری موجود در این سوره که جهان‌بینی سوره را با سبک آن مرتبط می‌سازد دارای صدای فعال است، زیرا غالب افعال به کار برده شده در این سوره متعدی می‌باشند: «أرسلنا، أنذر، أعبدوا، اتقوه، أطيعون، يغفر، يؤخر، لا يؤخر، تعلمون، دعوت، استغشوا، أصروا، استكبروا، أعلنت، أسررت، استغفروا، يرسل، يمددكم، يجعل، قد خلقكم، تروا، أنبتكم، يخرجكم، جعل، لتسلكوا، عصوني، اتبعوا، لم يزد، لا تدرن، أغرقوا، أدخلوا، لم يجدوا، قال، لا تدر، إن تدرهم، لا يلدوا، اغفر، لا تزد» این افعال که یا خود متعدی بوده و یا با رفتن به ابواب ثلاثی مزید متعدی گشته‌اند، دلالت بر این دارد که عمل از جانب خود کنش‌گر (فاعل) که پویاترین و فعال‌ترین بخش جمله است جاری شده و در کلام بسط یافته است و قریب به ۴۰ فعل فعال در سوره‌ای ۲۸ آیه‌ای دال بر صدای دستوری پویاست که خود در تأثیرگذاری مفهوم مورد نظر به مخاطب که هدایت است نقش به‌سزایی داشته‌اند.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار به سبک‌شناسی سوره مبارکه نوح در دو سطح بلاغی و نحوی پرداخته شد که می‌توان به نتایج زیر تأکید نمود:

خدای تبارک و تعالی مقولاتی را که به اصول عقیده و تثبیت قواعد و مبانی ایمان توجه دارد، با بلیغ‌ترین شیوه به مخاطب ارائه کرده است و او را هدایت کرده است. خدای متعال در تفهیم این امور به مخاطب، به مقتضای حال و با التفات به نگرش منظور آرایه‌هایی را به کار گرفته و بدین روش عمل پردازش و گسترش اندیشه را به بهترین نحو ممکن به انجام رسانده است از جمله این آرایه‌های بیانی مجاز و استعاره و کنایه‌ای است که به فراخور مقام در این سوره ظهور یافته‌اند.

سوره نوح، از آن جهت که تکذیب و لجاجت قوم کافر نوح را بیان می‌کند، برای نشان دادن اوج لجاجت آن‌ها از انواع مجازها با علاقه‌های مختلف بهره گرفته است؛ گاه برای ارائه شدت لجاجت کل را به کار برده و اراده‌ی جزء کرده است، گاه برای نشان دادن استمرار و پافشاری کافران بر کفر خود، از استعاره بهره گرفته است، گاه برای نشان دادن شدت تکبر و طغیان آن‌ها از اسلوب کنایه استفاده کرده است که نه تنها به صورت کلامی و گفتاری اعراض ورزیده‌اند، بلکه حتی حرکات ظاهری و زبان بدن آن‌ها هم این رویگردانی را نشان داده است. نیز هنگامی که خواسته است رسالت کامل حضرت نوح را برساند و ارشاد و تبلیغ تمام و بی‌عیب و نقص

آن حضرت را برساند از کنایه ظروف زمان شب و روز استفاده کرده است.

علاوه بر بلاغت سنتی در این سوره، در اغلب آیات آن، شاهد استعاره‌های شناختی و مفهومی جدید با انواع مختلف آن نیز بودیم که به فراخور حال و مقام در القای مفهوم مورد نظر به کار گرفته شده بودند و به تفهیم اهدافی که سوره دنبال می‌کرد و بیشتر به آن‌ها اشاره شد کمک شایانی کرده بودند، نظام استعاری در این سوره صرفاً ناشی از نگاشت‌ها و تناظرهای ساده میان مبدأ و مقصد نبوده و به سادگی و تنها با نظریه استعاره مفهومی قابل روشن کردن نبودند، بلکه فراتر از آن بودند. از این رو خداوند در تفهیم آن‌ها به مخاطب به خلق فضا پرداخته است و آمیختگی مفهومی و کارکردهای گوناگون آن از جمله فراهم آوردن نگاه کلی و فراگیر و حرکت از کثرت به وحدت به خلق فضاهای ذهنی متفاوت پرداخت تا سرانجام مفاهیم نو بدیع را از آن‌ها استخراج کند و به این شیوه جدید امور ناآشنا و مجهول را برای انسان آشکار و معلوم سازد.

از لحاظ هنجارگریزی نحوی، سوره نوح از آن جهت که سوره‌ای است که اسلوبی قصصی دارد و در لابلای روایت آن اندیشه‌هایی چون دعوت به توحید، دعوت به تقوا، دعوت به توبه، دعوت به استغفار، یادآوری نعمت‌های الهی، سزای اعمال، کیفر و.. مطرح شده است در طرح هر یک از آن‌ها به فراخور حال و مقام، سبک خاصی از نحو به کار بسته شده است تا یاریگر القای هدف و اندیشه مورد نظر باشد به عنوان مثال نظم پایه بنابر اهمیت جزئی از جمله نسبت به سایر اجزاء دچار تغییر و جا به جایی شده و ساختار نحوی آن دچار هنجارگریزی شده است و این هنجارگریزی و خارج کردن کلمات از نظم طبیعی خود مسیر فکر و اندیشه را نیز تغییر داده است و نشان داده است که در این سوره هدف ارائه‌ی موضوعی ختنی و طبیعی نیست.

پیوند دیگری که میان ساختارهای نحوی و معنای سخن و اهداف سوره دارد بحث کوتاهی و بلندی جملات است؛ در این سوره احوالات متنوعی به چشم می‌خورد از جمله نقل قول از زبان حضرت نوح، وحی خدا و به عبارتی روایت زاویه دید این داستان به طور متناوب در تقاطع و تناوب از اول شخص به سوم شخص است. همچنین نوع آن‌ها از امری به ندایی تعجبی خطابی استفهامی به مقتضای مقام در حال تغییر کرده است. بنابراین هر یک از این انواع و احوالات خود بر کوتاهی و بلندی جملات و ریتم آن‌ها تأثیر مستقیمی گذاشته است.

پیوستار نحوی یکی دیگر از کاربردهای سبک‌شناسی نحوی این سوره است همانطور که اشاره شد سوره به دلیل نظم خاصی که در آن حاکم است دارای پیوستار است. به دلیل اینکه ماهیت و محتوایی داستانی دارد در بخش قریب به اتفاق آیات دارای پیوستاری مستقل و گسسته است، زیرا به دلیل انتقال داستان از صحنه‌ای به صحنه‌ای دیگر پیوستار مستقل را طلبیده و سبک این سوره را از لحاظ پیوستار گسسته کرده است.

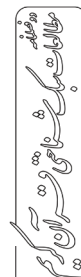
کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴): «تفسیر التحرير و التنوير»، تونس: الدار تونسیه للنشر.
- بهار، محمد تقی (۱۳۴۶): «سبک شناسی»، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- حسنعلیان، سمیه (۱۳۹۸): «بررسی سبک شناسانه سوره مریم»، دو فصلنامه‌ی قرآن شناخت، سال سوم، شماره‌ی دوم.
- الخفاجی، محمد عبدالمنعم، فرهود، محمد السعدی، شرف، عبدالعزیز (۱۹۹۲): «الاسلوبیه و البیان العربیه»، القاهره: الدار المصریه اللبنانیه.
- شریفی، آزاده (۱۳۹۷): «سبک شناسی کاربردی»، انتشارات فاطمی، چاپ اول.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸): «کلیات سبک شناسی»، تهران: انتشارات فردوس.
- صابونی، محمدعلی (۱۳۸۲): «صفوة التفاسیر»، ترجمه محمدطاهر حسینی، تهران: نشر احسان.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۱): «سبک شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها»، تهران: نشر سخن.
- فضل، صلاح (۱۹۹۸): «علم الاسلوب، مباحثه و اجراءاته»، القاهره: دارالتراث العربی.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷): «تفسیر احسن الحدیث»، تهران: نشر بنیاد بعثت.
- وردانک، پیتر (۱۳۹۳): «مبانی سبک شناسی»، ترجمه‌ی محمد غفاری، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- میرشکاری، جواد (۱۳۹۷): «سبک شناسی هم ارز، دفتر یازدهم»، تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- قائمی، مرتضی (۱۳۹۷): «درآمدی بر نظام مفهوم‌سازی استعاره‌ی در نهج البلاغه»، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
- کوچش، زولتان (۱۳۹۶): «استعاره‌ها از کجا می‌آیند، شناخت بافت در استعاره»، ترجمه جهان‌شاه میرزا بیگی، تهران: انتشارات آگاه.
- عبادیان، محمود (۱۳۷۲): «درآمدی بر سبک‌شناسی در ادبیات»، تهران: موسسه‌ی انتشارات آوای نور.

Bibliography

Holy Quran

- Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir (1984), Tafsir al-Tahrir va al-Tanweer, Vol. 29, Tunisia: Eldar Tounsia Publishing House.
- Bahar, Mohammad Taghi (1346S.H), stylistics, Tehran: Amir Kabir Publications.
- Hasan Aliyan, Samia (2018), stylistic analysis of Surah Maryam, two quarterly Qur'anic journals, third year, second issue.
- Al-Khafaji, Mohammad Abd al-Moneim, Farhoud, Mohammad Al-Saadi, Sharaf, Abdul-Aziz (1992), Al-Sulabiyyah and Al-Bayan al-Arabiyyah, Cairo: Al-Dar al-Masriya al-Lebananiyyah.
- Sharifi, Azadeh (1397S.H), applied stylistics, first edition, Fatemi Publications.
- Shamisa, Siros (1378S.H), Generalities of Stylistics, Tehran: Ferdous Publications.
- Sabouni, Mohammad Ali (1382S.H), Safwa al-Tafaseer, translated by Mohammad Tahir Hosseini, vol. 4, Tehran: Ehsan Publishing House
- Fatuhi, Mahmoud (1391S.H), stylistics of theories, approaches and methods, Tehran: Sokhon Publishing House.
- Fazl, Salah (1998), Science of Style, Discussions and Procedures, Cairo: Dar al-Trath al-Arabi.
- Qurashi, Ali Akbar (1377S.H), Tafsir Ahsan al-Hadith, Vol. 11, Tehran: Basat Foundation Publishing.
- Verdank, Peter (1393S.H), Basics of Stylology, translated by Mohammad Ghafari, second edition, Tehran: Ney Publishing.
- Mirshkari, Javad (1397S.H), Hamarz stylistics, 11th office, Tehran: Persian Language and Literature Academy Publications.
- Qaemi, Morteza (2017), an introduction to the system of metaphorical conceptualization in Nahj al-Balagheh, Hamadan: Boali Sina University Press.
- * Kochesh, Zoltan (2016), where do metaphors come from, understanding texture in metaphor, translated by Jahanshah Mirza Begi, Tehran: Aghat Publications.
- Ebadian, Mahmoud (1372S.H), an introduction to stylistics in literature, Tehran: Avai Noor publishing house.



سال ششم
شماره اول
پیاپی: ۱۰
بهار و تابستان
۱۴۰۱

Analysis of the discursive system of Surat al-Monafekun based on semantics

(Received: 2022-09-06 Accepted: 2022-11-14)

Roghayeh poebairam alvares¹

abstract:

Passing from structuralism and entering the stage of semiotics shows that meaning is plural and multiplicative, not pre-determined and impenetrable, which provides the opportunity for multiple and dynamic readings in discourses. Because semiotics is done exclusively through the interpretation of signs in the text, it can be a suitable tool for studying religious discourses. Therefore, in this research, one of the challenging discourses in the Holy Qur'an under the title of "Sura of the Monafiqun" was selected, in order to understand the formation structures of the production and perception of meaning, the methods, the tools that they try to hide their true face. and the strategies of the Holy Quran to reveal their truth are examined. The research method is a descriptive-analytical method based on semiotics. The results of the analysis of Surat al-Monafiqun show that they used different strategies and methods for hypocrisy, the most important of which is the emotionalization of the discourse space. Also, the Holy Quran always chooses the signs of challenge, contradiction, opposition, and change in front of the signs of the hypocrites, in order to take the emotional flow that they have set in motion towards the recognition and recognition of their true face

Key words: hypocrisy, semiotics, persuasion, emotional discourse, cognitive flow

سال ششم
شماره اول
بیاپی: ۱۰
بهار و تابستان
۱۴۰۱

1) PhD student in Arabic language and literature in Semnan University. Semnan Iran. Email r.poorbairam@semnan.ac.ir

تحلیل نظام‌گفتمانی سوره منافقون بر اساس نظریه‌نشانه-معناشناسی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۶-۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۸-۲۳)

رقیه پوربایرام الوارس^۱

چکیده

گذر از ساختارگرایی و ورود به مرحله نشانه-معنایی بیانگر این مطلب است که معنا امری متکثر و تعددپذیر، از پیش تعیین نشده و حصار ناپذیر است که فرصت خوانش‌های متعدد و پویا را در گفتمان‌ها فراهم می‌سازد. همچنین، به دلیل اینکه نشانه-معناشناسی، منحصرأ از طریق تبیین وجوه نشانه‌ای موجود درون متن صورت می‌گیرد، می‌تواند ابزاری مناسب برای مطالعه گفتمان‌های دینی باشد. از این رو در این پژوهش، یکی از گفتمان‌های چالشی در قرآن کریم، تحت عنوان سوره منافقون انتخاب گردید، تا ساختارهای شکل‌گیری، تولید و دریافت معنا، شگردها، ابزارهایی که منافقان سعی در پنهان کردن چهره حقیقی‌شان دارند و استراتژی‌های قرآن کریم برای آشکارساختن حقیقت آنان، بررسی گردد. روش تحقیق، روش توصیفی-تحلیلی با اتکا بر ابزار نشانه-معناشناسی است. نتایج بررسی روابط بین نشانه‌های سوره منافقون نشان می‌دهد که منافقان برای کنش نفاق، استراتژی و شگردهای مختلفی را پایه‌ریزی می‌کردند که مهم‌ترین آن عاطفی‌سازی فضای گفتمان است. از دیگر نتایج تحقیق، اشاره به استراتژی قرآن کریم است که همواره، در مقابل نشانه‌های منافقان، نشانه‌های چالشی، تناقضی، تقابلی، دگرسویی را انتخاب می‌کند تا جریان عاطفی را که به راه انداخته‌اند به سمت شناخت و شناساندن چهره حقیقی آنان، هدایت کند.

واژگان کلیدی: نفاق، نشانه-معناشناسی، سوره منافقان، گفتمان عاطفی.

۱. مقدمه

مبنای هستی‌آفرینش بر اساس معنا شکل گرفته است و اساساً انسان، عنصر معنا است؛ از این رو شناخت معنا، همواره مورد بحث بوده است. در شرق اسلامی، اندیشمندانی همچون: جاحظ، ابن رشیق قیروانی، ابو هلال عسکری و عبدالقاهر جرجانی بوده‌اند که هر کدام در صدد اظهار فضل دال، مدلول و ارجحیت یکی بر دیگری بوده‌اند. در غرب نیز به‌ویژه در آثار افلاطون به‌عنوان فیلسوف عقل‌گرا، اولین بارقه‌های موضع‌گیری، ترجیح معنا بر لفظ مشهود است؛ اما با وجود تمام این کوشش‌ها تا پیش از دهه ۶۰ میلادی، مکتبی مستقل وجود نداشت تا به طور منسجم به مطالعه خاصیت‌ها و چگونگی شکل‌گیری نشانه و معنا بپردازد تا اینکه نخستین خاستگاه و نحله‌های تأسیس نشانه‌شناسی^۱ به‌عنوان علمی مستقل که دارای نظریه است و قابلیت تطبیق بر گفتمان‌های مختلف را دارد در آثار دی سوسور^۲ نشانه‌شناس اروپایی و چارلز پیرس^۳ سندررس^۳ نشانه‌شناس آمریکایی متجلی می‌گردد؛ دانش نشانه‌شناسی همانند هر علمی از زمان ظهور تاکنون شاهد تحولات مهمی بوده است و با پشت سر گذاشتن ساختارگرایی که روابط نشانه و معنا را رابطه‌ای تقابلی و صرف می‌دانست وارد مراحل تکاملی و تعاملی شد که در آن، تقابل معنایی، فقط یکی از حالت‌های، روابط بین دال و مدلول است. در این حالت نشانه‌ها در روابط متعددی، همچون، تعامل، تضاد، چالش، رقابت، همدستی، تبانی، دگردیسی، هم‌زیستی، دگرگونی قرار می‌گیرند تا به معنا برسند.

بنابراین، ورود به مرحله نشانه‌معنایی، بیانگر این مطلب است که معنا برخلاف نشانه‌شناسی کلاسیک که آن را امری مسلم می‌دانست متکثر و تعددپذیر است و وصول به بُعدی از معنا یعنی از دست‌دادن سایر جوانب آن؛ همانند نگرستن به یک مکعب از زاویه خاص که به محض مشاهده بُعدی از مکعب، ابعاد دیگر آن پنهان می‌گردد. در واقع دریافت جزئی از معنا چیزی جز پنهان کردن اجزاء مختلف آن نیست. این خاصیت متکثر بودن و حصارناپذیری معنا در نشانه‌معناشناسی فرصت بروز خوانش‌های متعدد و پویا را در گفتمان‌ها فراهم آورد که موجب شد، معنا امری قطعی و تام نباشد و مرتب، به طور توقف‌ناپذیر، دچار بازیابی و تولید گردد و هر بار مرزهای آن توسط گفته‌یاب، جابه‌جا شود. بر این اساس، نشانه‌معناشناسی و تحولات اخیرش می‌تواند روشی باشد تا رابطه گفتمان با گفته‌یابان، جهان، دیگران، حضور، مکان، زمان، بافت، زیست محیط و تجربه‌های انسانی را مطرح کند و از آنجایی که این تبیین منحصرراً از طریق نشانه‌های موجود درون متن صورت می‌گیرد، می‌تواند ابزاری مناسب برای مطالعه گفتمان‌های دینی، به‌ویژه قرآن کریم باشد.

- 1) semiotics
- 2) Ferdinand de Saussure
- 3) Charles Sanders Peirce

در همین راستا، در این پژوهش، یکی از گفتمان‌های چالشی قرآن کریم، تحت عنوان سوره منافقون، انتخاب گردید، تا ساختارهای شکل‌گیری، تولید و دریافت معنا بررسی شود؛ چراکه، به نظر می‌رسد این سوره مبارکه می‌تواند بستری مناسب برای بهره‌مندی از روش نشانه‌معناشناسی باشد؛ زیرا، علاوه بر، دربرداشتن، گفتمان منافقان و حالت‌های آنان در تولید و شکل‌گیری معنا، حاوی راهکارهای قرآنی است که به معرفی و شناخت این گروه از معاندان اسلام، می‌پردازد.

قلمرو موضوعی این پژوهش به صورت معین، مرتبط به سوره منافقون است و همچنین قلمرو زمانی گفتمان سوره مذکور متعلق به سال پنجم هجری و بعد از جنگ بنی مطلق است.

روش تحقیق، روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا بر ابزار نشانه‌معناشناسی است که چگونگی تولید و دریافت معنا را از طریق کشف روابط بین نشانه‌ها با وجوه نشانه‌ای تبیین می‌کند.

به‌طور کلی پژوهش حاضر در پی پاسخ‌گویی به سؤالات زیر است:

۱. چگونه سازوکارهای تولید و دریافت معنا در سوره منافقون شکل می‌گیرد؟
۲. منافقان با چه شگردها و ابزارهای سعی در پنهان کردن چهره حقیقی خود در لباس اسلام دارند؟
۳. قرآن کریم از چه ابزارها و استراتژی‌هایی برای آشکار ساختن چهره منافقان و خنثی‌سازی گفتمان آنها بهره می‌گیرد؟

۱.۱. فرضیات پژوهش

۱. منافقون سازوکارهای تولید معنا را در جهت تولید شناختی وارونه پیگیری می‌کنند.
۲. گفتمان عاطفی از ابزارهای مهم منافقان برای پنهان کردن، چهره حقیقی‌شان است.
۳. قرآن کریم، در مقابل نشانه‌های منافقان، نشانه‌های چالشی، تناقضی را انتخاب می‌کند تا جریان عاطفی منافقان را خنثی و جریان شناختی جایگزین کند.

۲.۱. پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌هایی که در آیات مربوط به منافقان صورت گرفته است، دسته‌ای از تحقیقات ملاحظه می‌شود که به تبیین مصادیق نفاق به‌منظور آموزش مفاهیم دینی-پرداخته‌اند که این دسته از پژوهش‌ها خارج از حوزه استناد ما در این تحقیق، هستند؛ اما دسته دومی از پژوهش‌ها وجود دارند که میدان عمل آن‌ها بررسی نفاق و سیمای منافقان در بافتی گفتمانی است که برای کشف لایه‌های ساختمانی و میزان تأثیر آن‌ها در مخاطب

صورت می‌گیرد و می‌توان به مهم‌ترین آن‌ها در ذیل اشاره کرد:

۱. مقاله «مدل اقناع افکار عمومی در قرآن کریم؛ مطالعه موردی مواجهه با منافقین/فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست/۱۳۹۶» نوشته افتخاری و کاظمی به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش هستند که رسول خدا(ص) از چه روش‌های اقناعی برای مواجهه با منافقان بهره می‌گرفتند؟ نویسندگان ضمن تبیین دقیق مواد نظری و مدل انطباقی تحقیق به ذکر نمونه‌های نفاق و انگیزه نفاق ورزی پرداخته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد روش‌های اقناعی مطرح‌شده نیازمند ترسیم یک چرخه است؛ به این معنا باید چرخه پیش از اقناع و پس از آن و در رأس آن ابزار اقناع و مجاب‌سازی مطرح شود؛ امری که علی‌رغم نکات جدید مقاله، به چشم نمی‌خورد.

۲. دیانی و پرچم در مقاله «نقش بافت موقعیتی و پیرامونی در تفسیر آیات مربوط به منافقان/تحقیقات علوم قرآن و حدیث/۱۳۹۷» به واکاوی مفهوم بافت موقعیتی و پیرامونی در دانش زبان‌شناسی پرداخته‌اند و سپس الگویی ترسیم نموده‌اند که آیات مربوط به منافقان را در دو سوره «بقره» و «منافقون» تحلیل می‌کند. نویسندگان در هنگام توصیف پدیده نفاق آن را منحصر به عدم‌پذیرش اسلام و شکست در جنگ نمی‌دانند؛ بلکه علاوه بر آن شرایط پیشینی و پسینی حاکم بر فضا را دخیل بر این پدیده دانسته‌اند و این نتایج، تأیید در نظر داشتن بافت در تفسیر است. شاید بتوان گفت: انتظار می‌رود به‌عنوان خروجی و نتیجه مقاله، باید به مسئله در نظر داشتن بافت و یا عدم استفاده آن در تفسیر قرآن، به‌صورت موردی در اصطلاح‌شناسی ایدئولوژی قرآن اشاره می‌شد تا کارایی و تفاوت به‌کارگیری بافت و یا عدم به‌کارگیری آن برای مخاطب، روشن گردد.

۳. مقاله «واکاوی سبک انگیزشی ساختار آیات قرآن باتکیه بر علم معانی، مطالعه موردی سوره منافقان/فصلنامه مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم/۱۳۹۸» نوشته بخشی‌نیا و کاظمی تبار وجوه انگیزشی قرآن کریم را بر مبنای کتاب مطول تفتازانی بررسی می‌کند. به نظر می‌رسد نویسندگان محترم، همان انگیزه‌های حذف مسند الیه، ذکر، معرفه، نکره و یا احوال دیگر را در علم بلاغت به‌عنوان گفتمان انگیزشی معرفی کرده‌اند. در صورتی که بررسی سبک انگیزشی به دنبال راهکارهای ایجاد انگیزه و سپس نتیجه آن بر کنشی یا عدم کنشی بر مخاطب است؛ امری که در این نوشتار مغفول مانده است.

۳.۱. ضرورت پژوهش

مطابق بررسی‌هایی که صورت گرفت، پژوهشی با ابزار نشانه_معناشناسی به واکاوی شگردهای گفتمان منافقان و استراتژی‌های مجاب‌سازی‌شان در جهت تولید معنای نفاق، از منظر شناختی، پدید نیامده و یا نویسنده، آن را نیافته است. از این‌رو، ضرورت تدوین پژوهشی جهت خوانشی نو در قرآن کریم، برای رسیدن و کشف ساختارهای تولید و دریافت معنا با استفاده از وجوه نشانه‌ای متن، مهم می‌نماید. همچنین، از جمله نوآوری،

پژوهش حاضر معرفی و تبیین استراتژی‌های بیانی و کلامی منافقان است که اعجاز بلاغی و لفظی پایان‌ناپذیر قرآن کریم را از منظر و دریچه‌ای نو معرفی و بررسی می‌کند.

۲. نشانه_معناشناسی: چشم‌اندازی نو برای خوانش گفتمان

نشانه‌شناسی با عبور از دوره‌های مختلف شاهد تحولات مهمی بود که آغاز آن با مطالعات دی سوسور پیوند خورده است و با نام ساختارگرایی شناخته می‌شود. در این مرحله، نشانه‌ها در ساختاری ثابت، معین و تغییرناپذیر قرار دارند و رابطه آن‌ها، صرفاً با تقابل همراه است که از پیوند دال و مدلول ایجاد می‌گردند. (saussur, ۱۹۳۸, p: ۹۷) در همین دوره و تقریباً هم‌زمان با سوسور، نشانه‌شناس آمریکایی پیرس مطالعات خود را بر انواع نشانه‌ها اعم از لوگو، زبان و تصاویر آغاز می‌کند و وضعیت انجماد نشانگی و روابط ساختاری نشانه‌ها با مطالعات او، به دلیل طرح سه وجه برای نشانه، به پایان خود نزدیک‌تر می‌شود. از نظر پیرس هر نشانه از سه رکن اساسی یعنی: نشانه^۱، موضوع^۲ و تفسیرگر^۳ تشکیل شده است و تا سه رکن مذکور وجود نداشته باشد، نشانه شکل نمی‌گیرد. در این حالت نشانه‌ها باهم در رابطه‌ای فرایندی قرار دارند و در زنجیره‌ای بی‌نهایت به یکدیگر ارجاع داده می‌شوند. (peirce, ۱۹۳۱, p: ۲۷۶) شاید بتوان گفت: «آنچه که مطالعات گفتمانی این دوره را دگرگون و از فرم مکانیکی صرف خارج کرد، حضور عاملی به نام گفته‌پرداز بود که برای اولین بار توسط بنویست^۴ در مسائل زبان‌شناسی عمومی مطرح شده بود.» (آیتی، ۱۳۹۴: ۲۴) درحقیقت، برخلاف مرحله ساختارگرایی و نشانه‌شناسی سوسوری نشانه‌ها قائم به ذات نیستند و با حضور مفسر و یا گفته‌پرداز، نشانه‌ها هویت می‌یابند که برای فهم و تفسیر هر نشانه آن را به نشانه‌های دیگر پیوند می‌دهد.

مرحله اخیر تحولات نشانه‌شناسی، سال‌های ۱۹۸۰-۱۹۹۰ را در برمی‌گیرد، مرحله تعاملی است که با نظریه‌پردازی گریمس (۱۹۱۷)^۵ رهبر مکتب پارسی نشانه‌شناسی در اروپا، به دستاوردهای مهمی نایل می‌شود. در این مرحله، مطالعات زبان تابع شرایط تعاملی است که علاوه بر شرایط تولید گفتمان و حضور گفته‌پرداز، حضور گفته‌یاب نیز به‌عنوان شریک گفتمان اهمیت می‌یابد که با شرکت در گفتمان خلأهای آن را پر می‌کند. نکته مهم دیگر در این مرحله، طرح مسئله ارتباط سوژه با نشانه‌ها به واسطه حضور جسمانه‌ای است؛ یعنی جسم انتزاعی سوژه یا گفته‌پرداز به‌عنوان پایگاهی در نظر گرفته می‌شود که احساس و ادراک سوژه در آن جای می‌گیرد و از آنجا مرزهای معنایی دریافت و پیوسته جابه‌جا می‌شوند. (شعیری، ۱۳۸۸: ۴۲) همچنین تولید و دریافت معنا در نظامی فرآیندی و تعاملی صورت

1) Sign
 2) object
 3) Interpretant
 4) Emile benveniste
 5) Algirdas Julien Greimas

می‌گیرد و چیزی به‌عنوان کشف قاطعانه معنا وجود ندارد، معنا تمام شده نیست و همواره در تردید است؛ تمام این مسائل، موجب می‌شود تا معنا امری متعین و ازپیش تعیین شده نباشد و زمینه را برای خوانش‌های جدید و متکثر در گفتمان فراهم آورد.

بنابر قابلیت‌های نشانه_معناشناسی، این روش جدید می‌تواند، به‌عنوان یک ابزار کارآمد و مناسب این ظرفیت را داشته باشد تا رابطه انسان را در گفتمان با زمان، مکان، هستی، نشانه‌ها و دیگران با اتکا بر وجوه نشانه‌ای بررسی کند و چشم‌اندازی نو برای ابزار ظرفیت‌های معنایی باشد.

۳. شناخت گفتمانی

بر اساس نظریه‌های ارتباط در زبان‌شناسی، شناخت به حالتی اطلاق می‌گردد که در آن اطلاعات از سوی تولیدکننده به سمت دریافت‌کننده هدایت می‌شود. آنچه که در این نوع از شناخت اهمیت می‌یابد، وجود دو عنصر در حالتی خطی است که یکی، مسئولیت ارسال و دیگری، مسئولیت دریافت اطلاعات را دارد؛ اما در مقابل این تعریف از شناخت که در دهه هفتاد رایج بود، نوع دیگری از شناخت وجود دارد که مکانیکی و انتقالی نیست؛ بلکه شناخت، جریانی تعاملی، فرایندی و متکثر است. (شعیری، ۱۳۹۵: ۵۱) در این حالت، شناخت به‌جای قرارگیری در حالت خطی، در چرخه تبادل، قرار می‌گیرد که «موجب بروز راه‌کارها و یا شگردهای زبانی می‌گردد که این شگردها دائماً در حالت تولید، تکثیر، جابه‌جایی، دگرگونی، حذف، جایگزینی یا زایش گونه‌های شناختی دیگر هستند.» (همان: ۵۱) بر این اساس، مقصود از شناخت از منظر گفتمان، صرف ارائه اطلاعات به گیرنده نیست؛ بلکه علاوه بر آن، یافتن استراتژی و شگردهای القای شناخت به گیرنده شناخت است.

نکته مهم دیگر در مورد شناخت از منظر گفتمانی، چگونگی، اشکال بروز و تحقق آن نیز است؛ چراکه، گاه شناخت در جهت غرق‌کردن، محو نمودن شناخت قبلی و یا بیان شناخت موجود با شگردی نو و یا تأسیس شناختی دیگر حرکت می‌کند؛ مثلاً واقعه کربلا حادثه‌ای است که گفته‌یابان با شرکت‌کردن در مراسم عزاداری یا تعزیه هر بار آن را از گفته‌پردازان مختلف، دریافت می‌کنند؛ اما آنچه که موجب تمایز انتقال شناخت می‌شود و تکرار را می‌زاید، فن شیوه ادا، ضرب‌آهنگ کلمات و روایت است که علی‌رغم ثابت‌بودن محتوای شناخت، می‌تواند شناخت را با سهولت و دلپذیری بیشتری انتقال دهد. در واقع اساساً، محتوای شناخت یکسان است؛ اما گفتمانی موفق‌تر عمل می‌کند که شیوه‌های بروز و تحقق متفاوتی برای شناخت انتخاب کند. از این رو، شاید بتوان گفت: در گفتمان‌های امروزی آنچه بیش از انتقال شناخت اهمیت دارد، چگونگی انتقال شناخت است که از آن با عنوان راهبرد و یا شگردهای انتقال، یاد می‌شود.

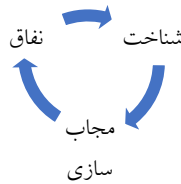
۳. ۱. نفاق به مثابه شناخت‌نما

نفاق، از نظر زبانی، به معنای گذشتن، سوراخ کردن و خرج کردن است و به لحاظ مفهومی «وارد شدن در دین از یک سو و خارج شدن از طرف دیگر است» (فیروزیان و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۴۵) و به هرگونه تناقض در نیت و عمل اطلاق می‌گردد؛ اما آنچه، بیش از مطالعه معنای واژگانی و مفهومی این اصطلاح اهمیت دارد، هویت‌بخشی به این اصطلاح است که برای اولین بار با مفهوم دورویی در ترمینولوژی قرآن کریم مطرح شد: «نفاق، اصطلاحی اسلامی است که عرب با معنای مخصوصش، یعنی پنهان کردن کفر و اظهار ایمان آشنا نبود، گرچه اصل این واژه در لغت معروف بوده است» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۱۱۳۵)؛ براین اساس، می‌توان گفت: خلق، هویت‌بخشی به این واژه و اضافه کردن آن به فرهنگ و آرشینو دینی، به‌عنوان ضرورتی برای معرفی و شناساندن منافقان، صورت گرفت تا مسلمانان از گزند منافقان در امان باشند؛ چراکه قطعاً، نفاق و ظهور آن در صدر اسلام، پیامدهای مختلفی را به همراه داشت که در صورت عدم مواجهه و شناسایی آن، عواقب جبران‌ناپذیری به بار می‌آورد. از این رو قرآن کریم در آیات مختلفی با معرفی ویژگی‌های نفاق و مصادیق آن، همواره درصدد آشکارسازی چهره حقیقی منافقان است، به‌گونه‌ای که آن‌ها را فاسق ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (توبه/۶۷)؛ «قطعاً، منافقان، فاسد هستند» معرفی می‌کند.

از نظر کارکرد، نفاق، ابزاری ضد شناختی است که در پوشش شناخت، همانند سراب عمل می‌کند و به‌صورت غیرمستقیم، گفته‌بابان را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ پس می‌توان آن را سایه‌ای از شناخت نامید. همچنین نفاق در لباسی پنهان، مانند هر فرایند شناختی دیگر دارای برنامه‌ای است که مطابق آن برنامه، رسیدن به ابژه^۱ یا شیء را محقق می‌سازد و بستری را فراهم می‌آورد که «تفکر، اندیشه و منطق استدلالی، باوری را تغییر داده و باور دیگری را جایگزین آن کند.» (شعیری، ۱۳۹۵: ۳۱)؛ برای اساس، نکته مهم در مورد شناخت، اولاً، داشتن برنامه است؛ ثانیاً، ابزارهایی است که در اختیار دارد که به هر میزان، این ابزارها، قوی‌تر باشد، احتمال مجاب‌سازی و در نتیجه تولید شناخت، تغییر باور پیشین و جایگزین‌سازی باور جدید، بیشتر می‌گردد.

اما آنچه که موجب پیچیدگی گفتمان شناختی منافقان نسبت به سایر گفتمان‌ها، می‌شود، ابزار مورد استفاده آنان برای القای شناخت و مجاب‌سازی کنش‌گران است. نفاق به‌عنوان ابزار مجاب‌سازی، به‌صورت مخفی و پنهانی عمل می‌کند و همین مسئله سبب عدم سهولت در شناسایی آنان می‌گردد و به این خاطر قرآن کریم با نزول آیات مختلفی، ماهیت آن‌ها را فاش می‌کند.

1) object



نمودار شماره ۱: چرخه شناختی نفا

مطابق الگو و طرح بالا، منافقان در جریان شناختی برای مجاب‌سازی، ابزار نفاق را برمی‌گزینند و نفاق بعد از قرارگیری در چرخه شناخت و رخنه در آن، مجدداً تولید شناختی کاذب می‌کند. این شناخت کاذب اگر بتواند با مجاب‌سازی به کنش مطلوب خود دست یابد، زمینه را برای مجاب‌سازی، کنش و اقدامات دیگر فراهم می‌آورد؛ یعنی نفاق مبدل به عنصری همیشگی و لاینفک از ساختار اجتماعی می‌گردد. همچنین، آنچه که موجب استمرار، اعتبار و بقای چرخه می‌گردد، استفاده ابزار نفاق است که درون خود استراتژی‌های مجابی مختلفی چون تصدیق، سوگند، اظهار دوستی، خوش‌بینی و استفاده از جایگاه اجتماعی را دارد و در عین حال مخفی است و تا پیشبرد اهداف خود باقی می‌ماند؛ بنابراین پیش از آنکه نفاق در ساختار اجتماعی تبدیل به عنصری ثابت شود و اهداف خود را پیش برد، ضرورت مقابله و آشکارسازی آن مهم می‌نماید. در بخش‌های بعدی پژوهش حاضر چگونگی آشکارسازی نفاق به‌عنوان عنصری شناخت‌نما توسط قرآن کریم مطرح خواهد شد.

۴. نقصان

اگر گفتمان سوره منافقون را یک روایت از شرح وضعیت منافقان و مسلمانان بدانیم، باید به دنبال هسته مرکزی آن روایت باشیم و نظریه پردازان گفتمان‌شناسی روایت، در بررسی نظام‌هایی روایی یک نقطه‌نظر مشترک دارند «و آن اینکه هر گفتمان دارای هسته مرکزی است که می‌توان آن را کنش نامید.» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۹) شاید بتوان گفت: هسته مرکزی روایت منافقان، کنش نفاق است و هر کنشی در جهت تغییر حالت اولیه به حالت ثانویه است و به‌طورکلی، گفتمان کنشی دارای ساختاری اساسی است که از آن به تغییر و تحول معنا یاد می‌شود. از نظر گریمس، نشانه‌شناس مکتب اروپایی روایت، روند حاکم بر بسیاری از روایت‌ها به‌گونه‌ای است که همه‌چیز از یک نقصان آغاز می‌شود. نقصان یا خلأ با کنش کنش‌گران، گفتمان را در وضعیتی قرار می‌دهد که با اتصال به ارزش و یا انفصال از آن همراه می‌گردد. در واقع، برای برطرف کردن این نقصان، حرکت شروع و با عقد قرارداد و یا پیمان وارد مرحله کنش می‌گردد؛ مثلاً فردی که مجبور است تمام مسیر منزل را تا محل کار خود پیاده برود و به‌دنبال خرید اتومبیل است، این حالت انفصال او از اتومبیل نقصان است و تغییر این حالت اولیه به حالت ثانویه یعنی اتصال به ایژه، با خرید خودرو محقق می‌گردد.

همچنین اگر فرد قادر به خرید اتومبیل نباشد با عدم دستیابی به آن، از آن انفصال می‌یابد. در واقع، این خاصیت نظام روایی کنش‌محور است که اساساً با یک و چندین نقصان و یا خلأ ایجاد می‌شوند و مسیر حرکت کنش‌گران یا در جهت رفع آن پیش می‌رود و یا کنش‌گران از آن محروم می‌مانند و یا کنش‌گر و یا کنش‌گرانی وضعیت اتصال و یا انفصال به ابژه را استمرار می‌بخشند. همچنین اتصال با ابژه و یا انفصال از آن در جریان کنشی گفتمان لزوماً همیشه مادی نیست؛ مثلاً، گاهی خرید اتومبیل می‌تواند علاوه بر جنبه مادی سازنده خاطرات شیرین و یا تلخی باشد که بیان‌گر رابطه هستی‌شناختی و عاطفی کنش‌گر نیز باشد.

در همین راستا، منافقان نیز در مقام و موقعیت خود به هنگام ظهور اسلام احساس خطر کردند و نقصان حاکم بر این روایت از جانب منافقان حس انفصالشان از ابژه‌هایی مادی چون ثروت، موقعیت و جایگاه اجتماعی است که تمام کنش‌های آنان در جهت تثبیت و استمرار این ابژه‌ها است که در صورت انفصال از آن‌ها بحران‌های هستی‌شناختی مختلفی برای آنان ایجاد می‌شوند. مثلاً آنان بر این باورند که اگر پول، جاه و مقام خود را از دست بدهند، عزتمندی خود را از دست داده‌اند و به ذلت کشانده می‌شوند. در واقع مسیر هستی‌شناختی آنان با ابژه‌های مادی و با اتصال و یا انفصال به آن تعریف می‌شود، یعنی ابژه‌ای چون عزت و بزرگواری که ابژه‌ای درونی است با این ابژه‌ها تعریف می‌گردند. ظهور اسلام در واقع منشأ خلأ و انفصال آنان از ابژه‌ها است؛ چراکه در اسلام بر خلاف دوران جاهلیت، ابژه‌هایی درونی و غیرمادی چون اعتقاد به اصول اسلام و دین است که موجبات عزت و ارزشمندی را فراهم می‌آورد. از این رو شاید بتوان گفت: اساساً تقابل در ابژه‌ها و تفسیر هستی‌شناختی منافقان، نقصان و فاصله ایجاد شده بین آنان و ابژه‌هایشان، موجبات کنش نفاق، برنامه‌ریزی و شگردهای مجابی آن را فراهم آورده است.

نقصان به خطر افتادن موقعیت ← برنامه: تضعیف مسلمانان ← راه‌های پیشبرد برنامه: مجابسازی ← ابزار مجابی: ← نفاق

بنا بر مطالب بالا، کنش نفاق در جهت تغییر معنای ایجادشده توسط دین اسلام است و در این حالت با کنش‌گر و یا کنش‌گرانی مواجه هستیم که در وضعیت اتصالی و یا انفصالی قرار دارند. منافقان با برنامه تضعیف اسلام و با کنش نفاق در جهت اتصال و یا استمرار بخشی به ابژه و یا شیء ارزشی، یعنی قدرت و مقام خود هستند که برای تصاحب آن وارد فرایند کنشی می‌شوند و در این مسیر، صف خود را از سایر معاندان که به طور علنی به مخالفت با اسلام برمی‌خاستند، جدا می‌کنند.

۵. عاطفی‌سازی گفتمان

منافقان برای کنش نفاق، استراتژی و شگردهای مختلفی را پایه‌ریزی می‌کردند که مهم‌ترین آن، عاطفی‌سازی فضای گفتمان است و قرآن کریم در سوره منافقان، به توضیح و معرفی

آن می‌پردازد. منظور از جریان عاطفی مطالعه خصوصیات، کلمات عاطفی و احساسی یک گفتمان نیست؛ بلکه به معنای بررسی شرایط تولید، شکل‌گیری و چگونگی تولد معنا است و به عبارت دیگر بررسی راهبردهای ایجاد معنا است. ما راهبرد عاطفی‌سازی گفتمان را به‌عنوان شگردهای مجاب‌سازی در سوره منافقون به‌منظور القای شناخت طرح کردیم؛ چراکه «احساسات و عواطف سبب اصلی کنش‌های مختلف است و به این خاطر باید بر آن تمرکز بیشتری داشت تا معنا و دلالت‌های پنهان در ورای کنش را یافت». (العیفاوی، ۲۰۱۸: ۲۴۶) همچنین، عواطف با شوش و شوش نیز با پدیدارشناسی ارتباط دارد. در واقع پدیدارگی معنا «بر پایه‌ای مسلم استوار است که احساسات را به‌تنهایی موضوع مستقیم رسیدن به شناخت معرفی می‌کند» (الحرکانی، ۲۰۱۹: ۳۷) و باتوجه‌به همین ارتباط حسی-ادراکی است که نشانه‌شناسی «با مطرح کردن مفاهیمی همچون تن، ادراک و حواس، احساسات و حضور یعنی به‌نوعی با اختیار کردن دورنمایی پدیدارشناختی، متحول می‌شود». (بابک‌معین و لاندوفسکی، ۱۳۹۳: ۵۴) درحقیقت، امروزه، نشانه-معناشناسی بر این باور است که بنیان‌های اصلی هر معنایی را باید در عواطف و احساسات جست‌وجو کرد. بر همین اساس، اکنون شرایط تولید این‌گونه مجابی با اتکا بر نشانه‌های سوره منافقون، بررسی می‌شود.

۵. ۱. افعال مؤثر

اولین عنصر دخیل در سوره منافقون بر اساس نص سوره کریمه، به‌منظور عاطفی‌سازی فضای گفتمان، استراتژی به‌کارگیری افعال مؤثر است. افعال مؤثر «خود مستقیماً نقش کنشی ندارند و بر افعال کنشی تأثیر می‌گذارند. این افعال عبارت‌اند از خواستن، بایستن، دانستن، توانستن و باورداشتن». (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۴۸) همچنین باید گفت: گاهی افعال مذکور همواره به‌طور مستقیم ذکر می‌گردد؛ بلکه نشانه‌هایی وجود دارند که در بطن خود این افعال را حمل می‌کنند:

﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ (منافقون/۱)؛ «چون منافقان نزد تو آیند گویند: گواهی می‌دهیم که تو قطعاً و واقعاً پیامبر خدایی»

الف) ﴿أَنْتَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾: «تو پیامبر خدایی».

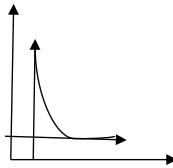
ب) ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾: «شهادت می‌دهیم که تو قطعاً، پیامبر خدایی».

ج) ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾: «شهادت می‌دهیم که تو قطعاً، واقعاً پیامبر خدایی».

سه جمله بالا، باهدف توزیع افعال مؤثر و تأثیر آن، به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های جریان عاطفی گفتمان تدوین شده است. جمله «الف» تحت تأثیر فعل «باورداشتن» است؛ یعنی نشانه‌ها در جهت تصدیق نبوت پیامبر (ص) است؛ اما این جمله، به میزان کافی بار عاطفی برای مجاب‌سازی مخاطب، ندارد و فقط حاوی آگاهی، مطلع بودن و دانستن مسئله رسالت است؛ بنابراین منافقان به تعداد افزونه‌های تأثیرگذار می‌افزایند. در جمله دوم فعل مؤثر «باورداشتن»

برکنش تصدیق و شهادت دادن استوار شده است و این نشانه معنای همراهی و همدلی را رقم زده است. در جمله سوم که عین آیه سوره منافقون است، سه فعل مؤثر باورداشتن، بایستن و دانستن_ که از نشانه‌های شهادت دادن، اِنَّ و لام پیدا است_ در گفتمان منافقان قابل مشاهده است. بنابراین جمله سوم باور به نبوت، بایستگی و دانستن آن را می‌رساند و همان‌طور که ملاحظه می‌شود بار عاطفی تولیدشده در جمله سوم به نقطه اوج می‌رسد، چراکه نشانه‌ها در تبانی و تعامل، راه را بر گونه‌های دیگر بسته‌اند. به این ترتیب منافقان با بالا بردن جریان عاطفی و هیجانی ساختن گفتمان و استفاده از شعائر مسلمانان، گفتمان را به افزایش گستره عاطفی می‌کشانند و در این حالت گستره شناختی به پایین‌ترین میزان ممکن می‌رسد و از این طریق گفته‌یابان از شناخت واقعی آن‌ها در مواجهه با هیجانات بالا عاجز می‌مانند.

محور عواطف: سوگند و شهادت دروغ



محور شناخت: شناخت حقیقت منافقان

نمودار شماره ۲: طرح‌وارهٔ اوج فشاره عاطفی

راهبرد قرآن کریم برای برملاسازی نقشه منافقان، در وهله نخست، استفاده از نشانه‌های خود منافقان و سپس وارونه‌سازی آن برای رسیدن به معنا است؛ در نتیجه نشانه‌هایی چون «شهادت دادن» با فعل مؤثر «یعلم/می‌داند» تقویت شده است، همچنین نشانه منافقان با نشانه «الله» جایگزین شده است و از چالش باور منافقان و علم الهی جریان عاطفی کاهش و گستره شناختی به اوج خود می‌رسد. همچنین تکرار نشانه «الله» برای بار دوم با فعل مؤثر شهادت خداوند بر دروغ‌گو بودن منافقین همراه گشته و فضای شناختی علیه فضای عاطفی ایجاد شده، تقویت و وارونه شده است. در آیات ذیل جهت نشانگرها، تعامل، تضاد و چالش نشانه‌های قرآن کریم علیه نشانه‌های منافقان را نشان می‌دهد:

﴿وَاللَّهُ يَلْعَلُ إِنَّكَ لَرْسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (منافقون/۱)؛ «و خدا [هم] می‌داند که تو قطعاً و واقعاً

پیامبر او هستی و خدا گواهی می‌دهد که مردم دو چهره سخت دروغ‌گویند.»

﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ (منافقون/۱)؛ «چون منافقان نزد تو آیند گویند گواهی می‌دهیم که تو قطعاً و واقعاً پیامبر خدایی.»



محور شناخت: بسط گستره شناخت (اللَّهُ يَعْلَمُ)

نمودار شماره ۳: محور بسط گستره شناختی

در واقع کنش شهادت دادن منافقان را می‌توان یکی از مهم‌ترین فرایندهای القایی آنان، نامید و به گفته شعیری، شگردهایی القایی همواره در راستای ایجاد تصویری مثبت، استعمال می‌شوند که القاگر از خود ارائه می‌دهد تا باور درستی را در دیگران از خود به وجود آورد. (شعیری، ۱۳۹۵: ۳۲) قرآن کریم نیز، در پاسخ به فرایند القایی شهادت دادن منافقان، فعل مؤثر «يَعْلَمُ/دانشستن» را برای ابطال این نشانه بیان نمود که در این حالت، دو نشانه در عین تعامل در تقابل با یکدیگر عمل می‌کنند. درحقیقت، منافقان با افزایش فشار عاطفی در صدد هیجانی ساختن گفتمان و پنهان کردن چهره حقیقی خودشان هستند و قرآن کریم با پایین آوردن و به افت کشاندن هیجانات عاطفی آن‌ها یا نشانه‌هایی مانند، آگاهی کامل بر هیجانات و احاطه بر همه چیز محور گفتمان را به سمت بسط گونه‌های شناختی و شناساندن حقیقت آن‌ها هدایت می‌کند.

۵. ۲. نقش آهنگ در گفتمان

آهنگ و یا ریتم از دیگر مؤلفه‌های گفتمان عاطفی است که سیر حرکت گفتمان را نشان می‌دهد. هر گفتمان متناسب با اهدافش آهنگی اتخاذ می‌کند که منجر به تولید اثرات عاطفی در گفتمان می‌گردد و ضرورتاً منجر به تغییر روند حرکت شوش‌گر عاطفی می‌شود، مثلاً اگر شوش‌گر مایوس باشد با کندی آهنگ مواجه هستیم. (العیفاوی، ۲۰۱۸: ۲۳۷) در سوره منافقون، ریتم و آهنگ گفتمان در حالت تقابلی، چالشی و تعاملی قرار دارد. به این معنا که ریتم اتخاذ شده از جانب منافقین ریتمی آرام و با نمود و ظهوری مستمر است که گویی در جسم گفته‌یابان حالت خواب‌آلودگی ایجاد می‌کند تا در باور آن‌ها رخنه کند. در واقع، آن‌ها به دنبال رجزخوانی و اتخاذ ریتم کوبشی نیستند؛ چرا که در صف مقابل اسلام نایستاده‌اند؛ بلکه ریتمی آرام در گفتمان‌شان و کنششان برگزیده‌اند تا از درون صفوف اسلام به آن رخنه کنند:

﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ﴾ (منافقون/۴)؛ «آنان را ببینی هیکل‌هایشان تو را به تعجب وامی‌دارد و چون سخن گویند به گفتارشان گوش فرامی‌دهی.»
نشانه‌های بالا حکایت از این دارد که ریتم گفتمان آن‌ها نرم و سازشی است، به‌نحوی که

گفته‌یاب را به شنیدن وامی دارد و این ریتم دلربا که با نشانه‌های «تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ» همراه شده است و به‌عنوان نتیجه ظاهر آرای آن‌ها ذکر شده و به‌منظور القای شناخت و مجاب سازی است. در حقیقت، آنچه که در تولید بار عاطفی آهنگ، اهمیت دارد، این است که «آهنگ باید احساس شود و حیات جسمی شوش گر را متأثر سازد.» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۵۳) که این تأثیر در گفتمان منافقان به نحوی است که مخاطب را به شنیدن وامی دارد.

در واقع اینجا، استراتژی و راهبرد القای شناختی منافقان با عاطفی سازی کلام، متکی بر استفاده از آهنگ رخوت‌انگیز و دلربایانه، نفوذ به صفوف مسلمان و واداشتن آن‌ها به اجرای برنامه مورد نظرشان است.

﴿كَانَهُمْ حُشْبٌ مُّسْنَدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُوّ فَاخَذَرَهُمْ قَاتِلُهُمْ اللهُ اَنَّى يُؤَفِّكُونَ﴾ (منافقون/۴)؛ «چون آنان را ببینی هیکل‌هایشان تو را به تعجب وامی دارد و چون سخن گویند به گفتارشان گوش فرا می‌دهی، همچون چوب‌های تکیه داده شده بر دیوارند [که پوک شده و درخور اعتماد نیستند] هر فریادی را به زیان خویش می‌پندارند، آنان دشمنند، از آنان بپرهیز خدا بکشدشان تا کجا [از حقیقت] انحراف یافته‌اند.»

در مقابل، پاسخ قرآن کریم از ابتدای آیات با ریتمی کوبشی است و با نمودی تند حرکت می‌کند؛ این نشانه‌ها که در تک‌تک آیات سوره منافقون، قابل مشاهده است، به دنبال معنای بیدارسازی است. به نظر می‌رسد، گفتمان و کنش منافقان حالت تخدیری و خواب‌آلودگی و در نتیجه غفلت را در گفته‌یابان تولید می‌کند و قرآن کریم برای مقابله با این استراتژی، لحنی کوبشی و پی‌درپی را همانند کوبیدن بر طبل برای آگاه‌سازی مسلمانان، نسبت به خطر آن‌ها برمی‌گزیند. ضمیر «هُم» در آیه بالا، چهار بار تکرار گردیده است و به نظر می‌رسد، حرف‌ها موجود در این ضمیر، بیانگر نوعی اضطرابات درونی، تشویش، عدم ثبوت و انفعالات درونی منافقان است. (عباس، ۱۹۹۸: ۱۹۲)

مطابق مطالب بالا، لحن کوبشی و پی‌درپی قرآن کریم باهدف القای شناختی و مجاب سازی مسلمانان نسبت به خطر منافقان است و با اعطای برنامه ﴿هُمُ الْعُدُوّ فَاخَذَرَهُمْ﴾؛ «آن‌ها قطعاً دشمن هستند و از آن‌ها دورباش» محقق می‌گردد. در واقع عملیات القای شناختی از سوی قرآن کریم با شناساندن چهره حقیقی منافقین یعنی دشمنی آنان با مسلمانان و با اعطای برنامه کنشی، یعنی دوری گزیدن از آنان رقم می‌خورد.

۳.۵. نقش جسمی_ادراکی

از دیگر عناصر گفتمان عاطفی، جسم است که احساسات و عواطف را متجلی می‌سازد و خود به‌تنهایی نوعی گفتمان، به شمار می‌رود. برای مثال فردی که سرش را پایین انداخته ممکن است، حالت شرم و خجالت داشته باشد و یا حالتی متواضعانه و فروتنانه به خود گرفته باشد. در حقیقت بروز جسمی عواطف «به‌منزله به ظهور رساندن معنا یا عملی

از طریق بدن است و تجربه ادراکی هر فرد امری تنانه، پیشاتأملی، پیش آگاهانه، واقعی و جسمانی است.» (کمال آبادی، ۱۳۹۶: ۲۶-۲۵) پس بدن به تنهایی می تواند گفتمان فرد را بی هیچ، سخنی آشکار سازد. همچنین، همواره در بررسی فعالیت های جسمی ادراکی به عنوان گفتمان، نباید نقش فرهنگ و جامعه را در خوانش آن ها نادیده گرفت. مثلاً همین، نمایه جسمی ادراکی سر را پایین انداختن ممکن است در فرهنگ غربی به معنای خجالت باشد؛ در حالی که در فرهنگ شرقی معنای حیاء و عفت را نشان دهد.

قرآن کریم، نمایه های جسمی روزیافته در سیمای منافقان را به منظور شناساندن هر چه بهتر آن ها، به این شکل مطرح می کند:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوُوا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾ (منافقون/۵)؛ «و چون بدیشان گفته شود بیایید تا پیامبر خدا برای شما آمرزش بخواهد سرهای خود را برمی گردانند و آنان را می بینی که تکبر کنان روی برمی تابند.»

زمانی که به منافقان گفته می شود، بیایید تا پیامبر برای شما، آمرزش بخواهد، آنان نمایه عاطفی و جسمی ادراکی ﴿لَوُوا رُءُوسَهُمْ﴾ چرخاندن سر را اتخاذ می کنند. در واقع «تجربه بدن همواره موقعیت معنایی را در انسان پدیدار می کند.» (شعیری، ۱۳۹۵: ۳۲) و برای دریافتن معنای نشانه «چرخش سر» از نشانه های مذکور در خود آیه شریفه بهره می گیرند. در واقع، توصیف بروز جسمانی عواطف منافقان که توسط آن ها در آن لحظه زیست شده است در شناساندن چهره حقیقی آنان کمک می کند. سری که در مقابل شنیدن بازگشت به خدا، پیامبر و توبه، طاقت شنیدن صحبت حق را ندارد؛ این عدم تاب آوری سرتاسر وجود و جسم آن ها را فرامی گیرد و در نهایت نمایه جسمی ادراکی چرخش سر را بروز می دهند. در واقع، غالباً، نمایه های جسمی خود به نوعی گفتمان هستند و معنای خاصی تولید می کنند، همان گونه که کلمات به عنوان نشانه های صوتی و نوشتاری دلالت و معنایی خاص دارند، گفتمان جسمی نیز پایگاه معنا هستند. قرآن کریم در آیه مذکور نمایه جسمی ادراکی چرخش سر را بیانگر گفتمان ﴿وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾ «آنان متکبرند» تکبر می داند؛ بروز جسمی معنای تکبر با چرخش سر همراه شده است و می توان گفت: ذکر حقایقی جزئی از عواطف و چگونگی بروز آن توسط جسم منافقان و جریان ضد شناختی شان، می تواند در جهت بهتر شناساندن حقیقت آنان مؤثر باشد.

۵. ۴. صحنه پردازی عاطفی

برای مطالعه عناصر سازنده گفتمان عاطفی، شیوه بروز عواطف مورد توجه قرار می گیرد که این عواطف، می تواند، علاوه بر بروز جسمی، دارای صحنه هایی باشد که خود را نمایان کند. در واقع «فائل بودن به چارچوب صحنه ای، یعنی عنصری عاطفی را در قالب زمان و مکان و با توجه عوامل بشری و غیر بشری مرتبط با آن.» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۵۹) سنجدن.

مرلوپونتی^۱ (۱۹۶۱-۱۹۰۸) پدیدارشناس فرانسوی، بر این باور است که انسان صاحب تجاربی است که در نتیجه رابطه وثیق و تنگاتنگ او با محیط اطراف و جهان هستی بدست می‌آید و آگاهی از جهان از طریق جسمی صورت می‌گیرد که در ارتباط با هستی و زمان و اشیاء خود را درمی‌یابد. (شایگان‌فر و صابر، ۱۳۹۴: ۱۱۵) در واقع میرلوپونتی جسم را منبع عواطف می‌داند که این جسم، خود و دیگری از طریق تن‌مندی و ارتباطش با جهان درک می‌کند. آیه ذکر شده در سطر پایین، صحنه عاطفی ترس در منافقین، و تجربه زیسته آنان را توسط جسم‌شان، نشان می‌دهد که در چارچوب صحنه‌ای مطرح شده است:

﴿كَانَهُمْ خُشْبٌ مِّنْ سُنْدَةٍ يَّحْسِبُونَ كُلَّ صَبِيحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ (منافقون/ ۴)؛ «همچون چوب‌های تکیه داده شده بر دیوارند [که] پوک شده و درخور اعتماد نیستند» هر فریادی را به زیان خویش می‌پندارند.»

با در نظر داشتن چارچوب صحنه‌ای برای عواطف، می‌توان گفت در آیه بالا، ترس منافقان، نمایه‌ای جسمی-ادراکی است که باید ناشی از صحنه‌ای باشد. در واقع «ادراک ما به ابژه‌ها و اشیا منتهی می‌گردد و ابژه‌ها خود از پدیدارهایی تشکیل شده‌اند که به‌عنوان دلیلی برای تمام تجربه‌های ما هستند.» (ponty, ۲۰۰۲, p. ۳۵) عواطف که به‌عنوان گفتمان جسمی بروز یافته‌اند، ناشی از ابژه و اشیا خارجی هستند؛ بنابراین می‌توان گفت: شاید یکی از دلایل ترس منافقان، فرایند روبه‌رشد اسلام باشد که آنان را ترسانده است.

همچنین در مورد تفسیر صحنه‌های بروز عواطف، باید گفت: که صحنه‌های عاطفی، معمولاً با فرهنگ و آرشیو بومی افراد مرتبط هستند. مثلاً در زبان فارسی کسی که از سایه خود نیز می‌ترسد، صحنه‌ای عاطفی است که در آن عناصر طبیعی چون سایه و نور فراهم شده‌اند و نمایه ترس را تولید کرده‌اند. این مثال، مصداق شرح عواطف منافقین است که در آیه شریفه فوق، ذکر شده است. قرآن کریم منافقان را همانند چوب‌های تکیه داده شده‌ای می‌داند که هر فریادی را علیه خود می‌پندارند. چوب عنصری طبیعی است و در تصویر صحنه ترس نقش دارد و بار عاطفی ترس شدید و حالت فویبای منافقین را ذکر می‌کند، به‌نحوی که هر صدایی آنان را به خوف می‌اندازد. شاید بتوان گفت: منافقان خود را استوار همانند چوب می‌پندارند و قرآن کریم آنان را چوبی تو خالی می‌داند که از فریادی بیم شکسته شدن و پایان را دارند.

بنابراین، صحنه‌ای که نمایه عاطفی را در منافقان تبیین می‌کند، چوب‌های تکیه داده شده بر دیوار است. این نمایه در ابتدا هویت حقیقی منافقان و ترس درونی آنان را آشکار می‌کند و سپس ابهت آنان را در هم می‌شکند تا جریان شناختی آنان را جریانی همراه با ترس و شخصیت آنان را تو خالی و بزدل معرفی می‌کند.

1) Maurice Merleau-Ponty

۵. چشم انداز یا دورنماسازی

از دیگر عوامل بروز احساسات، موضع گیری کنش گران است. در واقع موضع گیری، به ما نشان می دهد، عاملی نسبت به موضوعی و یا مسئله ای دیدگاهی شخصی از خود بروز می دهد. بررسی جایگاه و جهتی که مسئول گفتمان از خود بروز می دهد ما را با وضعیتی خاص مواجه سازد و می تواند بستری برای بروز عواطف باشد. (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۵۹)

﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ (منافقون/۸)؛ «می گویند اگر به مدینه برگردیم قطعاً، آنکه عزتمندتر است آن زیون تر را از آنجا بیرون خواهد کرد.»

در سه جمله پایین، سعی شده با حذف و افزودن نشانه هایی که موضع گیری منافقان را تبیین می کنند، میزان تأثیر آن را در شکل گیری بنیان های عاطفی گفتمان، تبیین شود؛ به این ترتیب، هرچه به جمله سوم یعنی آیه شریفه نزدیک تر می شویم، جبهه گیری منافقان و تزریق عقایدشان در گفتمان تجلی می یابد:

الف) ﴿يَقُولُونَ إِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ﴾؛ «می گویند اگر به شهر برگردیم آن ها را بیرون می کنیم.»

ب) ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا﴾؛ «می گویند اگر به شهر برگردیم، مسلماً عزیزان شهر آنان را بیرون می کنند.»

ج) ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾؛ «می گویند اگر به شهر برگردیم عزیزان شهر، مسلماً ذلیلان را بیرون می کنند.»

در واقع، حضور و بروز دو نشانه «عزیز و ذلیل» در جملات فوق، نشان دهنده جایگاه عاطفی است که منافقان آن را اتخاذ کرده اند. آن ها ابژه های ارزشی به نام عزت را متعلق به خود و ذلت را متعلق به مسلمانان می دانند. یعنی «ابژه از وضعیت بیرونی خارج گشته و در کنش گر درونی می شود.» (شعیری، ۱۳۹۵: ۳۸) که در این حالت گفتمان تنشی می گردد. تنش گفتمانی «دو جریان، یکی متعلق به حالت روحی و عاطفی کنش گر و دیگری متعلق به ابژه و دنیای بیرونی را درهم آمیختگی با یکدیگر قرار می دهد.» (همان: ۳۸) در واقع زاویه دید و ایدئولوژی که منافقان در گفتمان ایجاد کردند، به هدف همراه سازی و مجاب سازی آرای دیگران است و ون دایک^۱ نظریه پرداز و زبان شناس هلندی، ایدئولوژی را به عنوان چارچوب اساسی شناخت اجتماعی معرفی می کند که میان اعضای یک گروه به اشتراک گذاشته می شود. (Van dijk, ۲۰۰۶, ۱۷p) نشانه «عزت» بیان کننده ایدئولوژی منافقان است، شیء ارزشی خارج از دنیای بیرون نیست؛ بلکه حالتی درونی است که در صورت اتصال به آن مورد تأیید جمعی قرار می گیرند و در صورت انفصال از آن «ذلیل» می شوند. هر چند باید به این نکته اذعان داشت که منافقان عزت را امری درونی وابسته به ابژه های ارزشی بیرونی

1) Teune Van dijk

همچون اصل، نسب و یا اموال می‌دانند و این همان حالت تنش‌ی گفتمان است و زمانی حاصل می‌شود که ترسیم‌کننده دو وضعیت بیرونی و درونی است که با یکدیگر در ارتباطی نه‌تنها تعاملی، بلکه در رابطه تنیدگی قرار می‌گیرند.

پاسخ قرآن کریم به اعتقاد و زاویه دید منافقان که عزت را ابژه درونی حاصل از ابژه‌های ارزشی چون پول و ثروت می‌دانستند، تعلق تمام و کمال عزت به خداوند، پیامبر و مؤمنان است. ﴿وَاللَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (منافقون/۸)؛ «و[لی] عزت از آن خدا و از آن پیامبر او و از آن مؤمنان است لیکن این دورویان نمی‌دانند».

در واقع، پاسخ قرآن کریم با موضع‌گیری جدید همراه است که نسبت به شناختی که مدت‌ها بنیان جامعه بر آن مبتنی بود در تضاد است. در این نوع چشم‌انداز جدید، ابژه و یا شیء ارزشی بیرونی نیست و برخلاف ابژه‌های منافقان در انحصار عده‌ای معین قرار ندارد، می‌توان آن را تقسیم کرد و همچنین، شرایط اتصال و یا انفصال آن با شروط منافقین برای مالکیت آن، متفاوت است. در حقیقت زاویه دید گزینشی منافقان که مبتنی بر انتخاب برترین نمونه و انتساب آن به خودشان است، تبدیل به زاویه دید متکثر می‌گردد. به این معنی که هرکسی که به خدا و پیامبر ایمان بیاورد و مؤمن شود، می‌تواند به ابژه عزت دست یابد و در آن سهمی شود. همچنین ضد ارزشی مانند «ذلت» در صورت دور شدن از دین اسلام است و حاصل انفصال از مادیات نیست.

در واقع، نقش چشم‌انداز در سازمان‌دهی اطلاعات و ارائه آن به گفته‌یاب، نقشی محوری برای القای جریان شناختی و مجاب‌سازی است. در گفتمان سوره منافقان دو زاویه دید (اسلامی و غیراسلامی) در چالش و رقابت با یکدیگر قرار می‌گیرند و هنگامی که ابژه ارزشی از انحصار منافقین خارج می‌گردد، متکثر شده و امکان دستیابی به آن، برای تمامی اقشار جامعه عمومی و میسر می‌شود. به این ترتیب نگاه و زاویه دید متکثر، زاویه دید فردیت‌گرا و انحصاری را حذف می‌کند و جایگزین آن می‌شود.

۶.۵. کنش‌زایی یا سکون

از دیگر شرایط ایجاد گفتمان عاطفی، شوش‌ها و عواطف هستند که می‌توانند «به کنش وادارند و یا شرایط و آمادگی کنش را فراهم‌سازند.» (الدهی، ۲۰۱۳: ۹۷)؛ در این حالت این نوع از شوش‌ها را کنش‌زا می‌نامیم. همچنین اگر شوش‌ها مقدمات سکون و انفعال را فراهم‌سازند، آن‌ها را کنش‌های عقیم‌ساز می‌نامیم. (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۶۵) در بررسی زایایی یا سکون کنش‌های منافقان، باید گفت: آنان همواره با شگردهای متفاوتی درصدد القای شناخت و مجاب‌سازی کنش‌پذیران (اطرافیان) بودند تا آن‌ها را به کنش‌گر (براندازی اسلام) تبدیل کنند: ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفُضُوا﴾ (منفقون/۷)؛ «می‌گویند به کسانی که نزد پیامبر خدایند انفاق می‌کنید تا پراکنده شوند.»

نشانه ﴿حَتَّىٰ يَنْفُضُوا﴾ «تا پراکنده شوند» در آیه فوق، بیانگر برنامه شناختی منافقان است و گفتمان‌های شناختی که هسته اصلی آن‌ها، کنش، یعنی تغییر حالت اولیه به ثانویه است «در اغلب موارد بر اساس برنامه‌هایی مشخص و از قبل تعیین شده عمل می‌کنند.» (شعیری، ۱۳۹۵: ۲۰)؛ بنابراین نشانه اول ﴿لَا تُتَفَقَّهُوا﴾ «انفاق نکنید» بیانگر کنش‌های منافقان برای پراکنده ساختن مسلمانان است. یعنی آن‌ها با عدم انفاق نمودن و تشویق مردم به این کنش، در جهت وصول به حالت ثانویه و اجرای برنامه یعنی پراکنده شدن و تضعیف (حَتَّىٰ يَنْفُضُوا) مسلمانان هستند.

لَا تُتَفَقَّهُوا (انفاق نکنید) ← حَتَّىٰ يَنْفُضُوا (تا پراکنده شوند)

از منافقان کنش‌های آنان منتهی به کنش‌های دیگر می‌شود؛ یعنی با زایایی کنش مواجه هستیم که منجر به استمرار کنش و تولید کنش‌های دیگر می‌شود و در نهایت برنامه آنان اجرایی می‌شود؛ اما قرآن کریم بر خلاف باور منافقان آنها را در حالت شوشی و انفعالی معرفی می‌کند:

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (منافقون/۳)؛ «این بدان سبب است که آنان ایمان آورده سپس به انکار پرداخته‌اند و در نتیجه بر دل‌هایشان مهر زده شده و [دیگر] نمی‌فهمند.»

بر اساس آیه فوق قرآن کریم، تمام کنش‌های منافقین را با نشانه «کفر» معناگذاری می‌کند و اعلام می‌دارد که برخلاف باور منافقان، کنش‌هایشان، به زایش کنش نمی‌رسد؛ بلکه ساکن و عقیم است. در واقع منافقان علی‌رغم کنش‌های مختلف، نظیر سوگند و شهادت دروغین، فسق و کفر در حالت شوشی و انفعالی به سر می‌برند و از این حالت خود مطابق نشانه‌های ﴿فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ بی‌خبرند. همچنین این شدن یا شوش وضعیتی انفعالی-احساسی است و زمانی حاصل می‌شود که سوژه از یک ابژه و یا سوژه‌ای دیگر متأثر می‌گردد. از نظر مرلوپونتی، شخص به واسطه تن‌یافتگی «پیوسته وضعیت‌های مختلفی را ایجاد می‌نماید که برخی از آن‌ها نتیجه تأثیر اشیا و رویدادهای بیرونی بر او است.» (نورزاده و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۴) یعنی منافقان (سوژه‌ها) به‌خاطر تمام اقداماتشان (کنش‌ها) دچار شوشی با عنوان «کوردلی» شده‌اند و تمام انفعالات آنان حاصل و نتیجه کنش‌های بیرونی، یعنی کارشکنی‌شان است.

در واقع، نشانه «طُبِعَ/ممه‌ور شدگی» نوعی شوشی عقیم و بی‌بار است که هرگز کنشی به دنبال ندارد و «جزء مراحل پایانی محرومیت است به گونه‌ای که قلب به مرحله نهایی و پایانی از جمود فکری و عقلی می‌رسد و زمانی که قلب مطبوع گردد، محرومیت از معرفت به حد نهایی می‌رسد و شکلی ثابت به خود می‌گیرد.» (نعیم امین، ۱۳۸۸: ۲۶۵) همچنین «جسم در تمام حالات شوشی، نقش مهمی در تحقق معنا ایفا می‌کند؛ چرا که جسم آنچه را که در برمی‌گیرد و کسب می‌کند را احساس می‌کند.» (الداهی، ۲۰۱۳: ۴) در واقع، نشانه

ممه‌ور شدن که به معنای اتمام یک موضوع و یک حالت است، در مورد منافقان نیز مبین حالت انفعالی و سکون آن‌ها است که هرگز کنشی را پیش نخواهند برد.

شاید به نظر می‌رسد، توصیف و آشکارسازی چهره حقیقی منافقان، کنش‌هایشان و معرفی آنان در حالت شوشی، نوعی استراتژی شناختی از سوی قرآن کریم است تا اقدامات منافقان را بی‌ثمر و تضعیف سازد. گویی منافقان در این وضعیت در هیچ‌جستان هستند و دچار شوش عدم حرکت و یا سکون شده‌اند؛ بنابراین راهبرد قرآن کریم در مقابل کنش‌های منافقان معرفی، پوچ و انفعالی نشان‌دادن اقدامات آنان است.

بر اساس آنچه گفته شد، جدول زیر بیانگر استراتژی‌های منافقان در عاطفی و هیجانی ساختن گفتمان است که در مقابل آنان، قرآن کریم، در وهله نخست به آشکارسازی حقیقت و سپس به مقابله با آنان می‌پردازد. در حقیقت، قرآن کریم، تمام گام‌های منافقان را در عاطفی‌سازی گفتمان، ابتدا، شناسایی و تبیین می‌کند و سپس آن را تخریب و وارونه می‌کند تا شناخت حقیقی تولید و عرضه گردد.

جدول تضاد و تقابل نشانگانی گفتمان قرآن کریم و منافقین	منافقان	قرآن کریم
افعال مؤثر	افعال هیجانی و افزایش فشاره عاطفی و کاستن شناخت	افعال شناختی، افت فشاره عاطفی و بسط شناخت
آهنگ و نمود	کند و تخدیری	تند و کوبشی
جسم_ادراک (تن‌مندی عواطف)	اظهار دوستی و همزیستی	اظهار احساسات اصلی: نمایه جسمی ادراکی تکبر: چرخاندن سر
صحنه‌های عاطفی	ظاهرسازی و لفاظی	شرح وضعیت صحنه‌های عاطفی و حقیقی منافقان: ترسیدن حتی از سایه خودشان
چشم‌انداز و زاویه دید	زاویه دید گزینشی و انحصار ابژه عزت خود	زاویه دید متکثر و تعمیم و انحصار ابژه عزت به خدا، رسول و مؤمنان
کنش‌زایی و یا سکون	اظهار به موفقیت در کنش و دعوت به آن	معرفی منافقان در حالت شوشی و انفعالی و عقیم بودن کنش‌هایشان

جدول شماره ۱: گام‌های عاطفی‌سازی گفتمان توسط منافقان و خنثی‌سازی آن توسط قرآن کریم
همچنین، حاصل تأمل در وجوه نشانه‌ای موجود در سوره منافقان این است که قرآن کریم در مقابل نشانه‌های منافقان، همواره نشانه‌های چالشی، تناقضی، تقابلی، دگرسویی را انتخاب می‌کند تا جریان عاطفی که به راه انداخته‌اند را به سمت شناخت و شناساندن چهره حقیقی آنان، هدایت‌اند.

نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمان سوره منافقون بر اساس نظریه نشانه_معناشناسی نشان می‌دهد که:

۱. به نظر می‌رسد نفاق مطابق سوره منافقون، در نتیجه تفسیر هستی‌شناختی ابژه‌ها پدید می‌آید. با ظهور اسلام، شرایط اتصال و یا انفصال از ابژه‌های ارزشی همانند عزت و ابژه‌های ضد ارزشی، نظیر ذلت، درونی می‌شود؛ اما از نظر منافقان عزت و ذلت ابژه‌های بیرونی هستند که در نتیجه اتصال و یا انفصال از مادیات حاصل می‌شود. به این ترتیب، سازوکارهای شکل‌گیری و تولید نفاق، جهت ایجاد جریان ضد شناختی توسط منافقان، ایجاد می‌شود.

۲. منافقان برای کنش نفاق، استراتژی و شگردهای مختلفی را پایه‌ریزی می‌کردند که مهم‌ترین عاطفی‌سازی فضای گفتمان است.

۳. بر اساس وجوه نشانه‌ای موجود در سوره منافقون، قرآن کریم همواره، در مقابل نشانه‌های منافقون، نشانه‌های چالشی، تناقضی، تقابلی، دگرسویی و وارونه‌سازی را برمی‌گزیند تا جریان عاطفی و هیجانی ایجاد شده توسط منافقان را به سمت جریان شناختی و شناساندن ماهیت آنان هدایت کند.

کتابنامه

قرآن کریم

- آیتی، اکرم (۱۳۹۴): «تقابل من و دیگران در شعر منظومه به شهریار نیما»، دو ماهنامه جستارهای زبانی، دوره ۶، شماره ۱، صص: ۳۹-۲۱.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بیروت: دار الصادر، الطبعة الثالثة.
- افتخاری، اصغر و کاظمی، سید محمدصادق (۱۳۹۶): «مدل اقناع افکار عمومی در قرآن کریم، مطالعه موردی مواجهه با منافقین»، فصلنامه راهبردهای سیاست، سال ششم، شماره ۲۲، صص: ۳۹-۱۰.
- بابک معین، مرتضی و لاندوفسکی، اریک (۱۳۹۳): «معنا به مثابه تجربه زیسته: گذر از نشانه‌شناسی کلاسیک به نشانه‌شناسی با دورنمای پدیدارشناختی»، تهران: سخن
- بخشی‌نیا، مرضیه و کاظمی تبار، محمدعلی (۱۳۹۸): «واکاوی سبک انگیزشی ساختار آیات قرآن کریم باتکیه بر علم معانی، مطالعه موردی سوره منافقون»، دو فصلنامه سبک‌شناسی قرآن کریم، سال دوم، شماره دوم، صص: ۲۵-۱۱
- الحمرکانی، عیسی جعفر (۲۰۱۹): «ملاحظ الظاهراتیة فی الشعر العباسی»، لارک للفلسفة و اللسانیات و العلوم الإجتماعیة، أبحاث اللغة العربیة، صص: ۳۶-۵۱
- الداهی، محمد (۲۰۱۳): «سیمانیات الأواء»، An International Journal، سال یکم، شماره یکم، صص: ۹۳-۱۰۱
- دیانی، مرضیه، و پرچم، اعظم (۱۳۹۸): «نقش بافت موقعیتی و پیرامونی در تفسیر آیات مربوط به منافقان، مطالعه موردی آیات ۸ تا ۲۰ سوره بقره و ۱ تا ۹ منافقون»، فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال ۱۵، صص: ۱۲۴-۱۰۰
- شایگان‌فر، نادر و زینب، صابر (۱۳۹۴): «بررسی انتقادی نهاد موزه با ابتدای براندیشه‌های پدیدارشناسانه مورس مرلوپونتی»، حکمت و فلسفه، سال یازدهم، شماره سوم، صص: ۱۲۴-۱۱۷
- شعیری، حمیدرضا، (۱۳۹۵): «نشانه معنانشناسی ادبیات: نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی»، چاپ اول، تهران: دانشگاه تربیت مدرس: مرکز نشر آثار علمی.
- _____ (۱۳۹۵): «تجزیه و تحلیل نشانه معنانشناختی گفتمان»، چاپ سوم، تهران: سمت.
- العیفاوی، حمزه (۲۰۱۹): «مبادئ سیمیاء الأواء تطبیق خطأ فونتانی علی تائیة الشنفری»، مجله «مدارات فی اللغة والأد» الصادرة عن مرکز مدارات للدراسات والأبحاث، سال یکم، شماره یکم، صص: ۲۴۷-۲۲۷
- فیروزیان، شبیر و نصیری، هادی و نوروزی، محمدجواد (۱۳۹۹): «بررسی تطبیقی معنای منافق و بیمار دل در قرآن کریم»، دو فصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی، شماره ۴۴، صص: ۱۵۷-۱۴۴
- نعیم امینی، ام‌سلمه (۱۳۸۸): «جستاری در مفهوم‌شناسی ختم و طبع بر قلب از منظر قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، سال پانزدهم، شماره ۶۰-۵۹، صص: ۲۹۱-۲۵۵
- نوزاده، هما و صافیان، محمدجواد و اردلان، حسین (۱۳۹۸): «پدیدارشناسی بدن و مکان از منظر مرلوپونتی با مطالعه موردی بر رمان صدسال تنهایی گابریل گارسیا مارکز»، فصلنامه علمی پژوهش کیمیای هنر، سال هشتم، شماره یازدهم، صص: ۱۶-۸
- peirce, Charles sanders (1931) , “collected writings” 8 vols, Cambridge: harward uni-
 versity press.
- Ponty, Maurice mrleau (2002) “phenomenology if perception” tranclated by colin
 smith, London: Routledge
- saussur, Ferdinand de (1938) coursein linguistics, London: duckworth
- Van dijk, Teune, (2006) , “Discourse studies” , London: thousand oaks, pp: 177-159

bibliography

The Holy Quran

- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414AH), "Languages of the Arabs", Beirut Dar al-Asq, third edition, vol. 10.
- Babak-Moin, Morteza and Landofsky, Eric (2013), "Meaning as a lived experience: transition from classical semiotics to semiotics with a phenomenological perspective", Tehran: Sokhon
- Shairi, Hamidreza. (2016), "Literary Semiotics: Theory and Method of Literary Discourse Analysis", first edition, Tehran: Tarbiat Modares University: Scientific Works Publishing Center.
-, (2016), "Semiotic Analysis and Analysis of Discourse", 3rd edition, Tehran: Samt.
- Aiti, Akram. (2014), "The confrontation between me and others in Nima's poem Ni-jromome", Bimonthly Journal of Linguistic Studies, Volume 6, 1, pp. 21-39.
- Eftekhari, Asghar and Kazemi, Seyyed Mohammad Sadegh (2016), "The model of persuasion of public opinion in
- the Holy Quran, a case study of dealing with hypocrites", Celeste Strategies Quarterly, Year 6, Number 22, pp: 10-39
- Al-Harkani, Isa Jafar, (2019), "Features of phenomena in al-Abbasi poetry", Lark for Philosophy, Linguistics and Social Sciences, Arabic Language Research, pp. 36-51
- Al-Dahi, Mohammad, (2013), " semiotics of passions ", An International Journal, Year 1, Number 1, pp: 93-101
- Al-Ayfawi, Hamza (2018), "The principles of the semiotics of passions, the application of Fontane's calligraphy to Taiya Al-Shanfari," Journal of "Madarat in Language and Literature" issued by the Madarat Center for Studies and Research, Salal Yakum, Shamar Youkam, pp. 247-227
- Bakshi-nia, Marzieh and Kazemi-Tabar, Mohammad Ali (2018), "Analysis of the motivational style of the structure of the verses of the Holy Qur'an based on the science of meanings, a case study of Surah Al-Munafeekun", bi-quarterly journal of stylistics of the Holy Qur'an, 2nd year, 2nd issue, pp. :11-25
- Diyani, Marzieh, and Parham, Azam (2018), "The role of situational and peripheral context in the interpretation of the verses related to the hypocrites, a case study of verses 8 to 20 of Surah Al-Baqarah and 1 to 9 of the hypocrites", scientific-research quarterly of Quran and Hadith studies of the University Al-Zahra, year 15, pp: 100-124
- Shaygan-Far, Nader and Zeinab, Saber (2014), "A critical examination of the museum institution based on the phenomenological ideas of Maurice Merleau-Ponty", Hikmat and Philosophy, 11th year, 3rd issue, pp: 117-124
- Firouzian, Shabir and Nasiri, Hadi and Norouzi, Mohammad Javad (2019), "Comparative study of the hypocrite and heart disease in the Holy Qur'an", Two Quarterly Journal of Religious Anthropology, No. 44, pp: 144-157
- Naim-Amini, Umm-Salma (2008), "An inquiry into the concept of Khatm and Tabar

- on the heart from the perspective of the Qur'an", Qur'anic Researches, 15th year, No. 59-60, pp. 255-291
- Noorzadeh, Homa and Safian, Mohammad-Javad and Ardalan, Hossein (2018), "Phenomenology of body and place from Merleau-Ponty's perspective with a case study on Gabriel García Márquez's novel One Hundred Years of Solitude", Scientific-Research Quarterly of Art Shikmiya, 8th year, Number 11, pp: 8-16



سال ششم

شماره اول

پیاپی: ۱۰

بهار و تابستان

۱۴۰۱

Journal of Stylistics Studies of the Holy Quran

sixth year First issue, tenth consecutive. Spring and summer 2022

Ontological metaphors of the resurrection domain in part thirty of the Holy Quran
Vafa Mahfouzi Mousavi, Seyed Hossain Seyedi, Amir Moqaddam Mottaqi

Stylistics of "في هدى" and "في ضلال" in the Quran (With emphasis on the intellectual level)
Reza amani

The expressive miracle of the Qur'an in Surah Takwir
Hasan kharaghani

The role of Arabic rules in the criticism of narration of Hafs from Asim
Ruhollah Najafi

Critical view of Allameh Tabatabai in lexicography of Ragheb terms Case study: Surahs of Ma'idah and An'am
Majid Sadeghi Mazidi, shahrbano ghanbari

How Persian translations of the Qur'an deal with the translation of tools "Qad, Robba, Kam" with emphasis on the translation of Meshkini, Khorramshahi, Fooladvand and Elahiqaqmshei
Hossein Khani Kalghay, fatemeh savari

Investigating the Quranic style of repetition and its types and functions in Abul Futūh Rāzī interpretation
Ali AliMohammadi, AliReza Baqer, Simin Valavi

Meaningfulness of the Essay propositions of Surah Hajj, regarding ethics
Fateme Atharjoo, Maryam Velayati

Investigation of rhetorical and syntactical stylistics of Noah's Surah
ali ahmadi, Parisa Sadat

Analysis of the discursive system of Surat al-Monafekun based on semantics
Roghayeh poebairam alvares

