



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم مترسالی نوی



دوفصلنامه

# مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

بهار و تابستان ۱۴۰۳ / شایا: ۲۶۴۵-۵۷۱۴  
شایای الکترونیکی: ۶۰۳۵ - ۲۶۷۶

سال هشتم،  
شماره اول، پیاپی ۱۴



رهبافتی زبان‌شناختی بر جایگاه و نقش آفرینی «کلمه» و «جمله»

به عنوان واحدهای زبانی در فرآیند ترجمه قرآن کریم

عبدالاحد غیبی، حسن اسماعیل زاده، عاطفه اصغری

خوانش سوره مبارکه «صافات» از منظر سبک‌شناسی آوایی و واژگانی

جمال طالبی قره قشلاقی، سید جعفر صادقی

واکاوی زبان چندوجهی قرآن در گزاره‌های تمثیلی

طیبه حیدری راد، سید محمد نقیب

بررسی سبک موسیقایی سوره تکویر

فاطمه گوشه نشین، ابراهیم نامداری، فریده اخوان پلنگ سرایی

تقسیم‌بندی واحدهای اجتماعی در نظام قبیله‌ای در قرآن کریم با رویکرد ریشه‌شناختی

فاطمه علیاننژادی، کاووس روحی برندق، حامد خانی (فرهنگ مهروش)، ابوالفضل شکوری

واکاوی روش «بنت‌الشاطی» در شرح کلمات قرآن

(مطالعه موردی: الاعجازالبیانی (مسائل نافع) و التفسیر البیانی)

مهیار خانی مقدم، سید محمود طیب حسینی

کاربری «واژه‌های کلیدی» در شناسایی گرایش تفسیری مفسر

با تأکید بر متن تفسیری آیت‌الله علوی سبزواری

جواد سلمان زاده

تغییم و کارکردهای آوایی و دلالت‌های معنایی آن در فهم قرآن کریم

سید مهدی رحمتی

تبیین کارآمدی تکنیک‌های تعادل و همانندسازی در ترجمه‌ی قرآن کریم

براساس «سبک‌شناسی تطبیقی» وینه و داربلنه

(مورد پژوهی مقابله‌ای؛ ترجمه‌های نعمت‌الله صالحی‌نجف‌آبادی، کریم زمانی و محمدعلی کوشا)

رضا پاشازاده، صدیقه زودرنج، علی سعیدآوی

رهبافتی سبک‌شناسانه به فن ایجاز حذف در سوره کهف

بهمن هادیلو

آموزه‌های تربیتی در «ادعیه قرآنی» با رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای

(مطالعه موردی هفده آیه در لایه‌ی واژگانی)

سیده فاطمه سلیمی، فریده فتوی

تحلیل آیات داستان نوح(ع) با تکیه بر نظریه کنش‌گفتاری سرل

سکینه حسینی، اسماعیل اسلامی، مسعود باوان‌پوری



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال هشتم، شماره اول، پیاپی چهاردهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

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)

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

ویراستاران فارسی: دکتر رستم امانی آستمال، دکتر الهه وحیدی  
ویراستار انگلیسی: حسین هاشم نژاد (استادیار گروه آموزش زبان انگلیسی دانشگاه آزاد اسلامی خوی)

کارشناس اجرایی: شادی حسنلو

طراحی و صفحه‌آرایی: محمد فرهمند

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

دانشکده علوم قرآنی خوی کدپستی: ۸۳۳۱۴ - ۵۸۱۶۷

تلفن: ۰۴۴ - ۳۶۳۴۷۴۲۴ - ۰۴۴ دورنگار: ۳۶۳۳۹۸۲۲ - ۰۴۴

[style.quran.ac.ir](http://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 و ۱۴۰۱  
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    |                         |



## شيوه‌نامه نگارش و چگونگی پذيرش مقاله

### ۱- شرايط علمي:

- اين مجله به تازه‌های حاصل از پژوهش‌های علمي در موضوعات و محورهای مجله اختصاص دارد.
- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
- در نگارش مقاله روش تحقيق علمي رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

### ۲- نحوه بررسی مقاله:

- مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که با خط مشی مجله مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و 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- شيوه نامه نگارش مقاله:

#### \* شيوه تنظيم 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 تحقيق 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 تحقيق 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<sup>۲۳</sup> 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](http://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

- رهیافتی زبان‌شناختی بر جایگاه و نقش‌آفرینی «کلمه» و «جمله» به عنوان واحدهای زبانی در  
 فرآیند ترجمه قرآن کریم  
 \* عبدالأحد غیبی، حسن اسماعیل زاده، عاطفه اصغری ..... ۹
- خوانش سوره مبارکه «صافات» از منظر سبک‌شناسی آوایی و واژگانی  
 \* جمال طالبی قره قشلاقی، سید جعفر صادقی ..... ۳۶
- واکاوی زبان چندوجهی قرآن در گزاره‌های تمثیلی  
 \* طیبه حیدری راد، سید محمد نقیب ..... ۵۴
- بررسی سبک موسیقایی سوره تکویر  
 \* فاطمه گوشه نشین، ابراهیم نامداری، فریده اخوان پلنگ سرایی ..... ۷۸
- تقسیم‌بندی واحدهای اجتماعی در نظام قبیله‌ای در قرآن کریم با رویکرد ریشه‌شناختی  
 \* فاطمه علیان‌نژادی، کاووس روحی برندق، حامد خانی (فرهنگ مهروش)، ابوالفضل شکوری  
 ..... ۹۸
- واکاوی روش «بنت‌الشاطی» در شرح کلمات قرآن (مطالعه موردی: الاعجاز البیانی) (مسائل نافع)  
 و التفسیر البیانی)  
 \* مهیار خانی مقدم، سید محمود طیب حسینی ..... ۱۲۰
- کاربری «واژه‌های کلیدی» در شناسایی گرایش تفسیری مفسر با تأکید بر متن تفسیری آیت‌الله  
 علوی سبزواری  
 \* جواد سلمان زاده ..... ۱۴۴
- تنظیم و کارکردهای آوایی و دلالت‌های معنایی آن در فهم قرآن کریم  
 \* سید مهدی رحمتی ..... ۱۶۸
- تبیین کارآمدی تکنیک‌های تعادل و همانندسازی در ترجمه‌ی قرآن کریم براساس «سبک‌شناسی  
 تطبیقی» وینه و داربلنه (مورد پژوهی مقابله‌ای؛ ترجمه‌های نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، کریم  
 زمانی و محمدعلی کوشا)  
 \* رضا پاشازاده، صدیقه زودرنج، علی سعیدای ..... ۱۹۲
- رهیافتی سبک‌شناسانه به فن ایجاز حذف در سوره کهف  
 \* بهمن هادیلو ..... ۲۱۴
- آموزه‌های تربیتی در «ادعیه قرآنی» با رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای (مطالعه موردی هفده آیه در  
 لایه‌ی واژگانی)  
 \* سیده فاطمه سلیمی، فریده فتوی ..... ۲۳۹
- تحلیل آیات داستان نوح(ع) با تکیه بر نظریه کنش‌گفتاری سرل  
 \* سکینه حسینی، اسماعیل اسلامی، مسعود باوان‌پوری ..... ۲۶۴

DOR: 10.22034/SSHQ.2024.173127

# A linguistic approach on the role of "word" and "sentence" as linguistic units in the process of translation of the Holy Quran (case study of Surah Mubarakata Fatiha)

(Received: 2023-06-01 Accepted: 2023-08-12)

Abdul Ahad Gheibi<sup>1</sup>, Hasan Esmailzade<sup>2</sup>, Atefeh Asghari<sup>3</sup>

## Abstract

In their translations, the translators of the Holy Quran have paid attention to language units such as phonemes, words, combinations, phrases and sentences and they have chosen their translation method word by word, literal, free (adaptation), interpretative and semantic (conceptual, expressive, content to content). Each translation method relies on a linguistic unit and translators define their approach based on it. The present study, with a diachronic approach and descriptive-analytical method, examines the evolutionary process of linguistic units in various methods of translation of the Holy Quran and their evolution over time, and based on the translations of Surah Fatiha, explained and distinguished each one from the other. And by determining the linguistic units, the writer has explained the positive and negative points of each of these methods along with the challenges in the process of translating the Quran. The result shows that the developments related to the methods of translation of the Holy Quran have been in two fields of approach and linguistic units; It means that it is based on linguistic units from author-oriented or audience-oriented and has evolved from word to sentence; Also, in the beginning, the translators of the Holy Quran benefited from the linguistic unit of the word and proposed the method of word-for-word translation, then they turned to sentence-oriented and used methods such as semantic and interpretive translation. Therefore, the main difference between the translations of Surah Al-Fatiha is in the level of the primary meanings of the words, verses and the entire surah, which is caused by the author-oriented or audience-oriented view of the Qur'an.

**Keywords:** Holy Quran, translation methods, translator's approach, linguistic units, Surah Fatiha

1) Professor in Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (Author Corresponding The) Email: [bdolahad@azaruniv.ac.ir](mailto:bdolahad@azaruniv.ac.ir)

2) Associated professor in Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: [h.esmailzade@gmail.com](mailto:h.esmailzade@gmail.com)

3) Graduated with a master's degree in Arabic language Translation, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: [Ati.asghari1998@gmail.com](mailto:Ati.asghari1998@gmail.com)



# رهیافتی زبان شناختی بر جایگاه و نقش آفرینی «کلمه» و «جمله» به عنوان واحدهای زبانی در فرآیند ترجمه قرآن کریم (موردکاوی سوره مبارکه فاتحه)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱)

عبدالأحد غیبی<sup>۱</sup>  
حسن اسماعیل زاده<sup>۲</sup>  
عاطفه اصغری<sup>۳</sup>

## چکیده

مترجمان قرآن کریم در ترجمه‌های خود به واحدهای زبان اعم از واج، واژه، ترکیب، عبارت و جمله توجه کرده‌اند و روش ترجمه خود را لفظ به لفظ، تحت‌اللفظی، آزاد (اقتباسی)، تفسیری و معنایی (مفهومی، گویا، محتوا به محتوا) انتخاب نموده‌اند. هر یک از روش‌های ترجمه، به یک واحد زبانی متکی است و مترجمان رویکرد خود را بر اساس آن تعریف می‌کنند. پژوهش حاضر با رویکرد در زمانی و به روش توصیفی-تحلیلی، فرآیند تحولی واحدهای زبانی را در انواع روش‌های ترجمه قرآن کریم و سیر تحولی آنها را در طول زمان و با تکیه بر ترجمه‌های سوره فاتحه توضیح و تمایز هر کدام را با دیگری بررسی کرده و از طریق تعیین واحدهای زبانی، نکات مثبت و منفی هر یک از این روش‌ها را به همراه چالش‌های موجود در فرآیند ترجمه قرآن تبیین نموده‌است. نتیجه نشان می‌دهد تحولات مربوط به روش‌های ترجمه قرآن کریم در دو زمینه رویکرد و واحدهای زبانی بوده‌است؛ به این معنی که از نویسندگان محوری یا مخاطب‌محوری به واحدهای زبانی تکیه داشته و از کلمه به جمله تحول یافته‌است؛ همچنین مترجمان قرآن کریم در ابتدا برای رعایت دقت و امانت، از واحد زبانی کلمه بهره‌مند شدند و روش ترجمه لفظ به لفظ را پیشنهاد کردند، سپس به

(۱) استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (نویسنده مسؤول)  
ایمیل: [Abdolahad@azaruniv.ac.ir](mailto:Abdolahad@azaruniv.ac.ir)

(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران ایمیل:  
[ac.esmailzadeh@azaruniv.ac.ir](mailto:ac.esmailzadeh@azaruniv.ac.ir)

(۳) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. ایمیل:  
[Ati.asghari1998@gmail.com](mailto:Ati.asghari1998@gmail.com)

جمله محوری روی آورده و روش‌هایی از قبیل ترجمه معنایی و تفسیری را به کار گرفتند؛ بنابراین تفاوت غالب ترجمه‌های سوره فاتحه در سطح معانی اولیه کلمات، آیات و کل سوره می‌باشد که این مسأله از نگاه نویسندہ محوری یا مخاطب محوری به قرآن ناشی شده است. **کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، روش‌های ترجمه، رویکرد مترجم، واحدهای زبانی، سوره فاتحه.

## ۱. مقدمه

زبان‌شناسان واحدهای مختلفی را برای زبان معرفی کرده‌اند که زبان نیز بر اساس آن‌ها تعریف می‌شود؛ از جمله واج، کلمه، ترکیب، عبارت، جمله. زبان‌شناسی این واحدها را به عنوان اساس کار خود قرار داده و در تحلیل از سطح کلمه محوری به جمله محوری ارتقا یافته است. مترجمان قرآن کریم نیز در ترجمه خود از میان واحدهای زبان به کلمه، ترکیب، عبارت، جمله توجه نموده و رویکرد خود را در ترجمه بر اساس آن تعیین و به ترجمه اقدام کردند. هر یک از روش‌های ترجمه این مترجمان دارای سبک و سیاق خاص خود است که در واقع متأثر از واحدهای زبانی می‌باشد، به طوری که برخی از آنها با انتخاب کلمه به عنوان واحد اصلی زبان، ترجمه خود را لفظ به لفظ ارائه می‌دادند؛ برخی نیز با انتخاب جمله به عنوان واحد زبان، ترجمه وفادار یا محتوا به محتوا ارائه می‌کردند. این امر باعث شده که در طول زمان، ترجمه‌های متفاوتی از قرآن ارائه شود. علت انتخاب مترجمان مورد پژوهش در این مقاله نیز، از همین موضوع، یعنی مبتنی بودن ترجمه هر یک از ایشان بر یکی از واحدهای زبانی یاد شده نشأت گرفته است. در جستار حاضر، انواع روش‌های ترجمه قرآن کریم و واحدهای زبانی آنها مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد تا مشخص شود که کدام یک از آنها و با چه رویکردی می‌تواند از پیام‌های آسمانی قرآن کریم، تصویر جامعی در اختیار مخاطبان ترجمه قرار دهد.

### ۱-۱. ضرورت و اهمیت تحقیق

ترجمه را باید عامل «برخورد زبان‌ها» خواند (اختیار، ۱۳۴۸: ۲۰-۲۱). در میان این برخوردها، محتوای قرآن کریم از حساسیت ویژه‌ای برخوردار است. حفظ این محتوای حساس از رهگذر روش‌های ترجمه و از طریق مشخص کردن واحدهای زبانی مورد اعتماد در هر یک از آنها امکان‌پذیر است؛ بنابراین اهمیت و ضرورت انجام پژوهش حاضر در آن است که ابتدا سیر تحولی روش‌های ترجمه را ارزیابی کند، سپس از طریق تعیین واحدهای زبانی هر کدام از آنها، نوع رویکرد مترجمان و نکات مثبت و منفی هر یک از روش‌های ترجمه قرآن کریم را به همراه چالش‌های موجود در فرآیند ترجمه به روش‌های مختلف تبیین نماید.

## ۲-۱. سؤالات تحقیق

- ۱- روش‌های ترجمه قرآن کریم در چه زمینه‌هایی شاهد تحول بوده‌است؟
- ۲- مترجمان قرآن کریم از کدام واحدهای زبانی بهره‌مند شده‌است؟
- ۳- واحدهای زبانی مورد استفاده در ترجمه‌های قرآن کریم کدام جانب ترجمه‌ای را پوشش داده‌اند؟
- ۴- انواع ترجمه‌های انجام گرفته از سوره مبارکه فاتحه در کدام سطوح و چه تفاوت‌هایی باهم دارند؟

## ۳-۱. فرضیه‌های تحقیق

۱. علی‌رغم ناشناخته ماندن واحدهای زبانی مورد استفاده در روش‌های ترجمه، تحولات مربوط به این روش‌ها در همین زمینه بوده‌است، به این معنی که از نویسنده‌محوری یا مخاطب‌محوری به واحدهای زبانی متکی شده و از کلمه به جمله تحول یافته‌است.
۲. مترجمان قرآن کریم در ابتدا برای رعایت دقت و امانت، از واحد زبانی کلمه‌استفاده می‌کردند و روش ترجمه لفظ به لفظ را پیشنهاد می‌کردند که سپس به جمله‌محوری روی آوردند و روش‌هایی از قبیل ترجمه تحت اللفظی، معنایی و تفسیری را به کار گرفتند.
۳. واحد زبانی کلمه، جانب معنی اولیه کلمات قرآن را پوشش می‌دهد و واحد زبانی جمله، جانب معنی اولیه جمله و تفسیر آیات را لحاظ می‌کند.
۴. تفاوت غالب ترجمه‌های قرآن کریم در سطح معنایی اولیه کلمات، آیات و کل سوره بوده که این مسأله از نگاه نویسنده‌محوری یا مخاطب‌محوری به قرآن کریم ناشی شده‌است.

## ۴-۱. روش تحقیق

پژوهش حاضر با رویکرد درزمانی و به روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشد انواع روش‌های ترجمه قرآن کریم را به ترتیب زمانی توضیح داده و تمایز هر کدام را با دیگری توصیف کند. در این راستا، به تحلیل دو واحد زبانی کلمه و جمله پرداخته می‌شود که در روش‌های ترجمه به عنوان مبنای کار قرار گرفته‌اند. جامعه آماری پژوهش شامل ترجمه‌های شعرانی (لفظ به لفظ)، معزی (تحت اللفظی)، الهی قمش‌های (آزاد یا اقتباسی)، صفوی بر اساس المیزان (ترجمه تفسیری) و خرمشاهی (ترجمه معنایی، مفهومی، گویا، محتوا به محتوا) است.

## ۵-۱. پیشینه تحقیق

پژوهش‌های ارزشمندی در خصوص نقد و بررسی ترجمه‌های مختلف قرآن کریم وجود دارد:

۱- مقاله «روش‌های ترجمه و تطبیق آنها بر ترجمه‌های قرآن کریم» اثر حیدر قلی‌زاده (۱۳۸۱) که در آن به انواع قالب‌ها و ساختارهای زبانی و انواع روش‌های ترجمه به صورت کلی پرداخته شده‌است.

۲- مقاله «بررسی تطبیقی بیست ترجمه از سوره حمد» نوشته علی نصیری (۱۳۸۵) که در خصوص بررسی بیست ترجمه از سوره مبارکه فاتحه از بیست مترجم می‌باشد.

۳- پایان‌نامه «بررسی ترجمه‌های قرآن با نگاه یوجین نایدا» نوشته زهرا ابراهیمی (۱۳۹۳) که در آن به ترجمه‌های قرآن و زندگی‌نامه‌های مترجمان آلمانی زبان قرآن کریم با رویکرد نظریه یوجین نایدا و با محوریت سوره ناس پرداخته شده‌است.

۴- پایان‌نامه «بررسی و نقد هشت ترجمه از ترجمه‌های فارسی قرآن کریم بر اساس میزان توجه به تناسب و ارتباط آیات» اثر فاطمه قندالی (۱۳۹۳) که در آن به ارتباط و تناسب آیات قرآن کریم با یکدیگر پرداخته شده و دو سوره طلاق و تحریم بر اساس ترجمه مترجمانی از جمله قمشه‌ای، مکارم شیرازی، فولادوند و غیره مورد بررسی قرار گرفته‌است.

۵- پایان‌نامه «آسیب‌شناسی برخی ترجمه‌های قرآن کریم» اثر نرگس افسری (۱۳۹۳) که در آن، روش صحیح ترجمه و همچنین انواع روش‌های ترجمه مورد بحث واقع شده‌است.

۶- پایان‌نامه «نقد و بررسی ترجمه‌های قرآن کریم بر اساس معیارهای صرفی و نحوی» اثر بهنام فرهنگ (۱۳۹۶) که در آن به بررسی معیارهای صرفی-نحوی ترجمه و نقد ترجمه‌های قرآنی پرداخته شده‌است.

وجه تمایز جستار حاضر با منابع فوق در این خلاصه می‌شود که این منابع، موضوع بحث یعنی نقد و بررسی ترجمه‌های سوره مبارکه فاتحه و نیز ترجمه‌های قرآن کریم را با محورهای انتخابی خاص خود و به دور از موضوع واحدهای زبانی مورد بررسی قرار داده‌اند؛ به ویژه اثر «بررسی تطبیقی بیست ترجمه از سوره حمد» تفاوت ماهوی با پژوهش حاضر دارد؛ چراکه اثر مذکور با رویکرد عام و به صورت واژه‌محوری به بررسی بیست ترجمه از سوره مبارکه حمد اهتمام ورزیده، بدون اینکه از داده‌های زبان‌شناسی در حوزه ترجمه بهره‌مند شده باشد. بنابراین پژوهش جامعی که به روش‌های ترجمه قرآن کریم به ویژه ترجمه سوره فاتحه بر اساس واحدهای زبانی بپردازد، وجود ندارد و پژوهش حاضر از این لحاظ دارای نوآوری می‌باشد که روش‌های چندگانه‌ای را برای ترجمه قرآن کریم برشمرد و واحدهای زبانی مورد اعتماد را در هر یک استخراج و سپس با تکیه بر آنها، روش‌های ترجمه قرآن کریم را تحلیل و ارزیابی می‌کند.

## ۲. زبان‌شناسی ترجمه

زبان‌شناسان در مکاتب زبان‌شناسی به دنبال واحد و اساسی بودند که به وسیله آن

بتوانند چهارچوبی بر زبان تعیین کنند؛ لذا در یک برهه کوتاه، کلمه را مبنا قرار دادند و بر اساس آن به ویژه در زبان عربی، علم صرف را به وجود آوردند، اما با گذشت زمان این تصور ایجاد شد که کلمه به تنهایی نمی‌تواند خواسته‌های زبان‌شناسان را در تعریف زبان تأمین کند؛ بنابراین جمله را به عنوان واحد زبان معرفی نموده و بر مبنای جمله نیز دستور زبان یا همان علم نحو را تدوین کردند؛ زیرا «زبان‌شناسی که بر شالوده‌های علمی استوار است، می‌کوشد تا با روش‌ها و ملاک‌های علمی به مطالعه زبان بپردازد» (باقری، ۱۳۶۷: ۴۷). موضوع تعیین واحد زبانی در حوزه ترجمه نیز به دلیل ارتباطی که با حوزه زبان‌شناسی دارد، دارای اهمیت زیادی است؛ به طوری که «یافته‌های زبان‌شناسی را می‌توان در ارتباط با ترجمه به کار برد و می‌توان به جای نظریه‌ای ادبی یا روان‌شناختی در باب ترجمه، نظریه زبانی را در این مورد به کار بست» (فاست، ۱۳۹۷: ۱۸).

### ۳. واحدهای زبانی در ترجمه سوره مبارکه فاتحه

واحدهای زبانی، نقش تعیین‌کننده‌ای در انتخاب روش ترجمه دارد؛ به این شکل که واحد زبان تعیین می‌کند که مثلاً مترجم در ترجمه خود به روش ترجمه تحت‌اللفظی اقدام کند یا روش ترجمه خود را روش ترجمه آزاد یا تفسیری و یا وفادار انتخاب کند. مترجم اگر قائل به این باشد که واحد زبانی در واقع کلمه است، در این صورت غالباً روش ترجمه تحت‌اللفظی را انتخاب می‌کند و اگر قائل باشد که واحد زبان در واقع یک واحد بزرگ‌تر از کلمه به نام جمله است، روش کار خود را در ترجمه به روش ترجمه آزاد یا روش ترجمه تفسیری متمایل می‌سازد. جستار حاضر، دو واحد اصلی زبانی یعنی کلمه و جمله را که مترجمان اغلب به این دو مورد تکیه کرده و رویکرد ترجمه‌ای و روش ترجمه خود را بر اساس آن انتخاب کرده‌اند، مورد بررسی قرار می‌دهد:

#### ۳-۱. کلمه

کلمه، کوچک‌ترین واحد زبان است که همواره در حال دریافت مفاهیم نوشونده است (خاقانی، ۱۳۹۵: ۹۲). کلمه در ابتدا به عنوان واحد اساسی ترجمه به شمار می‌رفت و مترجمان از این واحد زبانی برای اجرای وظیفه خود استفاده می‌کردند؛ برای همین نیز روش‌های ترجمه با توجه به محوریت کلمه در متن آغاز شد. لذا هرگاه مترجمان بر واحد کلمه تمرکز می‌کنند، از روش ترجمه لفظ به لفظ (لغوی، کلمه به کلمه) پیروی می‌کنند. پیشرفت ترجمه بر اساس کلمه به کلمه، با کلمات و معانی مستقل آنها شروع می‌شود. کلمه، محور و اساس کار آن دسته از مترجمانی بوده که کلمه را پدیده‌ای مستقل و دارای معانی می‌پنداشتند؛ به عبارتی، برخی دیگر از مترجمان روش ترجمه لفظ به لفظ یا کلمه به کلمه، همین واحد را در ترجمه به عنوان معیار مهم ترجمه می‌دانستند. لذا واحد کلمه، دو روش ترجمه‌ای لفظ به لفظ و تحت‌اللفظی را تحت پوشش قرار می‌دهد:

### ۳-۱-۱. لفظ به لفظ (لغوی، وفادار، لغت به لغت - for - translation)

در این روش: الف) معنی کلمه مهم است نه جمله. ب) معنی اولیه کلمه، مهم است. ج) تعداد و ترتیب کلمات در زبان مبدأ و مقصد برابر است و جمله یا ساختار در آن در نظر گرفته نمی‌شود؛ لذا «نخستین روش در ترجمه قرآن کریم، ترجمه کلمه به کلمه بوده که دغدغه اصلی مترجم در آن حفظ امانت است» (نجارپوریان، ۱۳۸۸: ۱۳). در این روش که مترجمان در آن، معنی کلمه را مهم می‌دانند، تا حد امکان به کلمات متن مبدأ و معانی اولیه و وضعی آنها پای‌بند می‌مانند؛ به عنوان مثال، اگر فعل در اول جمله باشد، مترجم هم بدون توجه به دستور زبان مقصد، معنی فعل را در اول جمله می‌آورد؛ چون مترجمان در این واحد ترجمه بیشتر به الفاظ پای‌بند بوده و معنای اولیه و ظاهری آن را نقل می‌کنند و همچنین به خاطر اینکه حذف و اضافه در این روش از ترجمه اتفاق نمی‌افتد و متن ترجمه از الگوهای دستوری و زبانی متن مقصد فاصله می‌گیرد، انسجام و تعادل در متن ترجمه برقرار نمی‌شود. می‌توان گفت از ترجمه لفظ به لفظ قرآن دو معنا اراده می‌شود:

«الف) ترجمه واژه‌های دشوار قرآنی به زبان مقصد که برای کسانی مفید است که تا حدودی با زبان عربی آشنایی دارند و می‌توانند پس از فهمیدن معنای واژه، خود مفهوم جمله را درک کنند.

ب) ترجمه پیوسته مفردات قرآن کریم همگام با ساختار زبان مبدأ که هدف اصلی در این نوع، انتقال معنای واژه‌های زبان مبدأ به زبان مقصد در صورت و قالبی مشابه صورت و قالب زبان مبدأ است» (جوهری، ۱۳۸۴: ۱۴۰). از جمله ترجمه‌های انجام شده از سوره فاتحه که به صورت لفظ به لفظ و با تکیه بر واحد زبانی کلمه و نیز بر اساس توجه به لایه‌های زبانی از جمله ژرف‌ساخت بوده، می‌توان به ترجمه شعرانی اشاره کرد:

#### ترجمه شعرانی

بعضی از مترجمان، تنها برابریابی می‌کردند و شکل و قالب متن مبدأ را به هم نمی‌ریختند. به باور این مترجمان، ترجمه‌هایی که بهترین برابرها را در برابر هر واژه زبان مبدأ بیاورد، ترجمه قابل قبول شناخته می‌شود که ترجمه شعرانی از جمله این ترجمه‌ها و به روش لفظ به لفظ می‌باشد. شاخصه اصلی روش ترجمه لفظ به لفظ در ترجمه شعرانی را می‌توان در این دو مورد خلاصه کرد: الف) تعداد کلمات متن مبدأ و متن مقصد. ب) ترتیب کلمات متن مبدأ و متن مقصد. شرط تحقق هر یک از این دو وجه در ترجمه آن است که روش ترجمه انتخابی بایستی مبتنی بر واحد زبانی کلمه باشد و برای اینکه ترجمه‌ای متکی بر واحد زبانی کلمه باشد، مستلزم آن است که از ترجمه لفظ به لفظ استفاده شود. دو وجه مذکور در ترجمه سوره فاتحه از شعرانی قابل مشاهده است:

متن مبدأ	متن مقصد	متن مبدأ	متن مقصد
ب	ب	إِيَّاكَ	از تو
اسم	نام	نَسْتَعِينُ	یاری می‌جوئیم
الله	خداوند	أَهْدِ	هدایت کن
الرَّحْمَنُ	بخشاینده	نَا	ما را
الرَّحِيمُ	مهربان	الصِّرَاطِ	به راه
الْحَمْدُ	ستایش	المُسْتَقِيمِ	راست
ل	مر	صِرَاطِ	راه
الله	خدای (را)	الَّذِينَ	آنان که
رَبِّ	پروردگار	أَنْعَمْتَ	انعام کردی
العَالَمِينَ	جهانیان	عَلَى	بر
الرَّحْمَنُ	بخشاینده	هِمْ	ایشان
الرَّحِيمُ	مهربان	غَيْرِ	نه
مَالِكِ	خداوند	المَغْضُوبِ	آنان که غضب‌شده
يَوْمِ	روز	عَلَى	بر
الَّذِينَ	جزا	هِمْ	ایشان
إِيَّاكَ	تو را	وَ	و
نَعْبُدُ	می‌پرستیم	لَا	نه
وَ	و	الضَّالِّينَ	گمراهان

روش ترجمه لفظ به لفظ در ترجمه شعرانی آن است که معادل هر کلمه بدون کم و زیاد شدن در متن مقصد آورده می‌شود؛ برای مثال، مترجم سعی نموده در مقابل تعداد کلمات سوره از همان تعداد کلمه نیز در متن مقصد استفاده کند:

الحمد	ل	الله	رب	العالمین
ستایش	مر	خدا را	پروردگار	جهانیان

یا در آیه ۶ نیز اینگونه است:

اهد	نا	الصَّراطُ	المُسْتَقِيمَ
هدایت کن	ما	به راه	راست

روش ترجمه لفظ به لفظ شعرانی در دو وجه کاملاً مشخص است که وجه اول شامل تعداد کلمات متن مبدأ و متن مقصد می‌باشد و وجه دوم ساختار دستوری جملات است؛ مثلاً در آیه ۶ به تبعیت از ساختار زبان مبدأ که جایگاه فعل (اهد) در آن در اول جمله است، فعل را در اول جمله (هدایت کن) آورده، غافل از اینکه اصول و ساختار دستوری زبان مقصد، این نوع ساختار را برتابد. همچنین در آیه ۷ از این سوره مبارکه، روش لفظ به لفظ ملموس و محسوس است:

صراط	راه
الَّذِينَ	آنان که
أَنْعَمْتَ	انعام کردی
عَلَى	بر
هِمْ	ایشان
غَيْرِ	نه
الْمَغْضُوبِ	آنان که غضب شده
عَلَى	بر
هِمْ	ایشان
وَ	و
لَا	نه
الضَّالِّينَ	گمراهان

در این آیه معنی هر کلمه دقیقاً در مقابل آن ترجمه شده که این امر گاهی در فصاحت و سلاست ترجمه اخلاص ایجاد می‌کند؛ یعنی مخاطب ترجمه حین مطالعه متن مقصد بدون اینکه ترتیب منطقی کلمات را بر اساس ساختار دستوری زبان خود فرض کند، توجه وی به معنای صرف کلمات معطوف می‌شود، حتی ممکن است وی در انتهای قرائت ترجمه جمله، متوجه معنی کلی و یکپارچه جمله نشود. این امر از رویکرد کلمه‌محوری و به عبارتی دیگر از انتخاب کلمه به عنوان واحد زبانی مورد اعتماد در ترجمه ناشی می‌شود؛ زیرا «افراط

در حفظ امانت در این روش ترجمه موجب می‌شود تا گاهی مضمون و پیام اصلی کلام به مخاطب القا نشود» (نجارپوریان، ۱۳۸۸: ۱۳).

### ۲-۱-۳. تحت‌اللفظی (وفادار) (translation Literal)

برخی محققان، ترجمه لفظ به لفظ را از ترجمه تحت‌اللفظی جدا نکرده‌اند و از هر دو تحت عنوان «تحت‌اللفظی» و یا «لفظ به لفظ» و یا «کلمه به کلمه» بحث کرده‌اند. علی‌رغم اینکه روش تحت‌اللفظی به لحاظ اسمی و معنایی مشابه روش لفظ به لفظ است، در مصداق و مفهوم با آن متفاوت می‌باشد و دارای رویکرد متفاوتی نسبت به متن مبدأ است. در این روش: الف) معنی اولیه کلمه در چهارچوب ساختار زبان مقصد مهم است. ب) خود ساختار دستوری زبان مقصد مهم است، بدون اینکه چیزی بر ترجمه افزوده شود. ج) معنی اولیه جمله مهم است نه کلمه. د) گاهی معنی اولیه جمله متن مبدأ، مبهم و نیازمند توضیح بوده که در ترجمه تحت‌اللفظی قابل جبران نیست.

در روش ترجمه تحت‌اللفظی، مترجمان بیشتر از آن که به خوانندگان متن توجه داشته باشند، به متن اصلی توجه دارند و مترجم بیش از هر چیزی خودش را به متن پای‌بند می‌داند و معتقد است که اگر کلمه‌ای را جا به جا و یا حذف کند و یا حتی آن کلمه را به شکل دیگری ترجمه کند، در حق نویسنده و متن اصلی خیانت کرده‌است. مترجم در این نوع ترجمه سعی می‌کند تا آنجایی که ساختارهای معنایی و نحوی زبان مقصد اجازه می‌دهد، عین معنای بافتی متن اصلی را ارائه کند. «ترجمه تحت‌اللفظی با وجود مضرات و معایبی که دارد، فوایدی نیز دارد؛ مانند اهداف آموزشی از جمله تدریس عربی و فارسی برای مبتدیان و ترجمه متون دینی، مانند قرآن» (معروف، ۱۳۹۴: ۱۵)؛ زیرا در این نوع ترجمه، ساختارهای دستوری زبان مبدأ به شبیه‌ترین معادل‌های آنها در زبان مقصد تغییر داده می‌شوند، اما معنی قاموسی کلمات بدون توجه به متن ترجمه می‌شوند (ناصری و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۳۹).

هدف اصلی در این نوع ترجمه، انتقال معنای اولیه الفاظ و دقایق دستوری زبان مقصد است، ولی توجه این روش به انتقال پیام یا محتوای بافتی متن مبدأ به زبان مقصد بیش از روش ترجمه لفظ به لفظ است و خواننده تا حدودی پیام را دریافت می‌کند. تعادل ترجمه در این نوع نیز به طور کامل و مطلوب رعایت نمی‌شود. در این روش، انسجام متن مقصد به دلیل توجه معقول مترجم به زبان مبدأ نسبت به روش ترجمه لفظ به لفظ، کمی بهتر است که این امر در راستای نزدیک شدن به الگوهای بیانی زبان مقصد رخ می‌دهد. ترجمه در روش تحت‌اللفظی نیز همچون روش لفظ به لفظ، کلمه می‌باشد، با این تفاوت که مترجم در روش ترجمه تحت‌اللفظی بر خلاف روش ترجمه لفظ به لفظ، ساختار دستوری زبان مقصد را مهم دانسته و به آن توجه می‌کند و متن مبدأ را بدون کم و زیاد کردن به متن مقصد انتقال می‌دهد. معزی در ترجمه قرآن کریم، روش ترجمه تحت‌اللفظی را پیش گرفته‌اند:

## ترجمه معزی

معزی در ترجمه خود سعی فراوان دارد که ترجمه‌اش سلیس و روان بوده و نارسایی‌های این نوع از ترجمه را کمتر دارا باشد. وی برای این منظور در برخی از موارد، کلمات را جابه‌جا نموده تا ترجمه از حالت ناقص بودن خارج گردد. ترجمه وی از توضیحات اضافی خیلی کمی برخوردار بوده و به افعال معلوم، مجهول، لازم، متعدی و مفعول مطلق، ادوات تأکید و تأکید جملات در ترجمه و حصر توجه شده‌است؛ همچنین همه کلمات و افعال، به جز حروف مقطعه ترجمه شده‌است. در ادامه ترجمه معزی از سوره فاتحه ذکر می‌شود:

متن مبدأ	متن مقصد	متن مبدأ	متن مقصد
بِ	ب	إِيَّاكَ	از تو
اسْمِ	نام	نَسْتَعِينُ	یاری خواهیم
اللَّهِ	خداوند	اهْدِ	*
الرَّحْمَنِ	بخشاینده	نَا	ما را
الرَّحِيمِ	مهربان	الصِّرَاطَ	به راه
الْحَمْدُ	سپاس	الْمُسْتَقِيمِ	راست
لِ	-	*	هدایت کن
اللَّهِ	خدای را	صِرَاطَ	راه
رَبِّ	پروردگار	الَّذِينَ	آنان که
الْعَالَمِينَ	عالمیان	*	بر ایشان
الرَّحْمَنِ	بخشاینده	أَنْعَمْتَ	روزی فرستادی
الرَّحِيمِ	مهربان	عَلَيْهِمْ	*
-	که	غَيْرِ	نه
مَالِكِ	فرمان‌روای	-	راه
يَوْمِ	روز	الْمَغْضُوبِ	غضب‌شدگان

متن مقصد	متن مبدأ	متن مقصد	متن مبدأ
بر آنها	عَلَيْهِمْ	رستاخیز	الدِّينِ
-	وَ	است	-
نه	لَا	خدایا	-
راه	-	تورا	إِيَّاكَ
گمگشتگان	الضَّالِّينَ	پرستش کنیم	نَعْبُدُ
-	-	و	وَ

کارکرد روش ترجمه تحت‌اللفظی را می‌توان در ترجمه معزی از آیات ۴، ۶ و ۷ به صورت واضح‌تر مشاهده نمود:

-	الدِّينِ	يَوْمِ	مَالِكِ	-
است	رستاخیز	روز	فرمان‌روای	

توضیح اینکه در ترجمه آیه، مترجم برای رعایت ساختار دستور زبان مقصد و روان بودن ترجمه به صورتی که کلمه محوری در آن محسوس باشد، از حرف ربط «که» و از فعل کمکی "است" بهره برده تا جمله در متن ترجمه همراه با فعل خاتمه یابد؛ چراکه اقتضای دستور زبان مقصد این است که با فعل اصلی یا کمکی به پایان برسد. معزی در ترجمه آیات ذیل نیز برخلاف ترجمه لفظ به لفظ سعی کرده علاوه بر رعایت معنی اولیه کلمات و جمله، رعایت اصول دستوری زبان مقصد را نیز در دستور کار خود قرار دهد:

أَهْدِ	الْمُسْتَقِيمِ	الصِّرَاطَ	نَا
هدایت فرما	راست	به راه	ما را

راه	صِرَاطَ
آنان که	الدِّينِ
برایشان	عَلَيْهِمْ
روزی فرستادی	أَنْعَمْتَ

غَبْرٍ	نه
-	راه
الْمَغْضُوبِ	غضب‌شدگان
عليهم	-
وَ	و
لَا	نه
-	راه
الضَّالِّينَ	گمگشتگان

در این دو آیه مشخص است علی‌رغم اینکه فعل «اهد» و ضمیر متصل «نا» به ترتیب در ابتدای جمله در زبان مبدأ آمده‌است، اما در ترجمه ضمیر «نا» متناسب با ساختار دستور زبان مقصد در ابتدای جمله قرار گرفته و ترجمه فعل «اهد» نیز تحت عنوان «هدایت فرما» در انتهای جمله قرار گرفته‌است. همین مسأله در خصوص ترجمه جمله «أنعمت عليهم» با عنوان «بر ایشان روزی فرستادی» نیز صدق می‌کند.

### ۲-۳. واحد جمله

واحد زبانی جمله در مرتبه بعدی از واحد زبانی کلمه قرار دارد. در واقع جمله یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اساسی زبان می‌باشد و تقریباً دارای ساختاری است که بسیاری از نگاه‌های زبان‌شناسی بر آن استوار است و این اهمیت به دلیل ساختارمند بودن آن می‌باشد که اساس کار مطالعات زبانی قرار می‌گیرد. جمله به مجموعه از کلمات اطلاق می‌شود که در کنار هم قرار می‌گیرند و مقاصد متکلم یا نویسنده را منتقل می‌کنند. جمله، اقسام تشکیل‌دهنده مهمی دارد که یکی از اصلی‌ترین قسمت آن، فعل است. بنابراین جمله‌ای که فاقد فعل باشد، در واقع جمله نبوده و به سطح عبارت یا ترکیب تنزل پیدا می‌کند.

مرحله اهمیت جمله در عملیات ترجمه تحت تأثیر زبان‌شناسی بود که از جمله به عنوان واحد زبانی جامع‌تر از واحد کلمه استفاده می‌کرد. ظهور پدیده توجه به جمله در ترجمه، به این معناست که جهات و دیدگاه‌های مترجم جامع‌تر از قبل شده‌است؛ زیرا تمرکز بر واحد جمله کلی‌تر از تکیه بر واحد کلمه‌است. منظور از واحد جمله در ترجمه آن است که یک جمله در فرآیند ترجمه به طور کامل ترجمه شود و سپس مترجم به ترجمه جمله بعدی اقدام کند؛ به عبارتی اساس کار مترجم در انتخاب واحد جمله به عنوان واحد اصلی ترجمه

بر مبنای معنای مستقل و کامل یک جمله به صورت مجزا از جملات دیگر است؛ لذا یکی از لوازم تحقق رویکرد جمله‌محوری در ترجمه، آن است که مترجم یک روش ترجمه مناسبی را انتخاب کند که در تضاد با مستلزمات رویکرد جمله‌محوری نباشد.

دیدگاه مترجمان قرآن کریم در باره واحد جمله که بزرگ‌تر و وسیع‌تر از واحد کلمه است، دیدگاهی وسیع‌تر و جامع‌تر می‌باشد. در این واحد ترجمه که از گرد هم آمدن کلمات و واژگان تشکیل می‌شود، بعضی مترجمان در روش کار خود معنای کل جمله را در نظر می‌گیرند. در آن دسته از روش‌های ترجمه‌ای قرآن که واحد ترجمه در آن جمله است، علاوه بر این که به متن مبدأ وفاداری وجود دارد، متن ترجمه نیز با هدف فهم و درک هر چه بیشتر ارائه می‌گردد و در آن به ارتباط کلمات با یکدیگر توجه می‌شود و کلمات در هم‌نشینی با کلمات دیگر ترجمه می‌گردد. تکیه بر جمله در فرآیند ترجمه، روش‌های ترجمه‌ای مانند ترجمه آزاد (اقتباسی)، ترجمه تفسیری و ترجمه معنایی را به وجود آورد؛ به عبارتی، به نظر می‌رسد که روش ترجمه آزاد، ترجمه تفسیری و ترجمه معنایی با رویکرد مذکور تناسب بیشتری داشته باشد؛ چراکه آزادی عمل مترجم در این سه روش ترجمه به‌ویژه در دو مؤلفه برابری تعداد کلمات متن مبدأ و مقصد و مؤلفه حفظ ساختار دستوری زبان مقصد بیشتر است و می‌تواند با رویکرد جمله‌محوری تطابق بیشتری داشته باشد.

### ۱-۲-۳. ترجمه آزاد یا اقتباسی (Free translation)

این روش به عنوان واکنشی در مقابل ترجمه تحت‌اللفظی مطرح شد؛ زیرا ترجمه تحت‌اللفظی گاهی در ترجمه برخی جملاتی که به صورت کنایی به کار رفته و دارای معانی ضمنی بود، نارسا و غیر قابل فهم بود. «بعضی از مترجمان با توجه به نامفهوم بودن ترجمه‌های پیشین، بر آن شدند که خود را از قید ترجمه «حرفی» و تحت‌اللفظی رها سازند و به ترجمه معنی و مفهوم قرآن بپردازند؛ مانند ترجمه مرحوم الهی قمشه‌ای» (جواهری، ۱۳۸۴: ۱۴۵). ترجمه‌های منظوم قرآن از این نوع است، اما چون این روش با برداشت شخصی همراه است، برای ترجمه قرآن مفید به نظر نمی‌رسد.

مترجم در این روش، مفهوم جمله را گرفته و آن را همراه با برداشت خود از متن مبدأ و برای قابل فهم شدن نسبت به مخاطبان زبان دوم، در قالب کلمات و جملات زبان مقصد جایگزین می‌کند. این فرآیند ممکن است حتی با استفاده از جملاتی باشد که شاید در متن مبدأ وجود نداشته باشد. «در این نوع ترجمه، مترجم خود را مقید به برگرداندن دقیق لفظ یا معنای متنی که ترجمه می‌شود، نمی‌داند و به کاستن یا افزودن بر محتوای متن می‌پردازد» (جواهری، ۱۳۸۴: ۱۴۳)؛ چراکه در ترجمه آزاد یا اقتباسی، مترجم متن را بر طبق سلیقه و دل‌خواهش پس و پیش می‌کند و شاید نسبت به متن مبدأ کاملاً وفادار و امانت‌دار نباشد؛ به عبارتی «در ترجمه آزاد، مترجم ضمن عبور از زبان مبدأ به طرف زبان مقصد، اطلاعات

اضافسی یا غیر موجود در زبان مبدأ را حمل می‌کند و گاهی معنا را تغییر می‌دهد و حتی حقایق را هم تحریف می‌کند» (امامی، ۱۳۷۶: ۹۱). روش‌های ترجمه مترجمانی از قبیل قمشه‌ای از نوع ترجمه آزاد می‌باشد که رویکرد جمله‌محوری را برای خود برگزیدند تا بتواند اختیارات و آزادی عمل بیشتری در فرآیند انبساط و انقباض جمله‌ها داشته باشد:

### ترجمه الهی قمشه‌ای

در ترجمه مرحوم قمشه‌ای با وجود محاسن بسیار و اعمال نظری ژرف در فحوای ترجمه، به نظر می‌آید مخاطب با نمونه‌هایی از لغزش یا سهو مواجه می‌شود که نشان از تسامح یا احیانا برداشتی ناهمگون از پاره‌ای ظرایف بدیع دستوری، واژگانی و ادبی قرآن دارد که در برخی نمونه‌ها، نداشتن رویکرد متناسب به این ظرافت، خواننده را در معرض برداشتی غیر همسو با آیات شریفه قرار می‌دهد و علاوه بر پوشیده ماندن بخش‌هایی از وجوه اعجازی و تصاویر مبتکرانه آیات، جلوه ضعیف‌تری از بلاغت قرآنی در ترجمه فارسی نمود می‌یابد (اقبالی و نامداری، ۱۳۹۷: ۱۳۸). یکی از اشکالات عمده قمشه‌ای در بازتاب نکات ادبی و بیانی آیات شریفه به ضعف در برگردان اصطلاحات و برداشت سطحی از مفهوم آن باز می‌گردد که این مهم به اشکال یا ابهام در بازتاب معنایی انجامیده و در این راستا، تفاوت‌های دقیقی که میان اسالیب و ساختارهای دو زبان عربی و فارسی وجود داشته، از سوی مترجم مغفول مانده و در برگردان محتوای آیات، نکات ظریف صرفی و نحوی نادیده گرفته شده (همان: ۱۴۶) و تنها به افزودن اضافات ترجمه‌ای بسنده شده‌است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	به نام خداوند بخشنده مهربان
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	ستایش خدایی را که پروردگار جهانیان است
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	خدایی که بخشنده و مهربان است
مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	مالک (و پادشاه) روز جزاست (روز کیفر نیک و بد خلق)
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	(پروردگارا) تنها تو را می‌پرستیم، و از تو یاری می‌جوییم و بس
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	تو ما را به راه راست هدایت فرما
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ	راه آنان که به آن‌ها انعام فرمودی، نه راه کسانی که بر آن‌ها خشم فرمودی (قوم یهود) و نه گمراهان (چون اغلب نصاری)

برای مثال، در ترجمه آیات ۴، ۵ و ۷ افزوده‌هایی به شرح زیر ذکر شده‌است: (و پادشاه)، (روز کیفر نیک و بد خلق)، (پروردگارا)، (و بس)، (نه راه کسانی که)، (قوم یهود)، (چون اغلب نصاری). خواننده متن ترجمه در نگاه اول متوجه می‌شود که طول جمله‌های متن ترجمه در مقایسه با طول جمله‌های متن مبدأ بیشتر است؛ همچنین از آنجا که مترجم بیشتر به ترجمه مفهومی و توضیحی راغب است، قبض واژگانی و کاهش معنا نسبت به متن اصلی، جلوه آشکاری در ترجمه ایشان ندارد و ترجمه‌های او مطوّل و توضیحی است؛ چراکه مترجم درباره «تبدیل صورت یا تغییر نحوی» در ترجمه آزاد حضوری پررنگ‌تر دارد؛ اما گاه تغییری که در صورت عبارات اعمال می‌کند، با مفهوم ارائه‌شده در ترجمه آن چندان تناسبی ندارد. بنابراین مشخص می‌شود که قمشه‌ای در راستای تصریح هر چه بیشتر معانی آیات، از کلمات بیشتری در زبان مقصد استفاده می‌کند؛ با این تفاوت که افزوده‌های خود را در قالب پراتزهایی می‌گنجانند که تمایز آن با دیگر کلمات به وضوح دیده شود.

لذا می‌توان گفت قمشه‌ای در این روش که در مواردی با افزایش واژگانی همراه است، محوریت واحد زبانی جمله را مد نظر داشته‌است؛ چراکه این اختیارات در رویکرد کلمه‌محوری یا با انتخاب کلمه به عنوان واحد زبانی ترجمه قابلیت اجرایی ندارد. مترجم در این روش ترجمه، فرآیند افقی به افقی جمله‌ها را در ترجمه منعکس می‌کند و در کنار این امر، ممکن است افزوده‌هایی را نیز در داخل پراتز یا بدون آن از جانب خود بر متن ترجمه بیفزاید.

### ۳-۲-۲. ترجمه تفسیری

این روش مبتنی بر یک تفسیر عالمانه‌است و تفاوت اصلی آن با روش ترجمه آزاد این می‌باشد که در ترجمه آزاد، پای‌بندی به معنی ظاهری (وضعی و اولیه) الفاظ وجود ندارد و تنها مفهوم جمله و متن مهم است، اما در ترجمه تفسیری، هم افزوده‌های تفسیری حائز اهمیت است و هم پای‌بندی به الفاظ متن مبدأ وجود دارد، یعنی در کنار معانی اولیه الفاظ، مقداری تفسیر و توضیح نیز ذکر می‌گردد.

این نوع ترجمه بیشتر در تفسیر آیات قرآن و متون دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد (معروف، ۱۳۹۴: ۲۱). در این روش، مترجم برای بازسازی فضای آیه در زبان مقصد و انتقال بهتر مفاهیم و نیز ارائه معنای تفسیری و مانند آن، توضیحاتی را در لابه‌لای ترجمه تفسیری خویش می‌آورد (جوهری، ۱۳۸۴: ۱۴۶)؛ این روش کمی نزدیک به ترجمه آزاد است و «باید آن را در ردیف ترجمه‌های معنایی و محتوایی به شمار آورد. در این روش ذکر می‌شود که هر ترجمه‌ای مسبوق به تفسیر است و ترجمه و تفسیر، اجمال و تفصیل یک حقیقت‌اند» (صفوی، ۱۳۸۵: ۴۱۳). ترجمه صفوی بر اساس تفسیر المیزان مرحوم علامه طباطبایی از قرآن از نوع ترجمه تفسیری است:

## ترجمه صفوی بر اساس المیزان

صفوی با انتقاد از ترجمه‌های تحت‌اللفظی قرآن بیان کرد که آنها واحد ترجمه را «کلمه» قرار می‌دادند، اما این ترجمه با گذشت زمان منسوخ شد. بهترین ترجمه از قرآن کریم، ترجمه‌ای است که به صورت معنایی - محتوایی باشد و ترجمه آزاد نباشد و مترجم برداشت شخصی از آیه نکند (صفوی، ۱۳۸۵: ۴۱۷). ترجمه وی به شرح ذیل است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	به نام خداوند گسترده‌مهر مهربان
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	ستایش از آن خداست که پروردگار جهانیان است
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	همو که گسترده‌مهر و مهربان است
مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	خداوندگار روز پاداش و جزاست
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	بارالها، تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	ما را به راه راست هدایت فرما
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ	راه کسانی که بر آنان نعمت دادی؛ همانان که نه به بیراهه رفته و به خشم تو گرفتار شده‌اند و نه گمگشتگانند که راه درست نشناخته‌اند.

با توجه به ترجمه آیات فوق می‌توان گفت یکی از تفاوت‌های ترجمه آزاد و ترجمه تفسیری صفوی چه‌بسا در این باشد که در ترجمه آزاد غالباً افزوده‌های مترجم با علایم خاصی از جمله علایم سجاوندی از دیگر جملات جدا می‌شود که این مسأله در ترجمه تفسیری محسوس نبوده و مترجم با استناد به یک کتاب تفسیری مشخص و مورد قبول به کار ترجمه اقدام می‌کند. اما نکته اشتراک این روش با ترجمه آزاد نیز این است که هر دو نگاه جمله‌محوری داشته و تنها به بسط معنایی جملات و دقت در میزان رسایی آنها توجه دارند. برای نمونه، در مورد ترجمه تفسیری صفوی از آیه آخر سوره مبارکه فاتحه لازم به ذکر است که دو جمله «همانان که نه به بیراهه رفته» و «که راه درست نشناخته‌اند» در واقع افزوده‌های تفسیری صفوی است که در داخل ترجمه و بدون علایم جداساز گنجانده شده و مترجم این دو جمله را از تفسیر المیزان الهام گرفته‌است.

اصول مورد نظر در ترجمه تفسیری را می‌توان به طور کلی در مؤلفه‌های زیر خلاصه نمود:

الف) اگرچه ترجمه تفسیری، محتوایی است، ولی این موجب نشده که در برگردان واژه‌ها

و جمله‌ها، مسامحه‌ای روا شمرده شود.

ب) نه تنها در برابر هر واژه‌ای معادلی نهاده شده، بلکه سعی بسیار شده که حتی در برابر حرکات و اعراب کلمات که گویای معنایی خاص بوده، نیز معادلی آورده و به‌گونه‌ای مفاد آن منعکس شود.

ج) همسانی ترجمه واژه‌ها و جمله‌های همسان یک اصل است و اسما و صفات الهی در پایان آیات قرآنی با توجه به مضمون هر آیه معنا شده‌است و ممکن است در بیان متعلق آن‌ها تفاوت‌هایی دیده شود.

د) گویایی و رسایی در این ترجمه از اصول مهم بوده‌است.

ه) از مهم‌ترین ابزارهای مترجم در ترجمه تفسیری قرآن کریم، دریافت معانی واژه‌ها اعم از اسما، افعال و حروف و دانش ادبیات زبان عرب اعم از صرف، نحو، معانی و بیان است. و) در موارد اعراب کلمات نیز نخستین مرجع مترجم، موارد مشابه در المیزان بوده و سپس «مجمع البیان».

ح) بخشی از این اثر، به توضیحاتی درباره آیات اختصاص داده شده‌است.

ط) اساس گزینش در این بخش، اولاً نیاز آن آیه به توضیح بیشتر و ثانیاً نیاز عموم به آن بحث بوده‌است (صفوی، ۱۳۸۵: ۴۱۷).

### ۳-۳. جمله و لایه ژرف‌ساخت

نظر به اینکه تقسیم‌بندی فوق بر اساس واحدهای زبانی ترجمه بوده‌است، چنین به نظر می‌رسد که بهتر باشد به وجود یک رویکرد دیگر در ظهور روش‌های ترجمه‌ای از قبیل روش ترجمه معنایی اشاره کرد. در این رویکرد، یک اصل مهم وجود دارد که عبارت است از جمله در کنار اصل معنا یا اصالت معنایی (ژرف‌ساخت) در فرآیند ترجمه. برای تبیین بیشتر مسأله به تعریف ترجمه معنایی پرداخته می‌شود:

#### ۳-۳-۱. ترجمه معنایی (مفهومی، گویا، محتوا به محتوا) (Semantic translation)

در این روش: الف) اهمیت معنی از لفظ و ترکیب بیشتر است. ب) این روش، برای ترجمه کنایه و استعاره کاربردی‌تر است. ج) این نوع ترجمه نیز به عنوان واکنشی در مقابل ترجمه تحت‌اللفظی مطرح شده‌است؛ زیرا در ترجمه تحت‌اللفظی با وجود آسان و روان بودن الفاظ در متن مقصد، معنی همچنان گنگ و کمی مبهم است که ترجمه معنایی، این ابهام را برطرف می‌کند. این ترجمه اغلب خوش‌خوان‌تر از ترجمه‌های پیشین بوده‌است. به برخی از ویژگی‌های این روش اشاره می‌شود:

الف) هدف، انتقال دقیق پیام و محتوای متن مبدأ به زبان معیار متن مقصد است.  
 ب) مترجم در این نوع ترجمه، به ساختارهای ادبی و بلاغی متن مبدأ بسان ترجمه وفادار، وفادار نیست.

ج) تعادل معنایی ترجمه بیش از جنبه‌های ادبی است.

د) واحد ترجمه اغلب جمله‌است، ولی مترجم خود را برای حرکت در واحدهای پایین‌تر نیز آزاد می‌بیند و به اقتضا از آنها استفاده می‌کند.

ه) انسجام ترجمه بیش از انسجام در دیگر روش‌های ترجمه‌است.

و) زبان ترجمه، معیار است (جوهری، ۱۳۸۴: ۱۴۳).

ز) مترجم در این شیوه ترجمه می‌کوشد، پیام و هدف اصلی متن را برای مخاطب بیان کند (نجارپوریان، ۱۳۸۸: ۱۴).

ح) در ترجمه معنایی، عناصر فرهنگی متن مبدأ حفظ و به زبان مقصد منتقل می‌شود (امانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۵). بیشتر ترجمه‌های متأخر را می‌توان نمونه‌هایی از این نوع ترجمه به شمار آورد؛ مانند ترجمه خرمشاهی (جوهری، ۱۳۸۴: ۱۴۳) که علاوه بر انتخاب واحد زبانی جمله در ترجمه خود، معنی جمله را نیز مد نظر قرار داده‌است:

### ترجمه خرمشاهی

درباره ترجمه قرآن کریم از بهاء‌الدین خرمشاهی نیز می‌توان گفت که آن یکی از روان‌ترین ترجمه‌های فارسی قرآن محسوب می‌شود. اما «یکی از ایرادات ترجمه خرمشاهی، آن است که مترجم در مواردی بخش‌هایی از دیگر نوشته‌های خود را برای یادآوری تکرار می‌کند، ولی چون لازم می‌بیند اضافاتی برای تبیین بیفزاید، ترجیح می‌دهد مکرر از پرانتز و قالب استفاده کند که به روانی نوشتار لطمه می‌زند» (رویانیان، ۱۳۹۸: ۱۴۵-۱۴۶):

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	به نام خداوند بخشنده مهربان
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	سپاس خداوند را که پروردگار جهانیان است
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	خدای رحمان مهربان
مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	دادار روز جزا
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	[خداوندا] تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌خواهیم
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	ما را بر راه راست استوار بدار
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ	راه کسانی که آنان را نواخته‌ای، آنان نه که از نظر انداخته‌ای، و نه گمراهان

درباره بُعد معنایی لازم به ذکر است که ترجمه خرمشاهی از فعل «اهد» به صورت «استوار بدار» بوده که این ترجمه بازتاب معنای اولیه و وضعی فعل «اهد» نمی‌باشد، بلکه معنایی ذکر شده در واقع برداشتی از معنای ضمنی و ثانویه فعل مذکور است. می‌توان گفت اشکال عمده چنین ترجمه‌ای چه بسا این باشد مترجم به خاطر عدم توجه به ریشه کلمه (اهد) که (هدایت) است، فعل مذکور را به صورت (ثابت بدار) ترجمه کرده‌است؛ این در حالی می‌باشد که بهتر است مترجم، این ظرایف معنایی را به دلیل مقدس بودن واژه‌های قرآن و معنای ژرف و عمیق آنها در ترجمه در نظر بگیرد.

این مسأله در ترجمه خرمشاهی از فعل «أَنْعَمْتُ» نیز قابل مشاهده‌است؛ یعنی مترجم از معنای اولیه و وضعی فعل که همان «نعمت دادن و عطا کردن چیزی» است، عدول کرده و معنایی فراتر از معنای اولیه و وضعی آن یعنی «نواخته‌ای» را ذکر کرده که نماینده معنای ثانویه فعل مذکور است؛ بنابراین مترجم با عنایت به اینکه ضمن انتقال معنای واژگان به سبک و نحوه آرایش کلمات دقت کرده، سیمای منحصر به فرد و زیبایی از قرآن را منعکس کرده‌است.

نکته شایانی که ترجمه معنایی خرمشاهی را از سایر ترجمه‌ها متمایز می‌کند، توجه مترجم به کنار هم قرار گرفتن واژه‌های قرآن یعنی سبک منحصر به فرد آن است؛ به طوری که کوشیده تا به معنای آن آسیب نرسد. بنابراین مشخص می‌شود که واحدهای زبانی در ترجمه نیز نقش بسزایی را ایفا می‌کنند که از آن جمله می‌توان به تعیین روش ترجمه در فرآیند ترجمه یک متن اشاره کرد.

#### ۴. علل انتخاب واحد زبانی کلمه و جمله در ترجمه قرآن کریم

در یک نگاه کلی به عوامل و اسباب انتخاب هر یک از واحدهای زبانی کلمه و جمله به عنوان واحد ترجمه سوره مبارکه فاتحه از سوی مترجمان، دو عامل مهم تحت عنوان نویسنده محوری و مخاطب محوری قابل طرح است:

##### ۴-۱. نویسنده محوری

در تفسیر متون سه رویکرد وجود دارد: مؤلف محوری، متن محوری و مفسر محوری. روش رایج تفسیر متون دارای رویکردی مؤلف محور است و وظیفه مفسر را دستیابی به مراد مؤلف می‌داند (باقری، ۱۳۸۷: ۸۹). نظر به این که در مراحل آغازین ترجمه قرآن کریم به زبان‌های دیگر، رویکرد مؤلف محوری یا همان نویسنده محوری حاکم بود و مترجمان با رعایت جانب احتیاط سعی حداکثری خود را معطوف این امر می‌کردند که در ترجمه، تنها مراد خداوند متعال را که مؤلف قرآن است، در دسترس مخاطبان ترجمه قرار دهند. این امر باعث می‌شد تا نگاه کلمه محوری به قرآن داشته باشند. لذا می‌توان گفت ریشه اصلی

انتخاب واحد زبانی کلمه به عنوان واحد اصلی ترجمه در این نهفته است که منظور و هدف مترجم لفظ به لفظ و تحت‌اللفظی قرآن در واقع کشف مراد الله یا همان نویسنده محوری بود. یکی دیگر از شواهد مؤلف محوری مفسران و مترجمان، اتفاق ایشان بر از سوی خدا بودن معانی قرآن است. بدین ترتیب معانی آیات قرآن، ساخته مفسر نیست و صرفاً با تکیه بر عناصر درونی متن نیز نمی‌توان به آن دست یافت، بلکه متن، فقط واسطه‌ای است که نیت مؤلف را باز می‌گوید (همان: ۹۰). همه این عوامل سوق می‌داد تا مترجم قرآن بر مبنای نویسنده محوری عمل کند. مترجمانی که روش ترجمه لفظ به لفظ یا روش ترجمه تحت‌اللفظی را انتخاب می‌کردند، خواسته یا ناخواسته نگاه نویسنده محوری را در اولویت کار خویش قرار می‌دادند و ناگزیر به دو روش ترجمه مذکور متمایل می‌شدند؛ چراکه در این دو روش، میزان پای‌بندی به متن مبدأ و مراد نویسنده بیش از دیگر روش‌های ترجمه است.

مؤلف محوران هرگاه با نگاه درون‌متنی یا برون‌متنی شاهی بر مراد خدا بیابند، از معنای لغوی می‌گذرند و آنچه را به عنوان مراد شناخته‌اند، در ترجمه می‌آورند. لورنس هامفری به عنوان یک نویسنده محوری می‌گوید: «مترجم باید بتواند موضوع، سبک و ویژگی‌های متن را درک نماید» (بهرامی، ۱۳۸۴: ۵۸).

در نتیجه، محتوای یک متن حاصل‌گزینش و چینش واژه‌ها و عبارات آن از سوی مؤلف است، طبیعتاً این محتوا باید بر اساس معنای واژه‌ها در فضایی که مؤلف در آن سخن گفته و قواعدی که مؤلف در القای مقاصد خود بر آن تکیه کرده، فهم شود؛ بنابراین فرآیند درک این فهم یا توجه به آن در ترجمه در واقع داشتن رویکرد نویسنده محوری به متن است؛ چراکه هدف غایی صاحب اثر در فهم اثر خود مؤثر است. هدف غایی قرآن علاوه بر آشنا ساختن مخاطبان با حقایق از عوالم هستی، تزکیه و برانگیختن آنها به سوی پاکی و پاک‌سیرتی است. قرآن برای انگیزش مخاطبان خود به سوی اهداف مورد نظر و مطابق با واقعیت‌ها از واژه‌های دقیق استفاده کرده است؛ لذا توجه به مراد نویسنده در ترجمه قرآن از سوی برخی مترجمان اهمیت داشتن رویکرد نویسنده محوری را تبیین می‌کند.

#### ۴-۴. مخاطب محوری

مخاطب محوری نقطه مقابل نویسنده محوری است و به عنوان واکنشی در برابر آن مطرح شد. نقطه اتصال موضوع مخاطب محوری و واحدهای زبانی منتخب در ترجمه در این خلاصه می‌شود که مترجم با گذار از مرحله محوریت کلمه در ترجمه به مرحله محوریت جمله می‌رسد؛ به این علت که مترجم، مخاطب ترجمه را جایگزین نویسنده متن اصلی می‌کند و به تبع آن لازم است از روش ترجمه‌ای استفاده نماید که در راستای فهم بیشتر مخاطب باشد؛ بنابراین وجود رویکرد مخاطب محوری در نگرش مترجم یکی از عواملی

است که وی را ملزم می‌کند تا از بند کلمات رسته و به محدوده جمله وارد شود. ورود به محدوده جمله و پای‌بندی به آن در انتخاب نوع روش ترجمه از سوی مترجم تأثیر دارد و وی را سوق می‌دهد تا روش‌های دیگر ترجمه به جز روش لفظ به لفظ را انتخاب کند و نتیجه به ارائه ترجمه‌ای بینجامد که مخاطب به راحتی با آن ارتباط برقرار می‌کند.

قابل ذکر است «اخبار قرآنی به‌شدت بر روی مخاطب‌محوری تأکید می‌کند. ارسال پیامبرانی که به زبان قوم خود سخن می‌گویند، یکی از دلایل مهم توجه به مخاطب‌محوری در فهم قرآن است» (فاطمی یگانه، ۱۳۹۸). بحث مخاطب‌محوری را بیشتر در قالب یکی از انواع ترجمه‌ها به نام ترجمه ارتباطی می‌توان مطرح کرد.

## ۵. ارزیابی نقاط قوت و ضعف رویکردهای موجود در ترجمه قرآن کریم

### ۵-۱. رویکرد کلمه‌محوری

اگر رویکرد و دیدگاه مترجم در فرآیند ترجمه قرآن کریم کلمه‌محوری باشد، ناگزیر روش ترجمه لفظ به لفظ مطرح خواهد شد. از آنجا که مترجم در رویکرد کلمه‌محوری فقط به متن مبدأ پای‌بند است و هیچ توجهی به ارتباط و انسجام کلمات با یکدیگر در قالب یک جمله ندارد، لذا این رویکرد که از جمله ابتدایی‌ترین رویکردها به ترجمه قرآن کریم است، منقضی شده و دیگر در زمره رویکردهای رایج ترجمه قرار نمی‌گیرد.

رویکرد کلمه‌محوری در ترجمه قرآن کریم در رویکرد شعرانی قابل مشاهده بود. بارزترین ویژگی روش کار مترجم مذکور به این صورت می‌باشد که معادل هر کلمه، بدون توجه به ماقبل و مابعد آن در متن مقصد ذکر می‌شد و این امر پدیده گسستگی بین کلمات را در پی داشت.

### ۵-۱-۱. گسستگی بین کلمات

کلماتی که در یک جمله به کار برده می‌شوند، دارای ارتباط و پیوستگی معنایی با یکدیگر هستند؛ به گونه‌ای که در برخی موارد، تعدادی از کلمات به وسیله هم‌نشینی با یکدیگر در قالب یک جمله، هویت معنایی پیدا می‌کنند، یعنی معانی مجازی یا ثانویه به خود می‌گیرند. از این پدیده می‌توان با عنوان پیوستگی میان کلمات یاد کرد؛ اما گاهی این پیوستگی تبدیل به گسستگی میان کلمات می‌شود. این مسأله غالباً در فرآیند ترجمه اتفاق می‌افتد. هنگامی که مترجم از واحد زبانی کلمه برای ترجمه استفاده می‌کند و روش ترجمه‌اش لفظ به لفظ است، بین کلمات پدیده گسستگی رخ می‌دهد؛ زیرا مترجم در این امر تنها به متن مبدأ و وفادار بودن نسبت به آن توجه دارد و لذا در خصوص ارتباط میان کلمات متن مقصد با کلمات قبلی و بعدی اهتمام لازم را مبذول نمی‌دارد؛ در نتیجه مسأله گسستگی بین کلمات در سطح معنایی به وجود می‌آید که این مسأله از جمله امتیازات منفی ترجمه به شمار می‌رود.

## ۲-۵. رویکرد جمله‌محوری

قرآن حکیم بسته به اهداف مورد نظر خود، واژه را در مصداقی خاص به کار گرفته‌است (اشرفی، ۱۳۸۸: ۸۰)، لذا در ترجمه نیز باید توجه داشت که هر کلمه در سیاق و ساختار مناسب خود ترجمه شود که این امر خارج از محدوده رویکرد کلمه‌محوری بوده و ضمن رویکرد جمله‌محوری قرار می‌گیرد. این رویکرد بر خلاف رویکرد کلمه‌محوری دارای دلالت کلی‌تر بوده و نیز به عنوان واکنشی در برابر آن مطرح شد، به این صورت که دیدگاه جمله‌محوری یک دیدگاه وسیع‌تر و جامع‌تر نسبت به رویکرد کلمه‌محوری است. توجه مترجم قرآن در رویکرد جمله‌محوری به صرف کلمات استفاده شده در داخل آیات معطوف نیست، بلکه از نگاه وی، جمله و معنای آن از اهمیت بیشتری نسبت به معنای صرف کلمات برخوردار است.

مترجم در رویکرد جمله‌محوری در فرآیند ترجمه قرآن کریم، علاوه بر اینکه کلمه و معنای آن را مهم می‌داند، به ارتباط میان کلمات قرآنی نیز توجه دارد. اقدام به ترجمه در این رویکرد با محوریت جمله‌است و کل جمله در ترجمه در نظر گرفته می‌شود. این رویکرد در ترجمه‌های بسیاری از مترجمان قرآن کریم قابل مشاهده‌است و شاخصه بارز آن وجود ارتباط میان کلمات قرآنی با یکدیگر می‌باشد.

## ۱-۲-۵. ارتباط کلمات با یکدیگر

جملات قرآن کریم از واحدهای کوچک‌تری به نام کلمات یا واژه‌ها شکل یافته‌اند (اشرفی، ۱۳۸۸: ۶۸). هر کدام از کلماتی که در آیات قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته، علاوه بر اینکه می‌تواند استقلال معنایی داشته باشد، این قابلیت را نیز دارد که در ارتباط با دیگر کلمات در داخل آیه معنا شود؛ بنابراین در رویکرد جمله‌محوری مترجم به آیات قرآن کریم لازم است تا اصل پیوستگی میان کلمات در داخل یک آیه مورد توجه قرار گیرد، این پیوستگی گاهی با استفاده از ابزارهایی مانند عنصر زبانی هم‌نشینی کلمات به صورت بارزتر در متن آیات قابل مشاهده‌است.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت اشکال روش‌های ترجمه پیشین، تکیه بر محوریت نویسنده یا خواننده می‌باشد و روش‌های ترجمه مانند ترجمه لفظ به لفظ، ترجمه آزاد (اقتباسی)، ترجمه تفسیری و ترجمه معنایی بر اساس محوریت صرف نگرش نویسنده و اندیشه وی یا صرف خوانش دریافت‌کننده پایه‌ریزی شده و واحد اصلی هر یک از آنها ابتدا واژه بوده و سپس به واحد جمله ارتقا یافته‌است. این در حالی است که ترجمه بایستی مرزهای نویسنده و خواننده و نیز مرزهای واژه و صرف جمله را درنوردد و به واحد توان ارتباطی جملات بپردازد. لذا چنانچه واحد جمله با در نظر گرفتن ارتباطی آن با سایر جمله‌ها و مخاطبان به عنوان واحد اصلی در فرآیند ترجمه به جای واحد کلمه یا صرف

جمله انتخاب شود، متن ترجمه دارای دلالت و انسجام بیشتری نسبت به دو واحد زبانی واژه و جمله در بازسازی معانی متن مبدأ خواهد بود و چه بسا ترجمه ارتباطی با محوریت واحد زبانی جمله و قابلیت ارتباطی آن بهتر بتواند متون را به زبان مقصد انتقال دهد که تحقق این فرآیند نیز می‌تواند از طریق بررسی جمله‌ها و روابط آنها در دو متن مبدأ و مقصد امکان‌پذیر باشد. اما باید توجه داشت یک متن متشکل از لفظ و معنی که دارای جایگاه بالاتری نسبت به جایگاه نویسنده و خواننده است، این ظرفیت را دارد که دارای دلالت‌های مختلف باشد؛ این در حالی است که گاهی مسأله در روش ترجمه ارتباطی نیز چنین نیست و رویکرد مخاطب‌محوری این روش چه‌بسا اشکال آن تلقی شود، به طوری که این روش ترجمه به بخشی توجه و بخش دیگر را نادیده می‌گیرد و اصلتی برای خود متن مبدأ و الفاظ آن قائل نیست و صرفاً به دریافت خواننده از مضامین متن و ارتباط‌گیری وی با آن می‌پردازد، تا جایی که حتی اگر دریافت خواننده از مضامین متن اصلی چیز دیگری باشد، باز اصالت با همان دریافت است.

## ۶. نتیجه‌گیری

نتایج ذیل از نوشتار حاضر به دست آمد:

۱- مترجمان قرآن کریم در بستر زمان، سوره مبارکه فاتحه را بر اساس محوریت واحدهای زبانی مختلف، به‌ویژه کلمه و جمله ترجمه کرده‌اند؛ همچنین محوریت واحد جمله با قابلیت ارتباطی آن با سایر جملات را نیز می‌توان متصور شد که تاکنون این سوره مبارکه بر مبنای این واحد زبانی مورد ترجمه قرار نگرفته است.

۲- مترجمان در ترجمه سوره مبارکه فاتحه با تکیه بر واحد زبانی کلمه، در واقع نویسنده و مراد وی را محور اصلی ترجمه قرار داده‌اند که از این مسأله در مطالعات ترجمه با عنوان نویسنده‌محوری یاد می‌شود. این مترجمان، هدف از این کار خود را چنین بیان می‌کردند که مراد حق تعالی را که همان نویسنده‌محوری است، کشف کرده و آن را در اختیار مخاطبان ترجمه قرار دهند، به این استناد که مبدا نکته‌ای از متن مبدأ در فرآیند انتقال به متن مقصد از این کتاب مغفول بماند؛ همچنین مترجمان بعدها در ترجمه قرآن، واحد زبانی خود را بعد از کلمه به جمله اختصاص و ارتقا دادند و در پی آن از روش ترجمه لفظ به لفظ و تحت‌اللفظی چشم‌پوشی کردند و مخاطب‌محوری را اساس کار خود قرار دادند و خواستند ترجمه خود را به گونه‌ای ارائه دهند تا به فهم و درک هر چه بیشتر مخاطب کمک کند؛ لذا روش‌های مختلف ترجمه‌ای دیگری تحت عناوین ترجمه آزاد (اقتباسی)، ترجمه تفسیری و ترجمه معنایی را مطرح ساختند.

۳- تحولات مربوط به روش‌های ترجمه سوره فاتحه در زمینه واحدهای زبانی بوده، به این معنی که از نویسنده یا مخاطب‌محوری به واحدهای زبانی تکیه داشته و از کلمه به

جمله تحول یافته‌است؛ بنابراین تفاوت غالب ترجمه‌های سوره فاتحه در سطح معانی اولیه کلمات، آیات و کل سوره می‌باشد که این مسأله از نگاه نویسنده محوری یا مخاطب محوری به قرآن ناشی شده‌است.

۴- مترجمان این سوره مبارکه در رویکرد کلمه محوری به الفاظ آن پای بند بودند و به ارتباط و انسجام کلمات توجهی نمی‌کردند؛ اما مترجمانی که واحد زبانی جمله را در فرآیند ترجمه در نظر می‌گرفتند، رویکرد جمله محوری را بهتر می‌دانستند و به ارتباط بین کلمات در داخل یک آیه توجه می‌کردند و کلمات را در هم‌نشینی با یکدیگر در داخل یک آیه ترجمه می‌نمودند و انسجام و ارتباط بین کلمات آیات را اساس کار خود قرار می‌دادند.

## کتابنامه

- قرآن کریم.
- اختیار، منصور، (۱۳۴۸ش)، معنی‌شناسی، چاپ دانشگاه تهران.
- اشرفی، امیر، (۱۳۸۸ش)، نگاهی به مبانی فهم مفردات قرآن و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی، قرآن شناخت، شماره اول، صص ۶۵-۹۰.
- اقبالی و نامداری، مسعود و ابراهیم، (۱۳۹۷ش)، نقد و بررسی ترجمه الهی قمشه‌ای و مکارم شیرازی از سوره مبارکه یوسف با تأکید بر نظریه سطح صرفی نحوی گارسس، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، شماره ۱۳، صص ۱۳۷-۱۵۴.
- امامی، کریم، (۱۳۷۶ش)، ترجمه آزاد و ترجمه دقیق، مترجم، شماره ۲۵، صص ۹۰-۹۴.
- امامی، زهرا، زهرا رضائی، زهرا خوشناموند، (۱۳۹۶ش)، روش‌شناسی و ارزیابی ترجمه‌های قرآن کریم در برگردان ضربالمثل‌های اخلاقی قرآن، همراه با ترجمه‌های پیشنهادی بررسی موردی ترجمه‌های دهلوی، فولادوند و فیض الاسلام، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، شماره ۴، صص ۱-۲۳.
- اوسط باقری، علی، (۱۳۸۷)، نظریه‌های تفسیر متون و مؤلف‌محوری مفسران مسلمان، قرآن شناخت، شماره دوم، صص ۵۹-۱۰۰.
- باقری، مهری، (۱۳۶۷ش)، مقدمات زبان‌شناسی، تبریز.
- بهرامی، محمد، (۱۳۸۴ش)، روش‌شناسی ترجمه قرآن، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۴، صص ۵۸-۶۹.
- جواهری، حسن، (۱۳۸۴ش)، پژوهشی در انواع ترجمه قرآن، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۲-۴۳، صص ۱۳۶-۱۵۹.
- خاقانی اصفهانی، محمد، (۱۳۹۵ش)، بررسی و نقد کتاب البلاغه و تحلیل الخطاب، پژوهشنامه نقد ادب عربی.
- رویانین، شهاب، (۱۳۹۸ش)، نقد ترجمه و توضیح قرآن به قلم بهاء الدین خرمشاهی، آینه پژوهش، شماره ۴، صص ۱۰۶-۱۵۰.
- صفوی، سید محمدرضا، (۱۳۸۵ش)، ترجمه قرآن بر اساس المیزان، پایگاه مجلات تخصصی نور، نشریه: علوم قرآن و حدیث «بینات»، بهار و تابستان، شماره ۴۹ و ۵۰ (۹ صفحه، از ۴۱۳ تا ۴۳۱).
- صفوی، محمدرضا، (۱۳۸۴ش)، ترجمه و تفسیر قرآن بر اساس المیزان، بینات، شماره ۴۹-۵۰، صص ۴۱۳-۴۲۱.
- فاست، پیتز، (۱۳۹۷ش)، ترجمه و زبان‌تبینی بر پایه نظریه‌های زبان‌شناسی، ترجمه راحله گندمکار، تهران.
- فاطمی یگانه، علی محمد، (۱۳۹۸ش)، سواد رسانه‌ای از منظر قرآن کریم و روایات، پشتیبان.
- ناصری، مهدی و مصطفی شیروی خوزانی و محمود رضا توکلی محمدی، (۱۳۹۳ش)، ترجمه‌های تحت‌اللفظی قرآن کریم به زبان فارسی؛ برتری‌ها و کاستی‌ها، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، شماره ۲، صص ۱۳۷-۱۶۷.
- نجارپوریان، علی، (۱۳۸۸ش)، بررسی روش‌های ترجمه فارسی قرآن در دوران معاصر، رشد آموزش قرآن، شماره ۲۶، صص ۱۱-۲۶.
- یحیی، معروف، (۱۳۹۴ش)، فن ترجمه، تهران.

## References

### The Holy Quran

- Ekhtiar, Mansour, (1348), Semantiek, Teheran University Press [In Persian].
- Ashrafi, Amir, (1388), een blik op de basisprincipes van het begrijpen van de woorden van de koran en de rol ervan bij interpretatie vanuit het standpunt van Allameh Tabatabai, Qur'an Knowledge, nr. 1, pp. 65-90 [In Persian].
- Iqbali and Namdari, Masoud and Ebrahim, (1397), criticism and analysis of Elahi Qomshaei and Makarem Shirazi's translation of Surah Mubarake Yusuf with an emphasis on Garces' theory of morpho-syntactic level, Qur'an Linguistic Researches, No. 13, pp. 137-154 [In Persian].
- Emami, Karim, (1376), free translation and accurate translation, translator, number 25, pp. 90-94 [In Persian].
- Amani, Zahra, Zahra Rezaei, Zahra Khushnamond, (1396), methodology and evaluation of the translations of the Holy Quran in translating the moral proverbs of the Quran, along with suggested translations, a case study of the translations of Dehlavi, Fouladvand and Faizul Islam, Quranic Studies and Islamic Culture, No. 4, pp. 1-23 [In Persian].
- Avzat Bagheri, Ali, (1387), Theories of Text Interpretation and Author-centered Muslim Commentators, Qur'an Knowledge, No. 2, pp. 100-59. [In Persian].
- Bagheri, Mehri, (1367), Introduction to Linguistics, Tabriz [In Persian].
- Bahrami, Mohammad, (1384), Methodology of Quran Translation, Quranic Researches, No. 44, pp. 58-69. [In Persian].
- Javaheri, Hassan, (1384), a research on the types of translation of the Qur'an, Qur'anic Researches, No. 42-43, pp. 136-159. [In Persian].
- Khaghani Esfahani, Mohammad, (1395) review and criticism of the book Al-Balaghah and Analysis of Al-Khattab, Research Journal of Criticism of Arabic Literature [In Arabic].
- Royanian, Shahab, (1398), Criticism of Quran translation and explanation by Bahaudin Khorramshahi, Aineh Research, No. 4, pp. 106-150. [In Persian].
- Safavi, Seyyed Mohammad Reza, (1385), translation of the Quran based on Al-Mizan, Noor specialized magazines database, publication: Sciences of the Quran and Hadith "Bainat", spring and summer, numbers 49 and 50 (9 pages, from 413 to 431). [In Persian].
- Safavi, Mohammad Reza, (1384), translation and interpretation of the Qur'an based on Al-Mizan, Binat, No. 49-50, pp. 413-421. [In Persian].
- Faust, Peter, (1397), translation and explanatory language based on linguistic theories, translated by Rahela Gandhamkar, Tehran. [In Persian].
- Fatemi Yeganeh, Ali Mohammad, (۱۳۹۸), media literacy from the perspective of the Holy Quran and hadiths, support
- Naseri, Mahdi and Mostafa Shiravi Khozani and Mahmoud Reza Tawakuli Mohammadi, (1393), literal translations of the Holy Quran in Persian language; Advantages and disadvantages, Quran and Hadith Translation Studies, No. 2, pp. 137-167. [In Persian].
- Najarpourian, Ali, (1388), surveying the methods of Persian translation of the Qur'an in the contemporary era, Roshd of Qur'an Education, No. 26, pp. 11-26 [In Persian].
- Yahya, Marouf, (1394), Fantargemeh, Tehran. [In Persian].

DOR: 10.22034/SSHQ.2024.183893

# Recitation of Surah Mubarak "Saffat" from the perspective of phonetic and lexical stylistics

(Received: 2023-11-04 Accepted:2024-01-13)

Jamal Talebi Qara Gheshlaghi<sup>1</sup>  
Seyyed Jafar Sadeghi<sup>2</sup>

## Abstract

Phonetic stylistics, as one of the branches of stylistics, has an important position in linguistic research. Based on the descriptive and analytical method, the present study has studied the stylistic analysis of Surah Saffat from two phonetic and lexical levels in order to examine the most prominent phonetic and lexical aspects of the mentioned Surah, such as the nature of the letters and the frequency of its repetition, rhythm, puns, and syllables used in it. The findings indicate that phonetic elements such as repetition, rhythm, puns, etc. as examples of phonetic elements, play an important role in conveying concepts and meanings. From the lexical point of view, the use of sound masculine plural from with high frequency and past verbs in baab-e-tafeel has been more effective in the Surah. And finally, both sounds and words are in line with the topic of the Surah, which is the expression of God's monotheism and the punishment of polytheists.

**Keywords:** Holy Quran, phonetic and lexical stylistics, Surah Mubarak "Saffat"



سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

1) Associate Professor of the Department of Arabic Language, Salmas Farhangian University, Postal code: 14665-889. (Author Corresponding The) Email: [j.talebi@cfu.ac.ir](mailto:j.talebi@cfu.ac.ir)

2) Assistant Professor at the Department of Theology and Islamic Studies of Farhangian University, Postal code: 14665-889. Email: [Dr.sadeghi@cfu.ac.ir](mailto:Dr.sadeghi@cfu.ac.ir)



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



مقاله علمی - پژوهشی، صص ۵۳ - ۳۶

DOR: 10.22034/SSHQ.2024.183893

# خوانش سوره مبارکه «صافات» از منظر سبک‌شناسی آوایی و واژگانی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۲)

جمال طالبی قره قشلاقی<sup>۱</sup>  
سید جعفر صادقی<sup>۲</sup>

## چکیده

سبک‌شناسی آوایی به عنوان یکی از شاخه‌های سبک‌شناسی از جایگاه مهمی در پژوهش‌های زبان‌شناسی برخوردار است. جستار حاضر با تکیه بر روش توصیفی و تحلیلی به بررسی سبک‌شناختی سوره صافات از منظر دو سطح آوایی و واژگانی پرداخته‌است تا برجسته‌ترین زوایای آوایی و واژگانی سوره مذکور همچون نوعیت حروف و بسامد تکرار آن، سجع، جناس و هجاهای به کار رفته در آن را بررسی نماید. نتایج پژوهش حاکی از آن است که عناصر آوایی مثل تکرار، سجع، جناس و ... به عنوان نمونه‌هایی از عناصر آوایی نقش مهمی در رساندن مفاهیم و معانی بر دوش دارند. از منظر واژگانی نیز کاربرد جمع مذکر سالم با بسامد بالا و افعال ماضی در باب تفعیل جلوه بیشتری در سوره داشته‌است. و در نهایت اینکه، هم آواها و هم واژگان با موضوع سوره که بیان توحید خداوند و مجازات مشرکان است، همسو می‌باشد.

**کلید واژه‌ها:** قرآن، سبک‌شناسی آوایی و واژگانی، سوره صافات.

سال هشتم

شماره اول

پیاپی: ۱۴

بهار و تابستان

۱۴۰۳

۱) دانشیار گروه آموزشی زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فرهنگیان، کدپستی: ۸۸۹ - ۱۴۶۶۵، تهران، ایران (نویسنده مسؤول) ایمیل: [j.talebi@cfu.ac.ir](mailto:j.talebi@cfu.ac.ir)

۲) استادیار گروه آموزشی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، کدپستی: ۸۸۹ - ۱۴۶۶۵، تهران، ایران ایمیل: [Dr.sadeghi@cfu.ac.ir](mailto:Dr.sadeghi@cfu.ac.ir)



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

تردیدی نیست که یکی از زوایای اعجاز قرآن کریم، ضرباهنگ و موسیقی جان‌نواز آن است. آهنگین بودن کلام الهی و تأثیر آن بر دل و جان مخاطبان به گونه‌ای است که قرآن در آیه چهارم سوره مزمل ﴿وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِیلاً﴾ به اهمیت آن اشاره کرده و ترتیل قرآن را مدّ نظر قرار داده است. «قرآن برای موسیقی و آهنگ کلام به اندازه معنا ارزش قائل است؛ لذا کلماتش را به گونه‌ای انتخاب می‌کند که با جوّ آیات و سیاق آن‌ها و در بیشتر اوقات با کلّ سوره هماهنگی و توازن داشته باشد» (یاسر حسین، بی‌تا: ۳۳۵). اما رویکردی که زیبایی‌های آوایی آثار ادبی را کشف می‌کند سبک‌شناسی آوایی (Phonetic Stylistic) است. سبک‌شناسی آوایی شاخه‌ای از مطالعات سبک‌شناسی به شمار می‌آید و به دنبال بررسی پدیده‌های آوایی در متون ادبی است تا میزان تأثیرگذاری آن در مخاطب را نشان دهد و این به دلیل قابلیت‌های بیانی موجود در آواهای واژگان است. بنابراین، هدف اصلی سبک‌شناسی آوایی بررسی زیبایی‌های آثار ادبی از زاویه آوایی (Phonetic & Phonologic) و نحوه‌ی تأثیرگذاری آن بر دل و جان مخاطب است. این نوع سبک‌شناسی با بهره‌گیری از ساز و کارهای آماری، میزان نبوغ خالق اثر در استفاده از قدرت زبان را تبیین نموده و به عنوان روشی برای تحلیل گفتمان، تلاش می‌کند قدرت آواهای کلامی را در خلق معنا بررسی نماید. بنابر آنچه گذشت، به نظر می‌رسد سبک‌شناسی آوایی به تحلیل و بررسی مؤلفه‌های آوایی در یک بافت زبانی می‌پردازد، تا نقش و کارکرد آن‌ها در خلق ضرباهنگ و تأثیر آن بر روی مخاطب را مورد کنکاش قرار دهد. این ویژگی‌ها در آیات سوره مبارکه صفات به دلیل مکی بودن و کوتاهی آیات آن نمود بارزی دارد. لذا، جستار حاضر تلاش می‌کند با رویکرد توصیفی و تحلیلی به بررسی نظام آوایی سوره صفات همچون تکرار حروف و واژگان و جملات و معناشناسی آن‌ها و نیز آرایه‌های بدیعی تأثیرگذار بر روی معنا که در آفرینش ضرب‌آهنگ درونی مؤثر است، پردازد. در کنار آن، به دنبال پاسخگویی به پرسش‌های ذیل است:

- آیات مبارکه سوره صفات چه ویژگی‌های سبکی برجسته‌ای در سطح آوایی دارد؟

- غرض اصلی این برجستگی‌های آوایی در سوره صفات چیست؟

- در سطح واژگان چه جلوه‌های سبک ساز در سوره صفات وجود دارد؟

## ۲ - پیشینه پژوهش

پژوهش‌های زیادی در حوزه سبک‌شناسی آوایی سوره‌های قرآن صورت گرفته و هر کدام بخشی از ظرافت‌های موسیقایی و معنایی آن را به تصویر کشیده است، از جمله:

- منیر زیبایی و همکارانش (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «تحلیل کارکرد ساخت آوایی سوره محمد (ص) در القای معنا» که در شماره اول مجله پژوهش‌های ادبی - قرآنی چاپ شده‌است، عناصر آوایی و تناسب میان ساخت‌آوا و معانی این سوره را مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه دست یافته‌اند که ریتم به کار رفته در این سوره، سهم بسیاری در تثبیت مضمون آن و رساندن پیام متن دارد. این پژوهش به بررسی برخی از زوایای زبانی این سوره از جمله فاصله و سجع و جناس و ... در انتقال معنا پرداخته و دیگر سطوح سبک‌شناختی زبانی را بررسی نکرده‌است.

- جمال طالبی قره‌قشلاقی (۱۳۹۹) در پژوهشی به بررسی «سبک‌شناسی زبانی سوره محمد (ص) بر اساس تحلیل سطوح زبان‌شناختی» پرداخته‌است. جستار مذکور در شماره اول مجله پژوهش‌های ادبی - قرآنی منتشر شده و نویسنده به این نتیجه دست یافته‌است که بین مضمون آیات سوره محمد (ص) با آواهای به کار رفته در آن انسجام وجود دارد و لحن کوبنده و ازگان ناشی از نوع آواهای آیات متناسب با مضمون آنهاست.

- قاسم مختاری و همکارانش نیز در بحثی با عنوان «سبک‌شناسی لایه‌ای سوره مبارکه نبأ (لایه نحوی، آوایی، واژگانی) سوره مذکور را مورد تحلیل قرار داده‌اند. مهم‌ترین یافته پژوهش این است که کوتاهی آیات، غلبه وجه اخباری و صدای منفعل، ریتم تند و کوبنده و بسامد بالای حروف مجهور و رمزگان مرتبط با معاد و قیامت مشخصه‌های سبکی سوره است.

- فاطمه سرپرست و محمد کاظم رحیمی نژاد (۱۳۹۸) در جستاری که در شماره اول مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم چاپ شده‌است، «سبک‌شناسی سوره مرسلات بر مبنای سطح زبانی» را مبنای پژوهش خود قرار داده‌اند. نویسندگان در پایان به این نتیجه دست یافته‌اند که واژگان و آوای خلق شده به واسطه آنها، تکرار عبارات، صامت‌ها، مصوت‌ها و همچنین نوع حروفی که در این سوره بسامد و کاربست آنها خودنمایی می‌کند در تسهیل فهم معانی آیات و جلب توجه مخاطب و خواننده تأثیر به‌سزایی دارد و آهنگ حاصل از آنها در جان شنونده و مخاطب تأثیرگذار است.

- «تحلیل سبک‌شناسی آوایی و ترکیبی سوره مبارکه قمر» نیز عنوان پژوهش دیگری است که جواد رنجبر و محمد رضا میرزانی (۱۳۹۷) انجام داده‌اند که در شماره ۴ مجله پژوهش‌های ادبی - قرآنی منتشر شده‌است. نویسندگان در پایان به این نتیجه دست یافته‌اند که عناصر موسیقی درونی و بیرونی در این سوره از بسامد بالایی برخوردار است و نوع حروف و کلمات، نظام فواصل آیات و هماهنگی بین واج‌ها باعث انسجام آوایی و معنایی آن شده‌است.

در کنار آنچه گذشت پژوهش‌های سبک‌شناختی دیگری نیز در ارتباط با دیگر سوره‌های قرآن صورت گرفته‌است، اما جنبه آوایی و واژگانی سوره صافات در قالب پژوهش مستقلی مورد بررسی واقع نشده است. لذا جستار حاضر به دنبال بررسی سوره مبارکه صافات از منظر مؤلفه‌های آوایی و واژگانی است.

### ۳ - چارچوب نظری پژوهش

بررسی سبک آوایی متون، نخستین قدم در مطالعات زبان‌شناختی به شمار می‌رود؛ بدین سبب که زبان، نظامی از پیوند صداهاست و «آوا کوچک‌ترین واحد زبانی است» (خان، ۲۰۰۲م: ۶۵). سبک‌شناسی آوایی «به تحلیل و ارزیابی واحدهای آوایی در یک بافت زبانی می‌پردازد و از رهگذر کارکرد، هر یک از عناصر آوایی زبان در موقعیت‌های مختلف زبانی از جمله متون ادبی به تأثیرات زیبایی‌شناسانه آواها و ایجاد نظام‌های صوتی در ساخت آرایه‌های لفظی و بدیعی مانند سجع، جناس، واج‌آرایی و یا وزن و موسیقی سخن اشاره دارد» (محمدیان و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۲۹). سبک‌شناسی آوایی علاوه بر آن «ارزش و نحوه کاربرد آواها و تأثیرات زیبایی‌شناسی و نقش عمده آن‌ها در سبک سخن را مطالعه و بررسی می‌کند و نتیج روشن و دقیقی در تحلیل و بررسی موسیقی شعر و یا نثر ادبی و همچنین سبک ادبی صاحب اثر ارائه می‌دهد» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۴۳).

سبک‌شناسی آوایی (Phonetic Stylistic) از دیدگاه اولمان بین شعر و نثر مشترک است. او معتقد است که آواها هم مثل کلمه و جمله باید در سبک‌شناسی نثر هم منظور شوند (شمیسا، ۱۳۹۵ش: ۱۴۶). رومن یاکبسون سبک‌شناسی آوایی را یکی از شاخه‌های سبک‌شناسی می‌داند که به سطح آوایی و واج‌آرایی متون ادبی اهتمام می‌ورزد و به یافتن نقش آواها در تجسّم خیال و عینیت بخشیدن به صورت‌های ادبی کمک می‌کند و ابعاد تکرار، تقابل و توازی را در سطح آواها و سیاق آوایی تبیین می‌کند و در این فرایند از اصطلاحات علم آواشناسی (Phonetics) و فونولوژی (Phonology) کمک می‌گیرد (الضالع، ۲۰۰۲م: ۱۵). پییر گیرو زبان‌شناس معروف فرانسوی، سبک‌شناسی آوایی را در سه سطح بررسی نموده‌است:

أ - آواشناسی فکری یا هنری (Ideational function): که آواها را از منظر مؤلفه‌های لغوی موضوعی بررسی می‌کند.

ب - آواشناسی ندائی (Vocative function): که به بررسی آن دسته از متغیرهای آوایی می‌پردازد که هدفش تأثیرگذاری بر روی شنونده است. این سطح از آن جهت ندایی نامیده می‌شود که مخاطب را به عمل کردن، اندیشیدن یا احساس کردن دعوت می‌کند و از او می‌خواهد آن گونه که منظور نویسنده است واکنشی از خود نشان دهد.

ج - آواشناسی خبری یا بازنمایی (Informative function): که متغیرهای ناشی از مزاج و رفتار غیر عمدی متکلم را بررسی می‌کند (ر.ک: جیرو، ص ۳۹). دو سطح آواشناسی ندائی و تعبیری موضوع سبک‌شناسی آوایی است.

فایده بررسی آوایی متون ادبی در گام اول شناخت زیبایی‌های صوری آن است. اما سبک‌شناسی آوایی تنها به بررسی ساختار و شکل واژگان اهتمام نمی‌ورزد، بلکه در کنار آن به معناشناسی واژگان در سطح درونی متن نیز تمرکز نموده و تأثیرگذاری خالق اثر بر مخاطب را نیز کشف می‌کند و این گام دوم پژوهش‌های سبک‌شناسی آوایی است.

سبک‌شناسی آوایی در قرآن مبتنی بر دو رکن اساسی است:

أ - مؤلفه آوایی، که شامل آواها - صامت‌ها و مصوت‌ها - و بررسی ماهیت و ویژگی‌های آن، مخارج و فاصله‌های پایانی آیات می‌شود.

ب - ساختار آوایی، که شامل مقطع‌های آوایی و مسائل مربوط بدان از جمله استرس، تنغیم، حذف و ابدال و ادغام و نقش آن در شکل‌گیری آوایی می‌شود (ر.ک: کشک، ۱۹۸۳م: ۷).

#### ۴ - نگاهی اجمالی به موضوعات سورہ مبارکہ صافات

این سورہ جزء سور مکی قرآن بوده و دارای ۱۸۲ آیه است. سورہ صافات با قسم بر ملائکه آغاز می‌شود و بر برخی مسائل اعتقادی همچون خلقت آسمان‌ها و زمین، انکار رستاخیز از سوی مشرکین، توصیف بهشت و نعمت‌های آن، داستان پیامبرانی مثل نوح و ابراهیم و اسماعیل، تزیین خداوند از داشتن فرزند، توصیف ملائکه، مدح پیامبران، جزا، وحی و توحید می‌پردازد.

#### ۵ - سطح آوایی

توجه به ضرباهنگ آیات، موسیقی فاصله‌ها، توجه به معانی و صفات حروف و نیز سجع و نوعیت هجاها از جمله ویژگی‌های سبکی است که در سطح آوایی مد نظر قرار می‌گیرد:

##### ۵ - ۱. حروف و واژگان سورہ صافات

سورہ مبارکہ صافات ۲۲۱۲ حرف دارد که اگر حرف همزه را استثنا کنیم، ۱۹۹۹ حرف باقی می‌ماند، که ۱۱۸۱ حرف آن را حروف مجهور (Voiced Consonant) (باء، دال، ذال، راء، زای، ضاد، ظاء، عین، غین، لام، میم، نون) و ۸۱۸ حرف آن را حروف مهموس (Voiceless Consonant) (فاء، حاء، ثاء، هاء، شین، خاء، صاد، سین، کاف، تاء، قاف، طاء) تشکیل می‌دهند. اگر چه استخراج میزان حروف مجهور و مهموس در تحلیل و بررسی آثار ادبی جایگاه ویژه‌ای دارد، اما نویسنده جستار حاضر بر این اعتقاد

است که صرف بسامد بالای هر کدام از حروف مجهور و مهموس را نمی‌توان ویژگی سبکی سوره‌های قرآنی تلقی نمود. چون «اکثریت آواها در کلام مجهور هستند و این امری طبیعی است؛ زیرا در غیر این صورت کلام ریتم و ضرباهنگ خود را از دست خواهد داد و استقراء نشان داده‌است که نسبت شیوع حروف مهموس در کلام به ندرت از ۲۰٪ فراتر می‌رود. در حالیکه ۸۰٪ کلام از حروف مجهور تشکیل می‌شود» (انیس، ۲۰۱۳م: ۲۴). سوره صافات نیز از این اصل زبانی مستثنی نیست و در آن حروف مجهور که ویژگی ریتم‌دار کردن عبارات را دارند، از بسامد بالایی برخوردار است. اما دلالت حروف مجهور را می‌توان به دلیل ضرباهنگ شدید آن‌ها در تلفظ، ویژگی سبک‌شناختی تلقی نمود. زیرا «اگر آواهای سازنده یک واژه از حروف جهر و شدت باشد معنای واژه بر قدرت و شدت دلالت دارد و اگر آواها از حروف رخوه باشند معنای سستی و ضعف را القا خواهند کرد» (مطر، ۱۹۹۸م: ۴۷). شاید رمز غلبه حروف مجهور در سوره صافات به محتوای آن باز می‌گردد. محور اصلی مضمون این سوره را توحید و تهدید مشرکان تشکیل می‌دهد و خداوند با قسم‌های متوالی در آغاز سوره هشدارهای سختی به مشرکان می‌دهد و اینکه عاقبت دردناکی در انتظار آنان است. ۳۵ آیه اول سوره اختصاص به توحید و تهدید کافران دارد و منطقی به نظر می‌رسد که آواهای موجود در این آیات پیام هشدار خداوند را به گوش آنان برساند و چنین پیامی غالباً با حروفی که از وضوح شنوایی و قدرت بیانی برخوردار هستند، بیان می‌شود.

حروف	تعداد	نسبت
مجهور	۱۱۸۱	۵۹٪
مهموس	۸۱۸	۴۱٪
مجموع	۱۹۹۹	

## ۵-۲. تکرار حرف در سوره صافات

از میان حروف به کار رفته در سوره صافات، حروف جدول زیر از بسامد بالاتری برخوردار هستند:

نوع حرف	ل	ن	م
تعداد تکرار	۴۴۳	۴۳۳	۳۱۶

به عنوان مثال، در آیه ۱۰۲ این سه حرف بیشترین بسامد را دارند: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (صافات/ ۱۰۲) این سه حرف جزء حروف مجهور بوده و در عین حال دارای صفت غنّه نیز می‌باشند که هنگام تلفظ حالت موسیقایی خاصی ایجاد می‌کنند. از این رو، قرآن در سوره صافات برای توصیف قیامت و سختی‌های آن از حروف سه گانه (ل، ن، م) استفاده زیادتری نسبت به حروف دیگر کرده است.

یکی دیگر از حروفی که تکرار آن در سوره صافات به خصوصیت سبکی تبدیل شده، حرف (فاء) است، به گونه‌ای که ۵۸ بار تکرار شده و معانی مختلفی را افاده کرده است. تناسب بین حرف فاء و کوتاهی آیات و ضرباهنگ سریع و بافت آیات سوره از نکات قابل توجه می‌باشد. این حرف، در ۲۹ مورد (۵۰٪) از آیات مشتمل بر آن در معنای ترتیب و تعقیب و در ۱۸ مورد (۳۱٪) در معنای تفریع و در ۸ مورد (۱۳٪) در معنای فصیح (اشاره به معطوف علیه مقدر) به کار رفته است.

### ۵ - ۳. ساختار هجاها در سوره صافات

یکی از زوایای سبک‌شناسی آوایی قرآن، بررسی ساختار هجاهای به کار رفته در آیات آن است. هجا به قسمتی از واژه یا مجموعه‌ای از آواها اطلاق می‌شود که با یک دم زدن بی‌فاصله و بدون قطع ادا می‌شود؛ به عبارت دیگر، هجا یک مجموعه آوایی است که با صامت آغاز شده و به دنبال آن مصوت آمده و تا پایان کلمه ادامه می‌یابد که گاه به مصوت ختم می‌شود مثل «کَتَبَ» و گاه با صامت مثل «کَتَبَ» (ر.ک: انیس، ۲۰۱۳م: ۱۵۰). به طور کلی پنج نوع هجا در زبان عربی وجود دارد:

۱ - هجای کوتاه: «ص ح» (صامت + حرکت کوتاه)

۲ - هجای متوسط باز: «ص ح ح» (صامت + حرکت بلند)

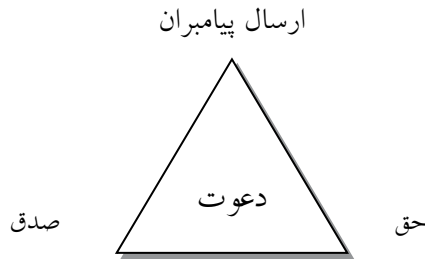
۳ - هجای متوسط بسته: «ص ح ص» (صامت + حرکت کوتاه + صامت)

۴ - هجای بلند بسته: «ص ح ح ص» (صامت + حرکت بلند + صامت)

۵ - هجای بلند مزدوج بسته: «ص ح ص ص» (صامت + حرکت بلند + صامت + صامت) (ر.ک: شاهین، ۱۹۸۰م: ۳۸ - ۴۰). واقعیت این است که هجاها، بسته به نوعی که دارند هم در داخل متن و هم در داخل جمله و واژه، معنای خاصی را افاده می‌کنند. بسامد هجاها در سوره صافات به شرح جدول زیر است:

هجا	تعداد	میانگین
کوتاه	۸۸۵	۳۶٪
متوسط باز	۸۲۲	۵/۳۳٪
متوسطه بسته	۷۱۸	۵/۲۹٪
بلند بسته	۱۲	۰۵٪
بلند مزدوج بسته	۱۵	۰۵٪
جمع	۲۴۵۲	

از جدول بالا می‌توان نتیجه گرفت که هجاهای سوره مبارکه صافات بیشتر از نوع هجای کوتاه است و پس از آن هجای باز و بسته متوسط بسامد نسبتاً بالایی دارند و به قول ابراهیم انیس، غالب کلام عرب از سه مقطع مذکور تشکیل می‌شود (انیس، ۲۰۱۳م: ص ۱۵۲). و اینک نمونه‌هایی از هجاهای به کار رفته در برخی از آیات سوره مبارکه صافات را بررسی می‌کنیم. ضرباهنگ سه آیه آغازین سوره مبارکه صافات: ﴿وَالصَّافَاتِ صَفًا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾ (صافات / ۱-۳) مبتنی بر هجاهای متوسط و کوتاه است؛ به طوری که ۹ هجای متوسط باز (ص ح ح)، ۶ هجای متوسط بسته (ص ح ص) و ۵ هجای کوتاه (ص ح) در این آیات یافت می‌شود. از سوی دیگر، ساختار صرفی فاصله‌های به کار رفته در این سه آیه (صفا، زجرا، ذکرا) ثلاثی مجرد بوده و تکیه‌های صوتی نیز بر هجاهای این واژگان قرار گرفته و باعث تأکید معنا شده‌است. مدهای به کار رفته در سه آیه بالا (تا، یا، را، زا، صا، فا) که با الف همراه بوده، نیز بر ضرباهنگ آغازین سوره افزوده‌است، چرا که الف از وضوح شنوایی بیشتری برخوردار است. در آیه ﴿وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طَاغِينَ﴾ (صافات / ۳۰) نیز از ۲۰ هجای به کار رفته، ۱۰ هجای متوسط بسته (ص ح ص) وجود دارد که به دلیل مدهای موجود در هجاهای متوسط (ما، کا، نا، طا) که دایر بر استمرار طغیان مشرکین است. شاید بتوان گفت در آیه ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (صافات / ۳۷) هجاها به بهترین وجه و مناسب با معنای آیه به کار رفته است، که از ۱۳ هجای به کار رفته در آن ۶ هجای باز و ۷ هجای بسته وجود دارد و تکیه صوتی نیز بر تنهای هجای بلند بسته (ص ح ح ص) در آخر آیه قرار گرفته‌است. هجای بسته (حق) دلالت بر استحقاق و وجوب چیزی می‌کند و شدت حرف (قاف) نیز دلالت بر مواجهه سخت با موانع آن می‌کند و گویی در هجاهای این آیه رسالت پیامبران به تصویر کشیده شده‌است:



### ۳-۶. جناس در سوره صافات

جناس یکی از مؤلفه‌های آوایی مهم در متون ادبی است و کلام از رهگذر آن تناسب موسیقایی پیدا می‌کند و «ارزش موسیقی اصوات متجانس از میان تکرار دو لفظ می‌باشد. زیرا صورت جناس، صورت تکرار و اعاده است و از خلال تشابه کلی یا جزئی ترکیب الفاظ، نوعی از موسیقی را تأکید می‌کند» (جمعه، ۲۰۰۸م: ۵۹ - ۶۱). این مؤلفه آوایی در آیات متعددی از سوره مبارکه صافات حضور دارد، از جمله در آیات آغازین سوره که می‌فرماید: ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾ (صافات/۱-۳) که بین واژگان (الصافات - صفا) و (الزاجرات - زجرا) جناس اشتقاقی وجود دارد. شاید بتوان گفت که جناس اشتقاقی مختصه سبکی سوره مبارکه صافات است و از بسامد نسبتاً بالایی هم برخوردار است، که در جدول زیر به چند مورد اشاره می‌شود:

﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾	۱
﴿أَهُمْ أَشَدُّ خُلُقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾	۲
﴿وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ﴾	۳
﴿فَأَغْوَيْنَاكُمْ إِنَّا كُنَّا غَاوِينَ﴾	۴
﴿لَمَثَلٍ هَذَا فليَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾	۵
﴿وَأَبْصُرْ فَسَوْفَ يبْصُرُونَ﴾	۶

در دو آیه ﴿وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (صافات/۱۱۷-۱۱۸) نیز بین دو کلمه (المستقیم - المستبین) جناس مطرف وجود دارد که توازنی بین دو هجای پایانی برقرار نموده است. در عین حال بین دو آیه شریفه، توازی دستوری و ساختاری نیز

وجود دارد که ضرباهنگ خاصی به آیات بخشیده است.

### ۷-۳. فاصله (سجع) در سوره صفات

یکی از پدیده‌های زیبای قرآن، فاصله است. این پدیده زبانی از دو منظر آوایی و معنایی حائز اهمیت است و بار معنایی و موسیقایی آیات متکی بر فاصله‌هاست. تعاریف متعددی از فاصله صورت گرفته است. فاصله در لغت به معنای «جدا کننده بین دو چیز است که باعث تمییز و آشکار شدن آن‌ها می‌گردد» (فراهیدی، ۱۴۱۰ هـ ج ۷، ص ۱۲۶). اما پیرامون تعریف اصطلاحی آن اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد. فاصله از نظر رمانی «حروف هم شکل در مقاطع کلام هستند که زمینه درک معانی را فراهم می‌آورند» (رمانی، ۱۹۶۸م: ۹۷) و از نظر راغب اصفهانی، فاصله اواخر و پایان آیات است (ر.ک: راغب اصفهانی، بی تا: ص ۳۹۵). فاصله در آیات قرآن دو کارکرد اساسی دارد: «از جنبه صوتی، حروف و کلمه پایانی آیه است که به آیات یک سوره نظم و آهنگی خاص می‌بخشد. و از جنبه دلالتی، عبارت و جمله پایانی و مستقل برخی آیات است که دارای هدفی خاص بوده و با مفاد و محتوای آیه خود پیوند معنایی وثیقی دارد» (آخوندی، ۱۳۹۴ش: ۲۱).

فاصله از نظر آوایی نیز بسیار حائز اهمیت است. تمام حسان می‌نویسد: «فاصله، ارزشی آوایی دارد که نقشی مهم ایفا می‌کند و در بسیاری از آیات قرآن جانب آن در نظر گرفته می‌شود؛ به گونه‌ای که گاه به تقدیم یا تأخیر عناصری از جمله می‌انجامد» (حسان، ۲۰۰۰م: ۱۹۸/۱).

فاصله‌ها از نظر صوتی به چند دسته تقسیم می‌شوند: فاصله متوازی، فاصله متمائل، فاصله متوازن، فاصله متقارب و فاصله منفرد (انیس، ۱۳۸۴: ۵۹). در سوره مبارکه صفات فاصله‌ها در چهار قسمت بار اصلی موسیقایی را بر عهده دارند:

۱. آیات ۱ تا ۳ که به فاصله‌های ﴿صَفًّا﴾ ﴿زَجْرًا﴾ ﴿ذِكْرًا﴾ ختم شده‌اند.
۲. آیات ۶ و ۸-۱۱ که به ترتیب به فاصله‌های ﴿كَوَاكِبٍ﴾ ﴿جَانِبٍ﴾ ﴿وَاصِبٍ﴾ ﴿ثاقِبٍ﴾ ﴿لَازِبٍ﴾ ختم شده‌اند.
۳. آیات ۲۳ ﴿جَجِيمٍ﴾ ۳۸ ﴿الِيمِ﴾ ۴۱ ﴿مَعْلُومٍ﴾ ۴۳ ﴿نَعِيمٍ﴾ ۵۵ ﴿الْجَحِيمِ﴾ ۶۰ ﴿الْعَظِيمِ﴾ ۶۲ ﴿الزَّقُومِ﴾ ۶۴ ﴿الْجَحِيمِ﴾ ۶۷ ﴿حَمِيمٍ﴾ ۶۸ ﴿الْجَحِيمِ﴾ ۷۶ ﴿الْعَظِيمِ﴾ ۸۳ ﴿إِبْرَاهِيمِ﴾ ۸۴ ﴿سَلِيمِ﴾ ۸۸ ﴿النُّجُومِ﴾ ۸۹ ﴿سَقِيمٍ﴾ ۹۷ ﴿الْجَحِيمِ﴾ ۱۰۱ ﴿حَلِيمٍ﴾ ۱۰۴ ﴿إِبْرَاهِيمِ﴾ ۱۰۷ ﴿عَظِيمٍ﴾ ۱۰۹ ﴿إِبْرَاهِيمِ﴾ ۱۱۵ ﴿الْعَظِيمِ﴾ ۱۱۸ ﴿المُسْتَقِيمِ﴾ ۱۴۲ ﴿مُلِيمٍ﴾ ۱۴۵ ﴿سَقِيمٍ﴾ ۱۶۳ ﴿الْجَحِيمِ﴾ ۱۶۴ ﴿مَعْلُومٍ﴾.

۴. بقیه آیات سوره مبارکه به فاصله‌هایی با دو حرف (وَنَ - يَنَ) ختم شده‌اند، همچون آیه

۱۲ ﴿يَسْخَرُونَ﴾ و آیه ۲۹ ﴿مُؤْمِنِينَ﴾. از نظر بسامد، تعداد آیاتی که به این نوع فاصله ختم شده‌اند، بالاست و به ۱۴۳ آیه می‌رسد.

در فاصله‌های به کار رفته در سوره مبارکه صافات دو نکته حائز اهمیت است: اول اینکه، در ۱۷۱ آیه از ۱۸۲ آیه کل سوره، حروف (و - ی) قبل از حرف روی وجود دارد. با نگاه به این آیات مشخص می‌شود که فاصله در هر آیه قبل از شروع آیه بعدی نوعی وقفه بوجود آورده است تا هم زبان اندکی استراحت کند و هم مخاطب در مضمون آیات تأملی نماید. این وقفه و شروع مجدد انسجام آوایی خاصی به سوره می‌بخشد که از آغاز تا انتهای سوره تکرار می‌شود. دوم اینکه، طول فاصله‌ها در سه آیه آغازین سوره کوتاه است (صَفَاً - زَجْرًا - ذُكْرًا). پس از آن در پنج آیه بعدی نوبت فاصله‌های متوسط می‌رسد: (كَوَاكِبٍ - جَانِبٍ - وَاصِبٍ - ثاقِبٍ - لَازِبٍ) و از آیه ۱۲ به بعد فاصله‌های طولانی به کار رفته‌است. این فرود و فراز فاصله‌ها ناشی از دلالات معنایی بافت جملات قرآن در سور مکی است چرا که مردمان مکه «قوم ستمگری بودند که منکرات و رفتارهای زشت و اخلاق ناپسند نزد آنان حکمفرما بود و خطاب آنان زبان سریع و گیرا، جدی و کوبنده‌ای می‌طلبید، که جملات کوتاه دارای ضرباهنگ آوایی وجه ممیزه آن است» (العبد، ۱۹۸۹م: ۸۸). آیا مردمانی که بر اساس آیات همین سوره متنبه نمی‌شدند و آیات قرآن را تمسخر می‌کردند: ﴿وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ﴾ (صافات/۱۳-۱۴) با واژگان نرم و ملایم از راه اشتباه خود برمی‌گشتند؟

فاصله‌های به کار رفته در سوره صافات غالباً از دو نوع زیر هستند:

**الف - متوازی:** فاصله یا سجع متوازی آن است که لفظ پایانی هر قرینه با همتای خود در وزن و روی یکسان باشد (مطلوب، ۲۰۰۷م: ۳۱۵). طبیعی است که چنین کلماتی انسجام آوایی و نغمه‌های آوایی ایجاد می‌کنند. این نوع فاصله را می‌توان در آیات زیر مشاهده کرد:

﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ (آیه ۱۲)	﴿وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ﴾ (آیه ۱۳)
﴿ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ﴾ (آیه ۶۷)	﴿ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ﴾ (آیه ۶۷)
﴿إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (آیه ۸۰)	﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آیه ۸۱)
﴿فَرَاغَ إِلَى آلِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ (آیه ۹۱)	﴿مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ﴾ (آیه ۹۲)



مذکر سالم و ۴۳ جمع مکسر و ۷ جمع مؤنث سالم در این سوره وجود دارد. یکی از محورهای موضوعی سوره صافات، بیان اوصاف مؤمنان و کافران است. آنجا که خداوند درباره گروه مؤمنان صحبت می‌کند، اسم‌های جمع زیر را به کار برده است:

المُرسلین (۶ بار) / المؤمنین (۵ بار) / المخلصین (۵ بار) / المُحسنین (۵ بار) / الغالبین (۲ بار) / الصالحین (۲ بار) / مُکرمون، الصافون، المسبحون، الخالقین، متقابلین، الشاربین، المصدقین، مطلعون، العاملون، منذرین، المجیبون، الباقین، المنصورون (هر کدام ۱ بار).

و آنجا که خداوند درباره گروه کافران صحبت می‌کند، اسم‌های جمع زیر را به کار برده است:

الآخرین (۵ بار) / الأولون (۴ بار) / المحضرون (۳ بار) / المنذرین (۲ بار) / ذائقون (۲ بار) / البنون (۲ بار) / آکلون، صالحین، صادقین، مستسلمون، داخرون، صاغین، غاوین، مشترکون، المجرمین، الغابریین، المدحضین، فاتتین، مدبرین، الأسفلین، مدینون، میتین، بمعذبین، ظالمین، الشیاطین، ماثون (هر کدام ۱ بار).

بسیاری از این واژگان در فاصله آیات سوره صافات قرار گرفته و به جهت اشتغال بر حروف مد و لین و الحاق نون جمع، فضای موسیقایی زیبایی خلق کرده‌اند که دل و جان خواننده را می‌نوازد و به حق یک پدیده آوایی است که احساس زیبایی و لذت در آن احساسات خواننده را بر می‌انگیزد.

## ۸-۲. تعریف و تنکیر واژگان در سوره صافات

معرفه و نکره آوردن واحدهای صرفی یکی از وجوه سبک‌شناسی واژگانی است و این مقوله در سوره صافات به یک مختصه سبکی تبدیل شده است. نکره آوردن اسم‌ها در این سوره بیشتر برای تفخیم، تخصیص، مبالغه، تحقیر و دیگر اغراض متناسب با سیاق آیات به کار رفته است. در آیه ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ (صافات/ ۷۹) کلمه (سلام) برای ستایش و تعظیم حضرت نوح به صورت نکره آمده است. نیز در آیه ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ﴾ (صافات/ ۹۷) واژه (بنیاناً) به جهت بزرگ جلوه دادن بنایی که برای سوزاندن حضرت ابراهیم (ع) آماده شده بود، نکره آورده شده است. گاهی در این سوره با توالی اسم‌های نکره مواجه می‌شویم که برای تخصیص آمده است، مثل آیات: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ فَوَاكِهِ وَهُمْ مُكْرَمُونَ﴾ (صافات/ ۴۱-۴۲) که (رزق معلوم) با اسم نکره (فواکه) تخصیص یافته است، که رزق و روزی بهشتیان است. اگر واژه (فواکه) معرفه آورده می‌شد تنها افاده نوع خاصی از میوه را می‌کرد و در این صورت مسبوق به سابقه نبودن میوه‌های بهشتی مخلدوش می‌شد. از سوی دیگر منتهی شدن هر دو اسم نکره به هجای بسته ضرباهنگ موسیقایی کلام را نیز تقویت نموده است. شاید بتوان گفت آیه ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ (صافات/ ۴۷)

تخصیص را به بهترین شکل نشان می‌دهد. در عین حال که مسند (فیها) بر مسند الیه (غول) مقدم شده و باعث تخصیص شده‌است، فساد عقل و مستی را از شراب بهشتی منتفی ساخته‌است. نکره آوردن اسم برای تحقیر نیز جلوه‌های زیبایی به سوره صفات بخشیده‌است، از جمله در آیه ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (صفات / ۱۲۵) که خدای مشرکان (بعلاً) از باب تحقیر آمده، تا ضمن استهزاء آنان، با معرفه آوردن (أحسن الخالقین) پاسخ شایسته‌ای به آنان دهد.

### ۸-۳. صیغه (فعل) در افعال سوره صفات

یکی از جنبه‌های سبکی قابل توجه در واژگان سوره صفات به ویژه افعال، حضور پر رنگ صیغه (فعل) است. به گونه‌ای که افعال این باب ۱۱ بار برای رساندن مفهوم مبالغه به شرح جدول زیر آمده‌است:

تعداد	کلمه	صیغه
۱	زینا	فعل
۱	ذُكِرُوا	
۱	تَكْذِبُونَ	
۱	صَدَقَ	
۳	نَجَّيْنَا	
۲	بَشَّرْنَا	
۱	صَدَقَتْ	
۱	دَمَرْنَا	

### نتایج

جستار حاضر پس از مطالعه سبک‌شناختی سوره مبارکه صفات در دو سطح آوایی و واژگانی به نتایج ذیل دست یافته‌است:

- در سطح آوایی به مقوله‌هایی همچون نوعیت حروف و برخی صفات آن‌ها همچون جهر و همس اشاره شد و این نتیجه حاصل شد که انتخاب واژگان و عبارات موزون از جانب خداوند به آیات سوره صفات که موضوع محوری آن توحید و مجازات مشرکان

است، ضرباهنگ خاصی بخشیده‌است تا جایی که آواها عاملی مهم در تأثیرگذاری مفهوم آیات هستند.

- برخی مختصه‌های سبکی از جمله فاصله و هجاهای به کار رفته در سوره صافات در افزایش ضرباهنگ و اثرگذاری آوایی بر روی مخاطب مؤثر بوده است. در این سوره، فاصله‌ها در چهار قسمت بار اصلی موسیقایی را بر عهده گرفته و به جهت اشتغال واژگان بر هجاهای کوتاه و متوسط و هجاهای بلند در فاصله‌ها کشش صوتی و موسیقایی مطبوعی خلق کرده‌است.

- در سطح واژگانی نیز به مقوله تعریف و تنکیر اسم‌ها و نیز کثرت اسم‌های جمع و افعال با صیغه (فعل) پرداخته شد و معلوم گردید که همگی دارای نکات دقیقی است و در معنای آیه و یا در لایه‌های معنایی تأثیر دارد. به عنوان مثال نکره آوردن واژگان (سلام، بنیان، فواکه) دایر بر تعظیم دوستان و نکره آوردن (غول و بعل) ناظر بر تحقیر دشمنان و امور متعلق بر آنان بوده‌است.

## کتابنامه

- آخوندی، علی اصغر (۱۳۹۴) فواصل و چگونگی ارتباط معنایی آن‌ها با آیات، تهران: دانشگاه تهران، پردیس فارابی.
- انیس، ابراهیم (۱۳۸۴) آواشناسی عربی، ترجمه: ابوالفضل علامی و صفر سفیدرو، اداره کل حج و اوقاف و امور خیریه.
- انیس، ابراهیم (۲۰۱۳) الأصوات اللغویة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- جمعة، عدنان عبد الکریم (۲۰۰۸) اللغة فی الدرس البلاغی، الطبعة الأولى، لندن: دار السیاب.
- جیرو، بیری (د.ت) الأسلوب و الأسلوبیة، ترجمة: منذر عیاشی، لبنان: مركز الأبناء القومي.
- حسان، تمام (۲۰۰۰) البیان فی روائع القرآن، ط ۲، القاهرة: عالم الکتب.
- خان، محمد (۲۰۰۲) اللهجات العربیة والقراءات القرآنیة، دراسة فی البحر المحیط، المغرب: دار الفجر للنشر والتوزیع.
- راغب اصفهانی، محمد حسین (بی تا) معجم مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار الکتب العربی.
- الرمانی، أبو الحسن علی بن عیسی (۱۹۶۸) النکت فی إعجاز القرآن، ط ۳، دار المعارف.
- الضالع، محمد صالح (۲۰۰۲) الأسلوبیة الصوتیة، دار الغریب.
- شاهین، عبد الصبور (۱۹۸۰) المنهج الصوتی للبنیة العربیة: رؤیة جدیدة فی الصرف العربی، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- شمیس، سیروس (۱۳۹۵) کلیات سبک‌شناسی، تهران: نشر میترا.
- العبد، محمد السید سلیمان (۱۹۸۹) من صور الإعجاز الصوتی فی القرآن الکریم، المجله العربیة للعلوم الإنسانیة، العدد ۳۵.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۱۰) کتاب العین، قم: انتشارات هجرت.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۱) سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: نشر سخن.
- کشک، أحمد (۱۹۸۳) من وظائف الصوت اللغوی، ط ۳، دار السلام، مطبعة المدینة.
- محمدیان، حسین؛ حجت‌اله فسقزی، مهدی خرمی (۱۳۹۷) لایه‌های آوایی و ایدئولوژی و تأثیر دلالتی آن بر صحیفه صادقیه، مجله علمی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۴۸، صص ۱۴۸ - ۱۲۳.
- مطلوب، احمد (۲۰۰۷) معجم المصطلحات البلاغیة وتطورها، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- یاسر حسین، کاصد (بی تا) الجرس والإيقاع فی تعبير القرآن، بی نا.

## Bibliography

- Akhundi, Ali Asghar (1394) Intervals and how they are semantically related to verses, Tehran: Tehran University, Farabi Campus. [In Persian].
- Anis, Ibrahim (1384) Arabic phonetics, translation: Abolfazl Allami and Safar Sefidro, General Department of Hajj and Endowments and Charitable Affairs. [In Persian].
- Anis, Ibrahim (2013) Linguistic Voices, Egypt: Anglo-Egyptian Library. [In Arabic].
- Jumaa, Adnan Abdul Karim (2008) Language in the Rhetorical Lesson, first edition, London: Dar Al-Sayyab. [In Arabic].
- Giroux, Pierre (D. T.), Style and Stylistics, translated by: Munther Ayachi, Lebanon: National Endowment Center. [In Arabic].
- Khan, Muhammad (2002) Arabic Dialects and Qur'anic Readings, A Study in the Ocean Sea, Morocco: Dar Al-Fajr for Publishing and Distribution. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, Muhammad Hussein (Beta), Dictionary of the Words of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic].
- Al-Rummani, Abu Al-Hasan Ali bin Issa (1968) Jokes in the Miracle of the Qur'an, 3rd edition, Dar Al-Ma'arif. [In Arabic].
- Al-Dhalea, Muhammad Saleh (2002) Vocal Stylistics, Dar Al-Gharib. [In Arabic].
- Shaheen, Abdel Sabour (1980) The Phonological Approach to Arabic Structure: A New Vision in Arabic Morphology, Beirut: Al-Resala Foundation. [In Arabic].
- Shamisa, Siros (1395) Generalities of stylistics, Tehran: Mitra Publishing. [In Persian].
- Al-Abd, Muhammad Al-Sayyid Suleiman (1989) Among the images of the miraculous sound in the Holy Qur'an, Arab Journal for the Human Sciences, No. 35. [In Arabic].
- Farahidi, Khalil bin Ahmed (1410) Kitab al-Ain, Qom: Hijrat Publications.
- Fatuhi, Mahmoud (1391) Stylistics: theories, approaches and methods, Tehran: Sokhn Publishing House. [In Persian].
- Kishk, Ahmed (1983) From the Functions of Linguistic Sound, 3rd edition, Dar es Salaam, Medina Press. [In Arabic].
- Mohammadian, Hossein; Hojjatoleh Fasnaghri, Mehdi Khormi (1397) phonetic layers and ideology and its denotative effect on Sahifeh Sadeghieh, scientific journal of the Iranian Association of Arabic Language and Literature, number 48, pp. 123-148. [In Persian].
- Matloub, Ahmed (2007) Dictionary of Rhetorical Terms and Their Development, Beirut: Library of Lebanon Publishers. [In Arabic].

# Analyzing the multifaceted language of the Qur'an in allegorical statements

(Received: 2023-05-15 Accepted: 2023-08-12)

Tayyebeh Heydari Rad<sup>1</sup>  
Seyed Mohammad Naghib<sup>2</sup>

## Abstract

A number of Quranic verses contain allegorical events, and in order to present an accurate, correct and comprehensive interpretation of the Quranic text, it is necessary for the commentators to be informed about the language of these statements in order to achieve the purposes of the verses, and to clarify their school regarding linguistic opinions. This research is written with a descriptive-analytical method based on library data and information, especially using literary, rhetorical books, early and late interpretations and the results obtained from it include: the Quranic language is not single-faceted in expressing allegorical propositions, but it is multi-faceted; In such a way that the facts of the Quran are expressed in a literary and artistic format in an allegorical language and in an enlightening and realistic manner, and through the use of these allegorical propositions, while understanding the surface and external meaning of the propositions, at the same time, the deep, inner and real meaning behind the appearances of the words is also instilled and there is no way for imagination, illusion and lies. Its sacred language is the language of correcting inner beliefs in beliefs such as polytheism, hypocrisy and worldliness; and the language is a modifier of social behaviors in matters such as breach of covenant and undesirable charity (INFAQ); also, several other types of its application can be listed in the following matters: the language of guidance, truth-oriented, forward-looking, lesson-taking, and objective cognitive and epistemological value.

**Keywords:** Allegorical statements, the language of the Qur'an, realistic, multi-faceted, correcting

1) level 4th graduate of the Qur'anic Exegesis and Sciences Department of Al-Zahra Qom Community, Qom, Iran. (Author Corresponding The) Email: [haidarerad2010@gmail.com](mailto:haidarerad2010@gmail.com)

2) Associate professor, Department of the Holy Quran University of Sciences and Education, Qom , Iran. Email: [nagheb@quran.ac.ir](mailto:nagheb@quran.ac.ir)



# واکاوی زبان چندوجهی قرآن در گزاره‌های تمثیلی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱)

طیبه حیدری راد<sup>۱</sup>

سید محمد نقیب<sup>۲</sup>

## چکیده

شماری از آیات قرآن، مشتمل بر گزاره‌های تمثیلی است و به جهت ارائه‌شدن تفسیر متقن، صحیح و جامعی از متن قرآن، ضروری می‌نماید، مفسران، در راستای دستیابی به مقاصد آیات از نوع زبان این گزاره‌ها مطلع شوند و مکتب خویش را نسبت به نظرات «زبان‌شناسی» روشن‌کنند. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی بر اساس داده‌ها و اطلاعات کتابخانه‌ای به ویژه بهره‌جستن از کتب ادبی، بلاغی، تفاسیر متقدمین و متأخرین نگاشته شده‌است و یافته‌های حاصل از آن عبارتند از: تک وجهی نبودن زبان قرآن در بیان گزاره‌های تمثیلی و چندوجهی و ذوجهات بودن آن؛ به گونه‌ای که حقایق قرآن در قالبی ادبی و هنری به زبان تمثیلی و به صورت معرفت‌بخش و واقع‌گرا بیان شده‌است و از طریق کاربست این گزاره‌های تمثیلی، در عین تفهیم معنای سطحی و ظاهری گزاره‌ها، همزمان معنای عمیق، باطنی و واقعی ورای ظواهر کلام نیز القا می‌شود و تخیل، توهم و کذب در آن راه ندارد. زبان مقدس آن، زبان اصلاح‌گر باورهای درونی در اعتقاداتی همچون شرک، نفاق و دنیاگرایی است؛ و زبان اصلاح‌گر رفتارهای اجتماعی در اموری از قبیل نقض عهد و انفاق نامطلوب است؛ همچنین چند نوع دیگر از کاربست آن را در امور ذیل می‌توان برشمرد: زبان هدایتگری، حقیقت‌گرا، آینده‌نگری، عبرت‌گیری و معرفت‌بخشی عینی شناختاری؛

**کلیدواژه‌ها:** گزاره‌های تمثیلی، زبان قرآن، واقع‌نما، چندوجهی، اصلاح‌گر.

سال هشتم

شماره اول

پیاپی: ۱۴

بهار و تابستان

۱۴۰۳

(۱) سطح ۴ تفسیر تطبیقی؛ جامعه الزهراء «س» قم، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: [haidarerad2010@gmail.com](mailto:haidarerad2010@gmail.com)  
(۲) دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم ایران ایمیل: [nagheb@quran.ac.ir](mailto:nagheb@quran.ac.ir)



## ۱. مقدمه

دستیابی به معانی عمیق قرآن با واسطه مراعات قواعد، اصول و ضوابط مرتبط در این حیطه حاصل می‌شود. از جمله این اصول، تشخیص نوع زبان گزاره‌های آن است که گزاره‌های تمثیلی یک نمونه پرکاربرد در قرآن است؛ زیرا خداوند، مطالب متعالی و ماورای طبیعت را به شیوه هنری و ادبی در این قالب بیان کرده تا مقاصد عالی خود را در ظرف معانی محسوس به مخاطب برساند. در نتیجه، فهم آیات قرآن، مستلزم بهره‌گیری از اصول و مبانی اطمینان‌بخش است که در صورت عدم توجه به آن، مفسر دچار تفسیر به رأی یا برداشت‌های اشتباه خواهد شد.

بنابراین هدف از این نگاشته، کشف وجوه گوناگون زبان قرآن در گزاره‌های تمثیلی است تا مفسر با به کارگیری آن به فهم درستی از آیات قرآن نائل گردد و مطالب تمثیلی را غیر واقع نما و کاذب نپندارد.

نوشتار حاضر برای دستیابی به اهداف فوق، تدوین شده و نگارنده در صدد پاسخگویی به این سؤال است که زبان قرآن در بیان گزاره‌های تمثیلی از چه وجوهی برخوردار است؟

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

لازم به ذکر است کتابهایی به طور ضمنی یا مستقل به بررسی زبان تمثیل پرداخته‌اند مانند: «زبان دین و قرآن» از ابوالفضل ساجدی که در لابه لای آن به دیدگاهها در رابطه با زبان تمثیل پرداخته؛ «تحلیل زبان قرآن و مسائل فهم آن» از محمد باقر سعیدی روشن، انواع زبان تمثیل را بیان کرده‌است؛ «الفن القصصی فی القرآن» اثر محمد احمد خلف الله؛ «الأمثل» اثر مکارم شیرازی؛ تصویر فنی نمایش هنری در قرآن «التصور الفنی فی القرآن» اثر سید قطب؛ مثل‌های آموزنده قرآن، اثر جعفر سبحانی؛ تفسیر امثال القرآن، اثر اسماعیل اسماعیلی؛ تمثیلات قرآن (ویژگی‌ها، اهداف و آثار تربیتی)، تألیف حمید محمد قاسمی؛ سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن، به قلم محمدکریم الکوواز، ترجمه سیدحسین سیدی؛

مقالاتی نیز در مورد ابعاد متفاوت زبان تمثیل نگاشته شده‌است که عبارتند از:

«زبان تمثیل از دیدگاه صدرالمتهلین» نوشته غلامرضا اعوانی و ناصر محمدی که در این مقاله تبیین شده تنها راه درک آیات و الفاظ متشابه قرآن، امور غیر مادی مانند خدا و قیامت، زبان تمثیل است؛ «زبان تمثیلی در قرآن» نوشته محمدعلی رضایی اصفهانی؛ در این نوشتار مقصود زبان تمثیلی بودن برخی قصص قرآن را اشارات معنوی و اخلاقی دانسته‌است.

«بررسی جنبه‌های زیبایی شناختی تمثیل در زبان ادبی قرآن» نوشته موسی پیری؛ در این مقاله هدف از بیان زبان تمثیل در قرآن را دعوت به تدبر، تأثیر گذاری، عبرت آموزی و تربیت دانسته‌است.

«تحلیل مبانی زبان تمثیلی قرآن» اثر عماد صادقی، حسین علویمهر، سیدعلی میرآفتاب، حسن رضایی هفتاد نشریه پژوهشهای ادبی قرآنی، دوره: ۷، شماره: ۱، سال: ۱۳۹۸، صفحات: ۸۳-۱۰۷، که در آن مبانی زبان تمثیلی بیان شده.

«زبان قرآن و اوصاف آن از دیدگاه علامه مصباح» اثر محمدرضا امین، فصلنامه معرفت، سال ۲۸، ش ۱۳۹۸، ص ۲، ص ۵۰-۳۳.

جدیدترین آنها مقاله‌ای تحت عنوان «جایگاه تشبیه تمثیلی در قرآن کریم» (مطالعه موردی: تشبیهات تمثیلی در موضوع انفاق) اثر صفدر شاکر و همکاران؛ دوره ۱۲، شماره ۴۷، مهر ۱۴۰۰، صفحه ۴۶۷-۴۸۲ است.

با احصائی که محقق انجام داد در هیچکدام از آنها چندوجهی بودن زبان قرآن در گزاره‌های تمثیلی با این نوع بیان، عناوین، کاربرد و وجوه اصلاح‌گری مطرح نشده است. مثل‌های قرآن در قالب تصاویر زیبا، از طریق تشبیه رفتار انسان، مفهوم یا تفکر انتزاعی به رخدادهای طبیعی، تاریخی یا داستانی می‌خواهند به تربیت، ارشاد و تأثیرگذاری بر مخاطب بپردازند.

در واقع مثل با دربرداشتن نکاتی بدیع و عجیب، هدفی جز آگاه‌ساختن، هدایت و بازداشتن مردم از اعمال ناصالح ندارد؛

شیوه بیان و انتخاب کلمات در تمثیل‌های قرآنی در عین دقت، متنوع نیز هست. این تمثیل‌ها متشکل از اجزای به هم پیوسته‌ای است که بدون تفکر و برنامه، پشت سر هم چیده نشده است، بلکه به وجود آمدن هر کدام به خودی خود هدفی داشته؛ خداوند، اراده کرده که در این تمثیل‌ها یک معنا و یا یک ارزش را به روش‌های متفاوت بیان کند تا در دل و ذهن شنونده تأثیر بیشتری داشته باشد.

زبان تمثیل در قرآن از ویژگی‌های خاصی برخوردار است؛ دلیل این امر آن است که الفاظ دارای محدودیت است و آنچه خداوند در صدد بیان آن است، زبان بشری نسبت به آن قاصر بوده و خداوند برای آنکه حقایق فراوان را برای انسان‌ها بیان نماید، از همین حروف و کلماتی که در اختیار بشر قرار دارد، استفاده می‌کند، لذا در پاره‌ای از موارد، ناگزیر از استفاده تعابیر کنایی و تمثیلی بوده است. مُفسِّر قبل از اینکه به تفسیر قرآن بپردازد، باید موضع خودش را در مورد زبان تمثیل بودن یا نبودن آیات قرآن مشخص کند.

در این مقاله سعی بر این است که وجوه مختلف زبان قرآن در بیان تمثیل با استفاده از تفاسیر و کتب بلاغی استخراج و به تبیین هرکدام پرداخته شود.

## ۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. زبان قرآن: منظور از زبان قرآن در این نوشتار، شیوه بیانی قرآن است که از نظر

بسیاری از اندیشمندان، شیوه بیان قرآن و زبان آن همان زبان عرفی و عقلایی است و به این معنا که قرآن در ابلاغ پیام خود سبک و عرف خاصی را به کار نگرفته است. مراد از زبان عرفی نیز همان مفهوم عام زبان عقلاست که شامل زبان استعاری، رمزی، کنایی و تمثیلی هم می شود. (علی زمانی، ۱۳۷۴؛ سعیدی روشن، ۱۳۹۱)

۲-۲. مثل: به معنای شبیه و نظیر است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ص ۲۲۸؛ حکمت، ۱۳۶۱: ص ۱)

برخی از لغویون می گویند: مثل اصل صحیحی است که دلالت بر همانندی یک چیز بر چیز دیگر می کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ص ۲۹۶؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۴۷۰) و تمثیل، مثال آوردن، تشبیه کردن، مانند کردن، مصور کردن صورت چیزی، قصه یا حدیثی را به صورت مثال بیان کردن و قصه آوردن معنا شده است. (معین، ۱۳۶۰: ج ۱، ص ۱؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۴، ص ۶۱۰۷؛ راغب اصفهانی، بی تا، ص ۱۶۷)

### ۳. تبیین چندوجهی بودن زبان تمثیلی قرآن

احمد خلف الله معتقد است، زبان تمثیل، تخیل و غیر واقعی است؛ (خلف الله، ۱۹۹۹م: ص ۱۵۳) و برخی دیگر از اندیشمندان معتقدند زبان تمثیلی قرآن، ذواضلاع، ذوجها و دارای ابعاد متنوعی است و صرف تمثیل، تشبیه و تخیل نیست، بلکه افزون بر معنای ظاهری، القاگر مفاهیم و معارف عمیق باطنی و معانی ویرای ظاهر کلام نیز است و بیانگر اشارات معنوی، اخلاقی و تربیتی است که در صدد اصلاح گری، معرفت بخشی، هدایتگری، تدبیر و پندگیری است. (رک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ش ۱۶، ص ۱۶-۱۰؛ پیری، ۱۳۹۴: ش ۲، صص ۱۵۶-۱۳۹) نظر برگزیده محقق، دیدگاه دوم است و فراخور أمثال مذکور در نوشتار، به وجوه متنوع زبان تمثیلی قرآن پرداخته می شود.

#### ۳-۱. اصلاح گری زبان قرآن در گزاره های تمثیلی

آیات متعددی از قرآن، در قالب گزاره های تمثیلی در صدد اصلاح باورهای درونی و رفتارهای اجتماعی هستند و زبان قرآن در اینگونه موارد، زبان اصلاح گر است که در ذیل به هر کدام از آنها پرداخته می شود:

#### ۳-۱-۱. اصلاح گری زبان تمثیلی قرآن در باورهای درونی

از جمله باورهای درونی که قرآن در پی اصلاح آنها برآمده است عبارتند از:

#### الف) شرک

قرآن برای بیان معنای شرک، زمانی که می خواهد بیان کند شرک نه ریشه ای دارد و نه جایی برای ریشه دواندن، نه بقایی دارد و نه نیروی پایداری؛ سیمایی مجسم می سازد که

مشرك قدمهايش بسيار تند و سريع و حرکاتش دردآور و سوزان است، گویی که از آسمان با سرعت و شتاب ناگهانی فرو افتاده است، آن گاه مرغان مردهخوار با شتاب، او را از زمین می‌ریزند یا باد او را به جایی دور، افکنده است.

«حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ؛ برنامه و مناسک حج را انجام دهید در حالی که همگی خالص برای خدا باشید. هیچ گونه همتایی برای او قائل نشوید و هر کس همتایی برای خدا قرار دهد، گویی از آسمان سقوط کرده و پرندگان (در وسط هوا) او را می‌ریزند و یا تندباد او را به جای دوردستی پرتاب می‌کند» (حج/۳۱)

به این ترتیب، انسان مشرک چنان برق آسا از آسمان فرو می‌افتد که هیچ کس از زمان و کیفیت افتادنش مطلع نمی‌شود به گونه‌ای که هنوز به زمین نخورده، لاشخورها فوراً لاشه او را می‌ریزند یا باد او را به همان ترتیب از جا برمی‌کند و در جایی بسیار دور دست قرار می‌دهد که کسی نتواند از کیفیت آن آگاه شود. بدین شکل، قرآن، برای بیان حالت ذهنی از یک بیان ذهنی صرف بهره نبرده، بلکه حالت ذهنی را در قالب تصویر و تمثیل گزارش نموده تا آن حالت به گونه مشخصی ترسیم گردد و به شکل محسوسی به نمایش درآید.

سید قطب (م ۱۳۸۷ق) می‌گوید: هدف خدا از تصویرگری در این آیه، رویگردان شدن مردم از تمام انواع شرک و استقامت ورزیدن بر صراط مستقیم و خالص توحید است. (سید قطب، ۱۴۱۲ق: ج ۴، ص ۲۴۲۱)

همچنین در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ مثل کسانی که غیر از خدای اولیای خود برگزیدند، مثل عنکبوت است که خانه‌ای برای خود انتخاب کرده در حالی که سست‌ترین خانه‌های خانه عنکبوت است، اگر می‌دانستند» (عنکبوت/۴۱) خداوند، مشرکانی را که اولیائی غیر از خدا به عنوان ولی برای خود گرفته‌اند به عنکبوتی تشبیه نموده است که خانه سستی دارد و محافظ او از سرما و گرما نیست و فقط دارای اسم ولایتند.

علامه طباطبایی فرموده‌اند: مثل زدن شرک به تار تنیدن عنکبوت، صرف مثل شعری و ادعای بدون دلیل نیست، بلکه پایه‌ای از برهان عقلی و حقیقت حقه و ثابت‌های دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۶، ص ۱۹۶).

برخی از مفسران اهل سنت، آیه بعد از آیه فوق را «إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ...؛ خداوند آنچه را غیر از او می‌خوانند می‌داند...» (عنکبوت/۴۲) تأکید مثل دانسته و گفته‌اند: در مثل، آلهه را مانند خانه عنکبوت دانست، ولی در این جمله می‌فرماید بلکه خانه عنکبوت هم نیست، چون عدم محض است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۴۵۵؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۳۸۱؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق: ج ۷، ص ۵۵۶، ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق:

ج ۴، ص ۳۱۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۵، ص ۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۰، ص: ۳۶۷). زبان قرآن در اینجا هدایتگر باور درونی فرد به برگزینی ولی به صورت صحیح است و ولایت شرک را اصلاح می نماید و به ولایت محض خدا و هر ولایتی که در طول ولایت اوست، تغییر می دهد و فرد را به سوی آن سوق می دهد. خداوند در ادامه این آیه می فرماید، تنها دانشمندان در این تمثیلات می اندیشند «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ؛ اینها مثالهایی است که ما برای مردم می زنیم، و جز دانایان آن را درک نمی کنند». (عنکبوت/۴۳) برخی از مفسران اهل سنت می گویند: مقصود از علم در آیه، علم حقیقی است که به قلب نفوذ کرده و اهل علم به تدبر و تعقل در امثال تشویق شده اند و این مدحی برای تمثیل است؛ چون مسائل عالیه و پراهمیتی که برای خداوند قابل اعتنا هستند در قالب مثال می آید و عالمان مأمور به تدبر در آن شده اند. (ر.ک: آل سعدی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص: ۷۵۸)

از جمله آیات دیگری که تقویت گر مطلب است، آیه ای است که شرک را به درخت ناپاکی تشبیه نموده که ریشه اش از زمین کنده شده و قرار و ثبات ندارد. «وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ؛ (همچنین) «کلمه خبیثه» (و سخن آلوده) را به درخت ناپاکی تشبیه کرده که از روی زمین برکنده شده، و قرار و ثباتی ندارد» (ابراهیم/۲۶) مفسران مراد از «کلمه خبیثه» را شرک دانسته اند (ابن عاشور، بی تا: ج ۱۲، ص ۲۴۹؛ ابن ابی حاتم ۱۴۱۹ق: ج ۷، ص ۲۲۴۱؛ بلخی، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ص ۴۰۴). و قالب تمثیلی قرآن در این آیات «الْمَ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَبَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ؛ آیا ندیدی چگونه خداوند «کلمه طیبه» (و گفتار پاکیزه) را به درخت پاکیزه ای تشبیه کرده که ریشه آن (در زمین) ثابت، و شاخه آن در آسمان است؟! هر زمان میوه خود را به اذن پروردگارش می دهد. و خداوند برای مردم مثلها می زند، شاید متذکر شوند (و پند گیرند)». (ابراهیم/۲۵-۲۴) اصلاح گر شرک به مسیر درست بوده که چیزی جز باور و عقیده صحیح توحیدی نیست که به درخت پاکی تشبیه شده که اصل و ریشه اش در خاک ثابت است و شاخه هایش سر به آسمان و ماوراء فرود آورده و هر زمان ثمر و میوه دارد. همچنین علامه با استناد به آیه ۱۷ سوره رعد تمثیل باورهای درست و نادرست مؤمن و کافر به رود زلال و کف روی آب را نمود مناسبی برای ترسیم عالم غیب و حقایق معنوی از طریق واقعیت های مشهود می داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۱، ص ۳۳۴).

### ب) نفاق

خداوند در آیاتی دو مثل در شرح حال منافقین مطرح می کند بدین صورت که آتشی افروخته اند و هرگاه نورش پرتوافشانی کند، خدا آن را خاموش می کند و آنها را در تاریکی و تحیری که هیچ چیز نمی بینند فرو می برد. شاهد مثال اول این آیه است: «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذِّی

اَسْتَوْقَدُ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بُنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ؛ آنان [منافقان] همانند کسی هستند که آتشی افروخته (تا در بیان تاریک، راه خود را پیدا کند)؛ ولی هنگامی که آتش اطراف او را روشن ساخت، خداوند (طوفانی می فرستد و) آن را خاموش می کند و در تاریکیهای وحشتناکی که چشم کار نمی کند، آنها را رها می سازد. (بقره/۱۷) که این حالت در قالب تمثیل به تصویر کشیده شده است. به وضوح می توان دریافت که این تمثیل در واقع تلنگری به ایشان است تا به خود آیند و با آتش شعله ور نفاق، ایمان خود را نسوزانند و غرق در ظلمت نشوند و زبان قرآن، اصلاح گر این رفتار درونی مخفی است و صرف ارائه تمثیل نیست.

و مثال دوم آیات «أَوْكَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ... يُكَادُ الْبَرْقُ يُخْطِفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ ...؛ یا همچون بارانی از آسمان، که در شب تاریک همراه با رعد و برق و صاعقه (بر سر رهگذران) ببارد. آنها از ترس مرگ، انگشتانشان را در گوشهای خود می گذارند تا صدای صاعقه را نشنوند... (روشنایی خیره کننده) برق، نزدیک است چشمانشان را برباید. هر زمان که (برق جستن می کند، و صفحه بیابان را) برای آنها روشن می سازد، (چند گامی) در پرتو آن راه می روند و چون خاموش می شود، توقف می کنند. و اگر خدا بخواهد، گوش و چشم آنها را از بین می برد ...» (بقره/۱۹-۲۰) است که حال منافق تشبیه شده به بارانی که رعد و برق و تاریکی به همراه دارد و منافق از شدت ترس صدای هولناک صاعقه، انگشتانش را در گوشش می گذارد و به هرسو می رود، قرارگاهی ندارد. هدف قرآن در اینگونه موارد، اصلاح گری است تا با سهولت فهم تمثیل، زشتی این رفتار گوشزد شود و به ریشه کن نمودن نفاق و دورویی ترغیب نماید و فرد به عبودیت الهی بپردازد؛ چنانکه آیه بعدی مؤید این مطلب است. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ ای مردم! پروردگار خود را پرستش کنید آن کس که شما را آفرید، تا پرهیزکار شوید» (بقره/۲۱) سیبویه می گوید: واژه «لعل» حس امیدواری و رجاء را در بندگان زنده می کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص: ۱۵۴) این نکته خود دال بر هدف اصلاح گری قرآن است، چون نوید بخش امیدآفرینی برای بندگان و منافقین است که اگر پروردگاری که آنها را خلق نموده، عبادت کنند پرهیزگار می شوند.

همچنین در آیه دیگری بنیان نفاق در آتش جهنم به بنای در رودخانه تشبیه شده که ثبات و قرار ندارد در حالی که بنای تقوا بر مسیر مستقیم است. (ن.ک: توبه/۱۰۹) برخی این آیه را دال بر عدم تساوی منافق و متقی دانسته و گفته اند: بنیان منافق در حال سقوط است. حال آنکه بنای تقوا بر اصل صحیحی ثابت است. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۱۷۳) زبان قرآن با کاربست تمثیل، به این آموزه ها جهت خاصی بخشید و بنیان تقوا را جایگزین بنای نفاق معرفی نمود.

## ج) دنیاگرایی

دنیاگرایی باور درونی دیگری است که قرآن در پی اصلاح آن است و در قالب تمثیلات متعدد جوهر منطق اسلام را درباره دنیا روشن می‌کند؛ جهان بینی اسلامی با اعتراف به عظمت این دنیا پیوسته حیات عظیم دیگری را گوشزد می‌کند. بنابراین انسان از دیدگاه اسلام با این که از میوه‌های درخت همین دنیا است، ولی دامنه وجود و حیاتش تا ماورای دنیا هم گسترده شده است. قهراً این انسان نباید هدف نهایی خود را دنیا و مادیات قرار دهد و خود را به دنیا بفروشد. حضرت علی، علیه السلام، می‌فرماید: «بد معامله‌ای است که خود را به دنیا بفروشی.» (نهج البلاغه/خطبه ۳۲) بر طبق زبان قرآن، اصل توحید اجازه نمی‌دهد که با چشم بدبینی نظاره‌گر دنیا و جهان محسوس باشیم و اصل معاد و اخلاق اسلامی نیز ایجاب می‌کند که هدف اعلی و غایت آمال انسان بالاتر از دنیا و مادیات باشد.

اساس منطق و گفتمان قرآن، راضی، قانع، شادمان و دل‌بسته نبودن به دنیا و نفروختن آخرت به دنیا است. (ر.ک: نجم/۲۹؛ یونس/۷؛ توبه/۳۸؛ بقره/۸۶؛ رعد/۲۶)

گزاره‌های تمثیلی قرآن، آیاتی است که تکیه بر تغییر و ناپایداری این جهان دارد، در این گونه آیات، واقعیت متغیر و ناپایدار مادیات، آن چنان که هست، ارائه می‌شود، مثلاً گیاهی را مثل می‌آورد که از زمین می‌روید، ابتدا سبز و خرم است اما پس از مدتی زرد و خشک می‌شود، باد حوادث آن را خرد می‌کند و در فضا پراکنده می‌کند؛ آن گاه می‌فرماید: این است مثل زندگی دنیا. (کهف/۴۵؛ حدید/۲۰؛ یونس/۲۴)

بیضاوی (م ۶۸۵ق) می‌گوید: از دنیا در سرعت سپری شدن و از بین رفتن نعمتهایش و فریب خوردن مردم از آن، تمثیل آورده شده است. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۱۱۰) قرآن می‌خواهد مادیات را از صورت کمال مطلوب خارج سازد و در کنار این آیات و بلکه در ضمن این آیات فوراً این نکته گوشزد می‌شود که جهان پایدار دیگری در پیش هست زنده که هستی را منحصر در همین امور گذرا بینداری!

خدا در تمام این آیات در نهایت زیبایی و بلاغت و با شیوه‌های گوناگون و استفاده از عناصر طبیعت و آنچه در اطراف انسان‌هاست، در ظرف الفاظ و عبارات متفاوت در نهایت یک هدف داشته که دستیابی انسان به مقصود نهایی‌اش که رویگردانی از مادیات دنیوی، روآوری به حیات اخروی و نائل شدن به حیات طیبه است؛ چنانکه در یک آیه به وضوح بیان شده است. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد.» (نحل/۹۷)

### ۳-۱-۲. اصلاح‌گری زبان تمثیلی قرآن در رفتارهای اجتماعی

مؤلفه دیگری که قرآن در پی اصلاح آن است رفتارهای اجتماعی است که عبارتند از:

#### الف) انفاق

زبان قرآن در جهت انفاق کافر و مؤمن دو گونه است به نحوی که اولی را باطل می‌داند و می‌فرماید: «مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنَّ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ؛ آنچه آنها در این زندگی پست دنیوی انفاق می‌کنند، همانند باد سوزانی است که به زراعت قومی که بر خود ستم کرده (و در غیر محل و وقت مناسب، کشت نموده‌اند)، بوزد و آن را نابود سازد. خدا به آنها ستم نکرده بلکه آنها، خودشان به خویشان ستم می‌کنند.» (آل عمران/۱۱۷) در بیان قرآن، انفاق کافران همانند باد سوزانی است که همه کارهایشان را از بین می‌برد. جوادی آملی معتقد است، برای کافران، دنیا هم ظرف انفاق و هم هدف انفاق آنان است. اما هدف انفاق مؤمن دنیایی نیست. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱۵، ص ۴۱۷) و مفسران اهل سنت، عاملی که موجب ابطال انفاق ایشان می‌گردد را کفر دانسته‌اند. (ر.ک: ابن عاشور، بی تا: ج ۳، ص ۱۹۸؛ ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ص ۵۱ - ۵۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ج ۸، ص ۳۳۶؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۳۱۴) و در مقابل در پی اصلاح انفاق باطل برآمده و انفاق مؤمن را صحیح می‌داند و به همین منظور آن را در ظرف تمثیلات ریخته تا وضوح صحت آن نمایان شود؛ به عنوان نمونه در یک آیه، انفاق مؤمن به دانه‌ای تشبیه شده که هفتصد خوشه را می‌پروراند «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ...؛ کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، همانند بذری هستند که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه، یکصد دانه باشد...» (بقره/۲۶۱) از این رو قرآن همواره انسان را به انفاق دعوت نموده تا بدین وسیله حس هم نوعی، انسان دوستی و جامعه‌نگری را در او برانگیزد به همین منظور در برخی موارد در قالب تمثیلات، آن را پررنگ نموده و ذهن را به ماورای آثار و پیامدهای انفاق سوق داده‌است تا فرد بدان ترغیب شود و دردی از آلام و مسائل اجتماعی را بکاهد.

در آیه دیگری در مقابل انفاق ریاکارانه و از سر منت گذاری (بقره/۲۶۱) انفاق خالصانه را مثل باغی می‌داند که در نقطه بلندی باشد، و بارانهای درشت و پبی در پبی به آن برسد و میوه دو چندان دهد «و مِثْلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِيتًا مِنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أَكْلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ؛ و (کار) کسانی که اموال خود را برای خشنودی خدا و تثبیت (ملکات انسانی در) روح خود، انفاق می‌کنند، همچون باغی است که در نقطه بلندی باشد، و بارانهای درشت به آن برسد (و از هوای آزاد و نور آفتاب، به حد کافی بهره گیرد) و میوه خود را دو چندان دهد (که همیشه شاداب و با

طراوت است) و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، بیناست.» (بقره/۲۶۵)

برخی از مفسران، انگیزه صحیح انفاق را طلب خشنودی خدا، تقویت روح ایمان، ایجاد آرامش دل، پرورش فضائل انسانی و همچنین پایان دادن به اضطراب و ناراحتیهایی که بر اثر احساس مسئولیت در برابر محرومان در وجدان آنها پیدا می‌شود، می‌دانند. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ج ۲، ص: ۳۲۶) بر این اساس، زبان قرآن، فرهنگ‌های ریاکارانه و اختلاف طبقاتی را کنار زد و فرهنگ مخلصانه و اعتدال و تساوی را جایگزین نمود. علامه، قائل به عرف خاص داشتن زبان قرآن است، معتقد است. قرآن از طریق ایجاد بسط و ضیق در اصطلاحات رایج میان عرب و استعمالات معانی واژگان بر اساس عرف خاص زبان و همچنین متفاوت بودن خطابات قرآنی با سایر خطابات، از عرف خاصی مخصوص به خود قرآن برخوردار است. ایشان ریشه تفاوت تفسیری ائمه (ع) را در مسئله زبان قرآن می‌داند. وی معتقد است که وجود لایه‌ها و مراتب معنایی در آیات و مفاهیم قرآنی باعث این تفاوت تفسیری است؛ بر این اساس، علامه معتقد است، علی‌رغم اینکه قرآن از اصطلاحات رایج میان عرب بهره گرفته، ولی آن را طبق عرف خاص خود به کار برده است و افزون بر این، آیات قرآن، لایه‌های معنایی مختلفی دارند. (طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۱: ۹۳. نیل‌ساز و همکاران، دوره ۶، ش ۲۱، ۱۳۹۴: صص ۱۶۱-۱۴۳). بنابراین خداوند با توجه به فرهنگ واژگانی و بومی عصر نزول، کاربست تمثیلات را در راستای اصلاح رفتارهای اجتماعی، در آیات متنوع قرآن، متجلی ساخته.

### ب) نقض عهد

به عقیده آیت‌الله معرفت و آیت‌الله مصباح یزدی، قرآن با قواعد و ویژگی‌های کاربردی زبانی‌ای که مخاطبان وحی بدان محاوره و مکاتبه می‌نمایند، سازگاری دارد. چنین واژگان همراه فنون فصاحت و بلاغت و نیز رعایت فضای سخن به تناسب ویژگی‌های مخاطب از خصوصیات زبان قوم است؛ لذا قرآن که به زبان قوم عرب نازل شده است، افزون بر واژگان عرب، از تمام قواعد و ترازهای زیبایی در رساندن پیام به صورت روان، رسا و شیوا بهره برده و از مسائلی که موجب کاستی در محتوای پیام شده، پرهیز نموده است. (ر.ک؛ دامن‌پاک مقدم، ۱۳۸۰: ۱۲۲-۱۲۶)

در تطبیق با قاعده فوق، قرآن، انسان را از پاره‌ای از مسائل برحذر داشته و در مقابل به برخی توصیه و ترغیب نموده است. از جمله اینکه پیوسته به وفای به عهد سفارش کرده و از نقض عهد بیزاری جسته. به عنوان نمونه در آیه‌ای در ملامت نقض عهد، آن را به زنی تشبیه کرده که پشم‌هایی که بافته را از هم می‌شکافد. «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ ...؛ همانند آن زن (سبک مغز) نباشید که پشمهای تابیده خود را، پس از استحکام، وامی‌تابید! در حالی که (سوگند و

پیمان) خود را وسیله خیانت و فساد قرار می‌دهید بخاطر اینکه گروهی، جمعیتشان از گروه دیگر بیشتر است (و کثرت دشمن را بهانه‌ای برای شکستن بیعت با پیامبر می‌شمرد).» (نحل/۹۲). در واقع عهد بستن مثل رسیدن و بافتن طناب محکمی است و نقض عهد مانند شکافتن و پاره کردن این طناب محکم است.

برخی علت استفاده از این تمثیل را استواری و تثبیت مطلب دانسته‌اند. (جعفری، بی‌تا: ج ۶، ص ۲۰۴) این آیه فقط ذکر یک تمثیل نیست و مفسران به واقعی بودن جریان تاریخی این زن اشاره نمودند. (ر.ک: کاشانی، ۱۴۳۶: ج ۵، ص ۲۱۹؛ حقی بروسی، بی‌تا: ج ۵، ص ۷۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ص ۱۲۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۷، ص ۴۵۸؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق: ج ۴، ص ۲۱۹۲؛ بلاغی، ۱۳۸۶ق: ج ۴، ص ۴۲؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۶، ص ۴۴۷)؛ این در حالی است که برخی، تمثیل را نوعی تمثیل مبتنی بر بیان عربی دانسته‌اند که ممکن است حق‌نما یا بر پایه خیال باشد. از این رو، معتقدند حوادث و شخصیت‌های قصه تمثیلی لزوماً واقعی نیستند. (خلف الله، ۱۹۹۹ م: ص ۱۸۳)

در آیات دیگر نیز به کسانی که وفای به عهد دارند و پیمان شکنی نمی‌کنند، اولوالالباب گفته شده که قدرت تمیز حق از باطل را دارند. «...إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ؛ ... تنها صاحبان اندیشه متذکر می‌شوند آنها که به عهد الهی وفا می‌کنند، و پیمان را نمی‌شکنند» (ر.ک: رعد/۱۹-۲۰)

وفا به عهد و پیمان در استواری جامعه تأثیر مهمی دارد، باعث ایجاد اطمینان و آرامش در جامعه می‌شود و نقض آنها باعث سلب اعتماد می‌گردد. وقتی انسان عهدی می‌بندد طرف مقابل به انسان اعتماد می‌کند اگر پیمان شکن شود، دیگر اعتماد و تفاهم متقابل از میان می‌رود و ارکان جامعه سست می‌شود.

در مواردی، زبان قرآن، زبان مسئولیت‌پذیری در برابر خالق و ارزش‌گذاری معنوی در تعاملات اجتماعی با مخلوق است. که از جمله این موارد، مباحث وفای به عهد و انفاق درست است. (ر.ک: سالاری‌راد؛ رسولی پور؛ بهار ۱۳۸۶: ش ۸، ص ۵۶)

### ۳-۲. زبان حقیقت‌گرا

از جمله مؤلفه‌های دیگری که قرآن به اهمیت آن پرداخته مباحثی پیرامون حق و باطل است و زبان قرآن در این زمینه حق‌گرا و واقع‌نماست؛ از منظر قرآن، حقیقت از ثبات، ماندگاری، استواری و سودرسانی برخوردار است و نقطه مقابل آن، بطلان است که فانی و ناپایدار و مضر است. به همین منظور در آیه‌ای این مطلب را در قالب تمثیل به تصویر کشیده تا کنه و واقعیت حقیقت و باطل را برای مخاطب ملموس و مجسم کند و حقیقت را به چیزی که در دل زمین ثابت می‌ماند تشبیه نموده و باطل را به کفی تشبیه نموده که هنگام سیل روی آب است و این چنین فرموده: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا

فَاحْتَمَلَ السَّبِيلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ؛ خداوند از آسمان آبی فرستاد و از هر درّه و رودخانه‌ای به اندازه آنها سیلابی جاری شد سپس سیل بر روی خود کفی حمل کرد و از آنچه (در کوره‌ها)، برای به دست آوردن زینت آلات یا وسایل زندگی، آتش روی آن روشن می‌کنند نیز کفهایی مانند آن به وجود می‌آید- خداوند، حق و باطل را چنین مثل می‌زند!- اما کفها به بیرون پرتاب می‌شوند، ولی آنچه به مردم سود می‌رساند [آب یا فلز خالص] در زمین می‌ماند خداوند اینچنین مثال می‌زند». (رعد/۱۷)

قشیری (م۴۶۵ق) و برخی از مفسران فرموده‌اند: گرچه گاهی اوقات باطل بر حق برتری دارد اما خداوند آن را نابود می‌سازد و عاقبت را از آن حقیقت می‌کند همانگونه که کف روی آب قرار می‌گیرد و بر آن استیلا دارد اما آب صاف و خالص و جوهر آن باقی می‌ماند و کدورت و علو کف را از بین می‌برد. (قشیری، بی تا: ج ۲، ص ۲۲۴؛ بغوی، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۱۴؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۱۴)

بر این اساس در زبان قرآن، به کارگیری مدقانه تعبیر، معانی و مفردات و چینش مدبرانه واژه‌ها به منظور فهم روشن‌گرانه موضوعات ناملموس از ارزش متعالی و اهداف والایی برخوردار است که این تمثیلات قرآنی عهده‌دار به تصویر کشیدن این امور هستند که فقط به علت علاقه به تصویر سازی و عشق به تجسم اشیاء نیست، بلکه هدفی والا و ارزشمند را دنبال می‌کند که برپایی حق و از بین بردن باطل است. به گونه‌ای که در آیات دیگر به صراحت بیان شده است: «... وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُظِلَّ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ...» ولی خداوند می‌خواهد حق را با کلمات خود تقویت، و ریشه کافران را قطع کند (از این رو شما را بر خلاف میلتان با لشکر قریش درگیر ساخت، و آن پیروزی بزرگ نصیبتان شد.) تا حق را تثبیت کند و باطل را از میان بردارد، هر چند مجرمان کراحت داشته باشند». (انفال/۷-۸) علامه، معتقد است، کاربرد تمثیل در قرآن در موارد لازم و ضروری و برای حقایق متنازل است و تعمیم مثل در برخی آیات (اسراء/۸۹؛ روم/۵۸) به مثل است نه ممثّل؛ و علامه جوادی آملی، معتقد است حقیقت تمثیل یعنی اینکه حقیقتی غیبی به صورت محسوس بازگو شود که بیانگر همین زبان حقیقت بودن قرآن است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۳، صص ۲۲۹-۲۲۳ و ۲۸۱-۲۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۲۰، ص ۳۱۷)

### ۳-۳. زبان هدایتگر

تمثیل، مانند استعاره، پیام اخلاقی، دینی، عرفانی، اجتماعی و... را تشریح یا به صورت مکتوم و راز آلود بیان می‌کند. مثل، امری متعارف و راهی آسان برای تقریب به ذهن شنونده

و تبیین حقایق و زبان از کنه به سطح است که نوعی زبان متعارف برای تفهیم حقایق است که دشواری‌های زبان فنی را ندارد. (سعیدی روشن، ۱۳۹۶: ص ۱۸۶ و ۳۱)

یکی از مؤلفه‌هایی که قرآن آن را برای زندگی بشر به ارمغان آورده، هدایتگری است که در حقیقت ایمان حاصل می‌شود. به طوری که در آیات گوناگونی به این مطلب پرداخته و این نعمت را متذکر گشته از جمله اینکه در جایی نور خدا را هدایتگر دانسته در ظرف تمثیل ملموس ریخته و به چراغی که نور مضاعف دارد و روشنگری می‌کند تشبیه نموده و اینگونه فرموده: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاءَ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ عَلِيمٌ؛ خداوند نور آسمانها و زمین است مثل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی (پر فروغ) باشد، آن چراغ در حبیبی قرار گیرد، حبیبی شفاف و درخشانده همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پربرکت زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی (روغش آن چنان صاف و خالص است که) نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود نوری است بر فراز نوری و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، و خداوند به هر چیزی داناست.» (نور/۳۵).

علامه طباطبایی (ره) مراد از این نور را هدایت به حقیقت ایمان و معرفت دانسته که تنها اختصاص به مؤمنین دارد چون عبارت «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» در تتمه همین آیه بیانگر آن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۵، ص ۱۲۲-۱۲۰) اینکه در چند جای قرآن این نور و وصف مؤمنین خواننده شده است. (حدید/۱۹؛ تحریم/۸) دال بر مختص مؤمنین بودن آن است. و اینکه در چندجا این نور به خدا اسناد داده شده دال بر همان حقیقت ایمان و معرفت به خداست. (صف/۸؛ انعام/۱۲۲؛ حدید/۲۸؛ زمر/۲۲)

در آیات دیگر قرآن نیز، هدایت مؤمن به حیات و نور تشبیه شده است و ضلالت کافر به مرگ و ظلمت؛ زیرا انسان قبل از آنکه هدایت الهی دستگیریش کند، شبیه مبتدی است که از نعمت حیات محروم است و پس از آنکه ایمان آورد و مورد رضایت پروردگارش قرار گرفت مانند کسی است که خدا او را زنده کرده و نوری به او داده که در پرتو آن نور هر جا که بخواهد می‌تواند برود. به خلاف کافر که مثل کسی است که در ظلمت محض به سر می‌برد و راه نجاتی پیدا نمی‌کند. به عنوان نمونه این آیه دال بر همین مطلب است: «أَوْ مَنْ كَانَ مُبْتَلًى فَآخِيبُنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ آیا کسی که مرده بود، سپس او را زنده کردیم، و نوری برایش قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود، همانند کسی است که در ظلمتها باشد و از آن خارج نگردد؟! این گونه برای کافران، اعمال (زشتی) که انجام می‌دادند، تزئین شده (و زیبا جلوه کرده) است.» (انعام/۱۲۲)

زبان قرآن در اینگونه آیات تمثیلی به گونه‌ای است که مخاطب را به تدبیر و تعقل وامی‌دارد تا از ورای پرده تمثیل پی به ژرفای مراد و مقصود متکلم ببرد و چنگ به ریسمان نورالهی بزند و در مسیر عبودیت و بندگی در راه هدایت و روشنگری قدم نهد و بر صراط مستقیم استوار بایستد.

از طرفی برای اینکه بنده از توانایی طی کردن این مسیر هدایت برخوردار شود، خداوند قلب و سینه او را شرح و توسعه می‌دهد تا به راحتی بتواند تسلیم اعتقادات صحیح و اعمال صالح بشود و این در پرتو همان نور بصیرت و معرفت الهی حاصل می‌شود. در مقابل سینه گمراه را به حدی تنگ می‌کند، مثل اینکه می‌خواهد به آسمان پرواز کند و رجس و عدم هدایت و شرک را بر آنان قرار می‌دهد به همین منظور فرموده است: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ؛ آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای (پذیرش) اسلام، گشاده می‌سازد و آن کس را که بخاطر اعمال خلافش بخواهد گمراه سازد، سینه‌اش را آن چنان تنگ می‌کند که گویا می‌خواهد به آسمان بالا برود این گونه خداوند پلیدی را بر افرادی که ایمان نمی‌آورند قرار می‌دهد.» (انعام/۱۲۵)

در این آیات، تعبیر در قالب مثل‌های قرآنی ذواضلاع به صورت تصاویری محسوس همچون اجزاء و حلقه‌های یک زنجیر محکم پشت سر هم چیده شده است به گونه‌ای که این چینش بدون تفکر و برنامه نبوده است و نشان از تدبیرگری دقیق و ظریفی دارد که یک پیوند مفهومی و معنوی زیبایی را با کاربریست چند ضلعی بودن زبان تمثیلی، خلق نموده است تا مقصود متکلم در جان و دل مخاطب رسوخ نماید و به هدف غایی نائل گردد و ظرفیت آستانه درک معارف حقه الهی را در خود وسعت دهد.

### ۳-۴. زبان آینده‌نگر

انسان، موجودی آینده‌نگراست و همین او را وادار می‌کند که از آینده جهان و سرنوشت بشر باخبر شود و قرآن نیز او را به آینده نگری امر نموده و فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ...؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از (مخالفت) خدا بپرهیزید و هر کس باید بنگرد تا برای فردایش چه چیز از پیش فرستاده...» (حشر/۱۸) و از سویی قرآن در باره سرنوشت و عاقبت جوامع بشری به روشنی سخن گفته است. قرآن معتقد است، مشیت الهی بر این تعلق گرفته که در آینده، فقط صالحان و ارثان زمین خواهند بود، حکومت جهان و اداره امور را به دست خواهند گرفت، همه جهانیان زیر لوای حکومت آنان قرار می‌گیرند، حکومت واحدی بر جهان مستولی خواهد شد، حقیقت در موضع خود استوار خواهد بود و باطل بر آن پیروز نخواهد شد. چنان که می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ؛ در «زبور» بعد از ذکر (تورات) نوشتیم: «بندگان

شایسته‌ام وارث (حکومت) زمین خواهند شد.» انبیاء/۱۰۵

در آیه دیگری خداوند به افراد با ایمان که دارای عمل نیک هستند، وعده قطعې داده، آنان را خلیفه خود در روی زمین قرار خواهد داد و می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا...؛ خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند...» نور/۵۵

در جای دیگری سرانجام را از آن تقوا پیشگان می‌داند و یادآور می‌شود: «وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى» (طه/۱۳۲) همچنین به مستضعفین نوید پیشوایی، وراثت و تمکن در زمین می‌دهد «وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَ نَمُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ...؛ ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم! و حکومتشان را در زمین پابرجا سازیم...» قصص/۵۶

قرآن همچنین از برقراری آیین اسلام در جهان و پیروزی آن بر ادیان دیگر و نصرت رسولانش خبر داده‌است؛ چنان که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند...» (توبه/۳۳)

ولی قرآن مبارزه‌های اهل باطل را با مکتب حق یک مبارزه موقت تلقی می‌کند و معتقد است که سنگرهای باطل سرانجام فرو ریخته و برنامه پیامبران در جهان گسترش پیدا خواهد کرد و این حقیقت را طی آیاتی بیان می‌کند: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ؛ ما به یقین پیامبران خود و کسانی را که ایمان آورده‌اند، در زندگی دنیا و (در آخرت) روزی که گواهان به پا می‌خیزند یاری می‌دهیم.» (غافر/۵۱)

قرآن معتقد است، سرانجام، افراد فداکاری پیدا می‌شوند که با تمام قدرت در عزت اسلام و ذلت کفر می‌کوشند و از این طریق به گروه‌ها هشدار می‌دهد که اگر از جاده مستقیم توحید منحرف شوند، هرگز آیین حق با انحراف آنان نابود نمی‌شود و در طول تاریخ که جامعه انسانی رو به کمال است افرادی هستند که خداوند آنان را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند، آنان در مقابل گروه با ایمان متواضع و در برابر کافران عزیز و شکست ناپذیرند، در راه خدا کوشش می‌کنند و از سرزنش ملامت‌گران نمی‌ترسند، آنجا که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ...؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما، از آیین خود بازگردد، (به خدا زبانی نمی‌رساند خداوند

جمعیتی را می آورد که آنها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند، در برابر مؤمنان متواضع، و در برابر کافران سرسخت و نیرومندند آنها در راه خدا جهاد می کنند، و از سرزنش هیچ ملامتگری هراسی ندارند.» (مائده/۵۴)

بر این اساس در این مواردی که قرآن سرگذشت رسولان الهی را برای اهل ایمان باز می گوید، هنر تصویری آن موج می زند و فوران می کند و زبان قرآن برای اهل آن، زنده و متصرف، احساس برانگیز، تخیل آمیز، ترسیم گر و تجسم پرداز است در واقع یکی از ویژگیهای که در روشهای بیانی قرآن، نمود بارزی دارد، عینی کردن مفاهیم عقلی و ذهنی و حیات بخشیدن به الفاظ و ترسیم وقایع در صحنه های بدیع و پر احساس است. (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۴: ص ۷۲-۷۱؛ حسینی، ۱۴۱۳ق: ص ۲۸۲).

از جمله موارد دیگری که زبان قرآن بیانگر آینده است جزای اعمال در قیامت است و می فرماید: «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (و به آنها گفته می شود): امروز به هیچ کس ذره ای ستم نمی شود، و جز آنچه را عمل می کردید جزا داده نمی شوید.» (یس/۵۴) علامه طباطبایی ذیل آن می فرماید: خطابی که در این آیه است که «امروز خود اعمالتان را جزای اعمالتان قرار می دهند» با اینکه روز قیامت هنوز نیامده، از باب تمثیل قیامت و احضار آن و احضار مردمی است که در آن هستند، و این عنایتی در کلام است که گوینده، آینده را احضار کند، و با مردمی که در آینده قرار می گیرند، سخن بگوید. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۷، ص ۱۰۰)

### ۳-۵. زبان عبرت گیری

پاره ای از آیات قرآن، امور واقعی و عینی را در قالب تمثیلات، قصه ها، حکایات و اخبار سرنوشت گذشتگان به تصویر کشیده است و درصدد ترغیب مخاطب به عبرت گیری از آنها است از جمله می توان به داستان حضرت یوسف، اشاره نمود که آئینه ای است که عصاره تمام تجربیات اقوام پیشین در آن دیده می شود و درس عبرتی برای اندیشمندان معرفی شده است. (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى) (یوسف/۱۱۱).

مفسران آن را از سرگذشتهای عبرت انگیز و تکان دهنده شمرده اند که همه عین واقعیت است و انحراف از واقعیت و عینیت خارجی در آن وجود ندارد، افسانه ساختگی و داستان خیالی و دروغین نیست و به همین دلیل تاثیر آن، فوق العاده زیاد است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۰، ص ۱۰۱؛ مکارم شیرازی، ج ۱۴۲۱، ۷ق: ص ۳۲۰) ابوحنیف اندلسی (م ۷۴۵ق) می گوید: محال است که این قصه افترا و دروغ باشد زیرا با آنچه در تورات آمده است مطابقت می کند. (اندلسی، ۱۴۲۰ق: ج ۶، ص ۳۳۸) همچنین عنایت خدا به رزمندگان جنگ بدر و الفاء رعب در دل دشمنان، مایه عبرت صاحبان بصیرت بیان شده است: «قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَةِ النَّصْرَةِ فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَآخِرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ

مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ؛ در دو گروهی که (در میدان جنگ بدر)، با هم رو به رو شدند، نشانه (و درس عبرتی) برای شما بود: یک گروه، در راه خدا نبرد می‌کرد و جمع دیگری که کافر بود، (در راه شیطان و بت)، در حالی که آنها (گروه مؤمنان) را با چشم خود، دو برابر آنچه بودند، می‌دیدند. (و این خود عاملی برای وحشت و شکست آنها شد.) و خداوند، هر کس را بخواهد (و شایسته بداند)، با یاری خود، تأیید می‌کند. در این، عبرتی است برای بینایان.» (آل عمران/ ۱۳)

و در جای دیگری سیر در زمین و اندیشه در عاقبت پیشینیان و نابودی آنها توسط خدا آمده است: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا؛ آیا در زمین سیر نکردند تا ببینند عاقبت کسانی که قبل از آنان بودند چگونه بود؟! خداوند آنها را هلاک کرد و برای کافران امثال این مجازاتها خواهد بود» (محمد/ ۱۰)

در آیه دوم سوره حشر نیز «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» به عبرت‌گیری از سرنوشت یهودیان بنی نظیر امر شده است به گونه‌ای که منظور از عبرت، انتقال منطقی از موضوعی به موضوعی دیگر است، نه عمل کردن به پندار، گمان و قیاس ظنی.

در واقع باید حوادث مشابه را که از نظر حکم عقل یکسانند با هم مقایسه کرد، مانند مقایسه سایر پیمان‌شکنان بر یهود بنی نضیر. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۳، ص: ۴۹۲)

همچنین خدا در مقام ملامت و توبیخ افرادی که از امثال عبرت نمی‌گیرند چنین فرموده است: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا؛ ما در این قرآن، برای مردم از هر چیز نمونه‌ای آوردیم (و همه معارف در آن جمع است) اما بیشتر مردم (در برابر آن، از هر کاری) جز انکار، ابا داشتند.» (اسراء/ ۸۹) مفسران در این رابطه فرمودند: خدا هر مثلی را که روشنگر راه حق، ایمان و شکر باشد برای مردم بیان کرد ولی بیشتر مردم کفران ورزیدند و عبرت نگرفتند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۳، ص ۲۰۲) علاء الدین بغدادی (م ۷۴۱) می‌گوید: یکی از وجه‌هایی که خدا امور را به عنوان مثل آورده است، عبرت‌گیری است. (علاء الدین بغدادی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۱۴۷) رشید الدین میبیدی آن را شامل هر کلامی می‌داند که عبرت گرفتن از آن واجب باشد. (میبیدی، ۱۳۷۱ق: ج ۵، ص ۶۱۷). عاملی (م ۱۱۳۵ه) آن را عبرت‌گیری از جنس هر مثلی گرفته است. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۲۱۵) از جمله آیات دیگر دال بر عبرت‌گیری از گذشتگان، آیات ۱۹-۲۰ قمر است «..... كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ» که عذاب باد وحشتناک، مردم را مانند تنه نخل ریشه کن می‌کند و بیانگر زبان معرفت بخشی شناختاری در عبرت‌گیری پدیده‌های طبیعی است. (ر.ک: سالاری‌راد؛ رسولی پور، بهار ۱۳۸۶: ش ۸، صص ۶۲-۶۱)

بنابراین در اینگونه موارد، زبان قرآن، زبان عبرت‌گیری است و زبان صرف تطبیق، مقایسه، خیالپردازی و دروغ نیست.

#### ۴. نتیجه گیری

دستاورد حاصل از تحقیق عبارت است از این که قصور الفاظ و علو معانی موجب شده تا خداوند مقصودش را در برخی آیات قرآن در قالب تمثیل و به صورت محسوس تنزل دهد تا انسان بتواند به هدف نهایی اش که هدایت است نائل شود و برای نیل به این مقصود باید از زبان خداوند به درستی مطلع شود و کاربست گزاره‌ها صرف تمثیل و تشبیه نیست؛ بلکه از خصوصیات زوجت و ذواضلاع بودن زبان تمثیل برای القای معارف و ارزش‌های معنوی و انسانی استفاده کرده و در واقع، گزاره‌های تمثیلی واقع‌نما و بیانگر حقیقت عینی و خارجی هستند و کاذب و توهمی نیستند و از زبان‌های متعددی برای بیان مطلب بهره‌جسته از قبیل: زبان اصلاح‌گر باورهای درونی همچون شرک، نفاق و دنیاگرایی و زبان اصلاح‌گر رفتارهای اجتماعی از قبیل نقض عهد و انفاق، زبان هدایتگری، حقیقت‌گرا، آینده‌نگری، عبرت‌گیری و معرفت‌بخشی عینی شناختاری.

قرآن، فرهنگ زمانه را تغییر داد و آنها را به نحو احسن اصلاح نمود و با بهره‌جستن از زبان هنری و ادبی و تمثیلات ملموس، رنگ دیگری به باورها و رفتارهای اجتماعی داد به گونه‌ای که با معرفت‌بخشی شناختاری مسوق مفاهیم توحیدباوری، اخلاص، انفاق، آخرت‌گرایی، وفای به عهد، هدایتگری، حقیقت‌گرایی، آینده‌نگری و عبرت‌گیری شد و در مقابل از مفاهیم شرک، نفاق، دنیاگرایی و عهد شکنی برحذر داشت.

## کتابنامه

- ابن ابی حاتم عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق): تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، مکه، مکتبه نزار مصطفی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا): التحریر و التنویر، ج ۳، ۱۲، بی جا، بی نا.
- ابن عطیه اندلسی، (۱۴۲۲ق): عبدالحق، المحرر الوجیز، ج ۴، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق): مقایس اللغه، ج ۵، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، (۱۴۰۸ق): تیسیر الکریم الرحمن، ج ۱، مکتبه النهضه العربیه، بیروت.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، ۱۰، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- اندلسی، ابوحنان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق): البحر المحیط، ج ۶، ۳، بیروت، دار الفکر.
- بغدادی، علاءالدین، (۱۴۱۵ق): لباب التاویل (تفسیر خازن)، ج ۳، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق): معالم التنزیل، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- بلاغی، سید عبدالحجت، (۱۳۸۶ش): حجت التفاسیر، ج ۴، انتشارات حکمت، قم.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق): تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۲، دار احیاء التراث، بیروت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق): أنوار التنزیل و أسرار التاویل، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پیری، موسی، (۱۳۹۴ش): «بررسی جنبه های زیبایی شناختی تمثیل در زبان ادبی قرآن»، فصلنامه پژوهشهای ادبی - قرآنی، دوره ۳، ش ۲، پیاپی ۲، صص ۱۵۶-۱۳۹.
- جرجانی، عبدالقاهر، (۱۳۷۴ش): اسرار البلاغه، ترجمه: جلیل تجلیل، دانشگاه تهران، چاپ چهارم، تهران.
- جعفری، یعقوب، (بی تا): تفسیر کوثر، ج ۶، بی نا، بی جا.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸): تسنیم، ج ۱۵، ۳، قم، اسرا.
- حسینی، جعفر، (۱۴۱۳ق): اسالیب البیان فی القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
- حقی بروسی، اسماعیل، (بی تا): روح البیان، ج ۵، دارالفکر، بیروت.
- حکمت، علی اصغر، (۱۳۶۱ش): امثال قرآن، تهران، بنیاد قرآن.
- خلف الله، محمد احمد، (۱۹۹۹م): الفن القصصی فی القرآن الکریم، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.
- دامن پاک مقدم، ناهید، (۱۳۸۰ش): بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن، نشر تاریخ و فرهنگ، تهران.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳ش): لغتنامه، ج ۴، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ چهارم.
- رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق): مفاتیح الغیب، ج ۲۵۸، ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، محمدحسین، ابوالقاسم حسین بن محمد، (بی تا): معجم مفردات الفاظ القرآن، دارالکتب العربی، بیروت.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۹ش): زبان تمثیلی در قرآن، نشریه کوثر معارف، ش ۱۶، صص ۱۰-۱۶.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، (۱۴۱۸ق): التفسیر المنیر، ج ۴، دار الفکر المعاصر، بیروت.
- زمخشری، جارالله محمود، (۱۴۰۷ق): کشف، ج ۳، بیروت، دار الکتب العربی.
- سالاری راد، معصومه؛ رسولی پور، رسول، (۱۳۸۶ش): «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، بهار، ص ۵۶.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰ق): الامثال فی القرآن، ج ۱، مؤسسه الصادق علیه السلام للطباعه و النشر، قم.
- سعیدی روشن، محمدباقر، (۱۳۹۶): تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
- سعیدی روشن، (۱۳۹۱ش): محمدباقر، زبان قرآن و مسائل آن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
- سید قطب، ابن ابراهیم، (۱۴۱۲ق): فی ظلال القرآن، ج ۴، دارالشروق، بیروت.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق): الدر المنثور، ج ۴، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم.
- طباطبایی، (۱۳۷۴ش): میزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۱۷، جامعہ مدرسین.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۲۷ق): البیان فی المواقفه بین الحدیث و القرآن، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش): مجمع البیان، ج ۱، ۳، تهران، ناصرخسرو.

- طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش): مجمع البحرین، ج ۵، کتابفروشی مرتضوی، تهران.
- عاملی، علی بن حسین، (۱۴۱۳ق): الوجیز، ج ۲، دارالقرآن الکریم، قم.
- علی زمانی، امیر عباس، (۱۳۷۴ش): زبان دین دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- فراهیدی، خلیل، (۱۴۱۰ق): العین، ج ۸، انتشارات هجرت، قم.
- قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۴۱۸ق): محاسن التأویل، ج ۷، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- قرائتی، محسن، (۱۳۸۳ش): تفسیر نور، ج ۶، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، تهران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (بی تا): لطایف الاشارات، ج ۲، هیئة المصریة العامه للکتاب، مصر.
- کاشانی، ملافتح الله، (۱۳۳۶ش): منهج الصادقین، ج ۵، کتابفروشی محمد حسن علمی، تهران.
- معین، محمد، (۱۳۶۰ش): لغتنامه، ج ۱، امیرکبیر، تهران.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ق): الامثل، ج ۷، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴ش): تفسیر نمونه، ج ۲۳، ۱۰، ۲، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، ترجمه قرآن.
- میبیدی، رشیدالدین، (۱۳۷۱ش): کشف الاسرار، ج ۵، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- نیل سازه، نصرت و همکاران، (۱۳۹۴ش): «معناشناسی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی (ره) در تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن»، نشریه پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۶، ش ۲۱: صص ۱۶۱-۱۴۳.

## Bibliography

- Quran, translated by Makarem Shirazi, Nasser.
- Ibn Abi Hatim Abd al-Rahman ibn Muhammad, Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Vol. 7, Makkah, Nizar Mustafa Library, 1419 AH. [In Arabic].
  - Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir, Tahrir wa Al-Tanweer, vol. 3, 12, bija, bina, bita. [In Arabic].
  - Ibn Attiyah Andalsi, Abdul Haq, Muharrar Al-Awjiz, vol. 4, Beirut, Dar al-Kitab Al-Alamiya, 1422 AH. [In Arabic].
  - Ibn Faris, Ahmad, Maqayis al-Lagheh, Volume 5, School of Islamic Studies, Qom, 1404 AH. [In Arabic].
  - Al-Saadi, Abd al-Rahman bin Nasser, Taysir al-Karim al-Rahman, Volume 1, Al-Nahda Al-Arabiya Library, Beirut, 1408 AH. [In Arabic].
  - Alousi, Seyyed Mahmoud, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem, vol. 10, 7, Beirut, Dar al-Kitab Al-Alamiya, 1415 AH. [In Arabic].
  - Andalusi, Abu Hayyan Muhammad bin Youssef, Al-Bahr al-Masaf, vol. 6, 3, Beirut, Dar al-Fikr, 1420 AH. [In Arabic].
  - Baghdadadi, Aladdin, Labab al-Tawil (Tafsir Khazan), vol. 3, Dar al-Kutub Al-Elamiya, Beirut, 1415 AH. [In Arabic].
  - Baghvi, Hossein bin Masoud, Ma'alim al-Tanzil, vol. 3, Darahiya al-Tarath al-Arabi, Beirut, 1420 AH. [In Arabic].
  - Balaghi, Seyyed Abdul Hojat, Hojat al-Tafaseer, Vol. 4, Hikmat Publications, Qom, 2016.
  - Balkhi, Muqatil bin Suleiman, Tafsir Muqatil bin Suleiman, vol. 2, Darahia al-Tarath, Beirut, 1423. [In Arabic].
  - Beydawi, Abdullah bin Omar, Anwar al-Tanzir and Asrar al-Tawwil, Vol. 3, Beirut, Darahiya al-Tarath al-Arabi, 1418 AH. [In Arabic].
  - Jurjani, Abdul Qahir, Asrar al-Balagha, translated by: Jalil Tagleil, Tehran University Press, 4th edition, Tehran, 1374. [In Persian].
  - Jafari, Yaqoub, Tafsir Kausar, Volume 6, Bina, Bija, Bita. [In Persian].
  - Javadi Amoli, Abdullah, Tasnim, Vol. 15, 3, Qom, Israa, 1388. [In Persian].
  - Hosseini, Jafar, Asalib al-Bayan fi al-Qur'an, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1413 AH. [In Arabic].
  - Haghi Brusi, Ismail, Ruh Al Bayan, Vol. 5, Dar Al Fekr, Beirut, Bita. [In Arabic].
  - Hikmat, Ali Asghar, Akhloms of the Qur'an, Tehran, Anadam Qur'an, 1361. [In Persian].
  - Khalafullah, Muhammad Ahmad, al-Qasasi al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim, Beirut, Al-Antar al-Arabi Publishing House, 1999. [In Arabic].
  - Damanpak Moghadam, Nahid, examining the theory of the conventionality of the language of the Qur'an, Tarikh and Farhang Publishing House, Tehran, 2010. [In Persian].

- Dekhkoda, Ali Akbar, Dictionary, Volume 4, Tehran University Press, Tehran, 4th edition, 1373. [In Persian].
- Razi, Fakhr al-Din, Mufatih al-Ghaib, Vol. 25, 8, 4, Beirut, Dar Ahya Al-Tarath al-Arabi, 1420 AH; [In Arabic].
- Ragheb Esfahani, Mohammad Hossein, Abolqasem Hossein bin Mohammad, The Dictionary of Vocabulary of the Qur'an, Dar al-Kitab al-Arabi. Beirut, Beta. [In Arabic].
- Zaheili, Wahba bin Mustafa, al-Tafsir al-Munir, vol. 4, Dar al-Fakr al-Mudhamdin, Beirut, 1418 AH. [In Arabic].
- Zamakhshari, Jarallah Mahmud, Keshaf, Volume 3, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 AH; [In Arabic].
- Sobhani, Jafar, Al-Akhmool Fi Al-Qur'an, Volume 1, Al-Sadiq Institute for Printing and Publishing, Qom, 1420 AH. [In Persian].
- Saeedi Roshan, Mohammad Baqer, The Language of the Qur'an and its Issues, Research Institute of the Field and University, Qom, 2013. [In Persian].
- Saidi Roshan, Mohammad Baqer, Analysis of Quranic Language and its Understanding Methodology, Hoza University and Research Institute, Qom, 2016. [In Persian].
- Seyyed Qutb, Ibn Ibrahim, in the shadows of the Qur'an, vol. 4, Dar al-Shuruq, Beirut, 1412 AH. [In Arabic].
- Siyuti, Jalal al-Din, Al-Dar al-Manthor, vol. 4, Ayatollah Murashi Najafi Library, Qom, 1404 AH. [In Arabic].
- Tabatabaei, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Vol. 11, 13, 16, 15, 17, Qom, Islamic Publications Office of the Modaresin Society, 1374. [In Persian].
- Tabatabaei, Muhammad Hossein, Al-Bayan fi al-Mufafafa between Hadith and the Qur'an, Dar al-Ta'arif for publishing, Beirut, 1427 AH. [In Arabic].
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, Majma al Bayan, Vol. 1, 3, Tehran, Nasser Khosrow, 1372. [In Persian].
- Ameli, Ali bin Hossein, Al-Awjiz, vol. 2, Dar al-Qur'an al-Karim, Qom, 1413 AH. [In Arabic].
- Ali Zamani, Amir Abbas, Language of Religion, Islamic Propaganda Office, Qom, 1374. [In Persian].
- Tarechi, Fakhreddin, Majma Al-Baharin, Volume 5, Mortazavi Bookstore, Tehran, 1375. [In Persian].
- Farahidi, Khalil, Al-Ain, Volume 8, Hijrat Publications, Qom, 1410 AH [In Arabic].
- Ghasemi, Muhammad Jamal al-Din, Mahasan al-Tawil, vol. 7, Dar al-Kutub al-Alamiya, Beirut, 1418 AH. [In Arabic].
- Qaraeti, Mohsen, Tafsir Noor, Volume 6, Lessons from the Qur'an Cultural Center, Tehran, 1383. [In Persian].
- Qashiri, Abdul Karim bin Hawazen, Lataif al-Isharat, Vol. 2, Al-Masriy Al-Ame Lal-

- Katab, Egypt, Beta. [In Arabic].
- Kashani, Mollah Fathollah, Manhaj al-Sadeghin, Vol. 5, Mohammad Hassan Elami bookstore, Tehran, 1336. [In Persian].
  - Moin, Mohammad, Dictionary, Volume 1, Amir Kabir, Tehran, 1360. [In Persian].
  - Makarem Shirazi, Nasser, Al-Hatham, Volume 7, Qom, Imam Ali Bin Abi Talib School, 1421 AH. [In Arabic].
  - \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, Sample Commentary, Vol. 23, 10, 2, Tehran, Dar al -Kutb al -Islami, 1374. [In Persian].
  - Meybodi, Rashiduddin, Kashf al-Asrar, Volume 5, Amir Kabir Publications, Tehran, 1371. [In Persian].

## Examining the musical style of Surah Taqvir

(Received: 2023-09-10 Accepted: 2023-11-22)

Fatemejh Gooshehneshtin<sup>1</sup>

Ibrahim Namdari<sup>2</sup>

Farideh Akhavan Palang Sarhei<sup>3</sup>

### Abstract

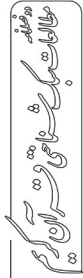
Every language style is made up of phrases and words that make that language have spirit and meaning. Language plays an essential role in communicating with others, but if music is given sufficient attention in addition to these words, a better result will be obtained and the desired meaning will be accurately and well conveyed. Therefore, music is very important in language and poets and writers can use it to increase the literary value of their words. The Holy Quran is the most sublime text in which the words convey the desired meanings in the best way. In the Holy Quran, the music of words and phrases has been chosen in the best possible way, and the examination of different surahs shows well how the music of words and phrases in the verses has helped convey their meaning and concept. This research has been written with a descriptive analytical method and using library resources to examine the Taqvir surah in terms of its musical layer and to reveal the role of musical elements in expressing the meanings of this surah well. Finally, it was concluded that the music governing the different parts of this surah fits well with the intended meanings and concepts; Whether the music is derived from the repetition of letters and words, whether it is internal music, as well as the music in the upper letters, which fluctuated from short syllables to long syllables, and in categories such as expression after ambiguity, warning and informing, and other concepts well showed itself.

**Keywords:** Holy Quran, Surah Taqvir, stylistics, music

1) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran  
Email: [fatemeh.gooshehneshtin@pnu.ac.ir](mailto:fatemeh.gooshehneshtin@pnu.ac.ir)

2) Assistant Professor, department of quranic and hadith sciences, ayatollah brujerdi University, brujerd, iran.  
(Author Corresponding The) Email: [enamdari@abru.ac.ir](mailto:enamdari@abru.ac.ir)

3) PhD student in Arabic language and literature, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran Email:  
[faride\\_akhavan@yahoo.com](mailto:faride_akhavan@yahoo.com)



سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳





## بررسی سبک موسیقایی سوره تکویر

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱)

فاطمه گوشه نشین<sup>۱</sup>  
ابراهیم نامداری<sup>۲</sup>  
فریده اخوان پلنگ سرابی<sup>۳</sup>

### چکیده

هر اسلوب زبانی از عبارتها و کلماتی تشکیل شده است که آن زبان را دارای روح و معنا می کند. زبان نقش اساسی در برقراری ارتباط با دیگران دارد، حال اگر در کنار این کلمات به موسیقی هم توجه شود، نتیجه بهتری حاصل می گردد و معنای مورد نظر با دقت و به خوبی منتقل می شود. پس موسیقی در زبان بسیار اهمیت دارد و شاعران و نویسندگان می توانند با استفاده از آن ارزش ادبی کلام خود را بالا ببرند. قرآن کریم والاترین متن است که در آن الفاظ به بهترین شکل معانی مورد نظر را منتقل کرده اند. در قرآن کریم موسیقی الفاظ و عبارات به بهترین شکل ممکن انتخاب شده است و بررسی سوره های مختلف به خوبی نشان می دهد که چگونه موسیقی الفاظ و عبارات در آیه ها به انتقال معنا و مفهوم آن ها کمک کرده است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه ای نوشته شده است تا سوره ای مبارکه ای تکویر را از نظر لایه های موسیقایی آن مورد بررسی قرار دهد و نقش عناصر موسیقایی را در بیان معانی این سوره به خوبی آشکار سازد. نتایج پژوهش نشان می دهد که موسیقی حاکم بر بخش های مختلف این سوره به خوبی با معانی و مفاهیم قصد شده، تناسب دارد؛ خواه موسیقی برگرفته از تکرار حروف و واژگان و خواه موسیقی درونی و نیز آهنگ موجود در حروف روی که از هجاهای کوتاه به سمت هجاهای بلند در نوسان بود و در مقوله هایی مانند بیان بعد از ابهام، هشدار و آگاهی دادن و سایر مفاهیم به خوبی خود را نشان داد.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، سوره تکویر، سبک شناسی، موسیقی.

سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران ایمیل: [fatemeh.goosheneshin@pnu.ac.ir](mailto:fatemeh.goosheneshin@pnu.ac.ir)  
(۲) دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران (نویسنده مسؤول) ایمیل: [enamdari@abru.ac.ir](mailto:enamdari@abru.ac.ir)  
(۳) دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم ایمیل: [faride\\_akhavan@yahoo.com](mailto:faride_akhavan@yahoo.com)



## ۱- مقدمه

در روزگار معاصر توجه به جنبه‌های ظاهری متون مختلف و ارتباط آن‌ها با معانی و مفاهیم مورد نظر صاحبان آن‌ها یکی از مسائلی است که وجهه‌همت ادیبان و ناقدان می‌باشد و آن‌ها در تلاش هستند تا با کنکاش در بخش‌های مختلف متون، مفاهیم غالب بر آن‌ها را دریابند و حلقه‌های مفقوده‌ای که در برخی از آن‌ها وجود دارد را شناسایی کنند. یکی از دانش‌هایی که امروزه به آن توجه می‌شود، دانش سبک‌شناسی است که در آن متون مختلف در لایه‌های گوناگون مثل لایه‌ی موسیقایی صرفی و نحوی و بلاغی مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرند. در این پژوهش هم تلاش شده‌است تا با روش توصیفی - تحلیلی و استناد به منابع کتابخانه‌ای سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر از نظر لایه‌ی موسیقایی بررسی شود تا نقش عناصری که در لایه‌ی موسیقایی این سوره سهمیم هستند در انتقال معنا و مفهوم این سوره مشخص شود و با توجه به ارتباط تنگاتنگ دو دانش سبک‌شناسی و معناشناسی، از خلال جنبه‌های موسیقایی این سوره، از معانی واژگان و تعبیر آن پرده برداشته شود. سوره‌ی تکویر یکی از سوره‌های آهنگین قرآن کریم است که در آن واژگان و عبارات‌های دارای آهنگ یکسان به وفور دیده می‌شود و همین امر باعث شد که نگارندگان در این پژوهش سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر را به عنوان مطالعه موردی خود انتخاب کنند تا علاوه بر بررسی ساختار موسیقایی آن، نقش موسیقی در انتقال معنا و مفهوم در این سوره بیش از پیش آشکار شود، و در راستای آن به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

- ۱) کدامین حروف از فراوانی تکرار بیشتری در سوره تکویر برخوردار بودند؟
- ۲) نقش حروف پرتکرار در دلالت بر معنای سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر چیست؟
- ۳) سجع و جناس چگونه در سطح موسیقایی سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر نمود یافته‌است؟

## ۲- پیشینه‌ی تحقیق

مهم‌ترین پژوهش‌هایی که با محوریت سبک‌شناسی در سوره‌های قرآن کریم به رشته‌ی تحریر درآمده‌است، عبارتند از:

۱- مقاله‌ی «زیبایی‌شناسی ضرب‌آهنگ در سوره‌های نازعات و تکویر» از عیسی متقی زاده و هادی نظری منظم و سید رضا موسوی (۱۳۹۶). نتایج این تحقیق حاکی از آن است که که کثرت فاصله‌های متمائل و متوازی در این دو سوره، و نیز آواهای خیشومی، روان، ضرب‌آهنگی دلنشین و موثر به وجود آورده‌اند و همچنین فاصله‌های مطلق، بیشتر در قسمت‌هایی به کار رفته‌اند که مفهوم آیات، ویژگی خاص آن‌ها را بیان می‌کند و فواصل مقید هم به همین صورت به کار رفته‌اند.

۲- مقاله‌ی «مطالعه‌ی تحلیلی حوادث دهشتناک آستانه‌ی قیامت با تکیه بر سوره‌ی تکویر»

از سارا حسن زاده و سید مرتضی موسوی خراسانی (۱۳۹۹). دستاورد این پژوهش آن است که خداوند در روز قیامت تغییراتی را در وضعیت خورشید، ستاره‌ها و کوه‌ها به وجود می‌آورد که سبب نابودی آن‌ها می‌شود. در آن روز هیچ فردی در پی حفظ مایملک خود نخواهد بود و پرده از اسرار آسمان‌ها برداشته خواهد شد.

۳- مقاله‌ی «سبک‌شناسی سوره‌ی تکویر» از محمد فراهانی و مهدی داوودی نسب (۱۳۹۹). نویسندگان در این مقاله بر اساس سبک‌شناسی به بررسی آواشناسی و ساختارهای صرفی و نحوی و بلاغی سوره‌ی تکویر پرداختند و به این نتیجه رسیدند که کلمات نیز دارای فصاحت و خالی از عیوب بلاغت می‌باشند و موسیقی آیات سوره‌ی تکویر دارای نظم شگفت‌انگیز است و ارتباط بسیار دقیق با معانی و مقاصد آیات دارد همنشینی واژه‌ها، نظام آوایی و معنایی این سوره متن زیبای ادبی را به وجود آورده‌است. وجه تمایز مقاله حاضر با این پژوهش در این است که نویسندگان به بررسی واژه در ساختار صرفی آن پرداخته‌اند؛ در حالی که مقاله‌ی حاضر بیشتر بر جنبه‌ی بلاغی و موسیقی حروف و سجع، تأکید دارد.

۴- مقاله‌ی «اعجاز بیانی قرآن در سوره‌ی تکویر» از حسن خرقانی (۱۴۰۱). نویسنده در این مقاله به بررسی اعجاز بیانی، انسجام واژه‌ها، تصویرسازی و تأثیرگذاری این تصاویر پرداخت و چنین استنتاج کرد که در این سوره مخارج حروف دارای انسجام هستند و آواها دارای فرا و فرود می‌باشند. تصویر پردازی نیز به مثابه یکی از ابزارهای بیانی برجسته، در این سوره حضور پررنگی دارد و تا حدودی سبب اعجاز بیانی آن شده‌است.

همانگونه که مشخص است در هیچ یک از این پژوهش‌ها نویسندگان به بررسی سطح موسیقایی سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر به صورت مستقل نپرداخته‌اند و این مسأله، وجه تمایز مقاله‌ی حاضر از پژوهش‌های مذکور است. ضمن اینکه در مقاله‌ی آقای حسن خرقانی تکیه بر مخارج حروف بوده‌است در صورتی که در مقاله‌ی حاضر ما به مخارج حروف توجهی نداشتیم و بیشتر بر دلالت معنایی آن‌ها و نقشی که در بیان مفاهیم سوره داشتند، تأکید کردیم.

### ۳- معرفی سوره‌ی تکویر

«سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر از ساختارهای زبانی و موسیقایی هماهنگ و منظمی تشکیل شده که همه‌ی اجزا و عناصر آن در ارتباطی منظم و منسجم با یکدیگر قرار دارند و همه در خدمت محتوا و اهداف این سوره به کار گرفته شده‌اند. محتوای این سوره در بخش اول، یعنی از آیه‌ی ۱ تا ۱۴ عبارت است از (۱) بیان نشانه‌های قیامت، (۲) تأکید بر نقش و اهمیت کلیدی عملکرد هر انسان در تعیین سرنوشت او در جهان پس از مرگ. و در بخش دوم، یعنی از آیه‌ی ۱۵ تا ۲۹ عبارت است از (۱) منزه دانستن رسول اکرم (ص) از جنون، (۲) منزه دانستن قرآن کریم از مداخله‌ی شیطان، (۳) تأکید بر جهانی بودن پیام وحی، (۴) تأکید

بر اختیار انسان در انتخاب مسیر زندگی، (۵) تأکید بر نقش اراده‌ی خداوند و احاطه‌ی آن بر خواست و اراده‌ی آدمی. این محتوا بر مبنای تسلسلی منظم و با مقدمه‌چینی هدفمند بیان شده، به گونه‌ای که بخش اول به منزله‌ی مقدمه‌چینی برای بیان موضوعات بخش دوم است. از سوی دیگر، ساختار زبانی و موسیقایی نیز کاملاً در خدمت این محتوا قرار دارد. انتخاب واژه‌ی «إِذَا»، استفاده از افعال مجهول، رعایت فواصل آیات متناسب با موضوع هر قسمت. برجسته‌سازی از طریق قاعده‌افزایی و به صورت توازن آوایی، واژگانی و نحوی به‌ویژه در بخش اول، کاملاً مشهود است. ساختار منظم نحوی، استفاده‌ی گسترده از تکنیک تکرار چه در سطح حروف و چه واژگان و نیز ساختارهای نحوی، ضرباهنگ تند و موسیقی کلام در چهارده آیه‌ی اول، کاملاً با حال و هوای روحی و روانی‌ای که اهداف تربیتی و تعلیمی این آیات دنبال می‌کنند، هماهنگی دارد و به خوبی، مخاطب را برای دریافت آموزه‌های بخش دوم، آماده می‌کند؛ درحالی که در بخش دوم این سوره با ریتمی کندتر و فضایی آرام‌تر مواجه هستیم که کاملاً با فضای درنگ و تأمل در آیات پایانی، همخوانی و تناسب دارد» (ناظمیان، ۱۳۹۲: ۱۱۳).

#### ۴ - سبک در لغت و اصطلاح

در لسان العرب ذیل ریشه‌ی "سبک" چنین آمده‌است: «سَبِكَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَنَحْوَهُ مِنَ الذَّائِبِ يَسْبُكُهُ سَبْكَاً وَسَبْكَه: ذَوْبُهُ وَأَفْرَغَهُ فِي قَالِبٍ. وَالسَّبِيكَةُ: الْقِطْعَةُ الْمَذْوُوبَةُ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ يُذَابُ وَيُفْرَغُ فِي مَسْبِكَةٍ مِنْ حَدِيدٍ وَالْجَمْعُ السَّبَائِكُ» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ذیل سبک و الفراهیدی، ۱۴۱۰: ذیل سبک). «یکی از مشتقات این ریشه، واژه‌ی "المسبک" به معنای "کارگاه ریخته‌گری" است که در ترکیبات مختلفی به کار می‌رود همچون: "مَسْبِكُ الحُرُوفِ": کارگاه حروف سازی، "مَسْبِكُ الحَدِيدِ": کارخانه ذوب آهن و "مَسْبِكُ الرِّجَالِ": کارخانه شیشه سازی» (الطریحی، ۱۳۷۵: ذیل سبک). همانطور که مشاهده می‌شود این واژه در لغت به معنای ذوب کردن و در قالب ریختن است که این فعل برای فلزاتی مثل طلا و نقره کاربرد دارد و «السَّبِيكَةُ» نیز به معنای قطعه فلزی است که گذاخته می‌شود و در بوتله یا همان دیگ ریخته‌گری قالب داده می‌شود. در اصطلاح سبک‌شناسی دانشی است که به بررسی آن دسته از ویژگی‌های زبانی متن می‌پردازد که آن را از ابزاری جهت اطلاع رسانی صرف، به وسیله‌ای جهت تأثیر گذاری بر دیگران تبدیل می‌کند» (هلال، ۲۰۰۶: ۱۳۵).

علاوه بر این، «کارکرد دیگر سبک‌شناسی در حقیقت بررسی متون ادبی از خلال اصول و شیوه‌های دانش زبان‌شناسی است؛ به این منظور که از یک سوی به بررسی متن از نظر بازتاب حالات روحی، فکری و شخصیت اجتماعی شاعر یا نویسنده در متن می‌پردازد و از سوی دیگر، از زاویه مخاطب (خواننده یا شنونده متن) به آن اثر ادبی می‌نگرد و تأثیری که متن از نظر عاطفی یا فکری بر مخاطب می‌گذارد را در ترازوی نقد و بررسی قرار می‌دهد.

همچنین برخی دیگر عقیده دارند که موضوع دانش سبک‌شناسی در حقیقت بررسی شیوه و میزان گریز یک سبک از شیوه‌های عادی و معیار به شیوه‌های دیگر است که این امر برای رساندن آن دسته از معانی و مفاهیمی صورت می‌گیرد که بیان متن در ساختار معیار و رایج، نمی‌توانست آن مفاهیم را منتقل سازد» (النّجار، ۲۰۱۳: ۱۴۶ - ۱۴۵).

«زبان‌شناسی به بررسی آن‌چه که گفته می‌شود می‌پردازد درحالی که سبک‌شناسی چگونگی گفتن را مورد توجه قرار می‌دهد» (هلال، ۲۰۰۶: ۱۳۵ - ۱۳۶)؛ به عبارت دیگر سبک‌شناسان به دنبال چرایی در ورای گفتار یا نوشتار هستند. «آن‌چه در دانش سبک‌شناسی بسیار اهمیت دارد، تبیین پیوند سبک با محتوای اثر ادبی است. اگر محتوا را یک امر واحد و تکراری بدانیم یقیناً به همان جایی می‌رسیم که روش‌های سبک‌شناسی توصیفی و ساخت‌گرا رسیده‌اند. این جنبه کار ساخت‌گرایان و فرمالیست‌ها شدیداً مورد هجوم گروه‌های جامعه‌گرا و سوسیالیست قرار گرفته‌است» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۱۸).

## ۵ - سطوح سبک‌شناسی

«زبان، توده‌ای از آواها و نشانه‌های درهم و بی‌نظم نیست؛ بلکه شبکه‌ای است نظام‌مند و در هم بافته از لایه‌ها و پیوندها. بنابراین هر پاره‌گفتار یا هر تکه از یک متن، از خلال به هم پیوستگی چندین سطح متمایز زبانی سازماندهی می‌شود» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۳۷). وقتی که متن را در لایه‌های مختلف تحلیل می‌کنیم، مشخصه‌های برجسته سبک و نقش و ارزش آن‌ها در هر لایه به صورت جداگانه مشخص می‌شود. این روش، کشف و تفسیر پیوند مشخصه‌های صوری متن با محتوای آن را آسان‌تر می‌کند؛ زیرا سهم و نقش هر بخشی از زبان در شکل دادن به سبک، به روشنی نشان داده می‌شود. مهم‌ترین سطوح متن که مورد توجه سبک‌شناسان قرار می‌گیرد، در ذیل آمده‌است:

## ۶ - سطح موسیقایی

«هیچ ملتی را نمی‌شناسیم که از موسیقی بی‌بهره باشد. باید بپذیریم که موسیقی، پدیده‌ای است در فطرت آدمی و عواملی که آدمی را به جست و جوی موسیقی می‌کشانده، همان کشش‌هایی است که او را وادار به گفتن شعر می‌کرده‌است و پیوند این دو سخت استوار است؛ زیرا شعر در حقیقت موسیقی کلمه‌ها و الفاظ است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۴).

لایه یا همان سطح آوایی و موسیقایی زبان، نظامی از آواهاست که ساختار اساسی و شالوده آن را تشکیل می‌دهند و با بررسی ویژگی‌ها و مخرج آن‌ها چه به صورت مستقل و چه در ارتباط با اصوات مجاور خود، می‌توان نقش این عناصر را در انتقال معانی مختلف از طریق کلام اثبات کرد. «موسیقی یک متن، از آوای حروف و حرکات، انتخاب کلمات و جایگاه آن‌ها و نظم موجود در بخش‌های مختلف متن و نیز از رهگذر کوتاه و بلند بودن فواصل آن

ایجاد می‌شود» (الکواز، ۱۳۸۶: ۳۰۳). اهمیت سطح آوایی در سبک‌شناسی فردی آن است که «صوت و موسیقی به کار رفته در یک متن، انفعالات درونی و احساسات صاحب آن متن را نشان می‌دهد و همین انفعال درونی است که به تنوع اصوات و جنبه‌های موسیقایی متن منجر می‌شود» (الرافعی، ۱۹۹۷: ۴). «آواها در گفتار و نوشتار، بارزترین تفاوت‌ها را در سطح فیزیکی و مادی زبان نشان می‌دهند. سبک‌شناس از رهگذر شناسایی تفاوت‌ها و دگرگونی‌های آوایی، مسائل مختلفی را جستجو و تبیین می‌کند؛ مانند تأثیرات زیبایی‌شناسی آواها در سخن ادبی، تعلق سخن به دوره‌های تاریخی و شناخت تفاوت‌های جنسیتی، سنی و جغرافیایی» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۴۳).

در پژوهش‌های سبک‌شناسی معاصر توجه زیادی به ارزش موسیقایی الفاظ و رمزگشایی اصوات می‌شود؛ زیرا «با واکاوی لایه موسیقایی، بهتر و دقیق‌تر از هر لایه دیگر می‌توان از حالات درونی صاحب متن و اهداف و مقاصد وی آگاه شد و همانطور که نقاش‌ها با رنگ‌ها و تمثال‌گران با اشکال به خلق آثار و انتقال اندیشه و احساس خود می‌پردازند، شاعران نیز با به کار بردن الفاظ پرده از راز دل و عقل خویش برمی‌دارند که نخستین میدان جلوه‌نمایی الفاظ، همان موسیقی آن‌ها است» (بوزیانی، ۲۰۰۷: ۳۱۳ - ۳۱۴). سبک‌شناس ادبی ناگزیر به بررسی الگوهای آوایی می‌پردازد؛ زیرا «ساختار موسیقایی کلام ارتباط بسیار قوی و تنگاتنگی با موقعیت آن کلام دارد و به فراخور حالات درونی گوینده از جمله شادی، غم، رضایت، امیدواری، ناامیدی، شکست و... حالات و وضعیت‌های مختلفی به خود می‌گیرد» (همان: ۳۰۵).

صوت یکی از ابزارهای بیانی و تاثیرگذار زبان است که در پژوهش‌های سبک‌شناسانه مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. بنا بر یک دیدگاه «زبان در اصل مجموعه‌ای از اصوات است که مردم به وسیله آن اهداف و مقاصد خود را بیان می‌کنند. به نظر می‌رسد که این تعریف به خوبی بیانگر اهمیت صوت و موسیقی زبان نزد زبان‌شناسان است و گویی آن را یک اصل ضروری در پژوهش‌های ادبی و زبانی می‌دانند» (همان: ۳۰۰ - ۲۹۹). در بررسی سطح موسیقایی سبک‌شناسی به چند موضوع اهمیت داده می‌شود؛ از جمله موسیقی بیرونی، موسیقی کناری و موسیقی درونی. موسیقی بیرونی مخصوص وزن شعر است، موسیقی کناری مربوط به قافیه‌است و موسیقی درونی به ویژگی و دلالت‌های اصوات مانند جناس و سجع مربوط است. از آن‌جا که در این پژوهش به بررسی سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر پرداخته شده‌است، از واکاوی موسیقی بیرونی و کناری صرف نظر شده و بررسی تکرار حروف که سبب ایجاد جناس و سجع می‌شوند و نیز نقشی که در انتقال معنا دارند، پرداخته شده‌است.

#### ۶-۱- موسیقی درونی

«موسیقی یک متن تنها به فواصل آن محصور نمی‌شود، بلکه ساختار هماهنگ کلمات

دیگر نیز در افزایش موسیقی کلام و خیال‌انگیزی آن تأثیر فراوان دارد که این امر منجر به ایجاد موسیقی از درون الفاظ متن می‌شود. این نوع موسیقی، آهنگی است که در نتیجه‌ی گزینش صحیح حروف متناسب (وحدت یا تشابه صامت‌ها و مصوت‌ها) و نیز آوردن کلمات آهنگین در کلام، ایجاد می‌شود» (ضیف، ۱۹۶۶: ۹۷) به عبارت دیگر «مجموعه هماهنگی‌هایی که از رهگذر وحدت یا تشابه صامت‌ها و مصوت‌ها در کلمات یک متن به وجود می‌آید، مهم‌ترین قلمرو موسیقی متون می‌باشد که استواری و انسجام و مبانی زیبایی‌شناسی بسیاری از شاهکارهای ادبی در این نوع موسیقی نهفته‌است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۳۹۲). در این نوع موسیقی، اهمیت تناسب لفظی بیش از ارتباطات معنایی است چون زیبایی کلام وابسته به الفاظ است و در حقیقت بخشی از موسیقی متن در اثر ایجاد هماهنگی‌های صوتی ایجاد می‌شود. در موسیقی درونی هدف این است که متوجه شویم گاهی انسجام کلام ادبی بر اثر روابط متعدّد آوایی و موسیقایی در بین کلمات است.

«موسیقی درونی که شامل آرایه‌های لفظی همچون انواع تکرار، سجع، جناس و توازن عبارات می‌شود» (بولنوار، ۲۰۰۹: ۱۱۴). «موسیقی درونی پدیده‌ای غیر ثابت است و ممکن است در بعضی بخش‌های یک متن بیشتر به چشم آید و در برخی مواضع دیگر، کمتر احساس شود. نظام‌های آوایی موجود در صناعات بدیعی، حاصل حساسیت‌های فردی صاحب متن در شکل دادن به سبک محسوب می‌شوند و اگر سبک را همان گزینش انگیزه‌دار و هدفمند بدانیم، باید اذعان کنیم که کارکردهای سبک‌آفرینی سطح موسیقایی زبان در آرایه‌های بدیعی بیشتر به چشم می‌خورد» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۴۸) و مؤثرترین آن‌ها در ایجاد موسیقی درونی عبارتند از: جناس، سجع، تکرار که خود شامل واج آرایی، تکرار هجا، تکرار واژه و تکرار جمله یا عبارت. در یک کلام باید گفت در موسیقی درونی، رسایی و روانی لفظ، یا نحوه ترکیب و ارتباط لفظ با الفاظ دیگر مطرح است که در تحلیل سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر مورد بررسی قرار گرفته‌است.

#### ۶-۱-۱- تکرار

همچنین عنصر تکرار یکی از ابزار کار ناقدان و سبک‌شناسان است که به وسیله آن به ویژگی‌های فنی متن و دلالت‌های مختلف آن پی می‌برند. «برخی از ناقدان عقیده دارند که سبک یک ادیب را می‌توان با توجه به تکرارها و تناقض‌های موجود در متن وی پیدا کرد» (شریم، ۱۹۸۴: ۳۷). در یک کلام باید گفت «عنصر تکرار نقش بسزایی در سطح موسیقایی کلام دارد؛ به عنوان نمونه تکرار یک حرف در کلمه قافیه سبب ثبت و ضبط حرف روی در اذهان می‌شود. همان‌طور که بلاغت پژوهان قدیم عقیده دارند عنصر تکرار تا زمانی که برای بیان یک فایده مثلاً اهمیت دادن به یک دیدگاه یا تأکید بر اهداف و احساسات باشد، پدیده‌ای قابل تحلیل و پژوهش محسوب می‌شود» (ابن‌یان، ۱۶۵ - ۱۶۸). ناگفته نماند که

«تکرار سبب ایجاد تأثیر روانی خاصی بر خواننده متن شده و موضع‌گیری شاعر را درباره مسائل مختلف بیان کرده و از اهمیتی که شاعر بر دیدگاه یا احساس خاصی دارد، پرده برمی‌دارد» (ابن‌ال‌اَثیر، بی‌تا: ۱۱/۳) و از جمله وظایف این اسلوب می‌توان «تشویق، ترغیب، تهدید، اعجاب و نیز تقریر و تثبیت یک دیدگاه خاص را نام برد» (أحمد بدوی، ۱۹۹۶: ۴۶۶).

## ۶-۱-۱-۱- تکرار حرف

منظور از تکرار حروف که در سطح موسیقایی بررسی می‌شود، «آن دسته از حروفی است که با موسیقی تکرار شونده خود، سبب دلالت‌های معنایی مختلفی می‌شوند» (عوض حیدر، ۱۴۱۹: ۳۰). «استفاده از شگرد تکرار سبب می‌شود که خواننده به خوبی با فضای متن و اندیشه غالب بر آن ارتباط برقرار کند. هم چنین تکرار یک یا چند لفظ به فرآیند تصویرسازی در ذهن مخاطب نیز کمک می‌کند و ارزش دلالتی آن را بالا می‌برد» (عیاشی، ۲۰۰۲: ۸۰ - ۷۸). در مورد ارزش موسیقایی حروف باید گفت کلماتی که از حروف پرتین تشکیل می‌شوند، زنگ و طنین خاصی دارند و از ارزش صوتی و موسیقایی خاصی برخوردار هستند و شاعر یا نویسنده باید در هنگام گزینش واژگان توجه خاصی به آن‌ها داشته باشد تا اثرش استوارتر، زیباتر و آهنگین‌تر جلوه کند.

یکی از ویژگی‌های موسیقایی در این سوره تکرار حروف است، ابتدا به آن حروفی می‌پردازیم که در تمام سوره بیش از چندین بار تکرار شده‌اند و بعد تعداد تکرارها را در هر آیه بررسی می‌کنیم. در این سوره حرف "لام" ۴۲ مرتبه، حرف "نون" ۳۷ بار، حرف "همزه" ۳۴ بار، حرف "میم" ۳۰ بار، حرف "ر" ۲۹ بار و حرف "واو" ۲۹ بار تکرار شده‌اند. در این میان باید به بررسی دلالت هر یک از این حروف بپردازیم.

در کتاب‌های آواشناسی عربی پیرامون دلالت حرف "میم" چنین آمده‌است که این حرف «بر نرمی و پیوستگی مفهوم دلالت می‌کند» (عبّاس، ۱۹۸۸: ۷۱)؛ از این رو می‌توان گفت تکرار فراوان این حرف در این سوره مبارکه شاید به دلیل آن است که خداوند متعال می‌خواهد دل‌های مردم را نرم کند و به دور از خشونت کلام خود را بیان سازد تا مردم به آن راغب شوند و هم مسائل مربوط به قیامت را به خوبی بپذیرند و با آن انس بگیرند و هم در رابطه با پذیرش قرآن و آورنده‌ی آن با سازش و نرمی برخورد کنند و هیچ ترسی از آن به دل راه ندهند.

در رابطه با دلالت‌های معنایی حرف "نون" باید گفت در دانش آواشناسی عربی عقیده بر این است که «حرف نون برای بیان اندوه و دردمندی مناسب است» (همان: ۱۶۷) همچنین قرار گرفتن این حرف در کنار هر حرف دیگری سبب تلطیف آن حرف نیز می‌شود. از آن‌جا که «این حرف دلالت بر آرامش و سکون و صمیمیت و میل به ابراز دارد» (همان:

۱۶۰). علاوه بر قرار گرفتن در یک بافت کلامی که در آن به وفور می‌توان الفاظ دارای مفهوم محبت و دوستی را یافت، خود نیز هماهنگی خاصی با مفاهیمی که بر این سوره حاکم است، دارد.

در رابطه با تکرار حرف "نون" در این سوره‌ی مبارکه دلالت‌های آن را ذکر کردیم، اما پیرامون ارتباط تنگاتنگی که میان معانی آیات شریفه‌ی این سوره با حرف "نون" وجود دارد می‌توان گفت دلالت دوم حرف "نون" یعنی اینکه برای بیان آرامش سکون و صمیمیت است با معنای مورد نظر در این سوره تناسب بیشتری دارد خداوند متعال می‌خواهد انس و الفتی را در وجود بندگان خود قرار دهد؛ یعنی الفاظ و کلماتی را انتخاب کرده‌است که باعث می‌شود کسانی که قرآن می‌خوانند ابتدا در اثر تکرار این حرف به نوعی با سوره‌ی مبارکه انس و الفت بگیرند و بعد از این که با آن به خوبی مأنوس شدند، معانی به کار رفته در آن را بپذیرند و به این صورت هم نسبت به مسأله‌ی قیامت و معاد پذیرش بیشتری داشته باشند یعنی راغب‌تر شوند و هم در رابطه با قرآن به درک بهتری برسند و از سرکشی و امتناع از پذیرش آن دوری کنند.

نکته دیگری که در رابطه با تکرار و دلالت حرف "نون" گفته شد کاربرد آن در تلطیف است به این صورت که اگر حرف "نون" در کنار حروفی که بر شدت دلالت می‌کند؛ مثل حرف "دال" یا حرف "قاف" قرار بگیرد باعث می‌شود که معنای مورد نظر در متن کمی لطیف شود؛ یعنی اگر متن دارد موضوعی را که دال بر خشونت است بیان می‌کند، تکرار حرف "ن" در کنار حروف شدت باعث می‌شود که مفهوم شدت خشم یا تهدیدی که در متن وجود دارد با کمی لطافت و به صورت متعادل‌تر مطرح شود که در رابطه با این سوره هم صدق می‌کند؛ یعنی آن معنای یادآوری و تذکری که در رابطه با قیامت وجود دارد و ممکن است خوانندگان کمی دچار اضطراب شوند و به غفلت خود پیرامون قیامت پی ببرند و ناراحت شوند، تکرار حرف نون باعث می‌شود که از این اضطرابی که به جان آن‌ها افتاده‌است کاسته شود.

همچنین باید گفت خداوند قصد دارد محبت و دوستی میان خود و بندگانش را در قالب تکرار این حرف بیان کند و از این رو انتخاب این حرف و قرار گرفتن آن در مجاورت با سایر حروف نوعی موسیقی نرم و دلپذیر را در آیات این سوره‌ی مبارکه ایجاد کرده‌است و همین مسأله بیانگر ارزش معنایی این آیه و پیوند و ارتباط تنگاتنگی میان موسیقی آن با مفاهیم به کار رفته در آن وجود دارد می‌باشد.

با در نظر داشتن این نکته که «حرف "لام" از حروف مجهور و متوسط است و در عین حال بیشتر به رقت گرایش دارد تا شدت» (بشر، ۲۰۰۰: ۴۰۸)، نوعی موسیقی آرام و سنگین را بر این سوره حاکم کرده‌است. این حرف از حروفی است که شنیدن آن بسیار آسان و گوش‌نواز است و با توجه به ویژگی‌هایی چون «التزام، التصاق، مالکیّت، نرمی، تماسک و

کثرت» (انیس، ۱۹۹۹: ۵۸) که در این حرف وجود دارد، باید اذعان کرد که در این سوره‌ی مبارکه تمام این خصوصیات با هم جمع شده‌است و با به کارگیری این حرف نرم و روان، عمق و استمرار علاقه‌ی قلبی میان خالق و مخلوق نیز مشخص می‌شود. همچنین نباید فراموش کرد که دلالت حرف بر نرمی و لطافت سبب گرایش و تمایل مؤمنان به خواندن این سوره‌ی مبارکه و قرار گرفتن تحت تأثیر معانی آن یعنی همان قیامت و رستاخیز می‌شود.

مسبوق بودن دو حرف "لام" و "نون" به یک صوت کشیده در این سوره، سبب شده‌است که موسیقی حاصل از آن بیشتر در جان مؤمن بنشیند و به تبع آن، مفهوم مورد نظر یعنی همان پذیرش قیامت و باور کردن آن و آماده شدن برای حسابرسی در روز قیامت بهتر منتقل گردد.

یکی دیگر از حروفی که در این سوره به صورت ملموس تکرار شده، حرف "سین" است که از حروف ملموس می‌باشد و نمود تکرار آن در آیات ۱۵ تا ۱۸ یعنی «فَلَا أَسْمُ بِالْأُنثَىٰ ﴿۱۵﴾ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ ﴿۱۶﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴿۱۷﴾ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿۱۸﴾» دیده می‌شود. حرف "سین" «از حروف نرم است و بر مفهوم طلب و خواهش دلالت دارد» (عبّاس، ۱۹۹۸: ۱۱۰) و تکرار این حرف در آیات مذکور دال بر این مسأله است که خداوند متعال از بندگان می‌خواهد که پدیده‌های عالم هستی و بویژه آنچه که در آسمان‌ها رخ می‌دهد، توجه داشته باشند و از رهگذر توجه و تأمل در آن‌ها، به قدرت پروردگار در زمینه‌ی خلق عالم باقی یعنی همان آخرت پی ببرند و خود را برای روز حساب آماده کنند.

نکته‌ی قابل توجه در این آیات این است که هجای پایانی این کلمات در آیات مذکور کوتاه است و در ادامه‌ی آیات بعدی کلماتی را مشاهده می‌کنیم که به هجاهای بلند ختم شده‌اند و آن آیات در ذیل آمده‌است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿۱۹﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿۲۰﴾ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿۲۱﴾ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴿۲۲﴾ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ ﴿۲۳﴾ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿۲۴﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴿۲۵﴾ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿۲۶﴾». پس از بررسی این آیات مشخص می‌شود که توصیف پیامبر اکرم (ص) مفهوم غالب بر آن‌ها می‌باشد و چه بسا استفاده از این هجاهای کشیده در الفاظ پایانی آیات مذکور می‌تواند به این نکته اشاره داشته باشد که رسالت پیامبر اکرم (ص) یک رسالت مستمر است و باید در طول تاریخ ادامه داشته باشد تا هدف خداوند از فرستادن ایشان و تشکیل یک حکومت الهی در سرتاسر تاریخ محقق شود. همچنین باید به این مسأله نیز اشاره کرد که در آیات مذکور یعنی آیات ۱۹ تا ۲۶ از سوره‌ی تکویر، که شاهد تکرار حرف کشیده قبل از روی هستیم، نوعی تبیین و آشکار سازی نیز به چشم می‌خورد به این صورت که ویژگی‌های مختلف پیامبر اکرم (ص) به ترتیب بیان شده‌است؛ زیرا «صداها‌ی کشیده بر پدیده‌هایی مانند امتداد صوتی، بُعد و گرایش به ظهور دلالت می‌کند» (عبدالله، ۲۰۰۸: ۱۳۵). در یک کلام می‌توان گفت که کشیده بودن حرف ماقبل روی، سبب پربار شدن موسیقی درونی این آیات شده‌است و نقش مؤثری در تثبیت معنای مورد نظر یعنی معرفی پیامبر اکرم (ص) دارد.

استفاده از دو حرف عطف "واو" میان آیات در این سوره، مفهوم استمرار آن‌ها را تأکید می‌کند و در رابطه با دلالت معنایی آن می‌توان گفت که با توجه به اهمیتی که مفهوم قیامت و پذیرش آن دارد لازم است که آیات مورد نظر در این سوره که پیرامون بیان نشانه‌های وقوع قیامت هستند به یکدیگر عطف شوند تا کسی که قرآن می‌خواند به صورت پیوسته با این حوادث آشنا شود و بتواند تصویر ذهنی بسیار مناسب و دقیقی از لحظه به وقوع پیوستن قیامت را فراروی خود ترسیم کند و به دنبال آن به این مسأله اهمیت بدهد که چگونه باید خود را برای آن روز آماده سازد. ناگفته نماند که حرف «واو» به عنوان حرف قسم در آیات ۱۷ و ۱۸ این سوره‌ی مبارکه، تکرار شده است؛ آن‌جا که می‌فرماید: «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴿۱۷﴾ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿۱۸﴾» و همین امر از یک جهت به خوبی بیانگر اهمیت صبح و شب و حرکت آن‌ها در عالم خلقت می‌باشد و از سوی دیگر تقابل معنایی موجود در این عبارات سبب می‌شود که یک تصویر ادبی زیبا در ذهن و خاطر ایجاد گردد و اهمیت خلقت آفرینش در ذهن وی بیش از پیش تثبیت گردد.

#### ۶-۱-۱-۲- تکرار واژه

«تکرار واژه نیز یکی از مؤلفه‌های سبک‌ساز است که سبب افزایش موسیقی کلام و اعطای انسجام و وحدت به متن می‌شود» (العرفی، ۲۰۰۱: ۴۸). «صاحب متن با این شیوه، به صورت آگاهانه بر حسن تاثیر، تصویر آفرینی و القای احساس و انتقال پیام خود در متن می‌افزاید. مکرر آمدن واژه (فعل یا اسم) در سطح عبارت، از عناصر مهم در ساختار متن است؛ زیرا واژه، رکن اصلی تشکیل دهنده‌ی متون است که سبب پیشبرد متون و تاثیرگذاری بر روند رو به رشد آن‌ها می‌شود» (همان: ۸۴).

پس از بررسی سوره‌ی تکویر از منظر تکرار واژه، چنین برداشت شد که کلمه‌ی «إِذَا» به تعداد ۱۴ مرتبه و به صورت بسیار چشمگیری در این سوره تکرار شده و در آیات ذیل تجلی یافته است: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿۱﴾ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ﴿۲﴾ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ﴿۳﴾ وَإِذَا الْعُشَارُ عُطِّلَتْ ﴿۴﴾ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴿۵﴾ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿۶﴾ وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴿۷﴾ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿۸﴾ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴿۱۰﴾ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ ﴿۱۱﴾ وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ﴿۱۲﴾ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُنزِلَتْ ﴿۱۳﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴿۱۷﴾ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿۱۸﴾». پرواضح است که همین تکرار سبب افزایش ارزش موسیقایی سوره‌ی مورد بحث شده‌است. در رابطه با نقش تکرار این واژه در بیان معنای مورد نظر آیات مذکور نیز اگر نیک بنگریم متوجه می‌شویم که معانی این آیات حول محور وقوع قیامت و بیان نشانه‌های نزدیک به آن می‌چرخد و دلالت حرف إذا بر معنای زمانی از یک سو سبب شده‌است که توجه مخاطب به آن زمان و اهمیت آن بیش از پیش جلب گردد و از سوی دیگر از آن‌جا که هر ادات شرطی داری یک فعل شرط و یک جواب شرط است، تکرار زیاد

این ادات شرط به خوبی توجّه مخاطب را نتایج و عواقب حاصل از رخ دادن این حادثه در زمان مورد نظر جلب می‌کند. از این طریق به خوبی می‌توان نقش عنصر تکرار را در القای معانی قرآن کریم به طور عام و معنای سوره مورد بحث به طور خاص درک کرد.

### ۶-۱-۲- سجع

«سجع نیز از عوامل ایجاد موسیقی در شعر و نثر است که باعث زیبایی و انسجام سخن می‌شود. زیبایی سجع در این است که واژگان مسجوع در عین اختلاف، با هم وحدت خاصی دارند و آدمی همواره از دریافت و ایجاد وحدت در عین کثرت به لذت خاصی می‌رسد» (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۵: ۳۷). ارزش موسیقایی سجع نیز در این است که سخنگوی زبان با بهره‌مندی از آن به خلق صورت‌های ادبی برجسته‌ای در کلام خود می‌پردازد و با کاربرد آواها و تأثیرات آن‌ها در متن که بخش عمده‌ی ارزش موسیقایی سخن به آن وابسته است، زمینه را برای پیدایی سبک‌های گوناگون فراهم می‌کند. انواع سجع در بلاغت عربی عبارتند از سجع مطرف، سجع مرصع و سجع متوازی که در ذیل تعریف هر یک از آن‌ها آمده‌است.

### ۶-۱-۲-۱- سجع مطرف

سجع مطرف همان توازن حروف واژه‌ها در «روی» یعنی آخرین حرف اصلی کلمه است (الهاشمی، ۱۹۹۹: ۳۳۰). نمونه‌هایی از سجع مطرف در سوره‌ی تکویر در ذیل آمده‌است:

آیات مشتمل بر سجع مطرف در سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر	
وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ﴿٢﴾	إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿١﴾
وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾	وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴿٥﴾
وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾	وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴿٧﴾
وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِرَتْ ﴿١٢﴾	وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ ﴿١١﴾
عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أُخِّضَتْ ﴿١٤﴾	وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ﴿١٣﴾
وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾	وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَعَسَ ﴿١٧﴾
وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾	وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾
إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾	فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾

اگر بخواهیم به بررسی ارتباط معنایی میان دو فعل «كُوِّرَتْ» و «انْكَدَرَتْ» بپردازیم باید این نکته را ذکر کنیم که «فعل» «كُوِّرَتْ» به معنای پیچیدن و جمع و جور کردن و به معنای

«افکندن» یا «تاریک شدن» است. منظور در این جا پیچیده شدن نور خورشید، و تاریک شدن و جمع شدن حجم آن است. در آیهی بعد می‌فرماید: «وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ»، یعنی «و در آن هنگام که ستارگان بی‌فروغ گردند و افول کنند». همچنین فعل «انْكَدَرَتْ» از مادهی «انکدار» به معنای سقوط کردن و پراکنده شدن است، و از ریشه «کدورت» به معنای تیرگی و تاریکی است، و جمع میان هر دو معنا در آیهی مورد بحث امکان پذیر است؛ چرا که در آستانه قیامت ستارگان هم فروغ و روشنایی خود را از دست می‌دهند و هم پراکنده می‌شوند و سقوط می‌کنند و نظام جهان بالا درهم می‌ریزد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۲/۲۶ - ۱۷۱). در نتیجه می‌توان گفت که دو فعل مذکور، علاوه بر شباهتی که در ظاهر دارند و سبب افزایش ارزش موسیقایی این سوره شده‌اند، از نظر معنایی نیز کاربرد مشابهی دارند و انتخاب این دو فعل به خوبی با هدف آیهی مورد نظر، هماهنگی دارد و همین امر سبب شده‌است که در مقوله‌ی بررسی سبک موسیقایی این سوره مورد توجه قرار بگیرند. شایان ذکر است که در مورد تکرار حرف «سین» در پایان برخی از الفاظ و نیز کاربرد کلمات مختوم به حرف کشیده در پایان واژگانی که به توصیف پیامبر اکرم (ص) پرداخته‌اند نیز در صفحات پیشین مطالبی ذکر شد و در این مجال از تکرار مکررات اجتناب می‌گردد.

#### ۶-۱-۲-۲- سجع متوازی

سجع متوازی که از زیباترین انواع سجع‌ها می‌باشد عبارت است از موزون و متمائل بودن واژه‌های آخر جمله‌ها، هم از لحاظ وزن و هم از لحاظ حرف آخر (همان: ۳۳۱). نمونه‌هایی از سجع متوازی در سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر به قرار زیر است:

آیات مشتمل بر سجع متوازی در سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر	
وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴿٧﴾	وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾
بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾	وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾
وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ ﴿١١﴾	وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴿١٠﴾
مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾	ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾

#### ۶-۱-۲-۳- سجع مرصع

منظور از این نوع سجع آن است که تک تک الفاظ یک عبارت با تک تک الفاظ عبارت بعد از خود هم از نظر وزن و هم از نظر حرف آخر، کاملاً شبیه به یکدیگر باشند (الهاشمی، ۱۹۹۹: ۳۳۰). پس از بررسی سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر تنها یک مورد سجع مرصع یافت شد که در ذیل آمده‌است:

**آیهی مشتمل بر سجع مرصع در سورهی مبارکهی تکویر**

وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ﴿٤﴾	وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ﴿٣﴾
----------------------------------	----------------------------------

در این مجال ذکر این نکته ضروری است که استفاده از واژه‌های آهنگین در پایان آیات مذکور که سبب ایجاد سجع شده‌است، به همراه کوتاه بودن این آیات، به خوبی سبب می‌گردد که مخاطب در کنار توجهی که به آهنگ این آیات دارد، در معانی آن‌ها نیز تدبّر و تأمل نماید و از خلال موسیقی آیات، معانی را نیز درک کند و در مسیر آگاهی و هدایت قرار بگیرد.

**۶-۱-۳- جناس**

یکی از مسائلی که به هنگام بررسی ارزش موسیقایی الفاظ باید بدان اشاره کرد آن است که واژگان مسجع و متجانس نیز تنها زمانی در زمره محسنات کلام و عناصر سبک ساز به شمار می‌روند که ارزش معنایی و دلالتی قابل قبولی داشته باشند (ناظم، ۲۰۰۲: ۹۷). همانطور که در این زمینه چنین گفته شده‌است «ارزش هنری جناس تنها به کمک بار معنایی الفاظ متجانس قابل درک است» (جرجانی، ۱۹۸۳: ۸) هم‌چنین در جای دیگری گفته‌است «هیچ جناسی قابل قبول و هیچ سجعی پسندیده نیست مگر زمانی که در خدمت معنا و مقصود متن باشد و صاحب سخن آن را ابزاری جهت انتقال اندیشه و احساس خود قرار داده باشد» (همان: ۱۰). پس از بررسی سورهی تکویر چنین آشکار شد که میان دو واژهی «کُنْس» و «خُنْس» در دو آیهی «فَلَا أَقْسِمُ بِالْخُنْسِ ﴿١٥﴾ الْجَوَارِ الْكُنْسِ ﴿١٦﴾» جناس وجود دارد و این نوع جناس از نوع جناس غیر تام یا ناقص است؛ یعنی هرگاه دو واژه در یکی از موارد (نوع حروف، عدد حروف، ترتیب حروف، هیأت‌های پدید آورنده حرکت‌ها و سکون‌ها) با هم اختلافی داشته باشند، گفته می‌شود که نوع جناس، ناقص است» (الهاشمی، ۱۹۹۹: ۳۲۶) و اگر از نظر نوع مخرج دو حرف مورد اختلاف یعنی «ک» و «خ» بخواهیم بررسی کنیم باید بگوییم که این نوع جناس ناقص از نوع «جناس لاحق» است یعنی وقتی اختلاف کلمات متجانس در دو حرف بعیدالمخرج باشد، جناس لاحق است (همان: ۳۲۷). استفاده از این دو واژهی متجانس سبب توجه بیشتر مخاطب به اجرام آسمانی و به تبع آن، خالق عالم می‌گردد؛ ضمن اینکه استفاده از فعل «فلا أقسم» قبل از این دو واژه، در کنار بار موسیقایی آن‌ها، نوعی تأکید به این کلام و معنای آن بخشیده‌است.

**۷- نتیجه‌گیری**

یکی از ویژگی‌های بسیار برجسته در سورهی تکویر ارزش موسیقایی آن است؛ به این صورت که با خوانش آن به خوبی می‌توانیم الفاظ و عبارات آهنگینی را در آن پیدا کنیم. با توجه به اینکه موسیقی و معنا با هم ارتباط تنگاتنگی دارند، در این سوره نیز موسیقی حاصل از تکرار حروف و یا پدیده‌هایی مانند سجع و جنس یا همان کلمات هماهنگی که در آخر آیات آمده‌است، باعث شده که معانی و مفاهیم مورد نظر قرآن کریم به خوبی و با

وضوح بیان شوند. از آنجا که در پژوهش‌های سبک‌شناسانه ابتدا باید بسامدها ارائه شود و سپس تحلیل‌ها بیان گردد، باید گفت پس از بررسی سطح موسیقایی سوره‌ی تکویر چنین استنتاج شد که از بین حروف هجاء حرف "لام" بیش از سایر حروف یعنی به تعداد ۴۲ بار تکرار شده‌است. بعد از آن حرف "نون" بیشترین تکرار یعنی ۳۷ بار را به خود اختصاص داده‌است. حرف "همزه" در مرتبه‌ی سوم است که ۳۴ بار در این آیه تکرار شده و بعد از آن حرف "میم" که ۳۰ مرتبه تکرار شده بیشترین تکرار را دارند. حرف "ر" رتبه‌ی بعد را به خود اختصاص داده یعنی ۲۹ بار تکرار شده و حرف "واو" نیز مانند حرف "ر" ۲۹ مرتبه در این سوره‌ی مبارکه تکرار شده‌است؛ البته باید این مطلب را یادآور شد که تک تک این حروف متکرر دلالت معنایی خاص خود را دارند که در متن مقاله با استناد به کتاب‌های آواشناسی عربی بیان گردید و به دنبال ذکر چندین باره‌ی آن‌ها معانی غالب بر این سوره به خوبی از سوی مخاطب درک می‌شود و در رابطه با تکرار حرف "واو" باید گفت گاهی تکرار این حرف سبب عطف معانی آیات به یگدیگر شده و گاهی نیز از باب قسم به کار رفته و بر اهمیت مفاهیم مورد نظر و جلب توجه مخاطبان تکیه داشته‌است. تکرار حرف "نون" و حرف "میم" که از حروف نرم و لطیف هستند، بر نرمی و انس و الفتی که مد نظر بوده‌است تا هول و هراس بندگان از واقعه‌ی قیامت کم شود، دلالت دارند، گویی غرض از تکرار فراوان این دو حرف آن است که معانی مورد نظر با لطافت بیان شوند تا کسی که قرآن کریم و این سوره‌ی مبارکه را می‌خواند بتواند با معنای آن ملموس و مأنوس گردد. همچنین حرف "ر" بر تکرار دلالت می‌کند و دلالت این حرف بر مفهوم تکرار، این گونه به ذهن متبادر می‌کند که مفاهیم مطرح شده در این سوره‌ی مبارکه اهمیت زیادی دارند؛ در نتیجه لازم است که به صورت مستمر و تکراری بیان شوند تا به خوبی در ذهن باقی بمانند و کسی که سوره‌ی تکویر را می‌خواند همواره این مفاهیم را مد نظر داشته باشد. پس از بررسی سجع در این سوره‌ی مبارکه این گونه برداشت شد که سجع مطرف که بیانگر تناسب میان حروف واژه‌ها در آخرین حرف اصلی آن‌ها است بیشترین تکرار را در سوره‌ی تکویر داشته‌است. در مرتبه‌ی بعدی سجع متوازن قرار دارد که بسیار آهنگین است و بر ارزش و بار موسیقایی سخن می‌افزاید. آخرین نوع از سجع که در این سوره‌ی مبارکه به کار رفته‌است، سجع مرصع می‌باشد. اگر نیک بنگریم متوجه می‌شویم که سجع‌های موجود در این سوره‌ی مبارکه به همراه نمونه‌ای که برای جناس به آن پرداختیم نیز به خوبی بر ارزش موسیقی آن افزوده‌اند و به نوبه خود باعث شده‌اند کسی که سوره‌ی تکویر را می‌خواند، توجه زیادی هم به موسیقی و هم به تبع آن به معانی برداشت شده از آن داشته باشد، هرچند که بسامد آن‌ها کم‌تر از مصادیق پدیده‌ی تکرار است ولی با این وجود در کنار تکرار حروف و تکرار الفاظ نقش بارز و برجسته‌ای در ایجاد آگاهی مخاطبان نسبت به وقایع روز قیامت دارند و به تصویر آفرینی موجود در این سوره کمک کرده‌اند.

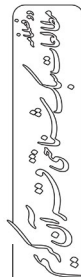
## کتابنامه

- قرآن کریم  
- ابن الأثیر الموصلی، أبو الفضل ضیاء الدین نصرالله، المثل السائر فی أدب الكاتب والشاعر، أربع مجلّات، تحقیق: أحمد الحوفی وبدوی طبانة، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، دون تاریخ.  
- ابن منظور، لسان العرب، التعليق ووضع الفهارس: علی شیری، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸ هـ.  
- ابنیان، محمد وسهیل خصاونة وفرحان القضاء، أثر التكرار فی شعر صاحب بن عبّاد، مجلة اتحاد الجامعات العربیة للآداب، المجلّد ۸، العدد ۱، ۲۰۱۱م، صص ۱۶۵ - ۱۸۴.  
- أحمد بدوی، أحمد، أسس النقد الأدبی عند العرب، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۹۹۶ م.  
- أنیس، إبراهيم، الأصوات اللغویة، القاهرة: منشورات مكتبة الأنجلو المصریة، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۹م.  
- بشر، کمال، علم الأصوات، القاهرة: دار غرب للطباعة والنشر والتوزيع، ۲۰۰۰ م.  
- بوزیانی، خالد، الصورة الأدبیة وخصائصها اللغویة بین البلاغیین والأسلوبیین، رسالة لنیل شهادة الدكتوراه، جامعة الجزائر یوسف بن خذّة، کلیة الآداب واللغات، إشراف الأستاذ: محمد العید رتیمة، ۲۰۰۷ م.  
- بولنوار، بودیسه (۲۰۰۹ م)، الخطاب الشعری المغربی من خلال كتاب أنموذج الزمان فی شعراء القيروان، رسالة الماجستير، الجزائر، جامعة الحاج لخضر، باتنة.  
- الجرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد، أسرار البلاغة، بیروت، دار المسیره، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۳ م.  
- الرفعی، مصطفی صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبویة، القاهرة: دار المنار، ۱۹۹۷م.  
- شریم، جوزیف میخال، دلیل الدراسات الأسلوبیة، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزيع، ۱۹۸۴ م.  
- ضیف، شوقی، فی النقد الأدبی، القاهرة، دار المعارف، الطبعة التاسعة، ۱۹۶۶م.  
- الطریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، الطبعة الثالثة، ۱۳۷۵ ش.  
- عبّاس، حسن، خصائص الحروف ومعانیها، دمشق، منشورات اتحاد کتّاب العرب، ۱۹۹۸ م.  
- عبد الله، محمد فريد، الصوت اللغوی ودلالته فی القرآن الکریم، بیروت، دار ومکتبة الهلال، الطبعة الأولى، ۲۰۰۸ م.  
- عوض حیدر، فريد، علم الدلالة (دراسة نظریة وتطبیقیة)، القاهرة، مكتبة النهضة المصریة، الطبعة الثانية، ۱۴۱۹ هـ.  
- عیاشی، منذر، الأسلوبیة وتحلیل الخطاب، حلب: مركز الإنماء الحضاری، الطبعة الأولى، ۲۰۰۲ م.  
- الغرفی، حسن، حركية الإيقاع فی الشعر العربی المعاصر، بیروت: دار إفريقيا للشرق، ۲۰۰۱ م.  
- فتوحی، محمود، سبک شناسی (نظریه ها، رویکردها و روش ها)، تهران، نشر سخن، ۱۳۹۰ ش.  
- الفراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، الطلعة الثانية، ۱۴۱۰ هـ.  
- الكوّاز، محمد کریم، سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه: سید حسین سیدی، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۶ ش.  
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه (دوره ی بیست و هفت جلدی)، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴ ش.  
- ناظم، حسن، البنى الأسلوبیة (دراسة فی أشوذة المطر للسیاب)، دار البیضاء - المغرب، المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۲ م.  
- ناظمیان، هومن، پیوند فرم و ساختار با محتوا در سورهی مبارکه ی تکویر، مجله ی علمی پژوهشی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ی ۲۷، تابستان ۱۳۹۲ ش، صص ۲۱۵ - ۱۹۷.  
- النجار، نادیة رمضان، علم لغة النص والأسلوب بین النظریة والتطبیق، الإسكندریة، مؤسسة حورس

- الدولیه، ۲۰۱۳ م.  
- الهاشمی، السید أحمد، جواهر البلاغه فی المعانی والبیان والبديع، ضبط و تدقیق و توثیق: یوسف الصمیلی، صیداء - بیروت، المكتبة العصرية، ۱۹۹۹ م.  
- وحیدیان کامیار، تقی، بديع از دیدگاه زیبایی شناسی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵ ش.  
- هلال، ماهر مهدی، رؤی بلاغیه فی النقد والأسلوبیه، الأزاريطة - الإسكندرية، ۲۰۰۶ م.

## Bibliography

- The Holy Quran
- Ibn al-Athir al-Mosli, Abu al-Fazl Zia al-Din Nasrallah, al-Muthal al-Sa'er in the literature of writers and poets, four volumes, research: Ahmed al-Hawfi and Badawi Tabana, Cairo, Nahda School of Egypt, without history. . [In Arabic].
- Ibn Manzoor, The Language of the Arabs, Al-Taleeq and Al-Fahars: Ali Shiri, Beirut, Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi, first edition, 1408 AH. . [In Arabic].
- Ibnian, Muhammad and Sohail Khasawneh and Farhan al-Qadaa, the effect of repetition in the poetry of Sahib bin Abbad, Journal of the Union of Arabic Universities for Literature, Volume 8, Issue 1, 2011, pp. 165-184. . [In Arabic].
- Ahmed Badawi, Ahmed, The Foundations of Literary Criticism and the Arabs, Cairo: Nahda Misr for Printing and Distribution, 1996. . [In Arabic].
- Anis, Ibrahim, Al-Aswat al-Laghuyya, Cairo: Manuscripts of the Egyptian Angelo Library, fourth edition, 1999. . [In Arabic].
- Bishr, Kamal, Alam al-Aswat, Cairo: Dar Gharib Printing and Publishing, 2000 AD. . [In Arabic].
- Bouziani, Khalid, Literary image and linguistic characteristics between rhetoricians and stylists, dissertation for obtaining a doctorate degree, University of Algiers, Youssef bin Khedda, College of Arts and Languages, under the supervision of Professor: Mohammad Al-Eid Retima, 2007. . [In Arabic].
- Bulnovar, Bodhiseh. (2009 AD), My Maghrib poetic discourse during the book A model of time in the poets of al-Qairwan, Risalat al-Maaiast, Algiers, Al-Hajj Lakh-dar University, Batna. . [In Arabic].
- Al-Jarjani, Abdul Qahir bin Abdul Rahman bin Muhammad, Asrar al-Balaghah, Beirut, Dar al-Masira, third edition, 1983. . [In Arabic].
- Al-Rafa'i, Mostafa Sadiq, Ijaz al-Qur'an and Prophetic Rhetoric, Cairo: Dar al-Manar, 1997. . [In Arabic].
- Sharim, Joseph Michal, The Guide to Stylistic Studies, Beirut, University Institute for Studies, Publishing and Distribution, 1984. Deif, Shoghi, in al-Samat al-Adabi, Cairo, Dar al-Maarif, 9th edition, 1966. . [In Arabic].
- Al-Tarihi, Fakhr al-Din, Bahrain Assembly, Research: Seyed Ahmad Hosseini, Tehran, Mortazavi Bookstore, third edition, 1375. . [In Arabic].
- Abbas, Hassan, Characteristics of Letters and Meanings, Damascus, Ittihad al-Kittab Al-Arab Charters, 1998. Awad Haider, Farid, Science of Dalalah (theoretical and practical study), Cairo, Egyptian Ennahda School, second edition, 1419 AH. . [In Arabic].
- Abdullah, Mohammad Farid, Al-Hasot al-Ghawi and its meaning in the Holy Qur'an, Beirut, Al-Hilal Dar and Library, first edition, 2008. . [In Arabic].
- Ayashi, Munzer, Al-Tashliyyah and Analysis of Al-Khattab, Aleppo: Al-Inma Al-Hadari Center, first edition, 2002. . [In Arabic].
- El-Edshi, Hassan, Harkiyyah al-Tradf in modern Arabic poetry, Beirut: Dar Afriqia for the East, 2001. . [In Arabic].



سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

- Fatuhi, Mahmoud, stylistics (theories, approaches and methods), Tehran, Sokhon Publishing House, 1390. [In Persian].
- Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad, Kitab Al-Ain, Qom, Hijrat Publications, Al-Tala'ah Al-Ashda, 1410 AH. . [In Arabic].
- Al-Kawaz, Mohammad Karim, The Stylistics of the Rhetorical Miracles of the Qur'an, translated by Seyyed Hossein Sidi, Tehran, Sokhon Publishing House, 1386. [In Persian].
- Makarem Shirazi, Nasser, Tafsir al-Nashon (twenty-seven-volume series), Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya, 1374. [In Persian].
- Nazem, Hassan, Al-Bani al-Tashbiyyah (study in Anshudah al-Matar al-Sayab), Dar al-Bayda - Al-Maghrib, Arab Cultural Center, 2002. . [In Arabic].
- Nazemian, Homan, Linking form and structure with content in Surah Mubarakeh Takvir, Scientific Research Journal of Iranian Language and Arabic Literature Association, No. 27, Summer 2013, pp. [In Persian].
- 197-215. Al-Najjar, Nadia Ramadan, The science of text language and style between theory and application, Alexandria, Horus International Foundation, 2013. . [In Arabic].
- Nursaidah, Ali Akbar, Abd Ali Faizullahzadeh, and Jad Ma'stri Farahani, Semantics of the word "guardian" in the Holy Quran, Arabic Literature Review, No. 7 (6/65), pp. 168-151.
- Al-Hashemi, Al-Sayed Ahmed, Jawaharlal-Balagha fi al-Ma'ani and Bayan and Badiyyah, recorded, verified and authenticated by Yusuf Al-Samili, Saida-Beirut, Al-Maktaba al-Asriya, 1999. . [In Arabic].
- Vahidian Kamiyar, Taghi, Badi from an aesthetic point of view, Tehran: Samit Publications, 2015. . [In Arabic].
- Hilal, Maher Mahdi, Rhetoric vision in criticism and style, Al-Azarita - Alexandria, 2006. . [In Arabic].

## The classification of social units in the tribal system in the Holy Quran with an etymological approach

(Received: 2023-07-08 Accepted: 2024-01-22)

Fatemeh Alian nejadi<sup>1</sup>, Kavooos Rohi Barandaq<sup>2</sup>, Hamed Khani<sup>3</sup>, Abolfazl Shakori<sup>4</sup>

### Abstract

Social life in Arab societies from pre-Islamic periods relied on a tribal system, and internal relationships among its members were based on kinship and relative relationships. In this system, a specific division of social units is observed, both within tribes and in higher-level units such as "sha'ab" (branches), and it has often been assumed that these designations are primarily indicative of kinship. The Quran employs terms like "sha'ub," "qabila," "faseela," "raht," and "ashira" to describe these social structures, and this study aims to explore the relationship between these tribal divisions and how the multiplicity of words of the tribal system can be understood through etymological analysis. The focus of this study is on the etymological analysis of the words of the tribal system using a descriptive-analytical approach with the aim of defining common meanings and semantic differences in tribal divisions to show the diversity and lexical importance of these infrastructural principles. This investigation can contribute to a better understanding of the fundamental concepts and foundations of these structures in Arab societies and provide insights into the relationship between these divisions and the associated lexical differences. The primary hypothesis of this study is that the core meaning of these words within these structures refers to groups and communities, and the existence of various branches and subcategories within the tribe serves particular group-related functions, depicting activities and objectives of kinship groups, from small to large, in Arab culture.

**Keywords:** Society in the Quran, cultural anthropology, social classification, kin, kinship relations, historical etymology, tribe.

1) Ph.D. student of Sciences and Quran and Hadith, Faculty of Literature and Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Author Corresponding The) Email: [Falyan114@gmail.com](mailto:Falyan114@gmail.com)

2) Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran Email: [k.roohi@modares.ac.ir](mailto:k.roohi@modares.ac.ir)

3) Associate Professor of Theology Department, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran Email: [mehrvash@hotmail.com](mailto:mehrvash@hotmail.com)

4) Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Literature and Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran Email: [a.shakoori@modares.ac.ir](mailto:a.shakoori@modares.ac.ir)



# تقسیم‌بندی واحدهای اجتماعی در نظام قبیله‌ای در قرآن کریم با رویکرد ریشه‌شناختی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۲)

فاطمه علیان نژادی<sup>۱</sup>  
کاووس روحی برندق<sup>۲</sup>  
حامد خانی (فرهنگ مهروش)<sup>۳</sup>  
ابوالفضل شکوری<sup>۴</sup>

## چکیده

زندگی اجتماعی در جوامع عربی، از ادوار پیشاسلامی، به نظام قبیله‌ای تکیه داشته و روابط داخلی، میان اعضای این نظام بر پایه ارتباطات نسبی و خویشاوندی، شکل گرفته است. در این نظام، تقسیم‌بندی خاصی از واحدهای اجتماعی دیده می‌شود که درون قبائل و واحدهای بالاتر از آن، مانند شعب، وجود دارد و فرض بر این است که اغلب این نام‌گذاری‌ها تنها به معنای خویشاوندی باشند. در قرآن کریم، از واژگانی چون «شعوب»، «قبیله»، «فصیله»، «رَهط» و «عشیره» استفاده شده است و این مطالعه در صدد است که چه ارتباطی بین این تقسیم‌بندی‌های قبیله‌ای وجود دارد و چندگانگی واژگان نظام قبیله‌ای، براساس تحلیل ریشه‌شناسی، چگونه قابل درک است. تمرکز این مطالعه بر تحلیل ریشه‌شناسانه واژگان نظام قبیله‌ای با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی به هدف تعریف معانی مشترک و تفاوت‌های معنایی در تقسیم‌بندی‌های قبیله‌ای است تا تنوع و اهمیت واژگانی این اصول زیرساختی را نشان دهد. این بررسی می‌تواند به بهبود درک مفاهیم اصولی و اساسی این ساختارها در جوامع عربی کمک کرده و همچنین به شناخت بهتر ارتباط بین این تقسیم‌بندی‌ها و تفاوت‌های واژگانی مرتبط با آن‌ها کمک نماید. فرضیه اصلی این مطالعه این است که مفهوم اصلی واژگان در این ساختارها به گروه و جماعت

(۱) دانشجوی دکتری علوم و قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
ایمیل: [Falyan114@gmail.com](mailto:Falyan114@gmail.com)

(۲) دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. [14rohi@gmail.com](mailto:14rohi@gmail.com)

(۳) دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. [mehrvash@hotmail.com](mailto:mehrvash@hotmail.com)

(۴) دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. [a.shakoori@modares.ac.ir](mailto:a.shakoori@modares.ac.ir)

اشاره دارد و وجود فروع و شاخه‌های متعدد در قبیله، به‌لحاظ برخی ویژگی‌های گروهی، خاص آن‌هاست که نقشی مهم در نمایان کردن فعالیت‌ها و اهداف گروه‌های خویشاوندی، از خرد تا کلان در فرهنگ عرب، دارند.

**کلیدواژه:** اجتماع در قرآن؛ انسان‌شناسی فرهنگی؛ تقسیم‌بندی اجتماعی؛ خویشاوند؛ روابط نسبی؛ ریشه‌شناسی تاریخی؛ قبیله.

## ۱. مقدمه

از نخستین دوره‌های تاریخی، زندگی گروهی یکی از مهم‌ترین بنیان‌های اجتماعی محسوب می‌شده است. انسان‌ها همواره به تشکیل و تکوین گروه‌ها در قالب‌های مختلف پرداخته و به تدریج در طول زمان، تنوع بسیاری از گروه‌ها را به وجود آورده‌اند. اگرچه عصر حاضر نیز با گسترش فرهنگ‌ها و ارتباطات، با تنوع گروهی گسترده‌ای روبرو است، اما فاصله زمانی طولانی با دوره‌های گذشته، سبب شده است تا ماهیت گروهی آن جوامع، از جمله عصر پیش‌ازاسلام عرب حجاز به فراموشی سپرده شود. این دوره، نظام قبیله‌ای را یکی از مهم‌ترین مراکز اجتماعی معرفی می‌کند. در این نظام، تقسیم‌بندی خاصی در واحدهای اجتماعی درون قبائل و در واحدهای بالاتر از آن، چون شعب، جَدم و جمهور، مشهود است که متشکل از فروع و شاخه‌های جداگانه با نام‌های متعدد و متنوعی است. ظاهراً هر قبیله جامعه‌ای است که از خانواده‌های مختلف تشکیل شده و هر قبیله به‌نوبه خود، گروهی مستقل از دیگر قبایل است. قرآن، از میان تقسیمات موجود، به تعداد معدودی از این واحدهای اجتماعی قبیله‌ای اشاره می‌کند. تعداد و ترتیب این گروه‌های نسبی بزرگ و کوچک، از نظر نسابه‌ها، مورخان، لغت‌شناسان یا مفسران، گوناگون است. برخی معتقدند که جماعت عرب شش طبقه دارد و شعوب دارای بخش‌های متفرقی است که قبائل و دیگر بخش‌ها همچون قبیله، عماره، بطن و فخذ و فصیله ذیل آن جمع شده‌اند. (زمخشری، ۱۴۱۷: ۲/۲۰۷) این گروه اجتماعی بزرگ به‌سان شخص واحدی است که قبیله به‌منزله رأس، عماره به‌منزله سینه، بطن را شکم و فخذ، ران‌های آن و سرانجام فصیله به‌منزله ساق آن نام‌گذاری شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۵۰۰) و برخی عشیره و رهط را نیز به این تقسیم‌بندی افزوده‌اند. (ابن عبد ربه، ۱۴۰۷: ۳/۲۷۷-۲۸۵) از دلایل مشهور برای تقسیمات درون قبیله‌ای، ارتباطات خویشاوندی و نسبی است، اما ریشه‌شناسی تاریخی<sup>۱</sup> وازگان نشان می‌دهد که این نام‌گذاری و تنوع آنان می‌تواند به‌دلیلی افزون بر خویشاوندی باشد. اندازه یا کمیت گروهی، بسته به شرایط و فرهنگ هر قبیله، قابل توجه در تبیین و تفسیر نام هر یک از بخش‌هاست. به همین سبب، اهمیت این مطالعه، تعریف معیاری جدید در نام‌گذاری طبقات

1) Historical etymology..

قبیله‌ای است که به‌منظور تطبیق با تغییرات و تحولات اجتماعی و روابط انسانی شکل گرفته است؛ اینکه جوامع کوچک و بزرگ چگونه توانسته‌اند در جهت رفع نیازها و رویارویی با واقعیت‌های گوناگون زندگی قبیله‌ای، از راه تقسیم‌بندی گروهی، تطابق یابند و راه تعامل بهتری با ساختارهای بزرگ‌تری چون قبیله داشته باشند. تعیین و تبیین اشتراک و افتراق معنایی واژگان که نمایانگر علت تنوع و اجزای این تشکیلات است، ما را به شناخت آن‌ها نزدیک‌تر می‌کند، زیرا اسم و عنوان هر چیز، به‌ویژه واژگان قرآنی، بیانگر محتوا، ویژگی‌ها و گاه اهداف وجود آن نام است. این مطالعه نگرش جدیدی را در این ساختار دنبال می‌کند تا نشان دهد چگونه مطالعه واژگانی می‌تواند به جنبه‌ای از شناخت تقسیمات قبیله‌ای کمک کند و مفهوم مشترک دیگری جز روابط خونی را نشان دهد. اینکه چه ارتباطی بین تقسیم‌بندی‌های قبیله‌ای یاد شده در قرآن و روابط نسبی و خونی در ساختار قبیله‌ای وجود دارد و چندگانگی واژگان در این ساختار، براساس ریشه‌شناسی تاریخی واژگان، چگونه قابل درک است مسئله اصلی این مطالعه است.

۱-۱. پیشینه تحقیق: پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه انجام شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. مروجی و ناصحی مقاله‌های باعنوان «واژه‌شناسی خویشاوندی در قرآن» در مجله تفسیر و زبان قرآن (۱۳۹۸) به چاپ رساندند. واژگان مورد نظر در این مقاله، همراه با دیگر واژگانی از حوزه خویشاوندی آورده شده است و اشتراک معنایی واژگان این حوزه را در روابط نسبی معرفی می‌کند.

۲. مقاله دیگری باعنوان «معناشناسی واژگان نظام خویشاوندی» به قلم نیازی و شجاعی، در مجله مطالعات قرآن و حدیث (۱۳۹۸) منتشر شد که با تکیه بر معنای معجم‌های عربی واژگان و با روش معناشناسی ساختگرا به تعیین حوزه معنایی و تبیین دو جایگاه زیستی و اجتماعی واژگان نظام خویشاوندی می‌پردازد.

۳. مقاله «بررسی گروه‌های اجتماعی از دو منظر قرآنی-روایی و جامعه‌شناسی» از حسن‌پور و عطوفی کاشانی در مجله نشریه علمی (۱۳۹۴)، به بررسی گروه‌های اجتماعی و اهداف آن پرداخته است و بخش اندکی از آن درصدد تبیین دقیق واژگان گروه‌های خانواده، دوستان، قبیله و عشیره در قرآن از منظر جامعه‌شناسی و با تکیه بر فرهنگ لغت‌های عربی بوده است.

۴. قایدان، مقاله «ساختار نظام قبائل از عصر جاهلی تا رحلت پیامبر(ص)» را در مجله کیهان فرهنگی (۱۳۷۶) به چاپ رسانده است و درصدد تبیین نقش قبیله‌ها و مواردی چون نام‌گذاری، ریاست، ارزش‌ها و مواضع سیاسی آن‌ها بوده است.

اما تفاوت مطالعه حاضر با مقالات پیشین در آن است که پژوهش‌های پیشین بیشتر متکی بر فرهنگ لغت‌های عربی بوده و با رویکرد ریشه‌شناختی به تبیین دقیق مفاهیم و چگونگی ارتباط و اشتراکات و افتراق‌های معنایی ساختار قبیله‌های عربی در قرآن، براساس این نگاه

روش شناختی، نپرداخته‌اند.

روش این مطالعه بر پایه مبانی ریشه‌شناسی تاریخی استوار است که گام نخست آن بازگشت به ریشه‌های قدیمی‌تر و کشف معانی اصلی و لغوی واژه مورد نظر در میان زبان‌های سامی است که یکی از شاخه‌های زبان‌های آفروآسیایی است. بدین منظور، معانی متعدد ماده «رھط» در زبان عربی و سایر هم‌خانواده‌های سامی آن نظیر عبری، آرامی، سریانی، اکدی، سبئی و حبشی که اغلب برگرفته از ریشه‌های ثنایی فرض شده در زبان آفروآسیایی است، استخراج می‌شود. گام دوم، تحلیل سیر تاریخی واژه و معانی آن است که در طول زمان شکل گرفته است و نقش تاریخی واژگان در محیط‌های اجتماعی و فرهنگی مختلف را برای ما نمایان می‌سازد. گام بعدی، بررسی معانی با مقایسه زبان‌هاست و مقایسه لفظی و معنایی در زبان‌های مختلف به درک بهتر تأثیرات فرهنگی و تاریخی بر واژگان کمک می‌کند. در نهایت، تحلیل و بررسی نتایج کسب‌شده در متن قرآن است. این مبانی به تأمین رویکردهای علمی و منطقی برای مطالعه و تحلیل واژگان در زبان‌های سامی و عربی می‌پردازد. تفاوت اصلی ریشه‌شناسی با سایر روش‌های فهم و تحلیل لغات در بازگشت به منشأ تاریخی است؛ درحالی‌که روش‌های دیگر به‌طور معمول بر روی معانی واژگان قرآنی در فرهنگ‌های عربی که پس از نزول قرآن، نوشته شده‌اند یا در یک زمان خاص بوده‌اند، تمرکز دارند. توجه به تبیین تفاوت‌ها و شباهت‌ها بین واژگان زبان‌ها بر فهم زبان و فرهنگ می‌افزاید؛ در صورتی‌که روش‌های دیگر ممکن است بر روی یک زبان خاص (عربی) نظر داشته باشند؛ در نتیجه ریشه‌شناسی دیدگاهی گسترده‌تر و ژرف به فهم واژگان و زبان ارائه می‌دهد تا تأثیرات گوناگونی را که بر واژگان اعمال می‌شود، تحلیل و درک شود.

## ۲. ریشه‌شناسی واژگان نظام قبیله‌ای عصر پیشاسلامی

از میان تقسیم‌بندی نظام قبیله‌ای تنها به پنج واژه در قرآن اشاره شده است: شعوب (شعب)، قبائل (قبیله) و فصیله: یک‌بار، رھط و عشیره: سه بار. یافتن مفهوم مشترک و افتراق معنایی به‌منظور بیان چگونگی دسته‌بندی‌های ساختار قبیله‌ای عصر پیشاسلامی در ریشه‌شناسی این واژگان بررسی خواهد شد.

### ۲-۱. پیوستگی و تعامل گروهی در ریشه «ش ع ب»

واژه شعوب، یک‌بار در قرآن آمده است. جست‌وجو برای یافتن قدیم‌ترین نشان از ماده این واژه (ش ع ب) در زبان باستانی آفروآسیایی، حاکی از حضور دو معنا از یک ریشه ثنایی، به معنی «قطع کردن و بریدن» و «مخلوط کردن و آمیختن» است که ساخت آن را از ریشه svb محتمل می‌داند. (اورل، ۱۹۹۵: ۴۷۸-۴۸۸) از آنجاکه احتمال تبدیل واژه «ش» به

«س» وجود دارد، واژه سعب saab در این فرهنگ، به معنی قطع کردن (همان، ۴۵۸) است. اما با ریشه‌شنایی در دوره‌های بعد، میانوند «ع» به آن افزوده و به معنای «آمیختن» شد که با انتقال معنایی به اجتماع و گروه همراه بوده است. در زبان بابلی جدید «(sabu(m)» به صورت جمع و مفرد معادل شعب عربی و به معنای «مردم»، «گروه» و «دسته» بوده است و این مفهوم جمعی برای مصادیقی چون گروه کارکنان کشتی‌ها، سربازان و محافظان به کار می‌رفته و برای گروه و قوم‌های صحرائی نیز کاربرد داشته است. (بلک، ۲۰۰۰: ۳۳۱) واژه شعوب در فرهنگ زمیت<sup>۱</sup> به استناد کتیبه‌های عربی جنوبی، به معنای «مردم» و «جماعت» است. (زمیت، ۲۰۰۲: ۲۳۰) در انتقال به بحث شمالی مرکزی در زبان عبری، از شاخه کنعانی، شعب یا سعب دیده نشد، اما اگر رابطه ریشه‌ای میان دو واژه بر پایه تبدیل نیم‌واکه «عین» به «همزه» باشد، ماده «سأب» به معنای «استخراج آب» و «جذب کردن» است. (گزینوس، ۱۹۸۹: ۹۸۰) که در ترجمه کاربرد فعلی یافته، اما به صورت اسمی واژه «شأب» به معنای «تغار» یا «تشت گلی» برای ریختن آب در آن به کار می‌رود. (جاسترو، ۱۹۰۳: ۱۵۰۵) در زبان سریانی در فرهنگ کاستاز، تنها به واژه شعبان که هشتمین ماه عربی است، اشاره شده است. (کاستاز، ۲۰۰۲: ۵۸۸) در بخش جنوبی حاشیه‌ای در زبان سبائی B'S2 به «نشست قبیله‌ای»، «گروه»، «بلده» یا «ناحیه» (بیستون، ۱۹۸۲: ۱۳۱) و معادل لغوی آن، «sibia» در مندایی به معنای «کشیدن آب»، «مسیل» و «جماعت» است (ماتسوخ<sup>۲</sup>، ۱۹۶۳: ۴۵۹) بنابراین، مفهوم مشترک اجتماع و گروه یا باهم بودن در زبان‌های سامی در کاربردهای فعلی، اسمی و مصداقی، پررنگ‌تر و بیشتر دیده می‌شود.

خلیل بن احمد پس از سیر تاریخی در زبان عربی، وجود تضاد معنایی میان دو معنای «جمع آوردن» و «پراکندن» در واژه شعب را امری غریب و عجیب دانسته است. «شع ب»، شکافی است که در صخره‌ها ایجاد می‌شود و یکی از تقسیمات میان قبائل عرب بوده است و معنای اجتماع نیز دارد. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۱/ ۲۶۲) پس از وی، بسیاری از لغویان شکاف و جدایی در این واژه را معنای اصلی آن دانسته‌اند؛ به‌گونه‌ای که در فرهنگ عرب، «شَعُوب» یا «الشُّعُوب» نامی نامه‌ای از مرگ به اعتبار داشتن مفهوم جدایی و تفرقه بوده است. (ابن سیده، ۱۴۲۱، ۳۸۲/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲/ ۴۷۸) با وجود دو مفهوم متضاد که یکی دلالت بر یک ساختار اجتماع انسانی دارد و دیگری به معنای شکاف ایجادشده در اشیاء و پدیده‌های مختلف است، باز هم از نظر ساختار اجتماعی، شعب، به مفهوم جداکننده قبائل عرب و عجم است. اما عده‌ای نیز سعی در جمع این اضداد یا رد آن کرده‌اند و گفته‌اند همان‌طور که عبارت «شُعَبُ الغُصْن» به معنای شاخه‌های پراکنده یک درخت است و هرشاخه از شاخه‌های پراکنده دیگری تشکیل شده است، قبائل نیز به همین گونه است.

1) Zammit.

2) Macuch, Rudolf.

در عین حال که یک بخش مجزا از شعب‌های دیگر شعب نامیده می‌شود، اما خودش نمایانگر مجموعه بزرگی است که از اعضا و بخش‌های قبائل است. (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱/۳۴۳) یا به‌مانند سرزمینی دارای قسمت‌های مرتفع که اگر از زاویه خاص به آن نظر شود، همه آن‌ها یکپارچه و اگر از زاویه‌ای دیگر نگریسته شود، متفرق و پراکنده‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۵) در واقع، مفهوم سازگاری پس از تفریق و به‌سبب مجاورت و نزدیکی یک پدیده حاصل شده است؛ از این جهت، برای تحلیل با هم‌آیی دو واژه شعوب و قبائل در آیه «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» (الحجرات/۱۳)، آورده‌اند که شعوب به هدف قرب و نزدیکی (مفهوم اتحاد و پیوستگی) و قبائل به جهت معرفی گروه‌های یکسان و آشنا و تمایز آنان از نظر زمخشری به‌سبب ویژگی زیرمجموعه بودن قبائل نسبت به شعب است. (زمخشری، ۱۴۱۷: ۲/۲۰۷)

علم ریشه‌شناسی، با توجه به نظر لغت‌شناسان در وجود تضاد دو معنای شعب، نشان داده است که خاستگاه‌های آن نیز در زبان نیا، از ابتدا دارای دو معنای متضاد «قطع کردن» و «آمیختن» بوده است و کاربردهای متنوع و مصادیق دیگر آن در زبان‌های دیگر، نشان از اشتراک لفظی بودن این واژه است. سیر تاریخی این ریشه مشخص می‌کند در دوره‌های بعد، مفهوم بریدن به فراموشی سپرده شد و مفهوم جمع و جماعت و گروه برای این واژه پررنگ‌تر و کاربردی‌تر گردید، اما در آستانه ظهور اسلام، مفهوم قطع و جدایی بیشتر از مفهوم جمع و اجتماع بوده است و با توجه به مصادیق آن، عنصر پیوستگی در کنار این مفهوم، حضور بیشتری دارد. زیرا در این ساختار، قبایل مختلف نیاز داشتند در تعامل و تبادل منافع تجاری، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قرار گیرند و در رویارویی با دیگر شعوب، از ممالک دیگر، منابع و مشکلات را با هم به اشتراک بگذارند تا به حفظ استحکام خود در منطقه کمک کنند. چه بسا، به‌سبب همین کسب منافع، دیده می‌شود که مفسران شعوب را براساس نیازهای عصر خود تفسیر کرده‌اند و نمونه‌هایی از آن، بازتابی از نزاع بر سر برابری مسلمانان عرب و مسلمانان غیرعرب بوده است<sup>۱</sup>؛ از این رو، توجه به ظرافت این کاریست قرآنی از دو معنا در دو سیاق متفاوت، اهمیت دارد. نظر به ارتباطات اجتماعی، کلمه شعوب با مفهوم جمع و اجتماع در یکی از تقسیم‌بندی‌های اجتماعی و در آیه «انْطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ» (مرسلات/۳۰) با معنای تفریق، یعنی شاخه و شعبه، برای توصیف شاخه‌هایی از دودهای عذاب‌دهنده جهنم، قابل درک است.

## ۲-۲. رویارویی گروهی و مرکزیت در ریشه «ق ب ل»

قبیله، به‌مفهوم یکی از بخش‌های نظام طبقاتی اعراب، در قرآن به حالت جمع (قبائل) آمده است. قدیم‌ترین نشان‌ها از واژه قبیله، حاکی از آن است که بن‌های «ق ب ل» در زبان عربی، ریشه در زبان آفروآسیایی در بن ثنایی «bil»، به‌معنای در و دروازه دارد. (اورل، ۱۹۹۵: ۷۲)

این بن ثنایی در ساخت واژه «qablitu» در زبان اکدی نیز ایفای نقش کرده و معنای اصلی آن مرکز هر چیزی است که به صورتِ مصداقی برای نامیدن قسمت مرکزی ارابه و درها، قسمت میانی بدن و اندام‌های انسان، میانه آسمان و نظایر آن کاربرد داشته است. صورت‌بندی دیگر این واژه، «qablu»، شبیه به همان مصداق قبلی به معنای قسمت میانی ساختمان، شهر یا دریا بوده است که باتوجه به همه این موارد، در این زبان، مرکزیت مفهوم اصلی این واژه است. (بلک، ۲۰۰۰: ۲۸۱) اما در انتقال به بحث زبان‌های بخش شمالی مرکزی در شاخه کنعانی زبان عبری، یک تغییر معنایی رخ می‌دهد و ریشه «qablu» در عبری، معنای «پذیرفتن» می‌یابد که در باب «hitpael» به معنای «مقابل شخصی ایستادن» و «مخالف بودن» و «پیش» یا «قبل» می‌شود. (گزنویس، ۱۹۳۹: ۸۶۷) در شاخه آرامی زبان ترگومیواژه «qablu» از ریشه «qablu»، به معنای «شکایت‌بردن به جایی» به منظور کسب حمایت قبل از رویارویی با مجرم است و معنای رویارویی پیدا می‌کند. (جاسترو، ۱۹۰۳: ۱۳۰۹) در زبان سریانی، به معنای «متهم کردن/ شکایت کردن» (کاستاز، ۲۰۰۲: ۴۷۸) و به معنای «رودررو قرار داشتن» و «مخالف بودن» است. مؤید آن، شکل دیگری از این واژه در صورت‌بندی «**مک**» در قالب مفاهیم مالیاتی و شکایت است. (همان، ۳۰۷) در بخش جنوبی حاشیه‌ای زبان حبشی گعزی، «qabila» و تغییر معنایی به سبزه‌های گرمسیری دسته‌شده برای تولید غلات پیدا می‌کند. (لسلاو، ۱۹۸۷: ۴۱۹) مصداق نزدیک به آن در زبان عربی برای «قبیله الرأس» دیده شده است که آن را به دانه‌های دولپه‌ای تشبیه کرده‌اند که بخشی در مقابل بخش دیگر آن قرار می‌گیرد. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۵/ ۱۶۶ و ازهری، ۱۴۲۱: ۹/ ۱۳۸ و جوهری، ۱۳۷۶: ۵/ ۱۷۹۷). «qabil» در زبان مندایی هم به معنای «رویارویی و نما» (ماتسوخ، ۱۹۶۳: ۳۹۸) و در زبان سبائی، ریشه «qbl» به معنای «پذیرفتن» و نیز «روبرو»، «در خلال و جریان چیزی» بودن است. (بیستون، ۱۹۸۲: ۱۰۳) بنابراین مفهوم بسیار کهن این ریشه در مصداق ورودی یک شهر و به معنای «پذیرا بودن» است که با انتقال معنایی برای اعضای بدن انسان یا حیوان نیز کاربرد داشته است. به تدریج، در دیگر زبان‌ها، مفهوم «پذیرفتن» و «روبرو شدن» برای کسب حمایت را به همراه داشته است. یعنی افزون بر مرکزیت، شامل کنش‌های متقابل میان افراد است که برگرفته از مفاهیم «مقابل بودن»، «مواجهه از نوع شکایت»، «پذیرش» و «کسب حمایت» است.

پس از این سیر تاریخی، با ورود به زبان عربی نیز دیده می‌شود که واژه «قَبْل» و «قَبْل» معنای مواجهه و روبرو شدن دارد و «قَبْل» را قبیله نیز دانسته‌اند. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۵/ ۱۶۶) در میان اعراب، قبیل به جماعتی متشتت و پراکنده بیش از سه نفر گفته می‌شد که اشتراک نسبی داشته و از فرزندان یک پدر یا یک جد بودند. (قاسم بن سلام، ۱۹۹۰: ۱/ ۱۰۶) گاه این اشتراک نسبی بر گروه‌های پراکنده از یک پدر نیز اطلاق می‌شد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/ ۵۳) چه بسا سیبویه از این جهت قبیل را به هردو معنای «گروه» و «جماعت پراکنده

یا متحد» می‌داند. (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۶ / ۴۲۹) همچنین از دیدگاه فرهنگی، «قبیل» در کاربرد مصداقی، به معنای نخ پیچیده شده بر پاها و هم به معنای کفالت در اصطلاح «فَلانٌ قَبیلِی» به کار می‌رفت. (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱ / ۳۷۲) در ادامه، دیده می‌شود است که واژه «قبائل» با اضافه شدن به برخی واژه‌ها، معنای خاصی به خود گرفته است. «قبائل الرحل»، به معنی قوم مورد تعظیم، «قبائل الشجره» یعنی شاخه‌ها، «قبائل القدح و الجفنه» یعنی جام و ظرفی که دو یا چندپاره شده است. «قبیله»، به معنای «تکه‌ای پوست» و «القبیله»، نام صخره‌ای است که بر سر چاه قرار داشت و عقاب‌ها بر گرد آن می‌چرخیدند و محافظ آن بودند. (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۶ / ۴۲۹).

اکنون، معانی به دست آمده در سیاق‌های مربوط بررسی می‌شود. در کاربرد قرآنی، واژه قبیله یکبار به صورت جمع در شکل «قبائل» و دو بار به صورت قبیل و دو بار به صورت جمع در شکل «قُبُل» به کار رفته است. مفسران واژه قبیل را در آیه «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (اعراف / ۲۷)، «نسل و ذریه»، «لشکر» و «همکاران شیطان» بر شمرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۸ / ۱۱۳ و طوسی، بی تا: ۴ / ۳۸۱ و طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۷۰). طبق نظرات مفسران، قبیل در این آیه به مفهوم گروه و دسته‌ای خاص است. اما با توجه به یافته‌های ریشه‌شناسی، می‌توان گفت، قبیل به مفهوم بخش یا گروهی جدا شده است که در مقابل ضمیر «کم» (انسان‌ها) قرار گرفته است. با توجه به مضمون جمله «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ»، گروهی هستند که زیر پرچم ولایت شیطان هستند و در لشکر و گروه او قرار می‌گیرند. یعنی نمایانگر کنش‌های متقابل خاص و تأکیدی، همراه با پذیرش یا عدم پذیرش در تعلق‌های گروهی است که مفهوم رویارویی میان گروه‌ها با این واژه را ترسیم می‌کند.

در آیه «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات / ۱۳)، کلمه قبائل در ترجمه‌ها و تفاسیر، به معنای «قبیله‌ها»، «گروه‌ها»، «دسته‌ها»، «دودمان» یا «تیره‌های کوچک» آمده است. در این آیه نیز حضور کنش‌های متقابل و اجتناب‌ناپذیر در دفاع‌های قبیله‌ای و مقابله‌گری‌ها در نزاع بین قبائل، رودررویی با یکدیگر به هدف حفظ گروه یا قبیله با حمایت همه‌جانبه از سوی اعضا در کنار لغت «شعب» به هدف معینی نقش بسته و حس می‌شود؛ مفهوم آیه سوق دادن مؤمنان به سمت حمایت‌های حق‌مدارانه و نهی از حمایت‌های نژادپرستانه است. شایان ذکر است که تفاوت خاصی بین شعوب و قبائل وجود دارد. در شبه جزیره حجاز، شعوب یکجانشین بودند؛ در حالی که قبائل افزون بر یکجانشینی، چادرنشین و کوچ‌نشین نیز بودند. مطابق با یک نگرش تفسیری، این دو به واحدهای اجتماعی شمال و مرکز عربستان اطلاق می‌شدند که دارای جمعیت متفاوت و نسب‌شناختی متفاوت بودند؛ اگرچه، برخی شعب را قبیله معنا می‌کنند، اما قطعی است که در مقایسه با قبیله‌ای چون قریش، شعب یک فراقبیله است و وسعت و گستردگی بیشتری دارد که چندین قبیله را دربر می‌گیرد.

(لَإِنْدَا تَاسِرُونَ، ۱۳۹۲: ۳۳۵) واژه «قبیل» در آیه «أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كَسْفًا أَوْ تَأْتِي بِلَهُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا» (اعراف/۹۲)، به مفهوم ریشه‌ای آن به کار رفته است. راغب آن را به اعتبار کاربرد عرب در زندگی روزمره، بر عبارت «قَبِيلَةٌ فَلَانًا وَ تَقَبَّلَتْ بِهِ» به معنای کفالت و ضمانت کردن، برداشت کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۵۴) معنای آوردن «گروهی در مقابل» و «روبه‌رو» به منزله مدافع و وکیل، مؤید همان شاهد و کفیل آوردن است. در دو آیه دیگر<sup>۱</sup>، واژه «قَبِيل» در هردو حال و منصوب و جمع قبیل به معنای «دسته» یا «گروه» و «در مقابل چشم ظاهر شدن» است.

باتوجه به ریشه‌شناسی و فرهنگ عرب و با تحلیل متن قرآن، مفهوم ریشه‌ای این واژه «مرکزیت»، «رویاری»<sup>۲</sup>، «مواجهه با شکایت» و «پذیرش همراه با حمایت» است. قبیله‌ها، گروه‌هایی هستند که اعضای آن‌ها دارای ارتباطات خویشاوندی و اجداد مشترک هستند؛ گروه‌هایی پراکنده که ارتباطات آن‌ها با یکدیگر محدود و تقابلی است یا جمعیتی متحد و یکپارچه که تمایل به همکاری و تعامل با یکدیگر دارند. در هردو حالت، روابط و تعاملات درون گروهی و برون گروهی قبیله‌ها شامل کنش‌های تقابلی است که به زندگی گروهی آنان بقا می‌بخشد؛ به گونه‌ای که قبیله با مرکزیت در نظام اجتماعی عرب، نقش مهمی در تنظیم و سازمان‌دهی زندگی افراد دارد.

### ۲-۳. قدرت و همراهی گروهی در ریشه «ع ش ر»

عشیره یکی دیگر از کلماتی است که در دانش طبقات انساب عرب مورد توجه است و در قرآن آمده است. ریشه ماده «ع ش ر» در شاخه کنعانی زبان عبری (לשׁר)، به معنای «باهم بودن» و «به هم پیوستن» است. (گزنیوس، ۱۹۳۹: ۷۹۸) اورل<sup>۱</sup> در کتاب خود آورده است که معانی این ریشه در زبان عربی، می‌تواند از باهم بودن و به هم پیوستن نشأت گرفته باشد و از سویی دیگر در باب معنای رفت‌وآمد با ریشه ثنایی اش «as<» در زبان باستانی آفروآسیایی، به معنای «فرستادن»، ارتباط دارد. (اورل، ۱۹۹۵: ۱۷) معنای «لاشׁر» در زبان عبری، عدد ده و به معنای اتحادیه و مجموعه نیز آمده است. (گزنیوس، ۱۹۳۹: ۷۹۸) و همان‌طور که گفته خواهد شد، عدد ده، مفهوم کمال و جمع بودن دارد. در زبان اکدی، معنای «جمع» و «گذر کردن» در واژه «asaru» بوده است. (بلک، ۲۰۰۰: ۲۷) و در زبان سریانی «عشر» به معنای عدد ده است. (کاستاز، ۲۰۰۲: ۲۵۹) و سرانجام در سبائی، ماده «عشر»، «>SI» مفهوم ده و واژه «عشره»، «<S\_IT» به معنای «گروه عشایری» یا «خانه‌به‌دوش» یا «مجلس»، «قبیله» یا «ندوه» هم گفته می‌شد. (بیستون، ۱۹۸۲: ۲۱) بنا بر آنچه گفته شد، معنای عشیره برگرفته از دو ریشه ثنایی در قدیمی‌ترین زبان‌ها، به معنای «همراه بودن»، «حرکت در جمع» و «جماعت» و به معنای عدد «ده» است که به منزله یک مجموعه همراه با

1) Vladimir Orel.

اهداف مشترک و برای کسب قدرت است.

پس از این سیر تاریخی در زبان عربی، در قدیمی ترین فرهنگ آمده است که عشیر کسی است که با دیگری، دو نفر یا جمعی، معاشرت می کند. در زندگی مشترک، مرد «عشیر المرأة» و زن «عشیره الرجل» محسوب می شود و واژه «معشر» برای جماعتی بیش از دو نفر، است که بر موضوع مشترکی اتفاق نظر دارند. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۱/ ۲۴۸) ابن فارس نیز اشاره می کند که ماده «ع ش ر» دو معنا دارد؛ معنای عددی و دیگری معنای اختلاط و تداخل. کلمات «عشرت»، «معاشرت» و «عشیر» از معنای اخیر گرفته شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۳۲۴-۳۲۶) ارتباط عشر و عشیره براساس نزدیک بودن عشیره به عدد ده، از این جهت است که «ده» به مثابه عددی کامل، تأییدی بر تکثیر خاندان یک مرد و تعلق همه خویشاوند به اوست. (راغب، ۱۴۱۲: ۵۶۷)

عدد ده جلوه ای از فرهنگ و نماینده عدد کامل است. معادل آن در زبان یونانی به شکل «X» (چلیپای ضربدری)، نمادی از تام و کامل بودن و توازن است. زیرا در تصاویر قدیمی از کره کیهان، دو مدار متقاطع روی آن وجود داشته که یکی دایره البروج و دیگری استوای آسمانی فرض می شده است (استوای آسمانی تصویر فرضی استوای زمینی بر کره آسمان است) که با هم زاویه تقریبی ۲۳/۵ درجه را می سازند و در دو نقطه، به نام اعتدالین، همدیگر را قطع می کنند. (کریمی و دیگران، ۱۳۹۴: ۹) از نظر عرفانی و اخلاقی، شاهد کتاب های متعددی هستیم که بر مسلک ها و مقولات و دسته های ده تایی در نماد کمال، تنظیم شده اند با استناد به تعبیری از کامل شدن در عبارت قرآنی «تلك عشرة كاملة» و به منظور نشانی از انسان کامل یا راه های تکامل انسان. (نک: مراتب الوجود و حقیقه کل موجود الجلیلی، ۱۴۲۶: ۴۷ و مصنفات فارسی سمنانی: ۴۱ و الإنسان الكامل نسفی: ۱۲۸)

موضوعات متنوعی همراه با عدد ده در قرآن به کار رفته است: قسم به شب های ده گانه در «وَالْفَجْرِ ﴿۱﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ» (فجر-۱-۲)؛ ذکر پاداش نیکوکاری با ده برابر شدن آن در «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلِهَا» (انعام/۱۶۰)؛ تحدی با مشرکان در آوردن ده سوره ساختگی به سان قرآن در «قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» (هود/۱۳)؛ نمادی از فرض یا تصور مجرمان برای وصف کوتاه بودن زندگی دنیا و تعجب و تأسف بر آن در گفتگوی قیامت در «يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا» (طه/۱۰۳)؛ یکی از کفاره های شکستن سوگند با اطعام دادن ده نفر مسکین در «فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ» (سوره مائده/ ۸۹). عشر در قرآن در برخی از سیاق ها، نقش مکمل و همراهی با دیگر اعداد را دارد؛ مانند عدّه زن بیوه که ۴ ماه و ۱۰ روز است در «يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (بقره/۲۳۴) و میقات حضرت موسی (ع) با افزودن ده شب به سی شب و رسیدن به عدد چهل که نمادی دیگر از تمامیت و کمال است در «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» (اعراف/۱۴۲). عدد عشر گاه غایتی است برای دیگر مقادیر، به جهت کامل شدن و رسیدن به حد و اندازه

مطلوب؛ مانند ۸ سال کارگری حضرت موسی (ع) برای حضرت شعیب (ع) جهت مهریه همسر و تکمیل آن به ده سال، به صورت اختیاری در «فَإِنْ أَتَمَّمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ» (قصص/۲۷) و کفاره کسی که نتواند در حج قربانی کند به صورت سه روز روزه در ایام حج و هفت روز در هنگام بازگشت به وطن تا ده روز کامل شود در «وَسَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» (بقره/۱۹۶). همچنین، همراهی عشر در شکل‌گیری اعداد مرکب با نمونه‌های متعدد در قرآن نشان از حضور پررنگ کمال‌بخشی و همراهی آن دارد در «فَأَنْفَجَرْتُمْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» (بقره/۶۰)؛ «وَوَعْنَا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَفِيبًا» (مائده/۱۲)؛ «إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكِبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ» (یوسف/۴)؛ «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» (مدثر/۳۰)؛ «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ» (انفال/۶۵). این موارد نمونه‌هایی از کامل کردن و همراهی در این واژه را نشان می‌دهند.

عشیره در دو آیه از سوره‌های توبه و مجادله در سلسله‌مراتبی از واژگان خویشاوندی بیان شده است.<sup>۱۰</sup> از جمله، در سوره توبه در اختلاف قرائات، به صورت «عِشْرَتُكُمْ» (حالت مفرد) خوانده شده است که مفهوم همراهی را تداعی می‌کند. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲ / ۴۵) از این رو، در فرهنگ عرب، عشیر در واقع جمع و گروهی هستند که مرجع آن‌ها به عقدی چون «عقد عشره»<sup>۱۱</sup> برای یک امر مشترک می‌رسد. (طوسی، بی تا: ۵ / ۱۹۶) پیمانی که همراهی و اتحاد و قدرت را برای آنان رقم می‌زند؛ بنابراین، عشیره، مجموعه افراد یک خیمه یا خانه‌ای بودند که از یک نسب و هم‌خون به حساب می‌آمدند و در همه جنبه‌ها زیر نظر بزرگ‌ترین شیخ عشیره اداره می‌شد و عصبیت، بزرگ‌ترین عامل در احساس مشترک افراد یک عشیره بود. (حتی، ۱۹۹۱: ۲۳) عشیره، گروه خویشاوندی هستند که شخص با آن‌ها کامل شده و رشد می‌کند؛ همراهی و حمایت می‌کند و حمایت می‌شود و از این راه قدرت می‌یابد تا به ده نفر یا بیشتر برسد. (سمین، ۱۴۱۴: ۳ / ۴۵۶) بدین ترتیب، ریشه «ع ش ر» مشتمل بر معانی «جمع و جماعت»، «مصاحبت»، «همراهی» و «نمادی از کامل شدن» است که بنیان گروهی آن مبتنی بر حمایت‌های خاص و قدرت عشیره‌ای است.

#### ۲-۴. وجه تمایز و اهداف خاص گروهی در ریشه «ف ص ل»

فصلیه در قرآن، یک‌بار به کار رفته است. شواهد زبان‌شناختی گویای آن است که ریشه این واژه در آفر و آسیایی باستان، برگرفته از واژه «sala»، به معنای «قطعه کردن» و «شکستن» است. (اورل، ۱۹۹۵: ۴۶۰) در زبان عبری با افزودن پیشوند «ف»، ریشه «fsl»<sup>۱۲</sup>، به معنای «شکاف» و «تقسیم کردن» بوده و در مصادیق برای نقطه خالی یا پارچه راه‌راه به کار می‌رفته است. (گزینوس، ۱۹۳۹: ۸۲۲) در شاخه آرامی زبان ترگومی «fsl»<sup>۱۳</sup>، برای «کندن پوست» و «خامه گرفته شده از شیر» (جاسترو، ۱۹۰۳: ۱۲۰۵) و در سریانی نزدیک به مصداق‌های قبل، به مفهوم جداکننده، چون «سپر» و «قطع کردن» یا «به اشتراک گذاردن»

و «تقسیم کردن» است. (کاستاز، ۲۰۰۲: ۲۸۳) در بخش جنوبی حاشیه‌ای، در زبان حبشی گعزی، «fsl» و نیز «falasa»، معنای «جدا کردن» دارد. (لسلاو، ۱۹۸۷: ۱۶۱) در معنای و مصادیق یادشده، وجه مشترک «جدا کردن» است، اما در زبان سبائی «FSL»، به معنای «پیشروی» و «حرکت دادن لشکر» (بیستون، ۱۹۸۲: ۴۷) و در زبان مندایی نیز ماده «PSL» به معنای «پیچ خوردن» و «تابیدن ریسمان» است. (ماتسوخ، ۱۹۶۳: ۳۸) احتمال دارد واژه «قتیل» در قرآن از «قتل» به معنای پیچیدن و به معنای شکاف هسته خرما یا نخ نازک آن، نزدیک به همین مصداق باشد که از تبدیل نیم‌واکه‌های «ص» به «ت» ایجاد شده باشد. در مجموع، مفهوم گروه و دسته در مصادیق «بخش»، «قطعه» و «مقطع» و در مفاهیم «به اشتراک گذاردن»، «تقسیم کردن»، «حرکت دادن لشکری به جلو» نیز حضور دارد؛ به عبارتی، بخش و قسمت متضمن گروه یا دسته جدا شده است.

پس از زبان‌های کهن، «فصل» در عربی به «جدایی دو شیء» گفته می‌شود. مانند مفصل‌های بدن انسان. واژه «فصل» برای اموری چون قضاوت به دلیل جداکننده حق از باطل به کار رفته است و واژه «فصیله» در زندگی عرب‌ها دو مفهوم کاربردی داشته است؛ به معنای بخشی از قوم یک فرد به اعتبار جدا بودن این گروه از دیگر بخش‌ها و نامی برای دیوارهای کوتاه و جدا از حصار شهر یا قلعه.<sup>۱</sup> (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۷/۱۲۶ و ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۵۰۶) «فصیله» بخش کوچکی از ساختار یک قبیله است؛ همان‌گونه که «فصیله» به معنای دیواری کوتاه است که اطراف قلعه را در برگرفته است؛ بخشی جداشده از قسمتی بزرگ‌تر. همچنین به فرزند ناقه‌ای گفته می‌شد که از مادرش جدا شده است. (جوهری، ۱۳۷۶: ۵/۱۷۹۱) تعبیر «وَ فَصَالُهُ فِي عَامِينَ»، درباره فرزند انسان نیز به همین مفهوم نزدیک است؛ چه بسا، به همین جهت، فرزندان یک فرد را «فصیله الرُّجُل» گفته‌اند. (ابن درید، ۱۹۸۸: ۲/۸۹۱) و به عبارتی، پایین‌ترین سطح از یک گروه قبیله‌ای یا فامیلی است. «فصیله»، مترادف بطن (یکی از بخش‌های قبیله) و حتی قبیله کوچک نیز معنی می‌شد. (زمخشری، ۱۳۸۶: ۳۲). بدین اعتبار، عباس، عموی پیامبر (ص)، فصیل حضرت به حساب می‌آید. (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۲/۱۳۵) به همین دلیل، نزدیک‌ترین خویشاوند انسان را فصیله می‌گفتند؛ چراکه نزدیک‌ترین خویشان، نزدیک‌ترین گروه و اشخاص به فرد و وجه تمایز او از دیگر افراد قبیله محسوب می‌شد.

در کاربرد قرآنی، «فصیله» از تکامدهای قرآنی است و در آیه «فَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ» (۱۳/ معارج)، برخی مفسران آن را خویشان، قبیله، قوم یا نزدیکانی که فرد به آن‌ها پناه می‌برد معرفی کرده‌اند. شیخ طوسی معنای فصیله را گروهی گفته است که جدای از قبیله بوده و به پدری مشخص و با نسبت ریشه‌ای معین منتهی می‌شود. (طوسی، ۱۰/۱۱۹) مفهوم تمایز و گروه خاص در هم‌نشینی با کلمه «تُؤْوِيهِ» در این آیه، نشانه تأکید بسیار بر جنبه حمایتی این گروه از نزدیکان دارد. از سویی دیگر، باتوجه به کلمات آیات قبل، مانند «صاحب» و «اخ»

که به معنای همسر و برادر است، مفهومی غیر از این افراد و از نزدیک‌ترین خویشاوند دیگر را نشان می‌دهد. به همین جهت، به نظر مفسران، «فصیله» نزدیک‌ترین خویشاوندی است که فرد از آن‌ها متولد شده است و با آن‌ها خود را می‌یابد و در سختی‌ها می‌تواند به آن‌ها پناه برد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۶۱۰ و طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/ ۱۰)

مفهوم جمع و گروه در معنای بخش‌شدن نهفته است. بخش‌شدن در یک پدیده درونی درون گروه، به تقسیم گروه به بخش‌های مستقل و متمایز کمک می‌کند تا به بهبود عملکرد کلی گروه کمک کند، زیرا با توجه به تمایز، وظایف و نیازهای خاص، این بخش‌ها به صورت مجزا عمل کرده و به‌طور هم‌زمان با بخش بزرگ‌تر همکاری می‌کنند؛ در واقع، افزایش تخصص، تمایز و توانمندی در بخش‌های مختلف، هماهنگی بین بخش‌ها را تسهیل کند. بدین صورت، فصیله در یکی از کوچک‌ترین بخش‌های قبیله، نزدیک‌ترین مجموعه حمایتی یک فرد به حساب می‌آید. خویشاوندان نزدیکی که با تمایز خود از دیگر بخش‌ها، هویت فرد را نسبت به دیگر زیرمجموعه‌های قبیله، معین می‌کنند. تمایزی که اغلب در مفهوم فصیله، افزون بر عامل نسبی، با منطقه زندگی آن گروه خویشاوند، شغل و ویژگی‌های خاص در جهت اهداف خاص آنان، تعریف می‌شود.

## ۲-۵. کمیت و توازن گروهی در ریشه «ره ط»

در بحث فرآیند ساخت معنای «رهط»، دو ریشه ثنایی در زبان آفر آسیایی، قابل بررسی است. ریشه «rah» به معنای «دست و بازو» یا «ترکیب کردن». (اورل، ۱۹۹۵: ۴۴۳-۴۴۵) این احتمال وجود دارد در دوره‌های بعد، حالت اول حرف «طاء» به انتهای ریشه ثنایی در مسیر ساخت، افزوده شده باشد. فرهنگ دائرةالمعارفی شیکاگو، «ره ط» را به صورت اسمی «rahta»، یک واژه مصری و به معنای هر نوع مجرا یا لوله معرفی می‌کند. (گلب، ۱۹۹۹: ۷۶) اما از آنجایی که واج «h» در زبان‌های سامی کهن در زبان اکدی، از بین رفته بوده، بنابراین برای یافتن نظایر احتمالی این واژه، با توجه به ابدال، باید به دنبال ریشه‌هایی با واج‌های «rit» یا «rat» باشیم. (اولری، ۱۹۲۳: ۴۱) به این ترتیب، واژه «ratu(m)»، همانند واژه مصری، به معنای «کانال آبیاری» یا «مجرای چشم و مری» است. (بلک، ۲۰۰۰: ۳۰۰) لفظ «ratu» در آشوری نیز به معنای «کانال آبیاری» و «انتقال دادن» (گلب، ۱۹۹۹: ۲۱۹-۲۲۰) و «rittu» برای مصادیقی چون «دست» یا «تعویذی به شکل دست» کاربرد داشته است. (انجمن فولکلور آمریکا، ۲۸۲-۲۸۵) خوانش‌های متعدد این ماده در این شاخه، بیشتر بر دو معنای «لوله» یا «کانال آبیاری» و «دست» متمرکز شده است. «۵۷۶۶» در زبان عبری در قالب فعل، به معنای «جمع کردن» و «باهم بودن» آمده است. از جمله مصادیق آن، تشت گلی برای جمع‌آوری آب یا آبشخور حیوانات است. در آرامی نیز «۵۷۶۶» معنای جمع و اجتماع و در سریانی، معنای محل گردآوردن چیزی یا مخزن دارد. (گزنیوس، ۱۹۹۳: ۹۲۳) در زبان مندایی، لفظ «-raha

ta) معادل واژگان آرامی «اما» به معنای «جویبار» و «سیلاب» است. (ماتسوخ، ۱۹۶۳: ۴۱۹) و در زبان فنیقی «rht) در نقش فعلی، با شدت و شتاب رفتن معنا شده است. (هوفیتزر، ۱۹۹۵: ۱۰۶۲) بنابراین، در این شاخه شمالی مرکزی در کنار مصادیقی، چون «ظروف» یا «گودال جمع آوری»، مفاهیم «گردآوری»، «انتقال سریع» و «نگهداری» دیده می‌شود. در واژه گعزی «<arah) که جمع آن «<arahat) به معنای کف دست است. الفاظ معادل آن در زبان سُقُطری «rihoh) و اوگاریتی «rht\_m)، به همین معناست. اما در این سیر زبانی در زبان سبائی، ریشه «rht)، در یک انتقال معنایی، به مفهوم خانواده و خویشاوند، تغییر می‌یابد. (بیستون، ۱۹۸۲: ۱۱۶) پس معنای ترکیب کردن در ریشه ثنایی «ره» با افزودن پسوند الحاقی «ط»، به مفهوم «جمع» و «گردآوری» در سامی شمالی و سپس به مفهوم «جماعت» در زبان عربی، منتقل گشته است.

معنای دست و بازو برای ریشه «rah) (ره)، ابتدا در زبان‌های آشوری دیده می‌شود. دست نمادی مقدس در آیین و فرهنگ آشوریان محسوب می‌شد و به تمثال‌های برنزی، به شکل دست انسان یا چنگال حیوانات که جنبه حفاظت و تقدس برای آنان داشت، رهط گفته می‌شد. مصادیق دیگر برای این واژه، دستبند طلا یا آراستن مچ لباس با جواهرات بود. (گلب، ۱۹۹۹: ۳۸۳-۳۸۵) در سوره زخرف، به این سنت مصری اشاره شده است؛ هرگاه کسی به ریاست و مقامی دست پیدا می‌کرد دستبندهایی از طلا به او می‌آویختند و به همین سبب، مقام نبوت حضرت موسی (ع) به دلیل نداشتن این زیور، مورد انتقاد و بهانه فرعون قرار گرفته بود: «فَلَوْ لَا أَلْقَى عَلَيْهِ أَسْوَرةً مِنْ ذَّهَبٍ» (زخرف/۵۳). (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸/۹) اما به تدریج یک تغییر معنایی در دوره‌های بعد، رخ داد و دست و بازو که مفهومی نزدیک به شاخه و شعبه در زبان نوستراتیک داشت، در دوره‌های بعد، تمثیلی از شاخه درخت برای معرفی فرزندان، برادران و بستگان و خویشان به شمار آمد. امروزه نیز در علم ژنتیک، با کمک شاخه‌های (Branches) درخت‌های تبارشناسی که نمایانگر نسب اجدادی یا فرزندان هستند، نسبت‌ها و روابط خویشاوندی میان افراد و گونه‌ها بررسی می‌شود. در العین نیز معنای دیگر «رهط» را فرزند آورده است. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۷۱/۸) در کتاب‌های قرن دوم، می‌توان به کتاب سیره ابن اسحاق (متوفی: ۱۵۱) اشاره کرد که در شعری منقول از ابوطالب، این واژه به معنای خویشاوند و نسب (ابن اسحاق، ۱۹۷۸: ۳۵) آمده است. از کتاب‌های قرن سوم می‌توان به آثار ابن کلیبی (متوفی: ۲۰۴)، چون «جمهره انساب» (ابن کلیبی، ۱۹۸۶: ۱) و «نسب معد» و «الیمن الکبیر» (ابن کلیبی، ۱۹۸۸: ۱۷/۱) اشاره کرد که موارد متعددی از «رهط» برای معنای نسب و خویشان استفاده شده که درصدد بیان هویت و معرفی اشخاص و بستگان آن‌ها بوده است. از سویی دیگر، در فرهنگ عرب، تقسیم و نام‌گذاری طبقات انساب بر مبنای تمثیلات و تشبیهات، بین بخش‌های بدن انسان و بخش‌های قبیله استوار است. طبقه اول «جذم» که به معنای «جذع» یا «بدن» است، اصلی‌ترین

طبقه انساب نام‌گذاری شده است. طبقات بعدی، به ترتیب، از «جماهیر عرب» (جماعت‌های عرب)، «شُعُوب» (رأس بدن)، «قبیله» (سینه)، «عَمَائِر» (دست‌ها)، «بُطُون» (شکم)، «أَفْخَاذ» (کبد)، «عَشَائِر»، «فَصَیْله» و «رَهْط» (به‌عنوان انگشتان پا) نام‌گذاری شده‌اند. (ابن عبد ربّه، ۱۴۰۷: ۳/۲۷۷-۲۸۵) بنا به نظر برخی از لغویان، «رَهْط» با قرار گرفتن در آخرین بخش از سلسله انساب عرب، مفهوم خویشاوند نزدیک را دارد؛ به‌گونه‌ای که حتی نسل، خانواده و عترت را «رَهْط» به حساب آورده‌اند. (جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۵۷۹ و ازهری، ۱۴۲۱: ۲/۱۵۷) بررسی این تمثیل و توجه به چند انتقال معنایی که بر پایه مجاز سبب و مسبب، صورت گرفته است، نشان می‌دهد، جای گرفتن آن در پایین‌ترین بخش قبیله یک تنزل معنایی به جهت کمیتی بوده است. همراه با انتقال معنایی دیگری که در سیر تاریخی از ترکیب کردن به مفهوم جمع و گروه گفته شد، می‌توان گفت تعداد جمعیت این گروه کمتر از ده نفر را با تعداد انگشتان دست‌ها یا پاها بی‌ارتباط ندانست. انگشتان پا به‌هم‌پیوسته و هماهنگی دارند و تعادل بدن را نیز حفظ می‌کنند. «رَهْط» در قبیله به‌عنوان جمع‌های کوچک از یک قبیله با حفظ تعامل و همراهی در میان اعضای خود توازن و تعادل در قبیله را رقم می‌زنند.

در زبان عربی «رَهْط» و «أَرْهَط» به معنی عدد (اعداد میان سه تا ده) و تنها به مردان عشیره گفته می‌شود. (خلیل بن احمد: ۴/۲۰) در کتاب «الغریب المصنف»، «رَهْط» ذیل باب جماعت‌های انسانی، اما کمتر از ده نفر ذکر شده است. (ابوعبید، ۱۹۹۰: ۱۰۵/۱۱۰ و ۱۵۶) ابن فارس مفهوم مطلق جماعت را معنای اصلی آن می‌داند؛ چه جماعت انسانی و چه جماعت غیرانسانی. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۴۵۰) و برخی دیگر به معنای خویشان نزدیک می‌دانند. (ازهری، ۱۴۲۱: ۶/۱۰۱) در فروق اللغویه «رَهْط» و «نفر» را به‌معنای جماعت کمتر از ده نفر دانسته‌اند، اما با این تفاوت که نفر، مردانی هستند که به امری خاص اقدام می‌کنند و ممکن است بر تعداد آن‌ها افزوده شود، ولی در واژه «رَهْط» اشتراک نسبی دارند. (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۷۴) در «فقه اللغه»، به‌صورتی دقیق‌تر، «رَهْط» بعد از نفر و قبل از قبیله و طائفه در ترتیب گروهی از کم به زیاد ذکر شده است. (ثعالبی، ۱۴۱۴: ۲۴۶) باتوجه‌به ریشه‌شناسی تاریخی، می‌توان گفت «رَهْط» در کتاب‌های لغت کهن و در سیر تاریخی، دارای مفهوم «عدد»، «جماعت»، «گروه‌های انسانی و غیرانسانی» و «روابط خویشاوندی» است. معنای «دست» و ارتباط آن با خویشاوندی و انساب، از نظر نمادشناسی در فرهنگ‌ها و آیین‌ها، متنوع و مشهور بوده است. دست نمادی از حفاظت، تقدس، شهرت، خویشاوندی و نسب بوده است؛ به‌گونه‌ای که به گوشه‌ای از این فرهنگ در قرآن کریم اشاره شده است؛ در نتیجه، مفهوم خویشاوندی و نسب در این واژه و تمثیل آن به انگشتان پا در نظام قبیله‌ای، نشان از این است که «رَهْط» کوچک‌ترین واحد نظام قبیله‌ای و گروهی است که با داشتن تعامل و همراهی در میان اعضای خود، توازن و تعادل یک نظام قبیله‌ای را ایجاد می‌کند و این هدف در خویشان بسیار نزدیک بیشتر قابل دستیابی است.

در نهایت گفته می‌شود که ریشه‌شناسی تاریخی این واژگان، بیانگر تغییرات و تحولات زبان و معانی در ساختارهای اجتماعی و تغییرات فرهنگی است و همراه با رفع ابهام از معنای لغوی، به ظرافت کاربردی آن‌ها در آیات قرآن توجه شده است و با آزمودن آن‌ها در سیاق‌های قرآنی، اطمینان بیشتری از مفهوم آن حاصل می‌گردد. ریشه‌شناسی واژگانی چون «شعب»، «قبیله»، «عشیره»، «فصیله» و «رھط» نشان داد که ارتباط زیبایی میان ظرافت‌های مفاهیمی در آن‌ها از جنبه اجتماعی و توجه قرآن به مباحث اجتماعی وجود دارد. ریشه «شعب» نشان داد که این واژه از ابتدا دارای دو تضاد معنایی بوده و قرآن این ظرافت را در کاربرد هر دو مفهوم، نشان داده است. واژه «قبیله» حاکی از مفهوم کفالت و ضمانت است و با در نظر گرفتن مفهوم اصلی این واژه و حضور مفهوم جمع، به توضیح و وضوح نقش حفاظتی و اجتماعی این واحد خویشاوندی کمک می‌کند. واژه «عشیره» در قسمتی از یک قبیله، نماد وحدت و تعامل با همراهی و مصاحبت یکدیگر است که از طریق نسبت‌های خویشاوندی شکل می‌گیرد و ریشه‌شناسی ابزاری برای توضیح و وضوح بیشتر این مفهوم بوده است. ریشه واژه «فصیله» نشان می‌دهد که تمایز و بخش‌بندی گروهی برای یک واحد خویشاوندی که از طریق نسبت‌های خویشاوندی می‌تواند شکل بگیرد، با مفهوم ریشه‌ای آن تطابق نزدیک دارد و درک بهتری از نقش حفاظتی و اجتماعی آن فراهم می‌کند. واژه «رھط» نیز در قبائل با مفاهیم گروه‌های انسانی و روابط نسبی مرتبط است. به‌طور کلی، ریشه‌شناسی تاریخی و فرهنگی در یک ابزار تحلیلی، مجموعه‌ای از کلمات قرآنی در حوزه اجتماعی و خانوادگی را به شیوه‌های جذاب و عمیق‌تری نمایان ساخته است و ساختار نظام قبیله‌ای ابتدا با هدف ارتباطات اجتماعی و سپس خویشاوندی، به‌زیبایی در قرآن، به‌تصویر کشیده شده و به کار رفته است.

همچنین قابل توجه است که تحلیل ریشه‌های این کلمات در نظام قبیله‌ای شبه‌جزیره عرب، مفاهیم اجتماعی در ارتباطات خویشاوندی آن منطقه را نمایش می‌دهد. این در صورتی است که از نظر جامعه‌شناسی در جوامع ابتدایی و قدیمی، گروه‌ها، به ویژه گروه خویشاوندی، اهمیت بسیاری داشته است. این گروه‌های خویشاوندی کارکردهای متعددی دارند و جامعه را به اجزای معین تقسیم می‌کنند. دسته‌های مختلفی که به آن‌ها حقوق و وظایف خاصی اختصاص یافته است، علاوه بر نقش در سازماندهی اجتماعی، ارتباطات خاصی با اعضای خود برقرار می‌کنند که با افراد خارج از گروه‌های آنان متفاوت است. (فرید، ۱۳۹۹، صفحه ۱۹۴) بنابراین، این تطابق میان مفاهیم مطرح شده در قرآن و نگاه جامعه‌شناسی، روشن می‌سازد که چگونه در هر دو مورد، تأکید بر ارتباطات و ویژگی‌های خویشاوندی در گروه‌بندی‌های اجتماعی واضح است. این که اصل اول در این سازماندهی قبل از خویشاوندی بر پایه گروه‌بندی‌های متعدد برای نظم بخشی به یک واحد اجتماعی در آن زمان و پس از آن، بوده است. این ارتباط که نشان از تأثیر شباهت‌های فرهنگی و اجتماعی در تاریخ و جامعه‌ها

دارد، می‌تواند چگونگی شکل‌گیری و تداوم آن‌ها را در مباحث اجتماعی بررسی کند و این مطلب از منظر قرآن نیز مورد توجه بوده است.

### ۳. نتیجه

مطالعه حاضر کوشیده است با رویکرد ریشه‌شناختی، یکی از جنبه‌های کم‌شناخته‌شده نظام اجتماعی قبیله‌ای عرب پیشاسلامی را مورد بررسی قرار دهد و به بازخوانی آیات قرآنی مرتبط با آن‌ها بپردازد. این مطالعه نشان داد، مبتنی بر ریشه‌شناسی، ارتباط مفهومی و اولیه میان واژگان نظام قبیله‌ای عرب، «گروه» و «جماعت» است که با یکدیگر ارتباطات خانوادگی، قومی یا نسبی دارند. ریشه‌شناسی هر یک از این واحدها مشخص می‌کند که در کنار مفهوم مشترک میان واژگان، معنایی خاص و متمایز برای هر یک وجود دارد که ابعاد مختلفی از فعالیت‌ها و اهداف گروه‌های خویشاوندی از خرد تا کلان را در فرهنگ عرب نشان می‌دهد. گروه‌هایی که مؤلفه‌های پویایی و ثبات گروهی در آن‌ها، مشتمل بر پیوستگی و تعامل در واژه «شعب»، رقابت و تقابل در واژه «قبیله»، قدرت و همراهی در واژه «عشیره»، تمایز و اهداف خاص در واژه «فصیله»، کمیت و توازن گروهی در واژه «رھط» در ریشه آن‌ها وجود دارد. این بخش‌ها در قالب گروه‌های مستقل، کوچک و به صورت زیرمجموعه‌هایی هستند که می‌توانند به بهبود عملکرد کلی بخش بزرگ‌تر (قبیله) کمک کنند. مجزا بودن و داشتن وظایف خاص آن‌ها سبب افزایش توانمندی و پرننگ‌تر شدن اهداف آن‌ها در بخش‌های مختلف می‌شود و هماهنگی بین بخش‌ها را تسهیل می‌کند. همچنین نشان داده است که قرآن کریم به‌منابه متنی بلیغ، به مقتضای بیان محوریت مشترک میان انسان‌ها در شناخت یکدیگر یا بیان گروه‌هایی غیرانسانی یا بیان مراتب خویشاوندی‌های خاص، از این گوناگونی واژگان نظام اجتماعی قبیله‌های عرب، بهره برده است.

## پی‌نوشت:

۱. دیدگاه‌های مربوط به نهضت شعوبیه که خواهان مساوات و برابری میان ملل مسلمان بوده اند. در مواردی صبعه قومیتی به این دو واژه داده شده است و بر این اساس، قبائل به عرب‌ها و شعوب به غیر عرب‌ها یا واحدهای اجتماعی مبتنی بر یک سرزمین اطلاق می‌شد.

۲. وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَسْبِرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ (انعام/ ۱۱۱)، وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قَبْلًا (كهف/ ۵۵).

۳. قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (توبه/ ۲۴). لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (مجادله/ ۲۲).

۴. قبایل یا خانواده‌ها با یکدیگر به صورت متقابل تعهداتی را قبول می‌کنند، مانند حمایت متقابل در صورت تهدید از سوی دشمنان، مشارکت در جنگ، تجارت و تبادلات اقتصادی، ازدواج‌های بین قبیله‌ای و سایر مسائلی که منافع مشترک برای آنها به همراه می‌آورد.

۵. در گذشته برای حفاظت از قلعه‌ها، ادو یا سه ردیف دیوار در اطراف آن ساخته می‌شد. برای نمونه، در سال ۶۳۴ تا ۵۶۲ پیش از میلاد، سه دیوار در اطراف بابل با ارتفاع ۱۲ متر بنا شده بود.

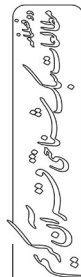
## کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۱۷). «الکامل فی التاریخ». بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن اسحاق، محمد (۱۹۷۸). «سیره ابن اسحاق». بیروت: دارالفکر.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸). «جمهره اللغه». بیروت: بعلبکی.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱). «المحکم و المحيط الأعظم». بیروت: دارالکتب.
- ابن عبد ربه، احمد (۱۴۰۷). «العقد الفرید». بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). «معجم مقاییس اللغه». قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن کلبی، هشام (۱۹۸۶). «جمهره انساب العرب». دمشق: عالم الکتب.
- ابن کلبی، هشام (۱۹۸۸). «نسب معدّ واليمن الكبير». بیروت: مکتبه النهضه العربیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). «لسان العرب». بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ابو عبید، قاسم بن سلام (۱۹۹۰). «الغریب المصنّف». تونس: بیت الحکمه.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱). «تهذیب اللغه». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعالبی، عبدالمملک بن محمد (۱۴۱۴). «فقه اللغه». بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶). «الصحاح». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الجیلی، عبد الکریم (۱۴۲۶). «مراتب الوجود و حقیقه کل موجود». بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
- حتی، فیلیپ (۱۹۹۱). «العرب؛ تاریخ موجز». بیروت: دار العلم للملای.
- خلیل بن احمد (۱۴۰۹). «العین». قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). «مفردات الفاظ قرآن». تهران: دارالقلم، چاپ دوم.

- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷). «الفائق». بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل». بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
- سمنانی، علاء الدوله (۱۳۸۳). «مصنفات فارسی سمنانی». تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- سمنین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴). «الدر المصون فی علوم الکتاب المکتون». بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). «المیزان فی تفسیر القرآن». بیروت: مؤسسه‌ ال‌اعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). «مجمع البیان فی تفسیر القرآن». تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲). «جامع البیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). «التبیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دار احياء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰). «الفروق فی اللغه». بیروت: دارالافاق الجدیده.
- فرید، محمدصادق (۱۳۹۹). «درآمدی بر خانواده و خویشاوندی». تهران: انتشارات دانژه، چاپ چهارم.
- کریمی بابا احمدی، زینب و پژمان الماسی نیاو گلناز رادمهر (۱۳۹۴). «مطالعه و تحلیل اعداد اسطوره ای و نمادین»، دبی: کنفرانس بین المللی مهندسی و علوم کاربردی.
- لاندائو تاسرون، الا (۱۳۹۲). «قبیله؛ دائرة المعارف قرآن». سرویراستار ترجمه: حسین خندق آبادی، تهران: حکمت.
- نسفی، عزیز الدین (۱۳۸۶). «الإنسان الكامل». تهران: انتشارات طهوری، چاپ هشتم.
- Beešton Alfred Felix Landon(1982):” sabaic Dictionary”, Louvain-La-Neuve: Jāmi‘at Šan‘ā’, Editions Peeters.
- Black,Jeremy(2000): “A Concise Dictionary of Akkadian”, Oxford: London, 2nd Printing, 2000.
- Costaz, Louis(2002):” Dictionarie Syriaque -Francais/Syriac- English Dictionary”, Beirut: Dar El-Machreq.
- Gelb, Ignace jay(1998):” The Assyrian Dictionary”, Chicago: Oriental Insitutie of Chicago University.
- Gesenius, William(1939): “A Hebrew and English Lexicon of the Old Teštamen”, London:Oxford, ed. F.A. Brown.
- Hoftijzer, J and Jongeling, K(1995): “Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions”, Leiden:Brill.
- Justrow, Marcus(1903): “A Dictionary of the Targumim”, London/New York: Pardes Publishing House.
- Leslau, Wolf(1987):” Comparative Dictionary of Ge’ez (Classical Ethiopic)”, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Macuch, Rudolf (1963):” A Mandaic Dictionary”, London: Oxford University Pres.
- O’Leary,De Lac(1923):” Comparative Grammar of the Semitic Languages”, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and New york: Dutton.
- Orel, Vladimir and Stolbova, Olga(1995): “Hamito-Semitic Etymological Dictionary”, Leiden: Brill.
- Zammit, Martin(2002): A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic”, Boston: Leiden Brill.

## Bibliography

- Holy Quran
- Abu Obaid, Ghasem(1990): “Al-gharib Al-mosannef”, Tunisia: Beyt Al-hekmah[In Arabic].
- Askari, Hasan ibn Abdollah(1400Ah): “ Alfuroogh Fi \_allugha”, Beirut: Dar Al’afagh Aljadida [In Arabic].
- Azhari, Mohammad ibn Ahmad(1421Ah): “ Tahdhib al-lugha”, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi [ In Arabic].
- Al-Jili, Abdul Karim(1426Ah): “ Maratib al-Wujud wa Haqiqat Kulli Mujud”, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd edition [In Arabic].
- Ibn Athir, Ali ibn Muhammad(1417Ah): “Al-Kamil fi al-Tarikh”, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi[In Arabic].
- Ibn Duraid, Mohammad ibn Hasan(1988): “Jamharat al\_Lugha”, Beirut:Dar al-Ilm[ In Arabic].
- Ibn Ishaq, Mohammad(1978): “ Sirah Ibn Ishaq”, Beirut: Dar al-fekr[ In Arabic].
- Ibn Sayyidah, Ali ibn Ismail(1421Ah): “ Al-Muhkam wa al-Muhit al-Azam”, Beirut: Dar al-Kutub [In Arabic].
- Ibn Abd Rabbeh,Ahmad ibn Mohammad(1407Ah): “ Alaghd Alfarid”, Beirut:Dar al-kotob al-elmieh [ In Arabic].
- Ibn Faris,Ahmad(1404Ah): “ Mojam maqais al-lughah”, Qom: Islamic Information Bureau [In Arabic].
- Ibn Kalbi, Hesham(1986): “Jamharat al \_nasab”, Damascus: Alam-alketab [In Arabic].
- Ibn Kalbi, Hesham(1988): “Nasab Maadd Va alyaman alkabir”, Beirut: Maktabah Al-nahzah Al’arabiyah [ In Arabic].
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram(1414Ah): “ Lisan al-Arab”, Beirut: Dar Sad-er, 3rd edition [In Arabic].
- Farbod, Mohammad Sadegh (2019): "An Introduction to Family and Kinship," Tehran: Danjeh, 4th Edition.
- Thaalebi, Abd Al-malek Mohammad(1414Ah): “Feqh al- loqah”, Beirut: Dar-alkotob al-elmieh [In Arabic].
- Johari,Ismaeil(1376): “ Al-sihah”,Beirut:Dar al-Ilm [In Arabic].
- Hitti, Philip(1991): “ Al-'Arab;A brief history”, Beirut: Dar al-'Ilm Lil-Malayin[In Arabic].
- Khalil ibn Ahmad(1409Ah): “ Kitab al-Ayn”, Qom: Hijrat [In Arabic].
- Raghīb Isfahani, Husayn ibn Muhammad(1374): “ Mufradat al-Faz Quran”, Tehran: Dar al-Qalam, 2nd edition [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar(1417): “Al-Fa'iq”, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar(1407): “ Al-kashaf An Haqaeq Qawamez Al-tanzil”, Beirut: Dar al-Kutub al-arabi [In Arabic].
- Semnani, Ala al-Dawlah(1383): “ Mosanafat Farsi-e Samanani”, Tehran: Entesharat-e Elm va Farhangi, 2nd edition [In Persian].



سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

- Samin, Ahmad ibn Yusuf(1414Ah): “ Al-Durr al-Masun fi 'Ulum al-Kitab al-Maknun”, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah [In Arabic].
- Tabatabaei, Mohammad Hosain(1390): “Almizan fi Tafsir al-quran”, Beirut: Al-Alamy InStitution [In Arabic].
- Tabrasi. Fazl ibn Hasan(1372): “ Majma' Albayan fi Tafsir Alquran”, Tehran: Naserkhosro [In Arabic].
- Tabari, Mohammad ibn Jarir(1412Ah): “ Jame al-bayan fi tafsir al-quran”, Beirut: Dar almaarefah [In Arabic].
- Tusi, Mohammad ibn Hasan(n.d): “Al-Tibyan Fi Tafsir al-Quran”, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.[ In Arabic].
- Karimi Baba Ahmadi, Zeynab, Almassinia, Pezhman and Radmehr, Golnaz(1394): "A Study and Analysis of Mythological and Symbolic Numbers", Dubai: International Conference on Engineering and Applied Sciences [In Persian].
- Landau Tazroun , Ela(1392): “Qabilah: Encyclopaedia of the Quran”, translated ed.Hossein Khandagh Abadi, Tehran: Hekmat [In Persian].
- Nasafi, Aziz al-Din(1386): “Al-Insan al-Kamil”, Tehran: Tahoori Publications, 8th edition [In Arabic].
- Beeston Alfred Felix Landon(1982): “ sabaic Dictionary”,Louvain-La-Neuve: Jāmi‘at Şan‘ā’, Editions Peeters.
- Black,Jeremy(2000): “A Concise Dictionary of Akkadian”, Oxford: London, 2nd Printing, 2000.
- Coştaş, Louis(2002): “ Dictionarie Syriaque -Francais/Syriac- English Dictionary”, Beirut: Dar El-Machreq.
- Gelb, Ignace jay(1998): “The Assyrian Dictionary”, Chicago: Oriental InStitue of Chicago University.
- Gesenius, William(1939): “A Hebrew and English Lexicon of the Old Testamen”, London:Oxford, ed. F.A. Brown.
- Hoftijzer, J and Jongeling, K(1995): “Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions”, Leiden:Brill.
- Justrow, Marcus(1903): “A Dictionary of the Targumim”, London/New York: Pardes Publishing House.
- Leslau, Wolf(1987): “ Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)”, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Macuch, Rudolf(1963): “ A Mandaic Dictionary”, London: Oxford University Pres.
- O'Leary,De Lac(1923): “Comparative Grammar of the Semitic Languages”, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and New york: Dutton.
- Orel, Vladimir and Stolbova, Olga(1995): “Hamito-Semitic Etymological Dictionary”, Leiden: Brill.
- Zammit, Martin(2002): “A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic”, Boston: Leiden Brill.

# To illustrate the " Bent Al-Shaty' " method in interpreting the words of the Qur'an(Case Study: Al-Ajaz Al-Bianyani and Al-Tafsir Al-Bianyani)

(Received: 2023-07-04 Accepted: 2023-09-17)

Mahyar Khani Moghaddam<sup>1</sup>  
Seyed Mahmood Tayeb Hosseyini<sup>2</sup>

## Abstract

The present article is an analysis of a systematic example of the method of inferring the concepts of the words of the Qur'an in order to better benefit the audience of the Qur'an from its content. Based on the descriptive-analytical method, the writer analyzed the method of "Ayesha bint Al-Shati" in " Al I'jaz al bayani li al Qur'an (Problems of Nafi ibn al-Azraq)" and "Al-Tafsir al-Bayani l'al-Qur'an al-Karim" and selected eight words - "rabiun", "makhmsa", "fi qulobham maraz", put "Sarr", "Anas", "Fargh", "Nasb" and "Zal" as a base sample. Based on the results of the research, Bent Al-Shaty organized his method based on the principle of lack of synonymy and for a better and accurate explanation of the meanings of the verses, he followed and paid special attention to " thematic interpretation of a word by investigating all the verses containing the word " and "examining and criticizing the opinions of lexicographers and commentators under the verses and words". It seems that in many cases, his method has the ability to be modeled in the research of Quranic words, although there are criticisms such as the incompleteness and cumbersomeness of the reasons for rejecting the lack of synonymy of some words.

**Keywords:** Bent Al-Shaty, Al I'jaz al bayani li al Qur'an, al-Tafseer al-Bayani, lack of synonymy

1) Assistant Professor of Quran and Hadith Department, Gilan University, Rasht, Iran (Author Corresponding The) Email: [m.khani@guilan.ac.ir](mailto:m.khani@guilan.ac.ir)

2) Associate Professor of Qur'anic Studies Department, Hoza Research Institute and University, Qom, Iran Email: [tayebhoseini@rihu.ac.ir](mailto:tayebhoseini@rihu.ac.ir)



# واکاوی روش «بنت الشاطی» در شرح کلمات قرآن (مطالعه موردی: الاعجاز الیانی (مسائل نافع) والتفسیر الیانی)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۲)

مهیار خانی مقدم<sup>۱</sup>  
سید محمود طیب حسینی<sup>۲</sup>

## چکیده

مسأله‌ی نوشتار حاضر، واکاوی نمونه‌ای نظام‌مند از روش استنتاج مفاهیم واژگان قرآن جهت بهره‌مندی شایسته‌تر مخاطبان قرآن از محتوای آن است. بر مبنای روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی روش «عایشه بنت الشاطی» در «الاعجاز الیانی للقرآن (مسائل نافع بن ازرق)» و «التفسیر الیانی للقرآن الکریم» پرداخته و هشت واژه- «ربیون»، «مخمصه»، «فی قلوبهم مرض»، «صر»، «انس»، «فرغ»، «نصب» و «ضال» را با گزینش موردی، به عنوان نمونه‌ی مبنای قرار داد. براساس نتایج پژوهش، بنت‌الشاطی بر اساس اصل عدم ترادف، روش خود را سامان داده و برای تبیین بهتر و دقیق از معانی آیات، بر تتبع در «تفسیر موضوعی واژه‌ای با استصقای تمام آیات مشتمل بر واژه» و «بررسی و نقد نظرات لغویان و مفسران ذیل آیات و واژه‌ها» عنایت ویژه‌ای دارد. به نظر می‌رسد در موارد متعددی، روش وی قابلیت‌الگوگیری در تحقیق مفردات قرآنی را دارد البته نقدهایی چون ناتمام و تکلف آمیز بودن دلایل در رد عدم ترادف برخی واژگان نیز بر برون‌داد روش او وارد است.

**کلیدواژگان:** بنت‌الشاطی، الإعجاز الیانی للقرآن، التفسیر الیانی، عدم ترادف.

## ۱- مقدمه

علم مفردات، دانشی است که درباره‌ی معنای اصلی و مراد و مقصود کلمات قرآن (طیب حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۹) و تک‌واژه‌های قرآنی از نظر ریشه، اشتقاق لغوی، دلالت بر معنای مطلوب، مناسبات و نوع کاربرد آن در قرآن بحث می‌کند (همایی، ۱۳۸۶، ص ۱۹) و در مباحث مرتبط با قرآن (علوم و معارف) نقش به‌سزائی دارد، زیرا شناخت واژه و دستیابی به ریشه، نوع، باب و ... آن، در فهم معنای صحیح، بسیار تأثیرگذار است.

از جمله مباحث مؤثر در تفسیر قرآن و درک اعجاز آن، مسأله عدم مترادف در کلمات قرآن است. این موضوع بر فهم تعدادی از آیات، تأثیر بسزایی دارد اما مهم‌تر از آن، کارکردش در فهم دقیق معانی کلمات قرآن است که بدین خاطر، برخی از محققان، مسأله عدم مترادف در قرآن را به عنوان یکی از ارکان اعجاز بیانی قرآن دانسته‌اند (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۷، ص ۲۹). از جمله محققان معاصر که در آثارش با رویکرد عدم مترادف قرآن، نکات بدیعی را در تبیین کلمات قرآن ارائه داده، عایشه بنت‌الشاطی است. وی در بخش پایانی کتاب «الإعجاز البیانی للقرآن» ضمن بررسی و نقد «مسائل نافع بن ازرق» بر این نکته تأکید دارد: «اعجاز بیانی قرآن اقتضا می‌کند هر مفسّری در آوردن «هماندی» برای واژه‌ی قرآنی و در جای آن، درمانده گردد. بلکه از این نکته نیز ناتوانیم که برای هر واژه‌ی از قرآن، واژه‌ی دیگری به عنوان بدیل آن واژه، از دیگر کلمات این کتاب الهی - که در موضع و سیاق‌های دیگر آمده‌اند - بیابیم.» (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶، ص ۶۳۲) همچنین در کتاب «التفسیر البیانی» نیز تلاش وی بر آن است که با بررسی لغات به ظاهر هم معنا، برای هر یک از واژگان به یک معنای خاص برسد به طوری که با هیچ واژه دیگری مترادف نشود.

می‌توان مبنای بنت‌الشاطی پیرامون مترادف واژگان را ناظر به سه اصل دانست: اولاً، آنها به گونه‌ای بر معنای واحدی دلالت کنند که بتوانند کاملاً جایگزین هم شوند؛ ثانیاً، اگر واژه‌ها متعلق به دو لهجه‌ی عربی یا دو زبان باشد و بر معنای واحد دلالت کنند، مترادف به شمار نمی‌آیند. ثالثاً، دو لفظ از نظر موسیقی - متناسب با موسیقی سایر اجزای جمله - نیز نباید به یکدیگر شباهت داشته باشند (طیب حسینی، ۱۳۹۲، ص ۶۱).

با توجه به روشمند بودن، استواری معناشناسی کلمات قرآن و قابلیت الگوگیری روش بنت‌الشاطی، واکاوی روش وی در شرح کلمات قرآن دارای کارکردهای آموزشی بویژه برای کشف معانی کلمات قرآن برای پژوهشگران علاقمند است و پژوهش پیش‌رو با تکیه بر کتاب‌های «الاعجاز البیانی (مسائل نافع بن ازرق)» و «التفسیر البیانی» عهده‌دار این مهم است. البته با توجه به جایگاه راغب اصفهانی در مفردات قرآن و عنایت ویژه بنت‌الشاطی به نظرات وی، تفاوت روش و نتایج این دو محقق در واژگان مورد بحث، نیز تحلیل خواهد شد. تتبع نگارندگان بیانگر آن است که به غیر از مقاله «نقدی بر نظریه بنت‌الشاطی در عدم مترادف

میان واژه‌های قرآن (طیب حسینی، ۱۳۹۲، صص ۱۲-۱)، تاکنون مقاله‌ای با نگارش حاضر به زیور طبع، آراسته نشده‌است.

## ۲- آشنایی با بنت‌الشاطی

عایشه عبدالرحمان ملقب به بنت‌الشاطی، در سال ۱۹۱۳ میلادی در مصر متولد شد. وی مدرک دکترای زبان و ادبیات عرب خود را در سال ۱۹۵۰ میلادی دریافت کرد و از شاگردان برجسته امین خولی بود که تحت تأثیر سبک ادبی وی در مطالعات تفسیری قرآن، مشهورترین آثار را در تفسیر ادبی قرآن ارائه نمود. برخی از مشهورترین آثار قرآنی وی عبارتند از: «الاعجاز الیبانی للقرآن الکریم و مسائل ابن ازرق»، «التفسیر القرآنی للقرآن»، «القرآن و قضایا الانسان»، «مقال فی الانسان: دراسة قرآنیة»، «الشخصیة الانسانیة قرآنیة»، «القرآن و التفسیر العصری». از دیگر آثار مهم غیر قرآنی وی می‌توان به «تراجم سیدات بیت النبوة»، «مع المصطفی علیه الصلاة و السلام» و «مقدمه ابن الصلاح فی علوم الحدیث» اشاره کرد (نک: کریمی‌نیا، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۵۲).

## ۳- واکاوی روش بنت‌الشاطی در الاعجاز الیبانی (مسائل نافع بن ازرق)

«نافع بن ازرق بکری» متولد سال ۶۵ هجری قمری در بصره (ابن حزم، ۱۴۰۳، ص ۳۱۱) از صحابه پیامبر (ص) مانند ابن عباس، تلمذ نمود (مبرد، ۱۳۴۷، ج ۳، صص ۱۷۲-۱۶۳) اما با ابداع برخی آرای خاص - مانند تکفیر همه‌ی مسلمانان (به جز پیروان خود) و مباح دانستن ریختن خونشان (بغدادی، ۱۳۶۷: ۶۴-۶۳)-، باعث انشعاب در میان خوارج - ایجاد فرقه‌ی «ازارقه» - گردید (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۶).

روزی ابن عباس در کنار کعبه، به پرسش‌های مردم پیرامون تفسیر قرآن پاسخ می‌داد. «نافع» به «نجده بن عویمر» - یکی دیگر از سران خوارج - گفت: برخیز نزد این شخص که بدون علم به تفسیر قرآن جرأت ورزیده، برویم. پس به نزد او رفتند و گفتند: ما می‌خواهیم درباره‌ی اموری از کتاب خدا پرسیم که برایمان تفسیر کنی و برای اثبات درستی آن‌ها، از کلام و شعر عرب، شاهد بیاوری (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۹۰). «نافع» معنای ۱۸۰ تا ۲۵۰ کلمه - آراء مختلفی در این زمینه وجود دارد - از مفردات قرآن - که آنها را نسبت به فهم عموم مردم، نامانوس می‌دانست - را از ابن عباس پرسید و ابن عباس نیز با استشهاد به اشعار عرب، به وی پاسخ گفت (مهدوی راد، ۱۳۸۴، ص ۱۴). این مسائل با طریق مختلف و کاستی‌ها و فزونی‌هایی گزارش شده‌است (نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، صص ۳۹۰-۴۱۷).

روش بنت‌الشاطی تحت تأثیر استادش امین خولی (نک: امین خولی، ۱۹۶۱، ص ۳۰۲) بوده که در آن، برای به دست آوردن تفاوت معنای واژگان قریب المعنا به خود متن قرآن مراجعه کرده و براساس کاربردهای قرآن، تفاوت میان واژه‌ها را استنباط می‌کند (بنت‌الشاطی،

۱۳۷۶، ص ۱۱۱). وی پس از شناخت مدلول اصلی هر کلمه در زبان عربی، به استقرای موارد استعمال آن در قالب صیغه‌های متفاوت و تدبر در سیاق خاص آن در آیه و سوره و نیز سیاق عام آن در کل قرآن می‌پردازد و بدین ترتیب، معنای خاص هر واژه را به دست می‌آورد (همان: ص ۳۱۶).

نگارندگان برای ساختاربخشی به محتوای مورد مطالعه، روش بنت‌الشاطی را به سه گام، تقسیم‌بندی نموده‌اند که گام اول، شامل سؤال نافع و پاسخ ابن عباس و استنادات شعری وی؛ گام دوم، شامل تتبع میزان تکرار واژه‌ی مورد بحث و واژه‌های هم‌ریشه در آیات قرآن و تطبیق معنای واژه؛ گام سوم نیز، شامل بررسی نظرات لغت‌شناسان و مفسران منتخب، درباره‌ی واژه مورد بحث است و در نهایت، جمع‌بندی نظر بنت‌الشاطی ارائه می‌گردد. در بخش نظرات صاحب‌نظران، بنت‌الشاطی بیش از همه بر نظرات راغب اصفهانی در «المفردات» و ابن اثیر در «النهایه» عنایت دارد. هشت واژه به صورت گزینشی اتفاقی (به دلیل تأکید وی بر مفید بودن روش او در بررسی تمامی واژگان) و با لحاظ کردن برخی از واژه‌ها که معنای ارتکازی آنها با معنای نهایی به دست آمده، متفاوت بوده، برگزیده شده‌اند تا تبیین روش بنت‌الشاطی، با روش مناسب‌تری سامان پذیرد.

### ۳-۱- واژه‌ی «رَبِّيون»

**گام اول:** ابن عباس در پاسخ به معنای واژه «رَبِّيون»، با استناد به بیت زیر از «حسان بن ثابت»، معنای آن را «جماعت‌های فراوان» بیان نمود: و اذا محشر تجافوا عن القصد حملنا عليهم ربِّيًّا<sup>۱</sup>

**گام دوم:** این کلمه در آیه‌ی ۱۴۶ سوره آل‌عمران آمده: «وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا ضَعُفُوا وَ مَا اسْتَكَانُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» «چه بسیار پیامبرانی که مردان الهی فراوانی به همراه آنان جنگ کردند! آنها هیچ گاه در برابر آنچه در راه خدا به آنان می‌رسید، سست و ناتوان نشدند (و تن به تسلیم ندادند) و خداوند استقامت‌کنندگان را دوست دارد.»

با تأمل در تفاسیر فریقین، نکات منتخبی (فارغ از نگاه‌های بنت‌الشاطی) ارائه می‌گردد: این آیه در دو مقام سرزنش و تشویق بیان شده‌است: سرزنش نسبت به عملکرد برخی از مؤمنان که در جنگ احد، از دستور پیامبر (ص) تخطی و از میدان فرار کردند و گفتار و کردار آنان، مرضی خدای تعالی نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۱)؛ در مقام تشویق و الگودهی نیز با یادآوری شجاعت و ایمان و استقامت مجاهدان و یاران پیامبران گذشته، مسلمانان را به شجاعت و فداکاری و پایداری تشویق می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۱۲۱). در این آیه، تعلق کامل به خداوند و عدم تعلف به دنیا و مطامع آن، عامل اصلی صبر و پایداری

(۱) هرگاه کسانی از راه درستی دور شوند با گروه‌های فراوان بر آنان حمله می‌بریم.

و تقوای همراهان راستین پیامبران گذشته بیان شده (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۲) که برای مسلمانان، عبرتی باشد تا در جهاد، سستی نکرده و در عقیده‌ی خود، تردید نکند تا محبوب خداوند گردند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹۷).

صیغه «رَبَّیون» تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده «رَبَّ» به صورت مضاف (به اسم ظاهر و یا ضمیر)، در بیشتر از نهصد و چند مورد بکار رفته که در این موارد - که در هیچکدام کلمه «رَبَّ» به صورت معرفه به «ال» وجود ندارد - کلمه «رَبَّ» به معنای دینی خاص برای خداوند و در مواردی بسیار اندک نیز نسبت به بشر به کار رفته است (همانند آیه‌ی ۲۳ سوره یوسف در مورد عزیز مصر که در آنها «رَبَّ» به معنای پادشاه است). «رَبَّانِیون» نیز سه بار و در غیر معنی ربوبیت و کلمه «رَبَّائِکم» نیز در آیه ۲۳ سوره نساء (در بیان محارم) به کار رفته‌اند.

**گام سوم:** فیروزآبادی «رَبَّیون» را به معنی هزاران تن از مردم، مأخوذ از «رَبَّ» (به معنی آب فراوان) می‌داند (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۸۷). راغب نیز دو نظر را نقل می‌کند: اول، «رَبَّیون» منسوب به «رَبَّ» و مصدر به معنای تربیت است و بدین معنا، «ربی» کسی است که علم پرورد. دوم، این کلمه منسوب به این مصدر و معنایش آن است که خود را با علم می‌پرورد. در حقیقت این دو تفسیر ملازم یکدیگرند؛ زیرا هر کس خود را با علم پرورد، علم را نیز پرورده است و هر که علم پرورد، خود را نیز پرورد. در واقع این منسوب به «رَبَّ» یعنی خداوند متعال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶). ابن اثیر، معنای لغوی «رَبَّ» را مالک، آقا و تدبیر کننده، مربی، قَیِّم و نعمت دهنده می‌داند. ربّانی بر اساس حدیث امام علی (ع)، عالمی راسخ در علم و دین و یا کسی است که با علم خود در پی به دست آوردن خشنودی خداوند است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ش، ج ۲، صص ۱۷۹۱۸۰-). در زبان عربی، اصل استعمال «رَبَّ» در مالک و صاحب شیء (آیه‌ی ۴۱ و ۴۲ سوره‌ی یوسف) و تربیت کردن است (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶، ص ۶۲۴؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۵۹۳).

### بررسی و تحلیل:

اولاً اینکه راغب اصفهانی، معنای ربّانی را به سمت علم و دانش و پرورش دادن آن و در نهایت، پرورش یافتن خود در پناه علم بیان کرده، با توجه به سیاق آیه، کاملاً معتنابه است و نظر ابن عباس در معنادهی واژه «رَبَّیون» به جمعیت فراوان، غیر دقیق به نظر می‌رسد.

ثانیاً بنت‌الشاطی نیز با توجه به وجود واژه «کثیر» بعد از واژه «رَبَّیون» در آیه، معنای ابن عباس را اشتباه می‌داند (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶، ص ۶۲۵). دقت نظر وی در آن است که معنای اصلی واژه «رَبَّ» که به معنای پروراندن است را در نظر دارد و با توجه به سیاق، تأکید می‌کند که منظور از رَبَّیون، گروه‌هایی است که خود را بر اساس کلمات پروردگار و شریعت و هدایت او که پیامبرانشان به آنان رسانده‌اند، تربیت داده‌اند.

ثالثاً تفاوت نظر بنت الشاطی با راغب اصفهانی در آن است که وی با توجه به سیاق آیه، نظر نهایی خود را به وضوح بیان نموده اما در مفردات، دو احتمال مطرح شده و بر تلازم آن دو معنا، تأکید شده است که این امر، معنای دقیقی را در اختیار مخاطب قرار نمی‌دهد.

### ۲-۳- واژه‌ی «مخمصه»

**گام اول:** ابن عباس در پاسخ به معنای واژه‌ی «مخمصه»، با استناد به بیتی از «اعشی»، معنای آن را «گرسنگی» بیان نمود: تبتون فی المشی ملاء بطونکم و جاراتکم غرثی بیتن خمائصاً<sup>۱</sup>

**گام دوم:** این کلمه در دو آیه ذکر شده: آیه اول «...فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده/ ۳) «اما آنها که در حال گرسنگی، دستشان به غذای دیگری نرسد و متمایل به گناه نباشند، (مانعی ندارد که از گوشتهای ممنوع بخورند) خداوند، آمرزنده و مهربان است»

با تأمل در تفاسیر فریقین، نکات منتخبی (فارغ از نگاه‌های بنت الشاطی) ارائه می‌گردد: این بخش از آیه به بخش اول آیه که پیرامون خوراک و گوشت‌های مردار و حرام است، ارتباط دارد و به امکان استفاده از آنها در شرایط اضطراری می‌پردازد (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۶). در شرایط اضطرار به مقداری که تناول گوشت مردار، اندک رمقی به انسان دهد، استفاده از آنها مباح است (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۳۷). قید «غیرمتجانف» به خوبی به تبیین مفهوم «مخمصه» می‌پردازد و می‌توان آن را معادل آیه «غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ» (بقره/ ۱۷۳) «در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد» دانست (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۵۵). یعنی انسان به هنگام ضرورت، زیاده‌روی در خوردن گوشت حرام نکند و آن را حلال نشمرد و یا آنکه مقدمات اضطرار را خودش فراهم نساخته باشد، و یا آنکه در سفری که برای انجام کار حرامی در پیش گرفته، گرفتار چنان ضرورتی نشود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۷۲).

آیه‌ی دوم: «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (توبه/ ۱۲۰) «سزاوار نیست که اهل مدینه، و بادیه‌نشینانی که اطراف آنها هستند، از رسول خدا تخلف جویند و برای حفظ جان خویش، از جان او چشم‌پوشند! این بخاطر آن است که هیچ تشنگی و خستگی، و گرسنگی در راه خدا به آنها نمی‌رسد.»

با تأمل در تفاسیر فریقین، نکات منتخبی (فارغ از نگاه‌های بنت الشاطی) ارائه می‌گردد: آیه درباره‌ی جنگ تبوک و تحریض مسلمانان برای مشارکت مجاهدانه در این جنگ (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۲۴) و ضرورت جان فدا بودن برای پیامبر (ص) بوده و تأکیدی

(۱) در قشلاق‌ها با شکم‌های پر می‌خوابید، در حالی که زنانی که با شما همسایه‌اند با شکم‌هایی به پشت چسبیده و گرسنه می‌خوابند.

است مؤمنان، رهبران خویش را همچون جان خویش، بلکه بیشتر گرامی دارند و در حفظ آنان بکوشند و آنها را در برابر حوادث سخت تنها نگذارند، چرا که خطر برای آنها خطر برای امت است. سپس به پادشاهای مجاهدان که در برابر هر گونه مشکلی در راه جهاد نصیبشان می‌شود، اشاره کرده و روی هفت قسمت از این مشکلات و پاداش انگشت می‌گذارد که یکی از آنها، شدت گرسنگی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۶). منظور از مخصمه در این آیه، گرسنگی شدیدی است که اثر آن در فرورفتگی شکم انسان، خود را نشان می‌دهد (فخر رازی ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۹). خداوند در برابر تحمل این سختی‌ها، وعده جبران و عدم ضایع شدن این ایثار و مجاهدت را داده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۲۳).

تفسیر «مخصمه»، به «مجاغه» به رغم آن که تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، اما گرفتار این اشکال است که در قرآن کریم، واژه‌ی «جوع» در سیاقی جز سیاق دو آیه‌ی فوق به کار رفته است، از جمله: «وَلِنَبْلُوَنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ» (بقره / ۱۵۵) «قَطْعاً هِمَّةِ شِمَا رَا بَا چیزی از ترس، گرسنگی، و ... آزمایش می‌کنیم». در باره‌ی کافر: «فَأَذَقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ» (نحل / ۱۱۲) «خداوند به خاطر اعمالی که انجام می‌دادند، لباس گرسنگی و ترس را بر اندامشان پوشانید!»؛ در مورد طعام دوزخیان: «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِّنْ ضَرِيْعٍ \* لَا يُسْمِنُ وَ لَا يُغْنِي مِّنْ جُوعٍ» (غاشیه / ۷) «غذایی که نه آنها را فربه می‌کند و نه از گرسنگی می‌رهاند.» «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ \* الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَ آمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ» (قریش / ۴) «همان کس که آنها را از گرسنگی نجات داد و از ترس و ناامنی ایمن ساخت.» علاوه بر اینها در آیه‌ی ۱۱۸ سوره‌ی طه، فعل مجرد مضارع این ماده نیز خطاب به آدم در بهشت، آمده است: «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى» (اما تو در بهشت راحت هستی! و مزیتش) برای تو این است که در آن گرسنه و برهنه نخواهی شد.»

**گام سوم:** در فرهنگ‌های زبان عربی معنی «مجاغه» در معانی «مخصمه» ذکر می‌شود و پس از آن نیز در همین ماده می‌گویند: «خمص البطن» یعنی شکم تهی شد و «رجل خمصان» یعنی کسی که شکمش لاغر است. راغب این دلالت اصلی کلمه بر لاغری را مورد توجه قرار داده و «مخصمه» را گرسنگی‌ای می‌داند که موجب لاغری شکم و به پشت چسبیدن آن، شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۹). ابن اثیر در حدیث جابر: «رأيت النبي (ص) خمصاً شديداً» «خمص» را به جوع تفسیر کرده و افزود به فردی «رجل خميص» می‌گویند که دارای شکمی لاغر باشد. حدیث «خماص البطن خفاف الظهور» (آنان از خوردن اموال مردم عفت می‌ورزند و شکمشان از این که چنان اموالی خورده باشند، تهی و پشتشان از بار چنان گناهی سبک است) از استعمال همین کلمه است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۸۰).

## بررسی و تحلیل:

اولاً راغب اصفهانی تأکید دارد که صرفاً معنای واژه «مخمصه» را به گرسنگی محدود کردن، دقیق نیست زیرا در استعمال عرب، این واژه بر گرسنگی که منجر به لاغری شود، دلالت دارد.

ثانیاً بنت‌الشاطی با اتکا به کاربرد و سیاق قرآنی واژگان «مخمصه» و «جوع» معتقد است این مسأله که قرآن در مواردی دیگر، از لفظ «جوع» استفاده کرده و تنها در دو آیه‌ی مورد بحث، «مخمصه» را به کار گرفته، بیانگر تفاوت میان معنای این دو کلمه است (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶، ص ۶۲۵). پس «مخمصه»، شرایط اضطراری است که موجب ضعف شدید و لاغری مفرط انسان شود (بنت‌الشاطی، ۱۴۰۴، ص ۵۹۵). و با توجه به سیاق آیه، مجوز استفاده از خوراک حرام برای انسان مؤمن، زمانی صادر می‌شود که آن گرسنگی، جان او را به خطر بیاندازد و به صرف گرسنه شدن، این امر مجاز نیست.

ثالثاً تفاوت روش بنت‌الشاطی و راغب آن است که بنت‌الشاطی این استدلال خود پیرامون معنای واژه را مبتنی بر سیاق آیه و کاربرد قرآنی آن واژه ارائه می‌دهد و بر این نکته نیز تأکید دارد که آیه صرفاً ناظر به مردم قحطی زده نیست بلکه برای نهدی از مردمی نیز به کار می‌رود که به صرف اندک گرسنگی، به خوردن و نوشیدن حرام روی می‌آورند.

### ۳-۳- «فی قلوبهم مرض»

**گام اول:** ابن عباس در پاسخ به معنای «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»، با استناد به بیته، معنای آن را «نفاق» بیان نمود: أَجْمَلُ أَقْوَامًا حَيَاءً وَ قَدْ أَرَى صَدُورَهُمْ تَغْلِي عَلَيَّ مَرَضُهَا

**گام دوم:** این کلمه در آیات ۱۰ سوره بقره، ۴۹ سوره انفال، ۱۲ سوره احزاب، ۵۰ سوره مائده، ۱۲۵ سوره توبه، ۵۳ سوره حج، ۲۰ و ۲۹ سوره محمد و ۲۱ سوره مدثر آمده است. از همین ماده در قرآن، فعل ماضی یک بار، «مرض» به صورت نکره و معرفه به «ال» چهارده بار و «مرضی» به صورت معرفه و نکره، پنج بار بکار رفته است.

روشن است که مرض در آیه ۸۰ سوره شعراء: «وَ إِذَا مَرَضَتْ فُهِوْ يَشْفِينِ» (و هنگامی که بیمار شوم مرا شفا می‌دهد.) و در آیات دهگانه مشتمل بر کلمه «مریض» و «مرضی» به معنی اصلی خود و در برابر بیماری آمده، اما در سایر آیات، کلمه‌ی «مرض» به معنی مجازی و برای دلالت بر «فساد قلب» به کار رفته است.

ممکن است تفسیر «مرض دل‌های منافقان» به «نفاق» در آیه بقره که موضوع سؤال قرار گرفته، تفسیری نزدیک به نظر رسد. اگر چنین نبود که در قرآن کریم کلمه‌ی نفاق و منافقین بسیار به کار رفته و یکی از سوره‌ها نیز به نام «منافقون» است و جالب آن که، در برخی

(۱) با کسانی از روی حیا مماشات می‌کنم در حالی که می‌بینم در دل‌های آنان نفاقهایی علیه من می‌جوشد.

از آیات نیز «بیماری دل» بر نفاق عطف شده است: مانند آیه «إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (انفال/۴۹) و هنگامی را که منافقان و آنها که در دل‌هایشان بیماری است می گفتند...

با تأمل در تفاسیر فریقین، نکات متخبی (فارغ از نگاه‌های بنت الشاطی) ارائه می گردد: آیه درباره‌ی شرایط قبل از جنگ بدر و بیان حال دو گروه منافق (در لشکر اسلام) و مریض القلب (در دو لشکر اسلام و کفر (قریش)) است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۹۹) که زمانی که تعداد اندک لشکر اسلام را در برابر تعداد فراوان لشکر کفر دیدند، بیان داشتند که مسلمانان با این دینشان مغرور شده‌اند (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۳۹۸) و به نوعی، شکست ایشان قطعی است. منظور از مریضی قلب در این آیه، شک داشتن و عدم استقرار کامل اسلام در قلوب آن افراد بود (نووی جاوی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۲۹) ولی آنها بر اثر عدم ایمان و عدم آگاهی از الطاف پروردگار و امدادهای غیبی او از این حقیقت آگاهی نداشتند که هر کس بر خدا توکل کند و پس از بسیج تمام نیروهایش خود را به او بسپارد خداوند او را یاری خواهد کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۰۳).

عطف «کسانی که دل‌هایشان بیمار است» بر «منافقین» گواه آن است که در بیان قرآنی، لزوماً مغایرت و تفاوتی میان نفاق و بیماری دل وجود دارد و عطف این دو بر یکدیگر آن را اقتضا می کند. هر جا سخن از بیماری دل است این بیماری اختصاصاً به چیزهایی مربوط می باشد که به عقیده و دین بر می گردد، همانند کفر، تردید آوردن، نفاق و کینه؛ چنانکه صریح برخی از آیات بر این مطلب گواهی می دهد؛ مانند: «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ» (توبه/۱۲۵) «و اما آنها که در دل‌هایشان بیماری است، پلیدی بر پلیدی‌شان افزوده و از دنیا رفتند در حالی که کافر بودند.»؛ «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْقَاسِيَةَ قُلُوبُهُمْ وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ» (حج/۵۳) «هدف این بود که خداوند القای شیطان را آزمونی قرار دهد برای آنها که در دل‌هایشان بیماری است، و آنها که سنگدلند و ظالمان در عداوت شدید دور از حق قرار گرفته‌اند.»؛ «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ» (محمد/۲۹) «آیا کسانی که در دل‌هایشان بیماری است گمان کردند خدا کینه‌هایشان را آشکار نمی کند.»؛ «وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا» (مدثر/۳۱) «و بیمارداران و کافران بگویند: «خدا از این توصیف چه منظوری دارد؟!»؛ و «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا» (احزاب/۳۲) «ای همسران پیامبر! شما همچون یکی از آنان معمولی نیستید اگر تقوا پیشه کنید پس به گونه‌ای هوس انگیز سخن نگویند که بیمارداران در شما طمع کنند، و سخن شایسته بگویند!» بنت الشاطی، ۱۳۷۶، صص ۶۰۸-۶۰۷).

گام سوم: راغب بیماری دل را به همه‌ی رذایل اخلاقی چون جهل، ترس، بخل و نفاق

تعمیم داده و می‌گوید: نفاق و کفر و رذایلی همانند آنها به مرض تشبیه می‌شوند که به سه دلیل می‌تواند باشد: یک؛ چون مانع ادراک فضایل می‌گردند، همچون مرض که مانع فعالیت‌های بدنی می‌شود. دو؛ مانع تحصیل حیات اخروی می‌گردند. سه؛ چون به سبب آن، نفس انسان به سوی اعتقادات پست منحرف می‌شود، چنان که تن مریض به چیزهایی که برایش مضر است میل دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶۵).

### بررسی و تحلیل:

اولاً برخلاف نظر ابن عباس که «فی قلوبهم مرض» را صرفاً ناظر به «نفاق» می‌داند، راغب اصفهانی معتقد به تعمیم آن به تمامی رذایل اخلاقی است در حالی که بر اساس سیاق آیاتی که این واژگان در آن به کار رفته‌اند، هر جا سخن از بیماری دل است این بیماری اختصاصاً به چیزهایی مربوط می‌باشد که به عقیده و دین بر می‌گردد؛ همانند کفر، تردید آوردن، نفاق، و کینه.

ثانیاً بنت‌الشاطی بر اساس سیاق عام و خاص آیات مشتمل بر این واژگان (بنت‌الشاطی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷۷)، مراد از «فی قلوبهم مرض» را «فساد قلب» و معادل آسیب به عقیده و دین می‌داند، مانند: تردید آوردن، به فتنه شیطان، کفر، کینه، و خودداری از جهاد.

ثالثاً تطبیق نظرات راغب اصفهانی و بنت‌الشاطی بیانگر آن است که در فهم معنای این واژه، عنصر تخصیص واژگان بر اساس سیاق خاص و عام آیات، مطمح نظر راغب قرار نگرفته‌است. بر این اساس، وی صرفاً مریضی را به فساد معنا کرده و با کنار قلب نهادن آن، هرگونه مریضی روحی و روانی را شامل حال آن دانسته‌است، در حالی که با تتبع در آیات قرآن کریم، کاربرد همزمان واژه مرض و قلب، ناظر به آسیب به مباحث بنیانی و عقیدتی است.

### ۴-۳- واژه‌ی «صِرٌّ»

**گام اول:** ابن عباس در پاسخ به معنای واژه‌ی «فیها صِرٌّ»، با استناد به بیتی از نابغه ذبیانی معنای آن را «سرد» بیان نمود: لا یرمون إذا ما الأرض جللها صرّ الشتاء من الإجمال کالأدم<sup>۱</sup>

**گام دوم:** این صیغه تنها یک بار در قرآن و درباره‌ی کافران، آمده‌است: «مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرَّتِ قَوْمَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتَهُ وَ مَا ظَلَمَهُمْ اللَّهُ وَ لَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (آل عمران/ ۱۱۷) «آنچه آنها در این زندگی پست دنیوی انفاق می‌کنند، همانند باد سوزانی است که به زراعت قومی که بر خود ستم کرده (و در غیر محل و وقت مناسب، کشت نموده‌اند)، بوزد و آن را نابود سازد. خدا به آنها ستم نکرده بلکه آنها، خودشان به خویشتن ستم می‌کنند».

(۱) به سان گندمی نیستید که چون سرمای زمستان و خشکی زمین را فرا گیرد پژمرده، و ملول شوند.

با تأمل در تفاسیر فریقین، نکات منتخبی (فارغ از نگاه‌های بنت‌الشاطی) ارائه می‌گردد: در این آیه اشاره به وضع بذل و بخششها و انفاقهای ریاکارانه آنها شد و «صر» به معنی بستن چیزی توأم با شدت می‌آید و در اینجا به معنی شدتی است که در باد باشد، خواه به شکل یک باد سوزان و یا سرد و خشک کننده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۹) البته درباره معنای آن سه قول وجود دارد: سرما، آتش و حرکت و تصویت (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱۷). در واقع به دلیل اینکه منافقان به دلیل تبعیت از شهوات و طمع‌های خود، قصد خیریی از انفاق خود نداشتند، به خود ظلم کرده و نتیجه این کار خود را با شدت دریافت می‌کنند (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۳۲).

اما از همین ماده، کلمه‌ی مضاعف «صِرْصِر»، سه بار در قرآن در وصف بادی که قوم عاد را هلاک ساخت، بیان شد: «وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ» (حاقه/۶) «وَأَمَّا قَوْمٌ «عاد» بِاتِّدْبَادٍ طُغْيَانٍ سَرْدٍ وَ پَرَصْدًا بِهٖ هَلَاكٌ رَّسِيدَةٌ»، «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ» (فصلت/۱۶) «سرانجام تندبادی شدید و هول‌انگیز و سرد و سخت در روزهایی شوم و پرغبار بر آنها فرستادیم» و «كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نَذْرِي \* إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نُحَسِّسُ مُمْسِتَمِرًّا» (قمر - ۱۹-۱۸) «قوم عاد (نیز پیامبر خود را) تکذیب کردند پس (ببینید) عذاب و اندازهای من چگونه بود \* ما تندباد وحشتناک و سردی را در یک روز شوم مستمر بر آنان فرستادیم...» همچنین واژه‌ی «صِرْه» در ماجرای حضرت ابراهیم (ع): «فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صِرَّةٍ فَصَكَتْ وَ جَهَّهٖا وَ قَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ» (ذاریات/۲۹) و فعل از باب «اصرار»، نیز چهار بار به کار رفته است (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶، ص ۶۱۹)..

**گام سوم:** «اصرار» به معنای سختگیری در تمسک به چیزی، «الصِرَّة» به معنای شدتی که از گرفتاری و جنگ باشد و صیحه‌ای که از شدت درد و گرفتاری برخیزد، و نیز «صریر» به معنی صدای وزش باد و نیز سخت‌ترین صیحه‌ها منظور شده است. احتمالاً اصل استعمال این ماده در «اصرار» است به معنای پارچه یا هر وسیله دیگری است که پستانهای شتر با آن [به پشتش] بسته می‌شود تا شیر را در پستانهایش نگه دارد؛ یا در «صِرْه» به معنی کیسه‌ای که دراهم یا هر چیزی همانند آن را در آن گذارند و محکم ببندند. اصولاً مفهوم به خود جمع شدن و گرفتگی از مفاهیم ملازم با سختی سرماست و در این که به آن کس که ازدواج نکرده یا به حج نرفته «صرورة» گویند دلالتی بر سختی و شدت است.

راغب این ماده را به «شدت» برگردانده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۱) و ابن اثیر در تفسیر آن، معانی حبس کردن، منع نمودن و جمع و نیز بستن را آورده است. او در حدیث «لا صرورة فی الاسلام» می‌گوید: مقصود از «صرورة» را ازدواج نکردن - همانند راهبان - و نیز آن کس که هنوز به حج نرفته، دانسته (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۲) است.

## بررسی و تحلیل:

اولاً اینکه ابن عباس واژه «صرّ» را به «سرما» معنا کرده، با توجه به کاربرد کلمه «برد» (سرما) در قرآن، قابل مناقشه است: به عنوان نمونه اسم «برد» در دو آیه ذکر شده: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ» (انبیاء/۶۹) «(سرانجام او را به آتش افکندند ولی ما) گفتیم: «ای آتش! بر ابراهیم سرد و سالم باش!» و «لَا يَذُوْقُوْنَ فِيْهَا بَرْدًا وَّ لَا شَرَابًا» (نبأ/۲۴) «در آنجا نه چیز خنکی می‌چشند و نه نوشیدنی گوارایی». اسم فاعل «بارد» در دو آیه ذکر شده: «هَذَا مُعْتَسَلٌ بَارِدٌ» (ص/۴۲) «این چشمه آبی خنک برای شستشو و نوشیدن است.» و «وَ ظِلٌّ مِّنْ يَّحْمُومٍ \* لَا بَارِدٌ وَّ لَا كَرِيْمٌ» (واقعه/۴۴۳-) «و در سایه دوده‌های متراکم و آتشزا! \* سایه‌ای که نه خنک است و نه آرامبخش!». روشن است که در همه این آیات «برد» نقیص «حرّ» (گرم) است. اما آیا «صرّ» نیز نقیض «حرّ» است؟

ثانیاً راغب اصفهانی صرفاً بر معنای «شدت» اکتفا کرده اما بنت‌الشاطی با تأکید بر معنای لغوی آن (بنت‌الشاطی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۸۹)، معنای حبس و منع را نیز برای آن در نظر می‌گیرد. ثالثاً بر اساس سیاق آیه و سیاق عام آیات حاوی این واژه و واژگان هم‌ریشه، همچنین با توجه به اینکه عرب این واژه را برای بستن پستان شتر برای نگه داشتن شیر آن به کار گرفته، مفهوم ممانعت و دریغ کردن در آن نهفته است. این واژه درباره کسی که ازدواج نکرده و به حج نرفته نیز قابل تعمیم است. در آیه مورد بحث (آل عمران/۱۱۷) نیز انفاق کافران به باد سردی که شدت دارد و مانع رویش محصول می‌شود، تشبیه شده است. البته نگارندگان علاوه بر شدت و ممانعت، بخل و دریغ کردن را که نوعی حبس است، از این کلمه برداشت می‌نمایند.

### ۳-۵- واژه‌ی «انس»

**گام اول:** ابن عباس در پاسخ به معنای واژه‌ی «انس»، با استناد به بیتی معنای آن را «انسان» بیان نمود.

**گام دوم:** واژه‌ی «انس» ۱۸ بار در قرآن ذکر شده است؛ مانند آیه‌ی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَّ الْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ» (ذاریات/۵۶) «من جنّ و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند (و از این راه تکامل یابند و به من نزدیک شوند)» خداوند در این آیه، هدف اصلی از خلقت انسان و جن را عبودیت خود بیان می‌دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۳۸۷). البته فایده این عبادت به خود آن موجودات می‌رسد و خداوند نیازی ندارد تا با عبادت ایشان، نیاز خود را رفع کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۸۶).

بنت‌الشاطی معتقد است که واژه‌ی «انس» در قرآن، پیوسته در کنار جن و به صورت عنصر متقابل آن می‌آید؛ این مسأله در همه‌ی آیات هیجده‌گانه‌ای که در آنها این واژه به عنوان نوعی در برابر جن آمده، کلیت دارد. ویژگی معنایی «انس بودن» به معنی نقیض

توحش است که به صراحت از تقابلی این واژه با واژه‌ی جن به دست می‌آید که مدلول اصلی آن، خفا و پوشیدگی و این خود از مظاهر توحش است. ... اما در مورد انسان، چنانکه از استقرای آیات کتاب اعجاز برداشت می‌کنیم ملاک انسان بودن او، صرف «انس بودنش» نیست بلکه انسان بودن به مفهوم ارتقاء یافتن به درجه‌ی شر شایستگی پذیرش تکلیف و بر دوش کشیدن بار امانت انسان و تحمل آزموده شدن به خیر و شر است که از لوازم بر دوش کشیدن آن بار امانت می‌باشد (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶، صص ۲۴۹-۲۴۸).

**گام سوم:** راغب انس را متضاد با جن و به معنای الفت و محبت و معنایی متضاد با تنفر و بی‌محبتی می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۴) و ابن اثیر آن را متضاد با وحشت معنا کرده‌است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۵)

### بررسی و تحلیل:

اولاً راغب صرفاً به بیان تضاد انس با جن اکتفا کرده و دلیل نام نهادن انسان به این نام را انس گرفتن و محبت به دیگران دانسته‌است.

ثانیاً بنت‌الشاطی نیز جن را مقابل انس می‌داند و توحش را همراه و ملازم جن. در حالی که جن به عنوان یک موجود مکلف که مؤمن و کافر دارند، شبیه انسان می‌باشد؛ با این تفاوت که از دیده‌ها مخفی است و از دیده‌ها پنهان بودن، ربطی به وحشی بودن یا وحشی نبودن آن ندارد. شاید جن را مظهر توحش دانستن برگرفته از اعتقادات عوام باشد که از جن، موجودی ترس‌آور و خیالی ساخته‌اند.

ثالثاً بنت‌الشاطی یکی از دلایل عمده‌ی عدم ترادف انس با انسان را این می‌داند که واژه‌ی انس، همیشه در مقابل جن قرار می‌گیرد. در حالی که اگر این معنا برای واژه «انس» به عنوان تفاوت معنایی با واژه‌ی «انسان» صحیح بود، نباید در قرآن، واژه‌ی انسان در مقابل جن قرار می‌گرفت. حال آنکه اینگونه نیست و در مواردی، واژه‌ی انسان در مقابل «جن» قرار گرفته‌است؛ مانند « خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ \* وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ » (الرحمن/ ۱۵-۱۴) «انسان را از گل خشکیده‌ای همچون سفال آفرید،\* و جن را از شعله‌های مختلط و متحرک آتش خلق کرد!»

### تحلیل نهایی:

اولاً تمام تلاش و هدف بنت‌الشاطی در بررسی مسائل نافع بن ازرق، بر این نکته استوار است که واژگانی که ابن عباس، معادل و هم معنای واژگان قرآنی بیان کرده، به هیچ عنوان معنایی کاملاً مطابق با یکدیگر ندارد. در واقع وی با رویکرد اثبات عدم ترادف در قرآن به بررسی مسائل نافع پرداخته تا اثبات کند معنایی که ابن عباس بیان می‌کند، به هیچ وجه تأیید کننده ترادف کلمات قرآن نیست.

ثانیاً نکته قابل توجه آنکه او در فصل دیگری از کتابش چند کلمه قرآنی را به روش ادبی، بررسی و عدم مترادف آنها در قرآن را اثبات کرده است. تفاوت آن بخش با شرح مسائل نافع در این است که در آن بخش، کلمات دارای بسامد متعدد در قرآن بوده است اما در این بخش اغلب یا همه کلمات بیش از یک بار در قرآن به کار نرفته است. از این رو مجال بررسی موضوعی در قرآن نسبت به این کلمات نیست.

ثالثاً بنت‌الشاطی در مواردی، خود را به تکلف انداخته تا نتیجه روشش، اثبات مترادف برخی واژگان قرآن باشد در حالی که دلایل وی ناتمام است. مناسب است در گزینش واژگان در قرآن خود را تنها به مسأله معنا و مفهوم و تفاوت مفهومی میان همه واژگان مترادف محدود نمی‌کرد و در این راه فصاحت و آهنگ و موسیقی کلمه را نیز در نظر می‌گرفت؛ زیرا چه بسا که کلمه‌ای در یک سیاق، فصیحتر و خوش‌آهنگتر از کلمه مرادفش در همان سیاق باشد، در حالی که در سیاقی دیگر، واژه مترادف آن فصیح‌تر است.

#### ۴- واکاوی روش بنت‌الشاطی در التفسیر البیانی

بنت‌الشاطی تا حد زیادی توانسته است با ارائه‌ی مؤلفه‌ها و شیوه‌های منظمی که در تفسیر چند سوره‌ی پایانی قرآن به کار برده است، نتایج نو و مفهوم‌های دقیق‌تری را به دست آورد. وی چندین مؤلفه را در تفسیر خود، مورد توجه قرار داده و تلاش کرده است در سرتاسر تفسیرش به آن پایبند باشد. این مؤلفه‌ها عبارتند از:

- ۱- بررسی موضوعی آیات با دو شیوه: یک، تبیین آیات یک سوره متناسب با موضوع اصلی آن در مورد سوره‌هایی که دارای وحدت موضوعند و دو، شرح و تفسیر واژگان آیات به شیوه موضوعی با استقصا و بررسی همه‌ی موارد استعمال آن واژه در قرآن.
- ۲- ترسیم فضای نزول آیات در صورت وجود شواهد و قرائن مختلف؛ البته با این اعتقاد که همیشه عموم لفظ معتبر است نه خصوص سبب.
- ۳- سعی در فهم معنا و دلالت الفاظ قرآن کریم مطابق با همان روحیه و زبان عربی مردمان عصر نزول.

۴- توجه به سیاق و روح آیه در شناخت معنای اصلی واژه.

۵- معیار قرار دادن متن قرآن در مباحث نحوی، اعرابی و بلاغی

در ادامه با بررسی سه واژه در دو آیه ۷ سوره شرح و ۷ سوره ضحی، روش وی در تفسیر بیانی تبیین خواهد شد. بنت‌الشاطی در این کتاب نیز در گام اول، معنای واژه را بیان نموده؛ در گام دوم، آیات مرتبط با واژه‌ی مورد نظر را ذکر کرده؛ در گام سوم، به بیان و نقد نظر لغویان و مفسران پرداخته و در انتها با تکیه بر سیاق آیات، نظر برگزیده خود را بیان می‌کند.

#### ۴-۱- تفسیر آیه «فاذا فرغت فانصب»

در این آیه، معنای دو واژه «فرغت» و «فانصب» مورد توجه بنت‌الشاطی قرار گرفته است:

##### ۴-۱-۱- واژه «فارغت»

**گام اول:** از نظر لغوی، واژه‌ی «فراغ» به معنای «خالی شدن بعد از پُر شدن» است. کاربرد این واژه در دو رویکرد مادی - مانند «فرغ الاناء» یعنی ظرف پس از پُر بودن خالی شد - و معنوی - مانند «فرغ البال» یعنی ذهن از آنچه آن را مشغول داشته، خالی شد - است.

**گام دوم:** وی به چهار آیه «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا» (قصص/۱۰) «قلب مادر موسی از همه چیز (جز یاد فرزندش) تهی گشت»، «أَفْرَغَ عَلَيْنَا صَبْرًا» (اعراف/۱۲۶) «صبر و استقامت بر ما فرو ریز!» (و آخرین درجه شکیبایی را به ما مرحمت فرما!)؛ «قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا» (بقره/۲۵۰) «گفتند: پروردگارا! پیمانانه شکیبایی و استقامت را بر ما بریز.» و «سَتَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهُ التَّقْلَانِ» (رحمن/۳۱) «بزودی به حساب شما می‌پردازیم ای دو گروه انس و جن.» استناد کرده که بیانگر معنای معنوی و غیر حسی واژه «فارغ» هستند.

**گام سوم:** در این آیه، بیشتر توجه مفسران به معنای واژه نصب اختصاص دارد که در ادامه، بیان خواهد شد.

بنت‌الشاطی با توجه به سیاق آیه و وجود «اذ» ظرف زمان مستقبل و «فاء» که علاوه بر سببیت، دلالت بر ترتیب و تعاقب دارد، بر این نکته تأکید می‌کند که «فارغت» علاوه بر معنای معنوی، از نظر سبب و علت، به آیات قبل - یعنی شرح صدر پیامبر (ص) و برداشتن با سنگین از دوش آن حضرت متصل است - دارای معنای مادی نیز است (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹).

##### ۴-۱-۲- واژه «فانصب»

**گام اول:** واژه «نصب» در لغت دارای دو معنای «رنج و سختی» - مانند «همّ ناصب» یعنی غم و اندوه به سنوه آورنده - و «شخص و برپاداشتن» - مانند «منصب» یعنی چیزی که شخص، بارسنگین آن را بر دوش می‌کشد - است.

**گام دوم:** معنای شاخص کردن در آیه «وَأَلِي الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ» (غاشیه/۱۹) «و به کوه‌ها که چگونه در جای خود نصب گردیده!» کاملاً روشن است. معنای رنج و سختی نیز در آیات «...لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا» (کهف/۶۲) «سخت از این سفر خسته شده‌ایم!»، «بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ» (توبه/۱۲۰) «این بخاطر آن است که هیچ تشنگی و خستگی، و گرسنگی در راه خدا به آنها نمی‌رسد»، «لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (فاطر/۳۵) «نه در آن رنجی به ما می‌رسد و نه سستی و واماندگی!» و «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ» (حجر/۴۸) «هیچ خستگی و تعب در آنجا به آنها نمی‌رسد، و هیچ گاه از آن

اخراج نمی‌گردند! مشخص است. ضمیر در دو آیه سوره‌های فاطر و حجر به بهشت باز می‌گردد که در آن، نه خستگی و نه رنجی به مؤمنان می‌رسد.

**گام سوم:** راغب در نظر دارد تا با تکیه بر آیاتی مانند «أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ» (نساء/۵۳) «آیا آنها [یهود] سهمی در حکومت دارند.» تنها بر معنای «برآمدن و تعیین شاخص (سهم مشخص و معین)» تکیه کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۰۷) اما بنت‌الشاطی با تکیه بر آیات مشابه و نظرات مفسرانی چون نیشابوری در «غرائب القرآن» (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۵۲۳) و زمخشری در «الکشاف» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۷۲) تأکید دارد که معنای سختی نیز از آیه فهمیده می‌شود. (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰، صص ۱۳۳-۱۳۱).

### بررسی و تحلیل

اولاً بنت‌الشاطی درباره‌ی متعلق این فراغت و آن رنج و تلاش، نظرات مفسران را در سه دسته جای داده و نظر برگزیده طبری - خداوند پیامبر(ص) را فرمان داده از امور مربوط به دنیا و آخرتش که به آن اشتغال دارد، فراغت حاصل کند و به تلاش در عبادت او روی آورد- و زمخشری را بیان می‌کند.

ثانیاً وی در نقد این دیدگاه‌ها و براساس سیاق آیه و وجود حرف ربط «فاء» در آیه «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ» (شرح/۷) «پس هنگامی که از کار مهمی فارغ می‌شوی به مهم دیگری پرداز» معتقد است که آیه به ماقبل ارتباط دارد که بر اساس آن، خداوند بر اساس وعده‌ی حتمی‌اش، به دنبال این همه سختی، تحیر و اندوه پیامبر(ص)، او را آسوده خاطر خواهد کرد. بعد از این فراغت و آرامش روحی، پیامبر(ص) باید برای انجام تکالیف رسالتش و به دوش کشیدن بارهای سنگین منصب پیامبری، قیام کرده و تلاش کند تا رسالت الهی را انجام برساند.

### ۴-۲- تفسیر آیه‌ی «و وجدک ضالاً فهدی»

بنت‌الشاطی در ذیل این آیه پیرامون واژه «ضالاً» تبیین قابل ملاحظه‌ای دارد.

### ۴-۲-۱- واژه‌ی «ضالاً»

**گام اول:** وی اصل «ضلال» را در لغت به معنای گم کردن راه و سرگردانی دانسته و نقیض آن «هدی» را به معنای صخره‌ای در وسط آب می‌داند که بالا آمده و به وسیله‌ی آن، از لغزیدن و افتادن در آب، در امان می‌مانند. دو واژه‌ی «ضلال» و «هدایت» به عنوان دو اصطلاح دینی، معادل کفر و ایمان، رواج یافته و به ذهن متبادر می‌شوند.

**گام دوم:** قرآن، واژه‌ی «ضلال» را با حفظ معنای حسبی‌اش (گم کردن راه)، در بالغ بر بیست آیه مانند «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سجده/۱۰) «آنها گفتند:

«آیا هنگامی که ما (مردیم و) در زمین گم شدیم، آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟!» و «وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَن ضَلَالَتِهِمْ» (نمل/۸۱) و نیز نمی‌توانی کوران را از گمراهیشان برهانی» به معنای کفر و باطل، استعمال کرده‌است.

**گام سوم:** فخررازی به نقل از کلبی، سدی و مقاتل معتقد بود که منظور از «ضلال»، کافر بودن پیامبر (ص) است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۹۷). جمهور مفسران به دلیل عصمت پیامبر (ص) این معنا را رد کرده‌اند. برخی به تأویل‌های دیگری - بالغ بر بیست مورد - در خصوص معنای این واژه مانند گمراهی از قبله، گمراهی از شئون تجارت و گمراهی از هجرت، دست زده‌اند. زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۶۸) و ابوحنیفه (ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۹۷)، «ضلال» را به گم شدن پیامبر (ص) در کودکی و در یکی از مناطق مکه نسبت داده‌اند.

بنت‌الشاطی با استناد به آیاتی مانند «إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یوسف/۸) «مسلماً پدر ما، در گمراهی آشکاری است.» و «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» (شعراء/۲۰) «(موسی) گفت: «من آن کار را انجام دادم در حالی که از بی‌خبران بودم.» معتقد است دلیلی وجود ندارد که حتماً ضلال به معنای اصطلاحی‌اش، یعنی کفر گرفته شود. همچنین خیلی بعید است که صرفاً به خاطر پیدا کردن پیامبر (ص) در کودکی یا سود بردن پیامبر (ص) در تجارت، خداوند بر او منت هدایت شدن را بگذارد. وی تأکید دارد با توجه به معنای لغوی «ضلال» می‌توان آیه را ناظر به حال پیامبر (ص) قبل از بعثت دانست که ایشان از حال وضعیت قوم خود بی‌زار بود و آن را ناپسند می‌دانست اما از این که هدف صحیح چیست و نجات قومش چگونه است، متحیر بود تا اینکه رسالت الهی به سراغش آمد و به دین استوار، هدایتش کرد (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰، صص ۹۲-۸۸).

## ۵- نتیجه‌گیری

برآیند پژوهش حاضر را می‌توان در سه نکته بیان داشت:

۱. پژوهش حاضر به تبیین روش یکی از محققان برجسته علوم ادبی قرآنی در خصوص تحلیل کلمات قرآن پرداخت. روش «عایشه بنت‌الشاطی» که بر اصل عدم مترادف واژگان قرآن استوار است، بر عدم اعتنای صرف به معنای لغوی واژگان تأکید دارد. در واقع با تتبع موضوعی آیات مرتبط با واژه مورد بحث، می‌توان انواع کاربردهای آن را سنجید و با توجه به سیاق آیات، نظرات لغویان و مفسران را بررسی و نقد نمود.

۲. نظرات ابن عباس و بنت‌الشاطی پیرامون چهار واژه منتخب به شرح جدول ذیل است:

واژه	نظر ابن عباس	نظر بنت الشاطی
ربیون	جمع های فراوان	جمعیتی از مؤمنان که با احکام و مواعظ الهی که توسط پیامبران بیان گشته، تربیت یافته باشند.
مخمصه	گرسنگی	شدت گرسنگی ای که انسان را به اضطراب کشانده و زمینه ساز لاغری وی باشد.
فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ	نفاق	فساد قلب که به عقیده و دین بر می گردد
صِرٌّ	سرد	حبس و ممانعت

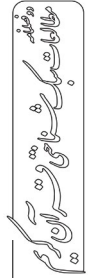
۳- نظرات مفسران و لغویان و نظر بنت الشاطی پیرامون دو آیه منتخب به شرح جدول ذیل است:

آیه	نظرات لغویان و مفسران	نظر بنت الشاطی
<u>فاذا فرغت فانصب</u>	فراغت از نماز فراغت از جهاد با دشمن فراغت از امور دنیایی	فراغت پیامبر(ص) از اندوه و تحیر نسبت به اینکه چگونه قومش را هدایت کند.
	تلاش پیامبر(ص) برای روا شدن حاجاتش به زحمت انداختن خود برای عبادت خداوند تلاش و زحمت برای اقامه نماز	به دوش کشیدن بارهای سنگین منصب پیامبری
و وجدک ضالا فهدی	کفر گم شدن در کودکی تحیر در شئون تجارت گمراهی از قبله و ...	تحیر پیامبر(ص) قبل از بعثت ناظر به عدم اطلاع از چگونگی اصلاح امت خود

مشاهده می گردد که تخصص و روشمندی بنت الشاطی موجب شد تا نظرات وی، دقیق تر و جامع تر باشد.

## کتابنامه

- قرآن کریم با ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش): *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، تحقیق: محمود محمد طناحی، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن حرم، علی بن احمد، (۱۴۰۳ق): *جمهره انساب العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۴۲۲ق): *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): *التحریر و التنویر*، بی جا: بی نا.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۴۲۰ق): *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۴۲۲ق): *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اشعری، ابو حسن (۱۳۶۲ش): *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تهران، امیرکبیر.
- آلوسی، سید محمود (۴۱۵ق): *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین (۱۳۶۱): *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۶۷ق): *الفرق بین الفرق*، تحقیق محمدزاهد کوثری، قاهره، دارالتراث.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۸۶۶م): *فتوح البلدان*، لیدن، چاپ دخویه.
- بنت الشاطی، عائشه (۱۳۷۶ش): *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق): *الإعجاز البیانی للقرآن*، چاپ دوم، قاهره، دارالمعارف.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷ق): *التفسیر البیانی للقرآن الکریم*، چاپ هفتم، قاهره، دارالمعارف.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ش): *تفسیر بیانی قرآن کریم*، ترجمه سید محمود طیب حسینی، قم، دانشکده اصول الدین.
- حجازی، محمد محمود (۴۱۳ق): *التفسیر الواضح*، بیروت: دارالجیل الجدید، چاپ دهم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۴۱۲ق): *مفردات ألفاظ القرآن*، مصحح: داوودی، صفوان عدنان، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه.
- زمخشری، محمود (۴۰۷ق): *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- سیوطی، جلال الدین، (۴۲۱ق): *الإتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- فخررازی، محمد بن عمر (۴۲۰ق): *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فضل الله، سید محمد حسین (۴۱۶ق): *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر، چاپ دوم.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۴۲۶ق): *تحقیق: مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله*، بیروت، مؤسسه الرساله للطباعه و النشر و التوزیع.
- قاسمی، جمال الدین (۴۱۸ق): *محاسن التاویل*، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۰): *درآمدی بر دانش مفردات قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ش): *«تقدیمی بر نظریه بنت الشاطی در عدم ترادف میان واژه‌های قرآن»*، فصلنامه پژوهش های ادبی قرآنی، اراک، دانشگاه اراک، شماره ۳، صص ۷۸-۶۱.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



- کریمی نیا، مرتضی، (۱۳۸۲ش): بنت الشاطی، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- مبرد، محمد بن زید (۱۳۴۷ق): الکامل فی اللغة و الادب، قاهره، چاپ احمد محمدشاکر.
- مهدوی راد، محمد علی (۱۳۸۴ش): سیر نگارشهای علوم قرآنی، تهران، هستی نما.
- نیشابوری، نظام الدین (۱۴۱۶ق): تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- نووی جاوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷ق): مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، تحقیق: محمد امین الصناوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- همایی، غلامعلی (۱۳۸۶ش): درسنامه مفردات قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

سال هشتم

شماره اول

پیاپی: ۱۴

بهار و تابستان

۱۴۰۳

## Bibliography

- Bibliography
- The Holy Qur'an, translated by Nasser Makarem Shirazi.
- Ibn Atheer Jazari, Mubarak bin Muhammad (1367 A.H.): Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wal-Athar, edited by: Mahmoud Muhammad Tanahi, Qom, Ismailian Publications Institution, Chap Chaharm. [In Arabic].
- Ibn Haram, Ali bin Ahmed, (1403 BC): Jamharat Ansab al-Arab, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Jawzi, Abd al-Rahman ibn Ali (1422 BC): Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir, edited by: Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Ashour, Muhammad bin Tahir (BiTa): Liberation and Enlightenment, Bija: Bina. [In Arabic].
- Abu Hayyan Andalusi, Muhammad bin Yusuf (1420 BC): Al-Bahr Al-Muhit fi Al-Tafsir, edited by: Sidqi Muhammad Jamil, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah Andalusi, Abd al-Haqq ibn Ghalib (1422 A.D.): The Brief Editor in the Interpretation of the Mighty Book, edited by: Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ash'ari, Abu Hassan (1362): Essays of the Muslims and the Discord of the Muslims, Tehran, Amir Kabir. [In Persian].
- Alousi, Seyyed Mahmoud (1415 AH): Ruh al-Ma'ani in Tafsir al-Qur'an al-Azim, research: Ali Abdul Bari Attiya, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- Banavi Esfahani, Seyedah Nusrat Amin (1361): The Repository of Al-Irfan in Tafsir Qur'an, Tehran: Muslim Women's Movement. [In Persian].
- Baghdadi, Abdul Qahir (1367 AH): Al-Farq bein Al-Farq, research by Mohammad Zahid Kothari, Cairo, Dar al-Trath. [In Arabic].
- Balazri, Ahmed bin Yahya (1866 AD): Fatuh al-Baldan, Leiden, Dakhoye printing. [In Arabic].
- Bint-al-Shati, Ayesha (1376): The Miracle of the Qur'an, translated by Hossein Sabri, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian].
- \_\_\_\_\_ (1404 A.H.): The miracle of the Qur'an, second edition, Cairo, Dar al-Maarif. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1397 AH): al-Tafsir al-Bayani for the Noble Qur'an, 7th edition, Cairo, Dar al-Maarif. [In Persian].
- \_\_\_\_\_ (1390): Narrative interpretation of the Holy Quran, translated by Seyyed Mahmoud Tayeb Hosseini, Qom, Usul al-Din Faculty. [In Persian].

- Hijazi, Muhammad Mahmud (1413 AH): Al-Tafsir Al-Ashrah, Beirut: Dar al-Jeel al-Jadid, 10th edition. [In Arabic].
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412 AH): Al-Qur'an Vocabulary, Revised by: Davoudi, Safwan Adnan, Beirut-Damascus, Dar al-Qalam-Al-Dar al-Shamia. [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH): Al-Kashf on the facts of Ghwamaz al-Tanzir, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, third edition. [In Arabic].
- Siyuti, Jalal al-Din, (1421 A.H.): Mastery in the Sciences of the Qur'an, second edition, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Fakhrazi, Muhammad bin Umar (1420 A.H.): Mafiyat al-Gheeb, Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi, third edition. [In Arabic].
- Fadlullah, Seyyed Muhammad Hossein (1416 A.H.): Tafsir Man Wahi Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Malaq Lal-Tabba and Al-Nashar, 2nd edition. [In Arabic].
- Firouzabadi, Muhammad bin Yaqoob (1426 AH): Research: The Heritage Research School at Al-Risala Foundation, Beirut, Al-Risala Foundation for Printing, Publishing and Distribution. [In Arabic].
- Ghasemi, Jamal al-Din (1418 AH): Mahasen al-Taweel, research: Mohammad Bassel Ayoun al-Soud, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah. [In Arabic].
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372): Majum al-Bayan in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications, third edition. [In Persian].
- Tayyab Hosseini, Seyyed Mahmoud (2013): An introduction to the knowledge of the vocabulary of the Qur'an, Qom, Hozwa Research Institute and University. [In Persian].
- 1392)—————): "Criticism of Bent al-Shatti's theory in the non-expression of the words of the Qur'an", Quranic Literary Research Quarterly, Arak, Arak University, No. 3, pp. 78-61. [In Persian].
- Tousi, Muhammad bin Hasan (Baita): Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, research by Ahmed Kasir-Aamili, Beirut: Dar Ahyaya al-Trath Al-Arabi. [In Arabic].
- Keriminia, Morteza, (1382): Bint al-Shati, Encyclopaedia of Islamic World, Tehran, Islamic Encyclopaedia Foundation. [In Persian].
- Mubard, Muhammad bin Zayd (1347 AH): Al-Kamal Fi-al-Lagheh and Al-Adab, Cairo, Ahmed Muhammad Shakir. [In Arabic].
- Mahdavi Rad, Muhammad Ali (1384): History of Qur'anic Science Writings, Tehran, Hashti-Nama. [In Persian].
- Neishabouri, Nizam al-Din (1416 AH): Tafsir Gharib al-Qur'an and Raghaib al-Furqan,

- research: Sheikh Zakaria Amirat, Beirut, Dar Kitub Al-Alamiya. [In Arabic].
- Nawī Jawī, Muhammad bin Omar (1417 AH): Merah Labid to discover the meaning of the Holy Qur'an, research: Muhammad Amin al-Sanawi, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah. [In Arabic].
  - Homayī, Gholam Ali (1386): Textbook of Qur'anic Vocabulary, Qom, World Center of Islamic Sciences. [In Persian].

سال هشتم

شماره اول

بیاپی: ۱۴

بهار و تابستان

۱۴۰۳

# The use of "keywords" in identifying the interpretive tendency of the interpreter with an emphasis on the interpretive text of Ayatollah Alavi Sabzevari

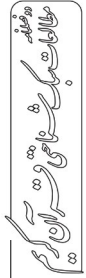
(Received: 2023-09-12 Accepted: 2023-11-22)

Javad Salmanzadeh<sup>1</sup>

## Abstract

Keywords, as an important element of the text, have various uses, one of which is to identify the interpretive tendency of the interpreter. Different interpretive tendencies each have their own evidences and identification in an interpretive text requires spending a lot of time and studying all or most of the text, usually in detail. However, by using key words in less time and with more ease and accuracy, the interpretive tendency of the interpreter will be obtained. In this research, first, by using library and electronic tools, the interpretive text was speed read in order to identify and describe the key words. Then, by designing the semantic network of the key words, it was possible to compare this semantic network with the coordinates of different interpretive tendencies, and in this section, the data analysis and comparison method was also used. The semantic network obtained from the key words indicates the mystical tendency of the interpreter with an emphasis on spirituality and worship.

**Keywords:** Focal word, central words, main words, fundamental words, main concepts, central concepts, semantic network



سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

1) Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzvar, Iran Email: [j.salmanzadeh@hsu.ac.ir](mailto:j.salmanzadeh@hsu.ac.ir)



مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۶۷-۱۴۴

DOR: 10.22034/SSHQ.2024.183735

# کاربری واژه‌های کلیدی در شناسایی گرایش تفسیری مفسر با تأکید بر متن تفسیری آیت‌الله علوی سبزواری

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱)

جواد سلمان زاده<sup>۱</sup>

## چکیده

واژه‌های کلیدی به عنوان عنصری مهم از متن، کاربری‌هایی گوناگون دارند که شناسایی گرایش تفسیری مفسر از جمله‌ی آن‌ها می‌باشد. گرایش‌های مختلف تفسیری، هر یک برای خود قرآن و نشانه‌هایی دارند که شناسایی آن‌ها در متن تفسیری، مستلزم صرف زمان زیاد و مطالعه همه یا بیشتر متن معمولاً مفصل تفسیری می‌باشد. حال آن‌که با استفاده از واژه‌های کلیدی در مدت زمانی کمتر و با آسانی و دقت بیشتر، گرایش تفسیری مفسر به دست خواهد آمد. در این پژوهش، نخست با استفاده از ابزارهای کتابخانه‌ای و الکترونیکی، متن تفسیری مورد تندر خوانی قرار گرفت تا واژه‌های کلیدی شناسایی و توصیف شوند. سپس به وسیله طراحی شبکه معنایی واژه‌های کلیدی، امکان مقایسه این شبکه معنایی با مختصات گرایش‌های مختلف تفسیری فراهم گردید که در این بخش، روش تحلیل و مقایسه داده‌ها نیز مورد استفاده آمد. شبکه معنایی به دست آمده از واژه‌های کلیدی، حاکی از گرایش عرفانی مفسر مذکور با تأکید بر معنویت و عبادت می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** واژه کانونی، واژه‌های محوری، واژه‌های اصلی، واژه‌های بنیادین، مفاهیم اصلی، مفاهیم محوری.

سال هشتم

شماره اول

پیاپی: ۱۴

بهار و تابستان

۱۴۰۳

(۱) استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری، سبزواری، ایران ایمیل: [j.salmanzadeh@hsu.ac.ir](mailto:j.salmanzadeh@hsu.ac.ir)



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

## ۱. بیان مسأله

واژه‌های کلیدی به معنای واژه‌های بنیادین و پرتکرار، مهمترین جزء در هر متن می‌باشند که نموداری کلی از متن و محتوای خود به دست می‌دهند. این نمودار اگرچه کامل و جامع نیست، اما به جهت محتوایی، پیام و غرض اصلی متن را انتقال می‌دهد و ابزاری مقبول جهت شناخت ماتن و رفع نیازمندی مفسر می‌باشد. همچنین این واژه‌ها، بستری مناسب برای تحلیل کیفی متن را فراهم می‌سازند و انسجام درونی متن را تأمین می‌کنند. (غراب و نجفی، ۱۳۹۹: ۴۱۴)

نظر به جایگاه بنیادین واژه‌های کلیدی در فهم متن و ماتن، شایسته است برای فهم هر متنی، نخست این مفاهیم شناسایی شوند تا تصویری کلی از متن در ذهن شکل بگیرد. این تصویر کلی می‌تواند مطالعه دقیق و کامل متن را روان‌تر و دقیق‌تر سازد.

اما واژه‌های کلیدی چه نوع واژه‌هایی هستند؟ چگونه می‌توان آن‌ها را شناسایی کرد؟ و چگونه در فهم متن از آن‌ها استفاده می‌شود؟، سؤالاتی هستند که این پژوهش بدان‌ها پاسخ خواهد داد.

با توجه به این که پژوهش به دنبال واژه‌های کلیدی در متن تفسیری آیه‌الله علوی رحمه‌الله‌علیه<sup>(۱)</sup> است، لازم است که این واژه‌ها در متن تفسیری مذکور مورد بحث قرار گیرند. زیرا واژه‌های کلیدی به فراخور متن، کاربری‌های گوناگون پیدا می‌کنند و می‌توانند گرایش تفسیری مفسر را رونمایی کنند. این متن تفسیری، به جهت معاصر بودن، جامعیت علمی و پایبندی عملی مفسر به نظرات و آرای خویش گزینش شده‌است.

### پیشینه

جستجوی کاربرد واژه‌های کلیدی در فهم متن نشان می‌دهد که علیرغم اهمیت واژه‌های کلیدی در متن، پژوهش‌های اندکی پیرامون آن انجام شده‌است. برخی از این پژوهش‌ها عبارتند از: «وجه شباهت عیسی با آدم بر اساس تحلیل مفاهیم کلیدی در نظام آیات آفرینش انسان» (روحانی مشهدی، ۱۳۹۷): این مقاله به دنبال کشف شباهت‌های حضرت عیسی با حضرت آدم سلام‌الله‌علیهما بر آن شده‌است که واژه‌های کلیدی آیات آفرینش را معنایابی کند. اما از روش شناسایی این واژه‌ها سخنی به میان نیآورده‌است و شبکه معنایی واژه‌های کلیدی را طراحی نکرده‌است.

«تبیین مفاهیم کلیدی سوره بر پایه تحلیل مبتنی بر پیکره» (غراب و نجفی، ۱۳۹۹): در این مقاله، واژه‌های کلیدی با استفاده از روش تحلیل پیکره شناسایی شدند و توانسته‌اند انسجام سوره را ثابت کنند. نگاه کمی و بسامدی به واژه‌های کلیدی در این پژوهش باعث شده‌است که دقت و حساسیت خروجی تا اندازه‌ای رعایت نشود. در حالی که این پژوهش

از معیارهای کمی و کمی همزمان بهره می‌برد.

«رویکردی با ناظر در استخراج واژگان کلیدی اسناد فارسی با استفاده از زنجیره‌های لغوی» (شریفی و مهدوی، ۱۳۹۷): این مقاله با استفاده از نرم‌افزار «فارس‌نت» زنجیره لغوی را شناسایی می‌کند و از طریق زنجیره‌های لغوی، واژه‌های کلیدی را مشخص می‌نماید. در حالی که پژوهش مذکور به صورت دستی و غیرماشینی انجام می‌گردد و با اعمال معیارهای کمی و کیفی گوناگون از دقت بیشتری برخوردار می‌باشد.

«غرض سوره فتح با تأکید بر تحلیل واژگان کلیدی سوره» (محمدزاده و زرسازان، ۱۴۰۰): در این مقاله، با تکیه بر روش آماری، واژه‌های با فراوانی بالا گزینش شده‌اند و با استفاده از این واژه‌ها و دیگر عناصر درونی سوره، غرض سوره شناسایی شده‌است. این پژوهش اگرچه یکی از کاربری‌های مهم واژه‌های کلیدی در حوزه تفسیر را رونمایی کرده‌است، ولی به شناسایی گرایش تفسیری مفسر به عنوان دیگر کاربری واژه‌های کلیدی توجهی نداشته‌است.

«نقش واژه‌های کلیدی سوره در تعیین و تبیین موضوعات محوری آن (مطالعه موردی سوره شوری)» (غراب، ۱۴۰۰): این پایان‌نامه برای شناسایی واژه‌های کلیدی از دو روش مبتنی بر عینیت متن به نام «تحلیل پیکره» و «تحلیل کیفی» استفاده می‌کند. بی‌آن‌که کاربری واژه‌های کلیدی در شناسایی گرایش مفسر را بررسی کرده باشد.

«تأثیر معناشناسی واژگان کلیدی سوره فتح بر تفسیر آن» (ملکی، ۱۳۹۵): این پایان‌نامه با بررسی معنای واژگان کلیدی سوره فتح (غفر، ذنب، سکینه، تعزروه و توقروه، نصر، فتح) در پی کشف معنای مقصود از آیات این سوره مبارکه و پرده‌برداری از مفاهیم موجود در سوره مبارکه فتح می‌باشد. اما در این پایان‌نامه، از روش‌های کشف واژه‌های کلیدی بحثی نشده‌است و نقش واژه‌های کلیدی بر شناسایی گرایش تفسیری مفسر را بررسی نکرده‌است.

از پیشینه موجود برمی‌آید که واژه‌های کلیدی بیشتر از آن‌که در دانش‌های انسانی و الهیاتی بحث شده باشد، در دانش‌های فنی و غیر انسانی مورد بحث بوده‌است. از این گذشته، کاربرد واژه‌های کلیدی در حوزه تفسیر قرآن و به‌ویژه در زمینه شناسایی گرایش تفسیری مفسر، مسأله‌ای است که پیشینه موجود بدان توجهی نداشته‌است.

## ۲. مفهوم شناسی

با توجه به این که چند اصطلاح در این پژوهش مورد استفاده‌است، لازم است ابتدا آن اصطلاحات تعریف و تبیین شوند. این اصطلاحات عبارتند از:

## ۲-۱. واژه کلیدی

واژه‌های کلیدی، مفاهیمی هستند که از بار معنایی وسیع و فراگیری برخوردار هستند و دیگر مفاهیم به نوعی با آنها مرتبط و وابسته می‌باشند. وسعت و ژرفای معنایی واژه‌های کلیدی باعث می‌شود که این مفاهیم جایگاه محوری سخن و متن را به خود اختصاص دهند و دیگر مفاهیم به کاررفته در سخن و متن با آنها ارتباط و پیوند مفهومی داشته باشند و در سایه همین پیوند، معنای استعمالی خود را حامل شوند. از این رو، واژه‌های کلیدی به مجموعه‌ای از واژگان گفته می‌شود که بیان‌کننده منظور و ایده اصلی (شریفی و مهدوی، ۱۳۹۷: ۹۶) یا موضوعات و مفاهیم کلیدی متن (غراب، ۱۳۹۹: ۳۹۳) باشند.

گفتنی است که واژه‌های کلیدی در پژوهش‌های پیشین با همین عنوان<sup>(۳)</sup> یا عناوینی چون واژه محوری به کار رفته‌اند که منظور از واژه محوری، واژه‌ای در بازه آیه قرآنی است که دیگر الفاظ آیه در خدمت آن واژه هستند. و مراد از واژه محوری در بازه سیاق قرآنی، واژه‌ای است که دیگر واژه‌های سیاق در خدمت آن هستند. (دهقانی، ۱۴۰۰: ۲۳)

با توجه به معانی و تعاریف مذکور، واژه‌های کلیدی نقش ویژه‌ای در متن ایفا می‌کنند و شناسایی آنها، یاری شایانی در کار با متن خواهند داشت.

## ۲-۲. گرایش تفسیری

همانگونه که از ظاهر اصطلاح برمی‌آید، گرایش تفسیری سمت و سو و جهتی است که مفسر در تفسیر متن بدان تمایل دارد. از این رو، گرایش تفسیری را این‌گونه تعریف کرده‌اند: جهت‌گیری‌هایی که از هدف‌ها و دغدغه‌های ذهنی مفسر یا تخصص و دانش او یا نیازهای مخاطبان ناشی می‌شوند. (محمدی یدک، ۱۳۹۱: ۲۹) این اصطلاح با عناوین دیگری چون رویکرد، گرایش، اتجاه یا لون نیز معرفی می‌شود که البته مربوط به شیوه و ابزار تفسیر نیست و بلکه به خود مفسر و اندیشه‌های او مربوط است. زیرا هر مفسری در تفسیر خود از عقاید، باور و دیدگاه مذهبی، کلامی، سیاسی و ... یا تخصص خاصی برخوردار است که در تفسیر او اثرگذار است. (مؤدب، ۱۳۸۶: ۳۳) از همین رو اندیشه‌ها و ویژگی‌های فکری مفسر را تعیین‌کننده گرایش تفسیری دانسته‌اند. و همین ویژگی‌ها و خصایص فکری باعث می‌شود تا تفاسیر از یکدیگر متمایز گردند. (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۱۵) برخی گرایش مفسر را ناشی از مکتب تفسیری (بابایی، ۱۳۸۱: ۱۹/۱) و نمود مبنایی او دانسته‌اند. (همان، ۲۰)

با توجه به این تعاریف، می‌توان گفت که در گرایش تفسیری، مفسر به دنبال آن است که چه چیزی را می‌خواهد از قرآن بیرون بکشد و هدفش از تفسیر قرآن چیست؟ اگر هدفش

از تفسیر قرآن، تحصیل مسائل اخلاقی باشد، گرایش او اخلاقی خواهد بود. (محمدی یدک، ۱۳۹۱: ۳۳)

قابل توجه این که گرایش‌های تفسیری رایج در میان مفسران عبارتند از: ادبی، فقهی، فلسفی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، عرفانی، تربیتی، علمی و ...

این گرایش‌ها معلول جهت‌گیری‌های عصری مفسر است که این جهت‌گیری‌ها خود معلول سه عامل دیگر است. این عوامل عبارتند از: دانش‌هایی که مفسر در آن‌ها تخصص دارد؛ روحیات و ذوقیات مفسر؛ دغدغه‌های مفسر نسبت به مسایل مختلف بیرونی. (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۸)

با توجه به آنچه گذشت؛ جهت و سمت و سویی که مفسر در تلاش تفسیری خود بدان رو حرکت می‌کند و متن تفسیری را از آن زاویه می‌نگرد، گرایش تفسیری نامیده می‌شود. این سمت و سو می‌تواند از دغدغه‌ها، تمایلات و اندیشه‌های مفسر گرفته شده باشد.

### ۳. معیارهای شناسایی واژه‌های کلیدی

با توجه به تعریف مذکور از واژه‌های کلیدی، این مفاهیم را می‌توان با معیارهایی چون «سبقت ذکری»، «کثرت ذکری» (شریفی و مهدوی، ۱۳۹۷: ۹۶) «علو معنایی»، «علو دینی» و «شمول معنایی» در متن تفسیری شناسایی کرد. پیش از استفاده از این معیارها، لازم است آن‌ها تعریف شوند:

**علو معنایی:** علو به معنای بالا رفتن و بلند گردیدن بر جایی (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۰۶۳/۱۰) است و منظور از علو معنایی، این است که واژه‌ای از نظر معنایی نسبت به دیگر واژه‌ها بالایی و رفعت داشته باشد. از این رو برخی علو معنا را به بار معرفتی بالا تعریف کرده‌اند. (پورعلی و مردانی، ۱۳۹۷: ۶۱) این بالایی برخاسته از ژرفایی است که در معنای برخی واژه‌ها شکل می‌گیرد. و این ژرفا، واژه عالی را در عمقی بیشتر از دیگر واژه‌ها می‌نهد. گویی واژه‌های عالی به جهت برخورداری از ژرفای معنایی، ضریب اثرگذاری بیشتری در عالم هستی دارا هستند و همین اثرگذاری بیشتر باعث می‌شود که بیشتر بدان‌ها توجه شود و بیشتر مورد استفاده واقع گردند. گفتنی است علو معنایی در دانش زبان‌شناسی جهت شناسایی واژه‌های کلیدی مورد توجه است و از آن به ساختار معنایی (شریفی و مهدوی، ۱۳۹۷: ۹۷) یا واژه محتوایی<sup>(۳)</sup> (غراب، ۱۳۹۹: ۳۹۶) یاد می‌شود.

**شمول معنایی:** برخی واژه‌ها ظرفیت پذیرش معنا با مراتب گوناگون را دارا هستند و دارای لایه‌های گوناگون معنایی می‌باشند (پارسایی، ۱۳۹۱: ۶) که این لایه‌ها در گذر زمان به تدریج رونمایی و مورد استفاده قرار می‌گیرند. در علو معنایی، عمق و ژرفای معنا زیاد است که امری کیفی است. ولی در شمول معنایی، گستره و طول معنا مورد

توجه است که امری کمی است. گفتنی است شمول معنایی در دانش زبان‌شناسی جهت شناسایی واژه‌های کلیدی مورد توجه است و از آن به ساختار لغوی یاد می‌شود. (شریفی و مهدوی، ۱۳۹۷: ۹۷)

**علو دینی:** با توجه به معنای نامبرده از علو، منظور از علو دینی این است که معنا و مفهوم در گستره دین از بالایی و رفعت برخوردار باشد و مفاهیم دینی زیادی با آن مفهوم عالی ارتباط و وابستگی داشته باشند. به عنوان مثال، حقایق و معارفی که فراتر از امور مادی هستند مانند صفات الهی، ملائکه، بهشت و جهنم و ... از علو دینی برخوردار هستند. (ن.ک: کاظمی: ۶۶) این علو بدان جهت است که معانی کلی در قالب امور حسی و جسمانی عرضه شده‌اند تا برای عامه مفهوم باشند. (موسوی‌زاده، ۱۳۸۹: ۷۶)

**کثرت ذکری:** کثرت به معنای بسیاری و فراوانی (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۲/۱۸۱۸۶) است و منظور از کثرت ذکری، بسیاری و فراوانی تکرار می‌باشد. هر مفهومی که در متن، حضور و تکرار فراوان‌تری داشته باشد و بسامد بالاتری در متن دارد (شریفی و مهدوی، ۱۳۹۷: ۹۶)، از امتیاز بیشتری در کثرت ذکری برخوردار خواهد بود و شایستگی بیشتری جهت احراز واژه کلیدی پیدا می‌کند. به عنوان مثال، می‌توان به واژه «جمع» در سوره قیامه اشاره کرد که به جهت کثرت ذکری و تکرار زیاد محور سوره قرار گرفته‌است (زاهدی‌فر، ۱۳۹۶: ۱۶۸) و مضمون و ساختار سوره پیرامون این واژه کلیدی بنا شده‌است. (همان، ۱۶۲)

**سبقت ذکری:** سبقت به معنای پیشی گرفتن (دهخدا، ۱۳۷۷: ۹/۱۳۴۱۰) است و مراد از سبقت ذکری، پیشی گرفتن و جلوافتادن واژه کلیدی بر دیگر مفاهیم موجود در متن می‌باشد. به عنوان مثال، حضور واژه «جمع» در آیه سوم از سوره قیامت که اولین جواب برای جملات قَسَم است، حاکی از سبقت ذکری این واژه در این سوره دارد و همین سبقت ذکری، ارزش خاصی به این واژه تزریق می‌کند. گفتنی است سبقت ذکری در دانش زبان‌شناسی جهت شناسایی واژه‌های کلیدی مورد توجه است و از آن به مکان یاد می‌شود که بیشتر در ابتدا و پایانه متن یافت می‌گردند و گاه بر معیار کثرت ذکری نیز ترجیح داده می‌شوند. (شریفی و مهدوی، ۱۳۹۷: ۹۷ و ۱۰۲)

با استفاده از معیارهای پنج‌گانه می‌توان واژه‌های کلیدی را در هر متنی شناسایی کرد. این مفاهیم با برخوردارگی از معیارهای علو معنایی، شمول معنایی، علو دینی، کثرت ذکری و سبقت ذکری جایگاه مفهومی بالایی را در متن به خود اختصاص می‌دهند. بگونه‌ای که دیگر مفاهیم ادامه، دنباله، ملحقات، توابع و فروع واژه‌های کلیدی شمرده می‌شوند و این امکان وجود دارد که رابطه و پیوند مفهومی هر یک از مفاهیم فرعی را با واژه‌های کلیدی تبیین نمود.

#### ۴. واژه‌های کلیدی در تفسیر آیه‌الله علوی

مطالعه دست‌نوشته‌های تفسیری آیه‌الله علوی نشان می‌دهد که برخی مفاهیم در اندیشه و قلم ایشان، رنگ و بوی بیشتر و پسندیده‌تری داشته‌است و در متون تفسیری، حضور فراوانتر و برجسته‌تری نسبت به دیگر مفاهیم پیدا کرده‌اند. این مفاهیم می‌توانند تصویری کلی و دورنما از این متون به دست دهند و اندیشه تفسیری ایشان را تا اندازه زیادی روشن کنند. این مفاهیم عبارتند از:

##### ۴-۱. حضرت حق

از مهمترین مفاهیم حاضر در این تفسیر، مفهوم «حضرت حق» است که از دو ویژگی «علو معنایی» و «کثرت ذکری» برخوردار می‌باشد. این مفهوم بر خالق و پروردگار عالم هستی اشاره دارد که نسبت به دیگر مفاهیم از بیشترین درجه علو معنایی برخوردار است. علو معنایی این مفهوم تا جایی است که با همه دیگر مفاهیم ارتباط می‌گیرد و نوع ارتباط آن، ارتباطی مقتدرانه است. اما تکرار ۴۰ مرتبه‌ای این مفهوم در این متن تفسیری به روشنی گواه جایگاه بنیادین و محوری آن می‌باشد. چند نمونه از کاربرست این مفهوم به ترتیب ذیل است:

در تفسیر آیه «وَاللّٰی رَبُّكَ فَارْغَبْ» (شرح: ۸): «و به سوی پروردگارت رغبت کن» اینگونه آمده‌است: «آنچه هست برای توجه ماست به حضرت حق و آنچه هستند از موجودات حتی ملائکه، برتری بر انسان ندارند و آن که برتری بر انسان دارد، فقط موجود مقدس حق است. اگر عبادت انسان برای قرب او مؤثر نشد، موردنظر مقدس حق واقع نشده و بایستی طوری کرد که موجب قرب شود.» (۲۸۵۳)

در این عبارت، توجه انسان به حضرت حق به عنوان هدفی ارزشمند مطرح شده‌است که مایه قرب انسان به درگاه الهی می‌شود و چنانچه این توجه قرب حضرت حق را به دست ندهد، ارزش خود را از دست می‌دهد.

از این تفسیر بر می‌آید که نعمت‌های ویژه خداوند چون «شرح صدر»، «وضع وزر» و «رفعت ذکر» ابزاری هستند تا انسان به وسیله آن‌ها به مقام توجه برسد و همه سرمایه‌ها و دارایی‌های خود را در مسیر توجه به حضرت حق هزینه نماید.

این نوع نگاه به آیات سوره انشراح حاکی از توجه ویژه مفسر به مفهوم «حضرت حق» است و این توجه تا جایی است که حضرت حق را به عنوان محور و اساس همه توجهات و رفتارها معرفی می‌کند. این نوع توجه فراگیر به حضرت حق یادآور مفهوم اخلاص است که انسان را به نظرداشت حضرت حق در همه بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارها سوق می‌دهد.

مفهوم اخلاص از مفاهیم بنیادی در این تفسیر است و مفسر توجه ویژه بدان دارد. وی در تفسیر آیه «الَّذِينَ هُمْ يُرْأُونَ» (ماعون: ۶): «آنان که ریاکاری می‌کنند» در مقابل ریاکاری مکذبان دین، به موضوع بندگی اشاره می‌کند و بندگی خدا را بر دو پایه تقوا و اخلاص استوار می‌کند. منظور از اخلاص این است که اضافه غیر حضرت حق را در آنچه می‌کنیم، وجود نداشته باشد که اگر غیر ملاک در کار بود، او عبد نخواهد بود. چون غیر را در نظر گرفتن مانع از اخلاص است. (۲۹۷۷/۲۹۸۶)

همین توجه توحیدی به حضرت حق در تفسیر آیه «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ» (کوثر: ۲): «پس (به شکرانه آن) برای پروردگارت خضوع کن و نماز بخوان و (در تکبیر آن) دست‌ها را تا گلوگاه بالا بر (یا شتر قربانی کن)» این‌گونه بیان شده است که در روایات، نحر به بلندکردن دست‌ها در ابتدای نماز تفسیر شده است. این بلندکردن بگونه‌ای است که کف دست رو به قبله باشد. نمازگزار با نشان دادن کف دست رو به قبله اعلام می‌کند که آن چه پشت دست در خارج از قبله است، غیر حضرت حق است و کنار زده می‌شود. (۲۰۲۳)

این مفهوم آن قدر نزد مفسر از علو و ارزشمندی برخوردار است که از زوایای گوناگون بدان نگاه می‌کند تا به نحوی از این مفهوم یاد کند. به عنوان مثال، در تفسیر آیه «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» (فلق: ۱): «بگو: پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌دم» از مفهوم اعاده، مفهوم وابستگی برداشت شده است. بدین معنا که انسان با پناه بردن به خدای متعال، خود را به حضرت حق وابسته می‌کند و این وابستگی یکپارچه و فراگیر است. زیرا غیر از حضرت حق، همه محتاجند و پناهگاه واقعی، حضرت حق است. (۱۰۲۵) انتقال از مفهوم اعاده به وابستگی، نمایانگر برجسته بودن حضرت حق در ذهن مفسر است و مفسر از هر فرصتی استفاده می‌کند تا از این مفهوم بیشتر و کیفی‌تر یاد کند.

نمونه‌های دیگر از این مفهوم را ن.ک: ۱۰۳۷/۱۰۲۴/۲۰۸۴/۲۰۱۲۰/۲۱۲۳/۲۱۲۳/۲۹۴۸/۳۰۲۲.

شایان گفتن است که جدای از مفهوم «حضرت حق»، مفهوم «حق» نیز در این متن تفسیری، مفهومی عالی و پرتکرار است که به معنای حقیقت به کار رفته است. حق، اصطلاحی با بار معنایی دینی و مذهبی است که در دین اسلام به معنای «ما انزل الله» و «معیار خدا» به کار می‌رود. (سیدعلوی، ۱۳۶۳: ۱۵۹)

کاربست مفهوم حق در این متن تفسیری به معنای حقیقت، نشان می‌دهد که مصداق ذاتی و خارجی آن، همان حضرت حق می‌باشد. بنابراین منظور از حق، معیار و میزان حق است که حقانیت هر امری بدان سنجیده می‌شود و از آن جا که حضرت حق خود سنجه حق می‌باشد، مفهوم حق و حضرت حق گاه کنار هم و به جای هم به کار برده می‌شوند و رابطه همنشینی و جاننشینی توأمان بین آن دو برقرار است. این حقیقت با واقعیت متفاوت است و حقیقت همیشه همان واقعیت نمی‌باشد. (۲۰۶۱)

موارد کاربری مفهوم حق را نگاه کنید: ۱۰۳۲/۱۰۸۴/۱۱۰۳/۱۳۶۲/۱۳۶۳/۱۳۶۸/۱۳۷۰/۲۰/۲۰۹۲/۲۰۷۴/۱۶۸۵/۱۵۳۶/۱۴۸۲/۱۴۷۷/۱۴۴۸/۱۴۴۰/۱۴۰۷/۱۳۹۵/۱۳۹۴/۱۳۹۳/۱۳۷۴/۲۹۷۱/۲۹۵۰/۲۹۳۷/۲۸۷۹/۲۸۶۸/۲۸۶۴/۲۸۶۳/۲۸۶۰/۲۸۴۴/۲۱۲۹/۲۱۲۳/۲۰۹۹/۲۰۹۲/۷۱/۳۰۳۱/۳۰۲۶/۳۰۲۵/۲۹۷۸.

به عنوان نمونه، در تفسیر آیه «وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى» (اعلی: ۱۱): «و کسی که از همه شقی‌تر است (و از خدا نمی‌ترسد) از آن دوری می‌جوید» واژه اشقی به کسی برگردانده شده است که از حق برگشته و پشت زندگیش به حق باشد. (۲۰۵۷) در این تفسیر، حق به معنای حقیقت به کار رفته است که حقانیت و صحت هر چیزی بدان سنجش می‌شود و آن سنجه همان نظر و انتخاب خدای متعال است.

#### ۴-۲. اهل بیت علیهم السلام

از دیگر واژه‌های عالی و پرتکرار با رنگ دینی، واژه «اهل بیت» است که ویژگی‌های یک مفهوم بنیادی را دارا است و در متون تفسیری آیه‌الله علوی زیاد دیده می‌شود. نمونه‌هایی از حضور واژه اهل بیت در این تفسیر به گونه ذیل است:

مفسر در تفسیر آیه «وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ» (ماعون: ۷): «و اسباب و وسایل مورد نیاز را (مانند وام، زکات، صدقه، عاریه، اثاث خانه و غیره از دیگران) دریغ می‌دارند» پس از ارائه تفسیری ابتدایی مبنی بر این که انسان چنانچه خود کمک نمی‌کند، گاه دیگران را نیز از کمک‌رسانی جلوگیری می‌کند. یادآور می‌شود که تمام اعمال ما بایستی آمیخته با عشق به اهل بیت مقدس باشد و بایستی رنگ پرستش (ولایت) اهل بیت در پرستش‌های ما باشد. (۱۴۲۴)

یادکرد اهل بیت در تفسیر آیه مذکور، بی تردید گواهی راستین و محکم است بر زنده‌بودن مفهوم اهل بیت در ذهنیت مفسر و تلاش او برای بزرگداشت این مفهوم. او بیش از آن که در مورد ماعون و منع ماعون سخن گوید، یکسره به سراغ مفهوم اهل بیت می‌رود و افقی فراتر را پیش‌فرض می‌گیرد که انسان نه تنها دیگران را کمک می‌رساند، بلکه فراتر از آن، لازم است دیگران را به کمک‌رسانی ترغیب نماید و این کار را با عشق به اهل بیت نیز انجام می‌دهد، همان اهل بیتی که الگو و سرآمد در کمک‌رسانی به جامعه بودند.

نمونه دیگر از توجه به مفهوم اهل بیت در تفسیر آیه «فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى» (لیل: ۱۴): «پس شما را از آتشی که زبانه می‌کشد، بیم دادم» به کار رفته است. مفسر ما در تفسیر آیه مذکور می‌نویسد: «ناراً تَلَظَّى» درباره مخالفان ظهور حضرت ولی عصر است و آن‌ها دشمنان اهل بیت هستند و این معنا درباره کسانی است که با دانستن مقام امام، ایشان را تکذیب می‌کنند. (۱۶۸۵)

در این تفسیر، مفسر واژه «كَذَّبَ» در آیه «الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى» (لیل: ۱۶): «همان کسی که (در دنیا کافر شد و دعوت پیامبران را) تکذیب کرد و روی گردانید» را بنا بر قاعده تطبیق بر تکذیب امام تطبیق داده است و سرانجام این تکذیب را آتش فروزان و شعله‌ور معرفی کرده است؛ آتشی که شعله‌ور است و قدرت آتش‌گاه قوی است؛ مثل گاز که منفجر شود. (۱۶۸۵)

تطبیق تکذیب بر تکذیب امام، نوعی تطبیق و مصداقیابی خاص است که کمتر مورد توجه مفسران بوده است و مفسری بدین تطبیق توجه دارد که مفهوم امام و اهل بیت، حضور ویژه‌ای در ذهن و قلم او پیدا کرده باشد. این نوع تطبیق مبتنی بر این واقعیت است که امر تکذیب بر مصادیق گوناگونی چون خدا، دین، معاد، قرآن، امام و ... قابل تصدیق است، اما در میان این مصادیق، امام پدیده‌ای ظاهری، ملموس و محسوس است و همین ظهور، ایشان را در خط مقدم تکذیب قرار می‌دهد. نمونه‌های دیگر از حضور واژه «اهل بیت» در تفسیر را ن.ک: ۲۰۸۲/۲۰۸۴/۲۰۱۳۵۵/۲۰۱۱/۱۰۱۳/۱۰۲۴/۱۰۳۷۵/۱۳۳۷/۱۵۳۷.

#### ۳-۴. فطرت

فطرت از مفاهیم مورد توجه در این تفسیر است که هم از ویژگی علو معنایی برخوردار است، همچنین به کثرت ذکری رسیده است. به عنوان نمونه، آیه‌الله علوی در تفسیر سوره کافرون می‌نویسد:

«پس از آنکه تمدن‌ها را در رده هم قرار بدهیم و بررسی صحیح انجام دهیم، خواهیم دید که آن تمدنی که با فطرت وفق می‌دهد، آن را برگزینیم و آن فطرت اسلامی است و سوره کافرون این را می‌خواهد بفرماید که دین اسلام است که با فطرت وفق می‌دهد.» (۲۸۵۷)

این که مفسر، فطرت را مهمترین معیار در ارزیابی تمدن می‌بیند، نشان‌دهنده جایگاه بنیادین و ارزشی مفهوم فطرت است که صلاحیت ارزیابی مفهومی بزرگ چون تمدن را احراز نموده است. تمدنی که نظام خود را بر پایه فطرت الهی پیش برد، تمدن بر حق و پیشرو خواهد بود. زیرا مسیر پیشرفت، تنها همان مسیری است که خدای متعال، کلیت آن را در فطرت الهی تعبیه نهاده است.

از نظر مفسر، در میان تمدن‌های موجود، تنها تمدن اسلام است که نظام خود را بر پایه دین اسلام نهاده است و این دین با فطرت الهی همراه و هماهنگ می‌باشد.

نوع توجه مفسر به مفهوم فطرت، توجه بدین مفهوم را در نظام‌های گوناگون اجتماعی اعم از نظام تعلیمی، تربیتی، فرهنگ سازی، اقتصادی، حکمرانی و ... خاطر نشان می‌سازد و مفهوم فطرت به جهت انتسابش به خدای متعال و برخورداری از ویژگی عمومیت و جاودانگی، اصیل‌ترین معیار و ملاک در گزینش و انتخاب می‌باشد. در حالی که تمدن مادی با گزینش زندگی دنیا و ترجیح دنیا بر آخرت، عکس نظام فطری عمل می‌کند

(۲۸۵۸) و تمدنی بر خلاف تمدن فطری به دست می‌دهند. تمدن مادی، انتخاب خلاف فطرت را از این رو انجام می‌دهد که خیر خود را در جمع مال و کسب مقام می‌بیند «وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات: ۸): «و مسلماً او بر دوستی مال، فطرتا بسی سرسخت است». (۱۵۰۴/۲۸۶۹)

#### ۴-۴. تفسیر باطنی آیات

از مفاهیم برجسته در این تفسیر، بطن آیات است که در کنار ظهور آیات، توجه زیادی بدان شده‌است. منظور از بطن، معنای باطنی است که با حس درک نمی‌شود (علوی نژاد، ۱۳۷۵: ۱۴۰) و فهمی عمیق و رها از محدودیت زمان و مکان نیاز دارد (همان، ۱۴۲) که گاه از آن به تأویل یاد می‌شود. (شانظری و اجیه، ۱۳۸۹: ۱۰۴)

این سطح از معنا به جهت پوشیدگی و ژرفایی نسبت به معنای ظاهری، کمتر مورد توجه است. حال آن که بخشی گسترده و مهم از معانی قرآن در همین سطح معنایی نهفته‌است و دستیابی به آن جهت پاسخگویی به مسائل ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. از همین رو، در این تفسیر معنای باطنی و تأویلی زیاد به کار رفته‌است و فراوان دیده می‌شود. برخی از معانی باطنی آیات قرآن به ترتیب زیر است:

در تفسیر آیه «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ» (شرح: ۷)؛ «پس هر گاه (از ابلاغ رسالت) فارغ شدی (در عبادت خدا) کوشش نما» بیشتر به معنای ظاهری آیه توجه می‌شود که در پیچ و خم دنیا، سرازیری و سربالایی بسیار وجود دارد. هر زمان که در سرازیری قرار گرفتی و فراغتی حاصل شد، پس از آن آمادگی برای سربالایی را به دست آور و تلاش کن تا بتوانی در سربالایی‌ها و دشواری‌ها سربلند باشی. اما تفسیر آیه بدین معنا تمام می‌شود و معانی دیگری در لایه‌های فروتر وجود دارد که با استفاده از روایات و تأملات علمی، عرفانی و فلسفی می‌توان بدان‌ها دست یافت.

یکی از این معانی باطنی، روایتی است که از امام صادق علیه‌السلام نقل شده‌است: «فَإِذَا فَرَغْتَ مِنْ نُبُوتِكَ فَانصَبْ عَلَيَا وَالِي رِبِكْ فَارْغَبْ فِي ذَلِكَ» (حویزی، ۱۴۱۲: ۶۰۵/۵).

این روایت، فراغت را به فراغت از نبوت معنا می‌کند و نصب را به معنای منصوب کردن و انتساب دادن امام علی علیه‌السلام به جانشینی تأویل می‌برد. (۲۸۵۲) این معنا از آیه که معنایی پوشیده و دور از ذهن است، جزء بطن و تأویل آیه شمرده می‌شود و مبتنی بر پیش فرض‌های تفسیری خاصی می‌باشد. به عنوان مثال، دلالت و ارتباط گسترده آیات با موضوع ولایت از جمله پیش‌فرض‌هایی است که مفسر را بدین تفسیر باطنی از آیه سوق می‌دهد.

نمونه دیگر از تفسیر باطنی را می‌توان در تفسیر آیه «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ» (کوثر: ۲): «پس (به شکرانه آن) برای پروردگارت خضوع کن و نماز بخوان و (در تکبیر آن) دست‌ها را تا

گلوگاه بالا بر (یا شتر قربانی کن)» مشاهده کرد. در این آیه، نحر معمولاً به معنای ذبح و قربانی شتر استعمال دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۱۰/۳)، اما در روایت امام صادق علیه السلام، این واژه به بالا بردن دست تا مقابل صورت در آغاز نماز معنا شده است.

«فصل لربک وانحر» فقال بیده هكذا یعنی استقبال بیدیه حذاء وجهه القبلة فی افتتاح الصلاة».

(حویزی، ۱۴۱۲: ۵/۶۸۳)

این معنا از آیه، معنایی باطنی است که البته با معنای ظاهری تناسب و تشابه دارد. و تناسب آن بدان است که در هر دو معنا، نقطه خاصی مد نظر قرار می‌گیرد. بدین گونه که در ذبح کردن، حلقوم شتر مورد توجه است و در بالا بردن دست‌ها، چهره و صورت انسان محل توجه می‌باشد.

این تفسیر به دلیل گرایش باطنی و توجه به معانی باطنی، ذیل تفسیر آیه مذکور بیان می‌دارد که «نحر» عبارت است از بلند کردن دست‌ها در ابتدای نماز (۲۰۲۳). این معنا اگرچه برگرفته از متن روایات است، اما این که مفسر از بین نظرات تفسیری گوناگون بدین نظر اقبال نشان داده است و این اقبال در موارد متعدد مشاهده می‌شود، حاکی از این است که توجه به معنای باطنی آیات در آیه‌الله علوی بسیار برجسته و مهم است و ایشان توجه ویژه‌ای به معنای باطنی دارند و در تفسیر خود برای معنای باطنی، جایگاهی ویژه قائل هستند.

شایان گفتن است که مفسر منظور از بالا بردن دست در آغاز نماز را به معنای کنار زدن غیر خدا می‌داند و این کنار زدن از این صحنه برداشت می‌شود که پشت دست در حالتی مخالف با قبله قرار می‌گیرد. (۲۰۲۳) و این حالت نوعی اعلام تبری و کناره‌گیری از غیر خدا می‌باشد که در جبهه مخالف با قبله ایستاده‌اند. نمونه‌های دیگر از کاربرد معنای باطنی در تفسیر آیات ر. ن. ک: ۱۳۷۷/۱۴۴۳/۱۴۴۷/۱۶۶۳/۱۶۶۹/۲۰۸۷/۲۰۹۶/۲۱۸۴/۲۱۹۶/۳۰۰۴/۳۰۲۶/۳۰۲۶/

#### ۴-۵. سَحَر

در میان اوقات شبانه روز، سَحَر از ارزش ویژه عبادی برخوردار است. این ارزش برگرفته از ویژگی‌های ذاتی این زمان چون تاریک بودن، آرام بودن، تنها بودن، آسوده بودن، آرامش داشتن و ... می‌باشد. ارزشمند بودن این زمان باعث شده است که کتاب و حیانی چندین بار از این واژه، مشتقات و هم‌خانواده‌های آن یاد کند و جامعه ایمانی را بدان توجه دهد. (ن. ک: مزمل: ۲ و ۶، اسراء: ۷۹، ذاریات: ۱۸، سجده: ۱۶، زمر: ۹، طه: ۱۳۰، طور: ۴۸، ق: ۴۰، انسان: ۲۶، فرقان: ۶۴، آل عمران: ۱۱۳)

آیه‌الله علوی در تفسیر خود توجه ویژه به سَحَر دارد و در تفسیر آیات از آن زیاد یاد می‌کند. نمونه را در تفسیر آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا يَأْخُذُ» (مدثر: ۳۳): «و سوگند به شب، هنگامی که

پشت کند» می‌توان اشاره کرد که مفسر آیه را اینگونه توضیح می‌دهد: «و تاریکی شب از بین می‌رود و روز می‌آید و این معنا منحصر به آن نیست. بلکه آن چه در دنیا هست؛ نیست شدنی است و دنیا در مقابل آخرت است که آن چه در آخرت هست و می‌زبید، از بین رفتنی نیست و سَحَر نقطه حساس بنده است با حضرت حق. هنگامه سَحَر آن قدر ارزشمندی و اثرگذاری دارد که فرزندان حضرت یعقوب پس از اعتراف به خطای خود، به پدر خود فرمودند که زود است استغفار نمایم برای شما و زمان استغفار را سَحَر متذکر شده‌اند. چون در آن وقت است که مؤثر است.» (۱۶۶۵)

در این تفسیر، مفسر از واژه «لیل» بیشتر از همه به هنگامه سَحَرش توجه دارد و آن را نقطه‌ای حساس برای ارتباط با خدای متعال معرفی می‌کند و استجاب دعا را در این زمان اثربخش تر می‌داند.

نمونه‌های دیگر از یادکرد مفهوم سَحَر عبارت است از: ۱۳۸۸/۱۰۳۷ / ۲۱۲۰/۲۰۸۷/۲۰۸۷/۱۴۶۹.

#### ۴-۶. ایمان

از مفاهیم بنیادین و پرتکرار در این تفسیر، مفهوم «ایمان» است که به معنای پیوند و تعلق قلبی نسبت به متعلقات خاص می‌باشد. این پیوند در صورتی حقیقی خواهد بود که انسان را به پایبندی و تعهد نسبت به آن متعلقات وادارد. اما چنانچه تعلقات قلبی، اثری عملی به دنبال نداشته باشد، تنها تصویری است که بدان ادعا شده‌است. نظر به اهمیت بنیادین این مفهوم، توجه ویژه‌ای بدان شده‌است و در مواضع گوناگون تفسیری از آن یاد شده‌است. به عنوان نمونه در تفسیر آیه «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۳): «مگر کسانی که ایمان آورده و عمل‌های شایسته کرده‌اند و یکدیگر را به حق (به آنچه ثابت و مسلم است از عقاید و اعمال) توصیه کرده و یکدیگر را به صبر (در انجام وظایف) سفارش نموده‌اند» ایمان به عنوان عنصری تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز معرفی می‌شود. مفسر در توضیح این مفهوم می‌نویسد:

«ایمان کامل باشد، کارساز است. بدین معنا که چیزی نماند در مورد ایمان که مورد قبول واقع نشده باشد. البته ایمان به ولایت حضرت امیرالمؤمنین تنها کافی نیست، بلکه بایستی همه ائمه اطهار را قبول داشت. زیدی، واقفی و امثال آنها کافی نیست و اعتقاد به حضرت امیرالمؤمنین تنها سمبل است. عمل صالح بستگی به ایمان دارد. زبینه نیست ارمنی را برتری میدهند در کار شخصی خود بر مسلمان! این گفته بی‌جا است. چون او متکی به ایمان نیست و مثلاً متکی است به امر اعتقادی و یا غیر او زبندگی ندارد.» (۱۳۷۵)

در این بیان تفسیری، از چند زاویه به ایمان نگریسته شده‌است و ابعاد مختلفی از این

مفهوم تبیین گشته است. نخست به کامل بودن ایمان اشاره شده است و ایمان به امام را به عنوان یکی از مؤلفه‌های ایمان مطرح کرده است. گفتنی است در ایمان به امام، همه ائمه مد نظر می‌باشند و مذاهب زیدی، واقفی و ... مذاهب بر حقی نمی‌باشند. در ادامه، عمل صالح مبتنی بر عمل استوار شده است. گویی عمل بدون ایمان، صلاحیت و شایستگی خود را از دست می‌دهد. چنانکه رفتار ارمنی به جهت محرومیت از ایمان حقیقی فاقد ارزش لازم می‌باشد و نمی‌تواند بر رفتار مسلمان مؤمن فائق آید.

این اهمیت تا جایی است که مسیر رسیدن به سعادت از کانال ایمان می‌گذرد و هر قدرتی تا زمانی که در کنار ایمان قرار نگیرد، نمی‌تواند سعادت‌مندی را تضمین کند. و چه بسا اقتدار بدون ایمان خود مولد فساد باشد و سرنوشت انسان‌ها را به فساد کشاند. (۱۴۱۳)

حضورهای دیگر مفهوم ایمان در این متن تفسیری را ن. ک: ۱۰۳۷/۱۰۴۳/۱۱۲۵/۱/۱۳۶۳/۲۱۱/۲۱۰۴/۲۰۹۷/۲۰۹۴/۲۰۷۸/۲۰۹۷/۲۰۹۴/۱۵۳۳/۱۴۸۷/۱۴۵۷/۱۴۴۱/۱۳۹۷/۱۳۹۵/۳۸۵/۳۰۳۰/۳۰۲۶/۳۰۲۵/۳۰۰۸/۰

#### ۴-۷. قرآن

از دیگر واژه‌های مورد توجه در این تفسیر، مفهوم «قرآن» است که منظور از آن، کتاب و حیانی اسلام می‌باشد. حضور کلیدی و پرتکرار این مفهوم در بیانات تفسیری، از ارزش و جایگاه والای این مفهوم نزد مفسر حکایت می‌کند. برخی از موارد کاربری مفهوم قرآن را می‌توان به عبارات زیر توجه داد:

در تفسیر سوره فیل، مفسر درباره کتاب قرآن می‌نویسد: «هدایت قرآن راهبردی است و مسیر را مشخص می‌کند». این توصیف از کتاب قرآن، بسیار توصیف ارزشمند و گرانسنگ است که شاخصه اصلی قرآن را با عنوان هدایت معرفی می‌کند و این هدایت را هدایتی راهبردی و اساسی بر می‌شمرد که مسیر را برای انسان تعیین می‌سازد. (۳۰۱۳)

این توصیف از قرآن، بعد از گمراهی اصحاب فیل می‌آید که از هدایت قرآن محروم بودند و نتوانستند راه هدایت را بیابند.

نظر به جایگاه بنیادین کتاب قرآن در مسیر هدایت، مفسر برای الفاظ و معانی این کتاب ارزش ویژه قائل است. به عنوان مثال، خواندن الفاظ قرآن در این تفسیر اینگونه توصیف می‌گردد: «در قرآن خواندن جدای از ثوابی را که برای خواننده‌اش هست، طرف حساب خواننده حضرت حق و در ترجمه قرآن خواندن این حساب از او نمی‌آید که حق تعالی طرف باشد». (۲۹۹۱)

مفسر ما نه تنها برای الفاظ قرآن، ثوابی ویژه قائل است که کارکردن با الفاظ قرآن را بهره‌ای ویژه‌تر می‌نهد و آن، این است که با خواندن الفاظ قرآن، انسان در برابر خدای متعال قرار

می‌گیرد و خداوند به عنوان طرف حساب او لحاظ می‌شود. حال آن که این گونه ارتباط با خداوند در خواندن ترجمه قرآن وجود ندارد و خدای متعال به عنوان طرف حساب انسان قرار نمی‌گیرد. زیرا انسان با خواندن ترجمه قرآن، الفاظ مترجم را می‌خواند نه الفاظ خدای متعال را.

این مقدار توجه به الفاظ قرآن و مقایسه الفاظ قرآن با ترجمه آن نشان می‌دهد که این کتاب در طرحواره و ذهنیت تفسیری مفسر حضوری پررنگ دارد و برای همه ابعاد لفظی و معنایی آن، ارزشی ویژه در نظر گرفته شده‌است.

نمونه‌های دیگر حضور مفهوم قرآن در تفسیر را می‌توان به موارد زیر اشاره داشت:  
۱۵۳۵/۱۴۰۵/۱۴۰۴/۱۳۸۵/۱۱۲۱.

#### ۴-۸. عبادت

عبادت، پرستش و بندگی سه واژه کلیدی است که به صورت مکرر و در جایگاهی بنیادین در این تفسیر حضور دارند. عبادت به معنای پرستش خدای متعال و عدم پرستش غیر خدا می‌باشد. جایگاه بنیادین و اساسی این مفهوم در تفسیر روشن و گویا است. بگونه‌ای که مفسر این مفهوم را فعالیت همیشگی انسان‌ها بر می‌شمرد و در تفسیر آیه «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ» (ماعون: ۷): «پس هر گاه (از ابلاغ رسالت) فارغ شدی، (در عبادت خدا) کوشش نما» می‌نویسد: «بایستی برنامه باشد در نماز خواندن؛ در اول وقت و جنبه پیش‌آمد نباشد؛ و خود را نصب کن برای عبودیت ما باشی». (۲۰۹۶)

در این تفسیر از آیه مذکور، عبادت به عنوان مسئولیتی برنامه‌ریزی شده و مستمر دیده شده‌است که نشان از اهمیت والای عبادت در گستره مسئولیت‌های انسانی دارد. اگر عبادت به برنامه و مسئولیت تبدیل شود، به تدریج روح بندگی در انسان ایجاد می‌شود و عبادت جنبه جدیت به خود می‌گیرد و غیر خدا کنار زده می‌شود. (۲۰۹۶) بدین صورت، انسان با فراغت از عبادت به عبادتی دیگر خواهد پرداخت و امور فرعی زندگی، او را از پیگیری عبادت و بندگی باز نخواهد داشت. (۲۸۵۲)

برخی از شاخصه‌های عبادت و پرستش در این تفسیر عبارتند از: جدیت و کوشش (۲۰۱۳۰۲)، همانندی با پرستش اهل بیت علیهم السلام (۱۴۲۴)، اولویت گناه‌نکردن بر پرستش (۱۴۹۱)، استحکام و استقرار در پرستش، کنار گذاشتن امور غیر بندگی (۲۹۵۱)، ابتناء بر شناخت (۳۰۲۲).

شاخصه‌های مذکور بیانگر جایگاه جدی عبادت و بندگی در هندسه زندگی بشری است که ویژگی‌های ایجابی چون جدیت و استقرار را در خود دارد و ویژگی‌های سلبی نیز به همراه دارد؛ چون کنار گذاشتن اموری که عبادی نیستند و به عبادت لطمه می‌زنند.

نمونه‌های دیگر از حضور مفاهیم عبادت، بندگی و پرستش را می‌توان در صفحات زیر پیدا نمود: ۰۲/۰۲۱۳۰۱/۳۰۰۰/۲۸۶۵/۲۸۵۳/۲۱۹۵/۲۱۱۹/۱۵۲۲/۱۴۰۴/۳۰۲۲/۳۰۱۱/۳۰۰۰/۰۲۱۳۱۵/۰۲۱۳۰۵/۰۲۱۲۹۶/۲۸۷۹/۲۸۶۵/۱۵۳۴/۱۳۹۴/۱۳۹۳/۱۳۷۶/۱۰۸۴/۱۰۴۳/۱۳۳۳/۲۰۹۶/۱۴۱۱/۱۳۹۴/۱۳۷۶/۱۳۷۵/۰۲۱۳۳۳/۰۲۱۳۳۱/۰۲۱۳۲۹/۰۲۱۳۲۷/۰۲۱۳۲۲/۲۱۳۱۶/۰۲۱/۰۲۱۳۲۷/۰۲۱۳۲۲/۰۲۱۳۰۵/۰۲۱۳۰۱/۳۰۳۶/۲۹۹۵/۲۹۸۶/۲۹۷۶/۲۸۵۲/۲۰۹۶/۲۰۶۷/۰۲۱۳۳۳/۳۲۹.

## ۵- نسبت‌سنجی واژه‌های کلیدی با گرایش تفسیری مفسر

با توجه به معیارهای پنج‌گانه «علو معنایی»، «علو دینی»، «شمول معنایی»، «سبقت ذکری» و «کثرت ذکری» واژه‌های هشت‌گانه «حضرت حق»، «اهل بیت علیهم‌السلام»، «فطرت»، «تفسیر باطنی»، «سحر»، «ایمان»، «قرآن» و «عبادت» به عنوان واژه‌های کلیدی متن تفسیری آیه‌الله علوی شناسایی شدند. اما آیا این واژه‌ها ظرفیت شناسایی گرایش تفسیری را دارا هستند؟ و تا چه اندازه، این واژه‌ها می‌توانند گرایش تفسیری مفسر را رونمایی کنند؟.

جهت نسبت‌سنجی واژه‌های کلیدی با گرایش تفسیری مفسر، لازم است گرایش تفسیری ماهیت‌شناسی گردد. تعریف مذکور از گرایش تفسیری، نشان می‌دهد که گرایش تفسیری محصول جهت‌گیری‌های برخاسته از دانش، دغدغه و روحیه مفسر است و این جهت‌گیری‌ها به صورت کامل یا نسبی در متن تفسیری نمودار می‌گردد. بدین ترتیب که مفسر، آگاهانه یا ناآگاهانه در گزینش واژه‌ها و مفاهیم بگونه‌ای عمل می‌کند که تمایلات و جهت‌گیری‌های او نمودار می‌شود. او واژه‌هایی را در متن خود استفاده می‌کند که تمایلات و جهت‌گیری‌های فکری‌اش را تأمین کند و واژه‌هایی را تکرار می‌کند که مفاهیم ذهنی او را به مخاطب انتقال می‌دهند. به عنوان نمونه، اگر جهت‌گیری و سلیقه‌اش به سمت مباحث اخلاقی باشد، بیشتر از واژه‌های اخلاقی استفاده خواهد کرد و در صورت داشتن تمایلات فقهی، واژه‌های فقهی بیشتری در متن تفسیری او پدیدار خواهند شد.

با پذیرش رابطه مستقیم واژه‌های کلیدی با گرایش تفسیری مفسر می‌توان با استفاده از واژه‌های کلیدی، گرایش تفسیری را پیش‌بینی نمود. بدین ترتیب که واژه‌های کلیدی در یک شبکه معنایی جاگذاری می‌شوند و با تحلیل رابطه مفهومی میان آن‌ها گرایش تفسیری مفسر به دست می‌آید. زیرا جدای از بااهمیت بودن هر یک از واژگان کلیدی، باید بین مجموعه واژگان کلیدی پیوستگی وجود داشته باشد (شریفی و مهدوی، ۱۳۹۷: ۹۷) و دارای ساختاری منسجم باشند. (همان، ۹۸) ارتباط میان واژه‌های کلیدی به قدری زیاد است که می‌توان آن‌ها را در شبکه معنایی جاگذاری کرد. از همین رو، واژگانی که میزان وابستگی آن‌ها با واژگان متن بیشتر است، واژه کلیدی شمرده می‌شوند. (همان، ۹۷)

واژه‌های کلیدی متن تفسیری مذکور عبارتند از: حضرت حق، اهل بیت علیهم السلام، فطرت، تفسیر باطنی، سحر، ایمان، قرآن و عبادت. برای رسیدن به شبکه معنایی، نخست کلیدی‌ترین واژه (واژه کانونی) در میان واژه‌های کلیدی شناسایی می‌شود و سپس رابطه مفهومی دیگر واژه‌های کلیدی با کلیدی‌ترین واژه تبیین می‌گردد.

در میان واژه‌های کلیدی موجود، واژه «حضرت حق» از بیشترین صلاحیت جهت احراز کلیدی‌ترین واژه برخوردار است. زیرا این واژه، علو و شمول معنایی بالایی دارد و بدین وسیله می‌تواند با دیگر واژه‌های کلیدی، بیشترین ارتباط مفهومی را برقرار سازد. (ن.ک: حسینی‌نیا، ۱۳۹۸: ۱۰۰) چنانچه کثرت ذکری آن در متن تفسیری، این مدعا را تأیید می‌کند.

با شناسایی واژه کانونی، رابطه مفهومی دیگر واژه‌های کلیدی با این واژه قابل سنجش است و امکان طراحی شبکه معنایی فراهم می‌گردد. در این شبکه، «حضرت حق» در مرکز و هسته شبکه قرار می‌گیرد و هفت واژه «اهل بیت علیهم السلام»، «فطرت»، «تفسیر باطنی»، «سحر»، «ایمان»، «قرآن» و «عبادت» در اطراف این واژه جای می‌گیرند.

در این شبکه معنایی، همه واژه‌های کلیدی، مخلوق و مصنوع واژه کانونی هستند و حضرت حق به عنوان واژه کانونی با هر یک از آنها، گونه‌ای از رابطه مفهومی را برقرار می‌کند. بدین ترتیب که میان حضرت حق با اهل بیت، رابطه مفهومی بدین گونه برقرار است که اهل بیت، نماینده‌ها و مأموران بشری حضرت حق در روی زمین هستند. پس هر جا در متن تفسیری، نامی از اهل بیت برده می‌شود، منظور نماینده‌های حضرت حق در روی زمین می‌باشد.

اما میان فطرت و حضرت حق، این رابطه مفهومی دیده می‌شود که حضرت حق، دستگاهی راهنما و تشخیص‌دهنده درونی در بشریت نهاده‌است تا به وسیله آن، راه حق را شناسایی کنند و به حضرت حق قرب پیدا کنند. با توجه به رابطه مفهومی مذکور، منظور از فطرت در متن تفسیری مذکور، دستگاه هادی بسوی حضرت حق می‌باشد.

تفسیر باطنی از دیگر واژه‌های کلیدی است که به عنوان روشی مهم جهت تفسیر کتاب حضرت حق مورد پذیرش و توصیه شده می‌باشد. از این رو، رابطه مفهومی تفسیر باطنی با حضرت حق بدین گونه برقرار می‌شود که تفسیر باطنی، معانی باطنی کتاب حضرت حق را تبیین می‌کند و مرادات و مقاصد باطنی و پوشیده حضرت حق در کتابش را آشکار می‌نماید. واژه کلیدی بعد، واژه قرآن است که به عنوان کتاب هدایت از سوی حضرت حق نزول یافته‌است. رابطه مفهومی این کتاب با حضرت حق بسیار روشن است و از متعلقات اصلی حضرت حق در کنار دیگر متعلقات چون نبی، ولی، فرشته و ... جهت هدایت انسان می‌باشد.

حضور واژه سَحَر در میان واژه‌های کلیدی از آن روست که سَحَر مهم‌ترین زمان عبادت است و ارزش آن در مسیر سلوک عبادی آن قدر مهم و تعیین‌کننده است که قابل حذف و چشم‌پوشی نمی‌باشد. پس ارتباط این واژه با واژه کانونی بدین گونه است که حضرت حق زمان سَحَر را در کتاب قرآن به عنوان زمان ویژه راز و نیاز با خود معرفی می‌کند. «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً» (مزمّل: ۶): «زیرا عبادتی که در شب صورت می‌گیرد، محکمتر و پابرجاتر و گفتار در آن درست‌تر و استوارتر است».

دیگر واژه کلیدی، واژه ایمان است که به عنوان باور قلبی انسان به موجودات و مفاهیم خاص می‌باشد. در میان متعلقات ایمان، حضرت حق بالاترین جایگاه را حائز است و ایمان به حضرت حق، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین متعلق از متعلقات ایمان می‌باشد.

اما رابطه واژه عبادت با حضرت حق بدین گونه ترسیم می‌شود که عبادت راه و مسیر قرب الهی است و به گفته حضرت حق، خلقت موجودات بر پایه همین عبادت حضرت حق استوار شده است. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶): «و جن و انس را نیافریدم، مگر برای آنکه مرا پرستش کنند».

با تبیین شبکه معنایی واژه‌های کلیدی، می‌توان تشخیص داد که مفسر با استفاده زیاد و مکرر از این واژه‌ها، تمایلات و گرایش‌های بیشتری به سمت گرایش عرفانی داشته‌اند که با عناوین دیگری چون هدایتی، روحانی (محمدی یدک، ۱۳۹۱: ۳۱) اخلاقی، معنوی، (رضایی، ۱۳۸۲: ۴۲۱) باطنی و شهودی نیز یاد می‌شود. (نصیری، ۱۳۸۶: ۲۲۶)

حضور «تفسیر باطنی» در میان واژه‌های کلیدی، تمایلات مفسر به سمت معنای باطنی را نشان می‌دهد که در گرایش عرفانی، حضوری بسیار پررنگ دارد. البته این به معنای بی‌توجهی مفسر به معنای ظاهری قرآن نیست. بلکه فراتر از آن، باید گفت که مفسر، معنای باطنی را در کنار معنای ظاهری و معمولاً پس از معنای ظاهری ارائه می‌کند.

اما آنچه در گرایش عرفانی این مفسر پررنگ‌تر و مشهودتر است، معنویت<sup>(۴)</sup> و عبادت است که بر مرکزیت توجه جدی به حضرت حق استوار است. (ن.ک: مسعودی، ۱۳۹۹: ۱۸۷)

بنابراین گرایش عرفانی آیه‌الله علوی نه یک گرایش صوفیانه، رمزی و اشاری است که گاه از گرایش عرفانی بدان یاد می‌شود (ن.ک: نصیری، ۱۳۸۶: ۲۲۶)، بلکه نوعی گرایش سالم عرفانی است که مبتنی بر معنویت و عبادت است و در تفسیر آیات به دنبال مفاهیمی است که این قوه معنویت تقویت شود و مسیر عبادت روشن گردد. از این رو مفسر به قرآن توجه ویژه می‌کند تا مسیر معنویت و عبادت اصیل و راستین را پیدا کند و اهل بیت را در تفسیر خود پررنگ می‌بیند تا هم از دانش و معرفت ایشان استفاده نماید و هم با تقویت رابطه خود با آن‌ها، قوه معنوی خود را رشد دهد. از سوی دیگر، مفاهیمی چون سَحَر، ایمان و

فطرت در این پارادایم تفسیری، معرّف و نشان‌دهنده همین گرایش معنوی و عبادی است که عبادت و معنویت سالم و اصیل مبتنی بر ایمان و مراقبت از فطرت الهی است و مراتب بالای آن در زمان ویژه سحر قابل دستیابی می‌باشد.

## ۶- نتیجه‌گیری

در این پژوهش، به صورت نظری و عملی نشان داده‌شده که هر متنی حاوی واژه‌های کلیدی می‌باشد و این واژه‌ها از کاربری‌های فراوانی چون فهم سریع و دقیق متن و شناسایی گرایش تفسیری ماتن و مفسر برخوردار می‌باشند. در هر متن معنادار و منسجم، واژه‌های کلیدی قابلیت تبدیل به شبکه معنایی را دارا هستند و هر شبکه معنایی، متشکل از واژه کانونی و واژه‌های کلیدی می‌باشد.

در متن تفسیری آیه‌الله علوی واژه‌های «حضرت حق»، «اهل بیت»، «فطرت»، «تفسیر باطنی»، «سحر»، «ایمان»، «قرآن» و «عبادت» نقش واژه‌های کلیدی را ایفا می‌کنند. در میان این واژه‌ها، واژه «حضرت حق» واژه کانونی می‌باشد.

بررسی واژه‌های کلیدی در متن تفسیری آیه‌الله علوی نشان می‌دهد که این واژه‌ها به مختصات گرایش تفسیری عرفانی نزدیک است. و این گرایش عرفانی مفسر بر پایه معنویت و عبادت استوار می‌باشد.

## پی‌نوشت:

۱) آیت‌الله سید محمد حسن علوی سبزواری در تاریخ ۲۸ ماه مبارک رمضان ۱۳۴۹ ق در سبزواری در بیت علم و معنویت متولد شد. پدر و مادر ایشان از خاندان علمی و سادات بودند. ایشان با شروع تحصیل در علوم دینی از همان نوجوانی، دروس حوزه را تا سطح مکاسب، رسائل و کفایه در استان خود تکمیل کردند و با عزیمت به قم مجدداً برخی دروس را از محضر اساتید بزرگ چون امام خمینی و علامه طباطبایی رحمه الله علیهما فرا گرفتند و در سال ۱۳۸۷ ق (مصادف با سال ۱۳۴۷ ش) به سبزواری مراجعت کردند.

آیت‌الله علوی سبزواری، عالمی ربانی، مودب، خوش اخلاق، متواضع، مهربان و صمیمی بودند. او عالمی مردمی بود و اخلاق اجتماعی داشت؛ دغدغه دینی داشت و به امور مذهبی و دینی مردم سبزواری رسیدگی می‌کرد. وی در مبارزات مردم سبزواری علیه شاه، همراه با مراجع معظم تقلید شیعه، از پیشگامان و فعالان انقلاب سبزواری بود. منزلش پایگاه انقلابیون بود. وی قبل و بعد از انقلاب، در غم و شادی مردم سبزواری شریک بود.

درب منزل ایشان، همیشه به روی همگان باز بود و منزلش، ماوا و پناهگاه مردم بود. مردم سبزواری، با درگذشت ایشان، محبوبترین عالم دینی خود را طی سالیان بسیار از دست دادند. آیت‌الله علوی سبزواری روز چهارشنبه اول بهمن ۱۳۹۹ هجری شمسی درگذشتند و به

رحمت ایزدی پیوستند. (ن.ک: برگه‌های دست‌نوشته آیه‌الله علوی؛ <http://www.hsu.ac.ir/alavi>؛ <http://jahedkhabar.ir/?p=71363>)

جامعیت علمی، تبحر در علوم اسلامی مختلف و تبلور اخلاص در فعالیت‌های علمی و غیر علمی، ضرورت را برای پژوهش در آثار علمی ایشان ایجاد می‌کند. از جمله آثار علمی بجامانده از آیه‌الله علوی، دست‌نوشته‌های تفسیری است که آیات و سوره‌هایی از قرآن را تفسیر کرده‌اند. این پژوهش بر آن است تا با مطالعه این آثار تفسیری، بارقه‌ای از دانش تفسیری ایشان را به جامعه علمی هدیه نماید.

۲) واژه کلیدی در این پژوهش‌ها به واژه به کاررفته در صدر متن و تکرار شده در میانه متن تعریف شده است. (غراب و نجفی، ۱۳۹۹: ۳۹۲)

۳) به‌طور کلی واژه‌ها از جنبه ارتباط آن‌ها با ساختار یا معنای جمله به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی از آن‌ها نقش محتوایی دارند و معنی آن‌ها مهمترین کارکرد آن‌ها می‌باشد و برخی نقش نحوی و دستوری دارند و به ایجاد ساختار جمله کمک می‌کنند. (ن.ک: غراب، ۱۳۹۹: ۳۹۶)

۴) معنویت در جدیدترین پژوهش‌ها به فرآیند جستجوی نسبتاً پایدار امر قدسی در زندگی تعریف شده است که مهمترین مصداق امر قدسی از نگاه کتاب قرآن، حضرت حق می‌باشد. (ن.ک: مسعودی، ۱۳۹۹: ۱۸۷)

## کتابنامه

- قرآن کریم.  
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱): مکاتب تفسیری، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.  
- برگه‌های دست‌نوشته آیه‌الله علوی؛ <http://www.hsu.ac.ir/alavi>؛ <http://jahedkhabar.ir/?p=71363>  
- پارسایی، تهمنه (۱۳۹۱): مبانی نظریه شمول‌پذیری آیات قرآن، مشکوه، ش ۱۱۵، ۲۴-۴.  
- پورعلی و مردانی (گلستانی)، یاسین و مهدی (۱۳۹۷): علو مضمون در حدیث؛ کارکرد و شاخصه‌ها، حدیث حوزه، ش ۱۶، ۸۰-۵۹.  
- حسینی‌نیا و سالکی، سیدمحمدرضا و سارا (۱۳۹۸): تحلیلی بر معناشناسی واژگان قرآنی در حوزه تربیت؛ ترسیم شبکه معنایی آن در قرآن کریم، اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ش ۲۱، ۱۰۲-۸۵.  
- حویزی، عبدعلی (۱۴۱۲): تفسیر نور الثقلین، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم: إسماعیلیان.  
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷): لغت‌نامه دهخدا، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا و مرکز بین‌المللی آموزش زبان فارسی دانشگاه تهران.  
- دهقانی، فرزاد و همکاران (۱۴۰۰): معناشناسی صحف در قرآن با تکیه بر روابط همنشینی، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ش ۲۰.  
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲): درسنامه روشها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.  
- زاهدی فر، سیفعلی (۱۳۹۶): بررسی تناسب معنایی آیات ۱۹-۱۶ قیامت، مطالعات تفسیری، ش ۲۹، ۱۶۱-۱۷۰.  
- سیدعلوی، سیدابراهیم، نهج البلاغه و تعریف حق و باطل، همایش کنگره نهج البلاغه، دوره ۵، ۱۶۱-۱۴۹.  
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲): مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.  
- شانظری و اجیه، جعفر و تقی (۱۳۸۹)، روش تأویلی - تمثیلی فهم قرآن در عرفان و مذهب باطنیه، الهیات تطبیقی، ش ۲، ۱۱۶-۱۰۳.  
- شریفی و مهدوی، عطیه و محمدامین (۱۳۹۷)، رویکردی با ناظر در استخراج واژگان کلیدی اسناد فارسی با استفاده از زنجیره‌های لغوی، پردازش علائم و داده‌ها، ش ۳۸، صص ۱۰۹-۹۵.  
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۱): روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم: اسوه.  
- علوی نژاد، سیدحیدر (۱۳۷۵): ظاهر و باطن قرآن در گستره روایات، ش ۵ و ۶، ۱۷۱-۱۳۸.  
- غراب و نجفی، جلال‌الدین و محمدجواد (۱۳۹۹): تبیین مفاهیم کلیدی سوره بر پایه تحلیل مبتنی بر پیکره؛ بررسی موردی سوره شوری، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۵۳، ش ۲، صص ۴۱۸-۳۹۱.  
- فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹): العین، تحقیق مهدی مخزومی - ابراهیم سامرائی، قم: دار الهجرة.  
- کاظمی، محمد (۱۳۸۹): نقش متون دینی در تبیین معانی واژگان روایات، علوم حدیث، ش ۵۸، ۷۸-۶۲.  
- محمدی یدک، علی (۱۳۹۱): طبقه‌بندی گرایش‌ها و سبک‌های تفسیری شیعه، هفت آسمان، ۵۳، ۵۲-۲۹.  
- مسعودی، محمدمسعود (۱۳۹۹): نظریه معنویت در قرآن بر پایه روش نظریه زمینه‌ای، کتاب قیم، ۲۲، ۲۱۲-۱۸۵.  
- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۸۱): ترجمه قرآن، قم: الهادی.  
- موسوی زاده، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹): تأملی دوباره در راز وجود آیات متشابه و مجمل در قرآن کریم، معرفت، ش ۱۵۲، ۹۰-۷۳.  
- مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۶): مبانی تفسیر قرآن، قم: دانشگاه قم.  
- نصیری، علی (۱۳۸۶): مکتب تفسیری صدر المتألهین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

## Bibliography

- The Holy Quran.
- Babaei, Ali-Akbar (1381): Tafsir schools, Tehran: Hozah and University Research College. [In Persian].
- Manuscript pages of Ayahullah Alavi; <http://www.hsu.ac.ir/alavi>; <http://jahedkhabar.ir/?p=71363>. [In Persian].
- Parsaei, Tahmina (1391): Basics of the Theory of Inclusiveness of Quranic Verses, Meshkat, Vol. 115, 4-24. [In Persian].
- Pournali and Mardani (Goleštani), Yasin and Mahdi (1397): Excellence of content in Hadith; Function and indicators, Hadith Hoza, vol. 16, 59-80. [In Persian].
- Hosseini-nia and Saleki, Seyyed Mohammadreza and Sara (1398): An analysis of the semantics of Quranic words in the field of education; Delineation of its semantic network in the Holy Quran, Islam and Educational Research, No. 21, 85-102. [In Persian].
- Howeizi, Abd Ali (1412): Tafsir Noor al-Saghalein, the research of Seyyed Hashem Rasouli Mahalati, Qom: Ismailian. . [In Arabic].
- Dehkhoda, Ali Akbar (1377): Dehkhoda Dictionary, Tehran: Dehkhoda Dictionary Institute and International Persian Language Education Center of Tehran University. [In Persian].
- Dehghani, Farzad et al. (1400): Semantics of pages in the Qur'an based on cohabitation relationships, Linguistic Researches of the Qur'an, vol. 20. [In Persian].
- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (1382): Textbook of Qur'an Interpretation Methods and Tendencies, Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian].
- Zahedi Far, Seif Ali (1396): Examining the semantic compatibility of Qayamat verses 16-19, Tafsir Studies, vol. 29, 170-161. [In Persian].
- Seyyed Alavi, Seyyed Ibrahim, Nahj al-Balagha and the definition of right and wrong, Nahj al-Balagheh congress conference, 5th period, 161-149. [In Persian].
- Shaker, Mohammad Kazem (1382): Basics and methods of interpretation, Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian].
- Shanzari and Ajieh, Jafar and Taqi (1389), the method of interpretation - allegorical understanding of the Qur'an in mysticism and esoteric religion, Comparative Theology, vol. 2, 103-116. [In Persian].
- Sharifi and Mahdavi, Atiah and Mohammad Amin (1397), an observer-based approach in extracting key words of Persian documents using lexical chains, sign and data processing, Vol. 38, 95-109. [In Persian].
- Alavi Mehr, Hossein (1381): Exegetical Methods and Tendencies, Qom: Oswah. [In Persian].
- Alvinejad, Seyyed Heidar (1375): The exterior and interior of the Qur'an in the scope of hadiths, Vol. 5 and 6, 138-171. [In Persian].
- Ghorab and Najafi, Jalaluddin and Mohammad Javad (1399): Explanation of the key concepts of the Surah based on corpus-based analysis; A case study of Surah Shura, Qur'an and Hadith Research, Year 53, Volume 2, 391-418. [In Persian].



سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

- Farahidi, Khalil (1409): Al-Ain, research by Mahdi Makhzoumi-Ibrahim Samaraee, Qom: Dar al-Hijra. [In Persian].
- Kazemi, Mohammad (1389): The role of religious texts in explaining the meanings of hadith words, Ulum of Hadith, Vol. 58, 78-62. [In Persian].
- Mohammadi Yadak, Ali (1391): Classification of Shia interpretive tendencies and styles, Haft Asman, 53, 52-29. [In Persian].
- Masoudi, Mohammad Masoud (1399): Theory of spirituality in the Qur'an based on the contextual theory method, Ketab Qayyem, 22, 212-185. [In Persian].
- Meshkini Ardabili, Ali (1381): Translation of the Qur'an, Qom: Al-Hadi.
- Mousavizadeh, Seyyed Mohammad Hossein (1389): A second reflection on the secret of the existence of similar and complete verses in the Holy Qur'an, Maraefat, Vol. 152, 73-90. [In Persian].
- Moadab, Seyyed Reza (1386): Basics of Qur'an Interpretation, Qom: Qom University. [In Persian].
- Nasiri, Ali (1386): Sadr al-Mutalehin School of Interpretation, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Persian].

# Melody and phonetic functions and its conceptual implication in understanding the Holy Quran

(Received: 2023-09-28 Accepted: 2024-01-02)

Sayedmahi Rahmati<sup>1</sup>

## Abstract

Correct understanding and familiarity with the Holy Quran, as a motivation rooted in the words of revelation and the life of religious elders, requires ability in many fields of knowledge, centered on Islamic and literary sciences. Meanwhile, some interpreters have analyzed the meaning of Khatam's miracle by using special but effective methods. Tanqim, or the use of rhythm and melody of words in reading and measuring the meaning of Quranic verses, is one of these methods. This is despite the fact that according to some, the phonetic-implicational use of melody in the Arabic language and, accordingly, the language of the Qur'an, is a new issue and has no history. The issue that prompted the present library research to identify the phonetic types and functions and the conceptual implications of melody in the interpretation of the Qur'an by describing and analyzing some verses of God's words. The present study found that there is an amazing order and coherence between the words of the Holy Quran and the meanings behind them. The songs and melodies of the verses of the Qur'an, in addition to their ability to have a wonderful effect and pleasing to the ears, have a complete connection with the concepts they contain, and the accuracy in their application becomes the basis for association and better understanding of the themes and intentions of the divine verses. Good consideration and careful attention to the consistency and stability of the phonetic and semantic system of the Holy Qur'an, which is the result of distinguishing between the ruling authorities of the word and the precision in choosing the song and melody that fits it in the monotonous three tones and intonation, upward and downward, is an efficient approach in understanding the Holy Quran and human beings with the words of God.

**Keywords:** Quran recitation, Quran interpretation, melody, conceptual implication, phonetic function

1) Assistant Professor and Member of the Faculty of Theology (Quran and, Hadith Sciences), Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran Email: [rahmati@gonbad.ac.ir](mailto:rahmati@gonbad.ac.ir)



# تنظیم و کارکردهای آوایی و دلالت‌های معنایی آن در فهم قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲)

سید مهدی رحمتی<sup>۱</sup>

## چکیده

فهم صحیح و انس با قرآن کریم، به عنوان انگیزه‌ای ریشه‌دار در کلام وحی و سیره بزرگان دین، نیازمند توانایی در ساحت‌های متعدد دانش با محوریت علوم اسلامی و علوم ادبی است. در این میان برخی مفسران گاه با بهره‌گیری از شیوه‌های خاص اما اثرگذار به واکاوی معنایی معجزه خاتم پرداخته‌اند. تنغیم یا همان به کارگیری ریتم و آهنگ کلام در قرائت و معناسنجی آیات قرآنی یکی از این روش‌ها به شمار می‌رود. این درحالی است که به زعم برخی کاربست آوایی - دلالتی تنغیم در زبان عربی و به تبع آن زبان قرآن، امری نو و فاقد هرگونه پیشینه است. مسأله‌ای که پژوهش کتابخانه‌ای حاضر را بر آن داشت تا با توصیف و تحلیل برخی از آیات کلام الله به شناسایی گونه‌ها و کارکردهای آوایی و دلالت‌های معنایی تنغیم در تفسیر قرآن بپردازد. پژوهش حاضر دریافت که نظم و انسجام شفقت‌آوری میان الفاظ قرآن کریم و معانی جای گرفته در پس آن وجود دارد. نغمه‌های آیات قرآن افزون بر توانمندی خود در تأثیرگذاری و گوش‌نوازی اعجاز‌انگیز، ارتباطی تمام با مفاهیم دربردارنده خود داشته و دقت در به کارگیری آن‌ها زمینه‌ساز تداعی و درک بهتر مضامین و مقاصد آیات الهی می‌گردد. حسن نظر و توجه دقیق به سازواری و استواری نظام آوایی و معنایی قرآن کریم که حاصل تمایز نهادن میان مقام‌های حاکم بر کلام و دقت در انتخاب آهنگ متناسب با آن در نغمات سه‌گانه یکنواخت، رو به بالا و رو به پایین است، رویکردی کارآمد در فهم قرآن کریم و انس با کلام الله به حساب می‌آید.

**کلیدواژه:** قرائت قرآن، تفسیر قرآن، تنغیم، دلالت معنایی، کارکرد آوایی

سال هشتم

شماره اول

بیاپی: ۱۴

بهار و تابستان

۱۴۰۳

(۱) استادیار گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث) دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران ایمیل: rahmati@gonbad.ac.ir



## ۱. مقدمه و بیان مسأله

ارتباط عمیق آهنگ کلام با ترکیب و ساختمان آن در زبان عربی، منجر به انسجام و انتظام هرچه تمام‌تر واژگان و بستر به کار رفته در آن شده‌است. چه به گفته بزرگان این زبان، صوت همان ابزار و وسیله لفظ است. جوهری که نظام آغاز و انجام سخن بدان قوام می‌یابد. (جاحظ، ۶۵/۱) امری که تنها محدود به جنبه صوری و تألیفی واژگان سازنده متن نشده و در حوزه دلالت معنایی و اثرگذاری بر خوانندگان و شنوندگان نیز امتداد یافته‌است. (عیاد، ۱۴۰) قرآن کریم نیز به عنوان فصیح‌ترین نمود زبان عرب، با معجزه کلام‌گونه و متمایز از دیگر معجزات پیامبران، با اعجاز موسیقیایی بی‌نظیر، شنوندگان خویش را در طول تاریخ شیفته و مجذوب آوای ملکوتی خود نموده و در مسیر هدایت‌آفرینی و حیات بخشی، در اوج صلابت و با رساترین گفتار ممکن، مراد خود را بیان نموده‌است. (پورت، ۱۱۱؛ زرقانی، ۲۳۴/۲-۲۳۵) با این حال و با وجود تلاش پژوهشگران و بررسی‌های ادبی در دریافت لطایف معنایی قرآن کریم، همچنان توجه به نغمه کلام الهی نیازمند پژوهش و کاوش اهل تحقیق است. عرصه‌ای که از یک‌سو پهلو به پهلو ادبیات قرآن کریم زده و از سوی دیگر در همسایگی تنگاتنگ دانش قرائت قرار داد. زیرا فراز و فرود آوایی واژگان اعجاز‌آفرین قرآن گرچه وامدار نظام ترکیب و همنشینی کلمات است، اما تنغیم به عنوان مقوم توان بخشی و کاهش صوت، عامل مؤثری در انتقال معانی و مفاهیم قرآنی به شمار می‌رود. از این رو اهل پژوهش با اذعان به اهمیت دریافت صحیح آهنگ کلام الهی و شناخت زمینه‌های صحیح کاربست آن به این مهم اشاره کرده‌اند. (فرج، ۱۱۶؛ بروکلان، ۴۵؛ شبل، ۱۲۵؛ حبلص، ۷۱) موضوعی که گرچه گاه از سوی برخی مفسران قرآن کریم و ادیبان مورد اشاره قرار گرفته و در تبیین کلام وحی به کار رفته (القمی النیسابوری، ۷۴/۳؛ اشمونی، ۱۱۶؛ الانباری، ۹۴۱/۲؛ نحاس، ۷۴۸/۲) اما مطالعه متمرکز بر آن در منابع تفسیری همچنان تلاش‌های پژوهشی محققان را طلب می‌نماید. چه محققان درباره تحقق تنغیم و کاربست آهنگ کلام در فهم سخن، هم‌نظر نیستند. برخی برآنند که تنغیم در لغت فصیح و کهن عرب وجود نداشته (الانطاکی، ۱۹۷؛ حسان، ۲۲۸) و برخی دیگر با ارائه نمونه‌هایی چند از رخداد این پدیده در بیان ادیبان گذشته وقوع آن را تأیید نموده و بازنشدن فصلی مجزا به نام تنغیم در میراث نحوی و بلاغی را به معنای خلأ و نبودن آن ندانسته‌اند. (الطالب، ۸۱، کشک، ۵۱؛ جبل، ۱۸۰) از جمله نحویان متقدم که با تعبیری متفاوت از تنغیم یاد کرده‌اند می‌توان به سیبویه (سیبویه، ۳۳۹/۱)، ابن جتی (ابن جتی، ۳۷۲/۲؛ ۲۷۲/۳)، عبد القاهر جرجانی (الجرجانی، ۴۷) اشاره کرد. همچنین برخی دانشیان تجوید و قرآن پژوهان نیز با تکیه بر «حق تلاوت» و تعبیر آن به لزوم رعایت مقام‌های حاکم بر آیات همچون خوف، تعظیم و غیره توسط قاری به پدیده تنغیم و اهمیت تأثیرگذاری آن اشاره داشته‌اند. (البدوی، ۳۴/۱؛ ابن الجزری، ۹؛ زرکشی، ۱۸۱/۲؛ ۲۱۷/۲) از این رو شیخ رئیس نیز در عنوان «الخطابه»

با اذعان بر اهمیت نظام صوتی در درک کلام، با اشاره به انواع نغمه‌های موجود در زبان عربی، به اهمیت بهره‌مندی از آن در شناخت انواع جمله و خطاب تأکید نموده‌است. (ابن سینا، ۲۲۳/۴-۲۲۴) بنابراین پژوهش حاضر بر آن است تا با مفهوم‌شناخت تنگیم و بیان کارکردهای آوایی و دلالت‌های معنایی آن در تفسیر قرآن، افزون بر تأکید رخداد و اهمیت کاربست پدیده تنگیم، آغازگر راهی نوین در عرصه معنای‌پردازی قرآن کریم و انس با کلام وحی براساس این قرینه آوایی باشد. در ادامه پس از یادکرد پیشینه پژوهش‌های انجام گرفته مرتبط با کاربست تنگیم در تفسیر قرآن کریم، مفهوم‌شناخت تنگیم، گونه‌ها و کارکردها و دلالت‌های آن در ادبیات عرب را دنبال کرده و پس از بیان «نبر و وقف» به عنوان مفاهیم متقارب تنگیم، به ارائه و ارزیابی مهم‌ترین نمونه‌های این ابزار ارزشمند در معنای‌پردازی و انس با قرآن کریم خواهیم پرداخت.

## ۲. پیشینه تحقیق

درنگ بر پژوهش‌های سامان یافته در حوزه تنگیم نشان از نو بودن ایده تحقیق پیش رو دارد. چه هیچ‌کدام از پژوهش‌های محدود انجام گرفته در این عرصه به واکاوی گونه‌ها و کارکردهای تنگیم در تفسیر قرآن پرداخته‌اند. نگاه‌های عرضه شده درباره تنگیم به زبان فارسی بسیار محدود است. براساس جستجوی انجام شده تنها سه اثر مسأله تنگیم را دنبال کرده‌اند. تحقیق نخست «واکاوی ایقاع نبر و تنگیم در جزء ۳۰ قرآن کریم» (غیبی، پرشور، ۱۳۹۷) است. پژوهشگران این اثر سعی نموده‌اند تا ساختار موسیقایی جذاب و تأثیرگذار قرآن کریم در تنها پیام و محتوای دینی را با تأکید بر دو عنصر «نبر و تنگیم» معرفی نمایند. ایشان با ارائه دو گانه ایقاع و تأثیرگذاری اعجاز قرآنی در دو بخش درونی و بیرونی، بر نبر و تنگیم به عنوان دو نوع از انواع ایقاع بیرونی که کارکرد فونیمی دارد متمرکز شده و در طول انجام پژوهش نمونه‌هایی از آیات و کاربست قرائت آهنگین در آن را بیان کرده‌اند. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است استعمال بجای نبر و تنگیم از یکسو سبب آهنگین شدن آیات و فعال شدن رخداد قرائت و از سوی دیگر درک صحیح مفاهیم و معانی آیات می‌شود. پژوهش دوم «تأملی بر گستره اثرگذاری لهجه‌ها، تنوع صوتی و تنگیم در توسعه قرائت قاریان و خوانش متن» (خالدی و همکاران، ۱۴۰۱) است. پژوهشی در حوزه شناسایی ریشه‌های اختلاف قرائات که بخشی از تلاش خود را بر مسأله تنگیم اختصاص داده‌است. محققان این نگاه‌ها براساس دو گانه رویکردهای پیشینی و پسینی به مسأله اختلاف قرائات، تحقیق خود را سامان داده‌اند. ایشان معتقدند که در رویکرد پیشینی و کهن، اختلاف قرائات، ریشه در تفاوت لهجه‌ها، ناهمسانی گویش‌ها و نقص‌های نوشتاری داشته‌است. اما در رویکرد پسینی، کنشگری حوزه بیانی و لفظی متن قرآن، زمینه‌ساز توسعه تنوع قرائات شده و بستری برای تنوع خوانش‌ها، از جهت معناداری متن و تفسیر آن به وجود خواهد آورد.

اما آخرین تحقیق قابل گزارش، پژوهش «کاربست علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه موردی تفسیر نیشابوری» (رحمتی و حاجی اکبری، ۱۴۰۰) است. نگارندگان این مقاله با تأکید بر اهمیت جایگاه زبان و ادبیات عربی در درک هرچه بیشتر زوایا و لطایف معنایی قرآن کریم، به موردکاوی تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان نظام نیشابوری پرداخته‌اند. تفسیری با رویکرد جامع و جلوه‌های ادبی ویژه، که در بخشی از تلاش‌های ادبی خویش با توجه بخشی به نظام آوایی قرآن کریم و اعجاز موسیقایی آن، مسأله تنغیم و قرائت آهنگین را مطرح کرده و شواهد چندی را ارائه کرده‌است. باری درنگ در عناوین یاد شده نشان از آن دارد که با وجود عنایت محققان گرامی بر ساختار آوایی کلمات و عبارات قرآن کریم و عرضه آثار پژوهشی چند در این حوزه، هیچ تحقیق مستقلی درباره جایگاه ویژه تنغیم در فهم قرآن کریم به عنوان روشی متمایز در تفسیر صورت پذیرفته و پژوهش پیش رو در این کوشش پیشگام به شمار می‌رود.

### ۳. مفهوم شناخت تنغیم

لغت‌شناسان «نغمه» را جرس، آهنگ، کلام خفی، حُسن سخن و گوش‌نوازی صوت به هنگام قرائت دانسته‌اند. (فراهیدی، ۴۲۶/۴؛ جوهری، ۲۰۴۵/۵؛ ازهری، ۱۴۲/۸؛ ابن فارس، ۴۵۲/۵) دقت در بیان اهل لغت نشان از آن دارد که تنغیم تحولی است پنهان، که ریشه در ویژگی‌های ذاتی واژگان داشته و با دگرگونی ادا و فراز و فرود کلام آشکار می‌گردد. امری که وصف حُسن را برای کلام به ارمغان می‌آورد. از این رو از متکلم و سخنور انتظار می‌رود تا با رنگ‌آمیزی متناسب و شایسته صوت با بافت و زمینه کلام، اغراض و مقاصد گفتار را فراهم آورد. باری معنای مصطلح «تنغیم» - به عنوان واژه کلیدی در قرائت آهنگین قرآن کریم - همبسته با معنای لغوی «نغمه» است. «تنغیم» اصطلاحی است زبانی که با صوت و حجم و میزان ادا در سخن به عنوان جزئی طبیعی در تکوین و شکل‌گیری زبان در ارتباط است. (سیب، ۱۷۴) در تمامی زبان‌های بشری، فراز و فرود نغمات و اختلاف حاکم در آن، جزء طبیعی آن زبان به شمار می‌رود. (حسان، ۱۷۹/۱) هیچ سخنی در سطحی یکسان ادا نشده و ارتفاع و نزول مقاطع سخن وجه تمایز نغمه‌های جاری در زبان‌هاست. (النوری، ۲۷۴) توالی وزن و آهنگ در گفتار که نقشی بی‌بدیل بر تأثیرگذاری آن دارد. (بای، ۹۳) شدت و ضعف و فراز و فرودهایی که با درجاتی مختلف، گاه بر جمله‌ای کامل و گاه بر اجزای سازنده آن اعمال می‌شود. (عمر، ۱۹۱-۱۹۲) موضوعی که گاه از آن به موسیقی کلام تعبیر شده و در تغییر دلالت‌های معنایی اثرگذار می‌باشد. (محمد بشر، ۵۵۳) تا جایی که براساس دیدگاه محققان، آهنگ کلام توان شناساندن دقیق نوع جملات و نقش‌های نحوی را در مواضع اختلاف به خواننده متن می‌بخشد. (الخویسکی، ۱۳۱) و این تأثیرگذاری به سبب طبیعت زبان در نغمه‌بخشی به کلام به تناسب معانی و مفاهیم مورد نظر آن است.

(الموسوی، ۱۳۵) بنابراین «تنغیم» پدیده‌ای نیست که تنها به کیفیت ادای واژگان و جنبه موسیقایی آن محدود شود. بلکه تسلط در شناخت دقیق آن یاری‌گر خواننده و فهمنده متن بوده و میزان کارآمدی تفسیر ارائه شده از متن تا حد قابل توجهی به دریافت شیوه درست پرداخت و ادای آن وابسته است. پژوهشگران زبان، در بررسی خصوصیت‌های زبر زنجیری گفتار و درنگ در دلالت‌های معنایی آن، صوت و آهنگ را در انواع جمله در حالات مختلف مورد توجه قرار داده و با متمایز ساختن کش و قوس‌ها و تکیه‌ها و کوبه‌های آوایی به دسته‌بندی آن پرداخته‌اند. (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۱۶۷) باری گرچه اصطلاح «تنغیم» نخستین بار توسط ابراهیم انیس در پژوهش‌های زبانی عرب با عنوان موسیقی کلام (ریتم) وارد گشت (عمر، ۳۶۶) و کاربست آن در جملات، تنغیم را در حوزه نحو و بلاغت نمود و راهی برای فهم هرچه بهتر متون فراهم آورد اما سابقه توجه به این پدیده در مطالعات زبان‌شناختی حوزه زبان عربی و مطالعات اسلامی بسی دیرین است. (رحمتی و حاجی اکبری، ۲۲۹؛ حاجی زاده، ۴۱)

#### ۴. گونه‌ها و کارکردهای تنغیم

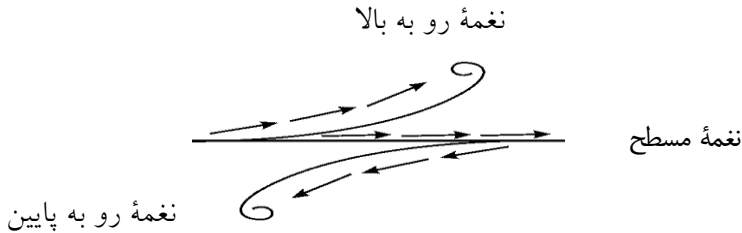
پژوهشگران در تقسیم انواع نغمه کلام، معیارهای مختلفی را ارائه کرده‌اند. عده‌ای تنغیم را سه نوع (العزاولی، ۱۶۵-۱۶۹)، گروهی چهار نوع (مشتاق عباس، ۲۲۳) و برخی دامنه آن را فراخ‌تر و پنج نوع (العانی، ۱۴۳) دانسته‌اند. اما در این میان تقسیم‌بندی سه‌گانه تنغیم رایج‌تر بوده و مورد اتفاق اهل لغت و کارکردهای صوتی آن است. براساس تقسیم سه‌گانه، تنغیم بر سه گونه «نغمه رو به پایین، نغمه مسطح و یکنواخت، نغمه رو به بالا» است.

«نغمه رو به پایین» براساس وجود یک گام بلند در یک یا چند هجا و به دنبال آن لحن رو به فرود شکل می‌گیرد. (ایوب، ۱۵۳-۱۵۴) نغمه‌ای که اجرای آن نیازمند پایین آمدن سطح به سطح و پرده به پرده صدا بوده (انیس، ۱۲۴) و در اسلوب‌های استهزا، تمنی، اظهار تأسّف و ناراحتی کاربرد دارد. (العانی، ۱۴۶؛ العزاولی، ۱۵۷)

«نغمه مسطح و یکنواخت» برخلاف دو نوع دیگر، فراز و فرود چندانی ندارد. این نغمه بر مبنای هجا و مقاطع همسان از نظر بالا و پایین بودن صوت شکل می‌گیرد. خواه هجاهای یاد شده کم، متوسط و یا زیاد باشد. آنچه در این نوع از نغمه، معیار است، همان هم‌ترازی و یکنواختی لحن است. (انیس، ۱۵۳-۱۵۴، حسان، ۱۹۹) شیوه‌ای که اصل در نظام صوتی کلام بوده و بیشتر از دو نوع دیگر در ادا و پرداخت طبیعی و معمول کلام و جملات خبری و تقریری مشتمل بر تذکر، نصیحت و آگاهی بخش جاری است. (الخویسکی، ۱۲۳؛ العزاولی، ۱۵۷)

«نغمه رو به بالا» را می‌توان نقطه مقابل نغمه رو به پایین به شمار آورد. تنغیمی که اصل در آن وجود لحن و گام بالا در بیشتر مقاطع کلام است. آن طور که هر سطحی نسبت به سطح

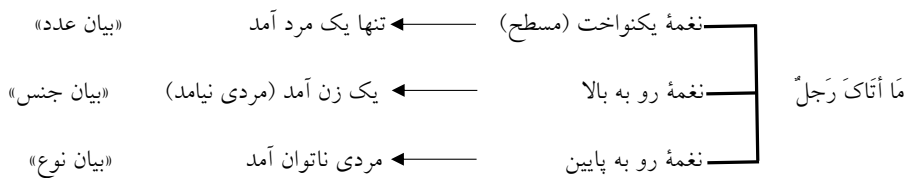
پیشین خود، بالاتر بوده و رو به افزایش است. (انیس، ۱۲۴) این نغمه در عبارات برانگیزاننده شامل امر، نهی، ترغیب، تعجب، استفهام و اهانت بسته به سیاق کاربرد دارد. (العزازی، ۱۵۷) تصویر ذیل گویای انواع سه گانه تنگیم می باشد (عبدالجلیل، ۲۵۸):



آشکارترین کاربرد تنگیم در حوزه قرائت قرآن کریم، ادای صحیح و بجای واژگان و جملات و کمک به درک بهتر مضامین قرآنی است (خالدی و همکاران، ۴۳). موسیقی و لحنی که با تصویرسازی صحیح آیات و تسهیل روند انتقال و دریافت کلام، نشان دهنده حال و مقام گوینده بوده و در ایجاد روحیه متناسب با متن قرائت شده برای خواننده مؤثر واقع می شود (بشر، ۵۳۴؛ بنتاجه، ۹۰). روشی که پیش تر از نزول و قرائت قرآن، در تاریخ حیات بشر دارای سابقه بوده و به گفته برخی محققان در میان مخلوقات خداوند، آدمیان نخستین بار توانستند کلمات و عبارات را با درجات و آکسان‌های صوتی مختلفی جهت ایراد معانی متناسب با آن استفاده کنند (انیس، ۱۷۶). کاربرد تنگیم تنها به جنبه‌های شنیداری قرآن کریم محدود نمی شود بلکه بر کیفیت و کمیت کلمات و عبارات اثرگذار است. بنابراین تنگیم در شناخت خواص واژگان و نقش آفرینی جملات نقش مهمی را ایفا می کند. قاری با اتخاذ رویکردی متناسب با نوع کلمه و عبارت، کلمات و جملات را به صورت همسان و ملال آور بیان نکرده و با بهگزینی آوایی و ایجاد تغییر کمی و کیفی در نظام موسیقایی، شکل گیری نغمات سازوار با محتوای قابل انتقال را رقم می زند. رخدادی که نیازمند آموزه‌های بنیادین علمی و عملی است و به تعبیر اهل فن تنها به صورت نظری آموخته نمی شود بلکه سماعی بوده و نیازمند درس آموزی شنیداری و دیداری است (ابن الجزری، ۳؛ غامدی، ۱۵۹).

بنابراین افزون بر کاربرد آوایی مبتنی بر واژگان، تنگیم را می توان ابزاری سودمند در جهت تعیین ساختار نحوی جملات (سلیمان، ۲۳)، کشف حالت گوینده، تبیین فضا و بستر حاکم بر سخن (النوری، ۲۷۵؛ العزازی، ۲۶) و در مرحله‌ای فراتر شناخت انسجام گفتمان جاری در کلام (عبد اللطیف، ۱۱۹) به شمار آورد. از این رو برخی پژوهشگران، نقشی همچون نقش علائم نگارشی برای تنگیم در نظر گرفته‌اند. علائمی که از حیثیت‌های گوناگونی زمینه معناداری هرچه بیشتر عبارات را فراهم می سازند. گاه وظیفه ایجاد گسستگی در کلام را

برعهده داشته و گاه قرینه‌ای برای پیوستگی و مکمل معنایی آن محسوب می‌شوند. (بشر، ۵۴۲) اختلاف نغمه در کلام، منجر به امرار ساختاری و معنوی جملات می‌گردد. مخاطب آن گاه که نغمه استفهام را می‌شنود، همچنان در انتظار ادامه جمله خواهد ماند تا مورد سؤال، علت آن و در نهایت پاسخ را دریابد. آن گاه که با نغمه تعجب رو به رو می‌شود، همچنان پی‌گیر علت شگفتانه سخن خواهد بود. همین مسأله درباره دیگر اسالیب همچون شرط، ندا و غیره با تنوع ساختاری و نغمه‌های اختصاص یافته به هریک قابل تصور بوده و سبب می‌شود که گیرنده و شنونده کلام، آن را همچون یک طرح کلی در نظر آورد. طرحی که با وجود تنوع نقش‌ها و نگارگری‌های حاکم بر آن در کل دارای قصد و هدفی منسجم و سازوار است. بنابراین تنغیم، دیگر از مفهوم جزئی بودن یک واژه و حتی یک جمله فراتر رفته و نقشی مهم در تحلیل خطاب و شناخت گفتمان می‌یابد. (العزوی، ۲۷) برخی پژوهشگران نیز در قالب مثالی عرفی «مَا أَتَاكَ رَجُلٌ» کارکرد تنغیم در شناخت ساختار نحوی جمله و انتقال معنا را این گونه به تصویر کشیده‌اند (نوزاد، ۲۶۳):



## ۵. تنغیم و اصطلاحات مرتبط؛ نبر و وقف

نبر و وقف مهم‌ترین مکمل‌های تنغیم به شمار رفته که دارای کارکردهای آوایی و معنایی مؤثری هستند. مفاهیمی سه گانه که هریک نقشی مؤثر در ادای صحیح آهنگ کلام و انتقال معانی را برعهده داشته و در ادامه مورد بررسی تطبیقی قرار خواهند گرفت.

### ۱-۵. تنغیم و نبر (تکیه)

پژوهشگران ارتباطی تنگاتنگ میان نبر و تنغیم دانسته‌اند. نبر، در لغت به معنای نوسان صدا و بالا رفتن آن پس از پایین آوردن آن است (معلوف، ۱۸۶۳/۲). واژه‌ای نوین در سابقه ادب عربی که با تعبیر دیرین «همز» می‌تواند آن را همسان دانست (سیبویه، ۵۴۸/۳). این پدیده صوتی با فشار بر بخشی مشخص از اجزای کلمه، کلام را از آشفستگی و نارسایی رهانده و به آن قوت و وضوح می‌بخشد. (حسان، ۱۶۰) نبر در قرائت کلام وحی به مثابه رسولی است که رعایت نمودن آن، منجر به یکنواخت شدن آوای قاری و مانع از القای دقیق معانی قرآنی به شنونده آیات می‌شود. (رحمتی و حاجی اکبری، ۲۲۸) وجه تمایز نبر و تنغیم را می‌توان در موضع کاربرست آن دو دانست. آن طور که نبر، با تکیه و فشار بر واژگان

رخ داده و تنغیم بر مجموعه واژگان که همان جملات و عبارات است، اعمال می‌شود. (عمر، ۲۲۹؛ بسای، ۹۲) به کارگیری تنغیم در جملات، این مفهوم را وارد در حوزه نحو بلاغت نموده و آن را به ابزاری کارآمد جهت ادا و فهم هرچه بهتر متن مبدل می‌سازد. (غیبی و پرشور، ۸۹-۵۹) ابزاری که با تفاوت نهادن میان جملات از نظر محیط کاربری و کیفیت انشا و اخبار، موسیقی متناسب را با فراز و فرودهای بجا بدان بخشیده و با جدا نمودن دقیق نوع جملات از یکدیگر، شنونده را در فهم صحیح عبارات یاری می‌نماید. این درحالی است که نبر، نشانه‌ای از تغییر ادای ساختمان صرفی کلمه بوده و توانایی انتقال آن از معنایی به معنای دیگر را داراست. در موضوع نبر که می‌توان آن را معادل واژگان استرس و تکیه به حساب آورد، صداها بسته به کلماتی که در متن به کار می‌رود و موقعیتی که بر عهده دارند، قوت و ضعف می‌یابند. تکیه و فشار وارد شده بر کلمات با کاهش و افزایش صوت وارد بر آن، تمایز آوایی آن‌ها یا همان نبر را نمایان می‌سازد. باری نبر را می‌توان، وضوح نسبی یک صدا یا هجا در مقایسه با سایر صداها یا هجاهای همسایه تلقی نمود که بر طول صوت و بلندی صدا تأثیر می‌گذارد. (الجوارنه، ۳۷-۳۸) نمونه قرآنی نبر و اختصاص آن به کلمات را می‌توان در کیفیت ادای واژه «ما» در آیه ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمُ النَّصِيبُ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَيٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ (اعراف، ۳۷) مشاهده نمود. اگر قاری بر «ما» در عبارت «أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» نبر (تکیه و استرس) نداشته باشد، معنی از حالت استفهام توبیخی کافران، به ظرف مکان عام یا اسم شرط و جزاء تبدیل شده و دیگر مقصود حق تعالی از این آیه منتقل نخواهد شد. نمونه‌های چندی را می‌توان برای تنغیم یاد نمود که در بخش پایانی این مقاله به آن‌ها اشاره خواهد شد. اما نمونه فرضی حاضر جهت بیان تمایز نبر و تنغیم و جایگاه تحقق آن دو می‌تواند آیت ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (تحریم، ۱) باشد. به گونه‌ای که جمله «تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ» در صورت برخورداری از نغمه رو به بالا، از حالت جمله حالیه خارج شده و می‌تواند معنای استفهامی را منتقل نموده و آیه را از نظر معنایی متفاوت سازد. (حمدان رضوان، ۷۰؛ الجنادیه، ۶۵)

## ۲-۵. تنغیم و وقف و ابتدا

دیگر مفهومی که سایه به سایه تنغیم در ادای درست آیات قرآنی و افاده معنای دقیق از آن نقش آفرینی می‌کند، «وقف» است. کلیدواژه‌ای که کاربست آن ریشه در آموزه‌های نبوی (ص) داشته (الدانی، ۱۰۳) و با هم‌نشینی «ابتدا» و ترکیب اصطلاحی «وقف و ابتدا» در متون تخصصی قرآن و پژوهش‌های مرتبط با آن شناخته می‌شود. تسلط بر قرائات و آگاهی از فن وقف و ابتدا، در میان دانش‌های ضروری فهم و القای صحیح آیات قرآن به مخاطبان خود،

بسیار مهم و ضروری است. (زرکشی، ۴۹۳/۱؛ دانی، ۴۸) آرا و نظریات گوناگونی در خصوص مواضع وقف در قرآن کریم از سوی عالمان قرائت از صدر اسلام تا کنون ابراز شده و مواضع وقف به گونه‌های متفاوتی تقسیم بندی گشته‌اند. چراکه رعایت وقف و ابتدا افزون بر زینت‌بخشی آهنگ کلام، یکی از عوامل زمینه‌ساز شناخت کامل و دقیق معانی لغات و نقش کلمات در آیات قرآنی است. (نصر، ۱۵۴؛ محیسن، ۲۱۹؛ دانی، ۱۴۵؛ سخاوی، ۳۸۷/۲؛ نحاس، ۱۱۰) امری که در بیان علوی (ع) در تفسیر آیه ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا﴾ (مزمّل، ۴) مورد اشارت قرار گرفته و این‌گونه بیان شده‌است: «التّرتیل هُوَ حَفْظُ الْوُقُوفِ وَ بَيَانُ الْحُرُوفِ»؛ ترتیل همان رعایت محل‌های وقف و تلفظ صحیح حروف است. (طریحی، ۳۷۸/۵؛ جزری، ۲۰۹/۱)

اما ارتباط تنغیم با وقف، ارتباطی بس مهم است که در تنوع نغمه‌های رخ نموده در کلام تجلّی می‌یابد. چه بیان تنغیم و ریشه‌ی تحقق صحیح آن، وقف است. با وقف و ابتدای به هنگام بخش‌های اساسی کلام با یکدیگر پیوند خورده و یا از یکدیگر تفکیک می‌شوند. (برکه، ۱۰۲-۱۰۳) از این رو قرآن‌پژوهان و عالمان دانش قرائت، در مشهورترین تقسیم‌بندی وقف را بر چهار گونه «تام، کافی، حسن و قبیح» دانسته‌اند. (زرکشی، ۳۵۰/۱) انواعی که در صورت پیوند با آهنگ صحیح کلام در سه مورد نخست بدون اشکال است و در نوع چهارم به سبب اخلال در معنا و زمینه‌سازی تحریف معنوی کلام الله، متروک قلمداد می‌شود. از وقف بر واژه «الموتی» در آیه ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (انعام، ۳۶) می‌توان به عنوان نمونه وقف قبیح یاد کرد. چه خداوند متعال در این آیه درصدد بیان آن است که مردگان، یارای استجاب را نخواهند داشت. اما فرود آوایی و وقف بر «الموتی»، استیناف حاکم بر آیه را نادیده گرفته، آن را از مقصود خود دور ساخته و معنایی ناروا را منتقل می‌سازد. (ابن الجزری، ۲۲۹/۱)

## ۶. کارکردها و دلالت‌های تنغیم در فهم و انس با قرآن

شناخت و تأثیرگذاری اعجاز موسیقایی قرآن کریم، مرهون خواندن صحیح و مبتنی بر اصول و قواعد قرآن کریم است (مزمّل، ۴). خواندنی توأم با آرامش، رعایت شیوایی واژگان و شناخت مواضع کلام ریشه در شناخت شأن آیات قرآن کریم و معرفت معانی عمیق آن دارد. (کلینی، ۶۱۴/۲) زیبا خواندن قرآن و درست ادا کردن کلمات آن، دروازه‌ای به سوی کسب معانی و مفاهیم آیات است؛ امری که ارتباطی تام با بسامد موسیقایی کلام و وحی داشته و افزون بر کارکردهای معناشناختی، در تلاوت قرآن و برانگیختن احساسات مخاطب تأثیر بسزایی دارد (غیبی و پرشور، ۵۰). نمونه‌های متعددی از کاربری تفسیری تنغیم در شناخت ساختار آوایی و دریافت دلالت‌های معنایی آیات قرآن را می‌توان یاد کرد. که در ادامه به بررسی و تحلیل نمونه‌هایی از کاربری تنغیم در دو دسته «کارکردهای آوایی» و «دلالت‌های معنایی» می‌پردازیم.

## ۱-۶. کارکردهای آوایی

ضرب آهنگ نادرست و نغمه ناکوک در ادای کلام، تحدیدی جدی در ارتباط با شنونده و دریافت مفاهیم از سوی او به حساب می آید (حسام الدین، ۲۱۱؛ انصاری، ۶۱). امری که در قرائت قرآن کریم بیش از همه شایسته توجه و پی گیری است. چراکه معجزه جاودان آیین خاتم، متناسب با هر سوره و آیه، بسته به هر مقطع و فقره و در هر منظر، داستان و مطلع و ختام خود دارای اسلوبی متمایز و تأثیرگذار است که ارتباطی تام با موسیقی و نغمه های سازوار حاکم بر آن دارد (الصالح، ۳۳۴). بنابر این مهم ترین کارکردهای آوایی تنغیم در قرآن کریم از این قرار است:

### ۶-۱. آهنگ کلام و تحقق ترتیل

رعایت ترتیل و پایبندی به قرائت حسن از جمله مواردی است که در روایات نبوی (ص) و اهل بیت (ع) ایشان مورد تأکید قرار گرفته است. آن طور که نگارنده الکافی، فصلی با نام (بَابُ تَرْتِیلِ الْقُرْآنِ بِالصَّوْتِ الْحَسَنِ) را با این امر اختصاص داده و به گزارش سفارش هایی از سوی آل الله (ع) درباره اصل حسن قرائت و لوازم و شرایط تحقق آن پرداخته است. (کلینی، ۶۱۶-۶۱۴/۲) امری که از یک سو در گرو آراسته شدن قاری به معارف قرآنی و از سوی دیگر در گرو حسن ادا و قرائت آیات متناسب با مقام و در نظر داشتن ظرائف آوایی است. در این میان استفاده از نغمه نیک (کلینی، ۶۱۵) و ادای به تناسب واژگان و فرازهای آیات قرآنی (مغربی، ۱۶۱/۱) یکی از مهم ترین دستورالعمل های صادر شده از اهل بیت (ع) به شمار می رود. موضوعی که پیوندی ناگسستنی با اعجاز موسیقایی قرآن کریم و تأثیر آن بر جان مخاطبان دارد. چه نفس آدمی به دنبال زیبایی است و گوش نوازی معجزه گونه و باطراوت قرآن از زمان نزول قرآن تا کنون ارتباطی محکم با شیوه ادا و انتقال آن دارد. مسأله ای که تأثیری شگرف بر مشرکان گذارد (زرکشی، ۲۰۸/۱) و رهبران آنان را واداشت تا به منظور رهایی از این اثرگذاری بی نظیر، مانع رسیدن صدا و ندای دلنواز قرآن کریم شوند. آن طور که قرآن کریم در این باره می فرماید: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالنَّوْءُ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ کافران گفتند: به این قرآن گوش ندهید و به هنگام تلاوت آن جنجال کنید، شاید پیروز شوید! (فصلت، ۲۶)

### ۶-۲. تقویت معنا و تأثیر کلام

قرآن همان گونه که از نظر واژه گزینی، چیدمان عبارات و شیوه بیان معجزه به حساب می آید، از منظر آهنگ، جرس و نغمه نیز آورده بی نظیر پیامبر خاتم (ص) است. بنابراین آنچه زمینه ساز درک بهتر و ایقاع معجزه خاتم می گردد، حسن ادا و به کارگیری نغمه های متناسب با آیات و مقاصد آن است. (البیاتی، ۲۲) بررسی تاریخ فرهنگ عربی و حضور پر

رنگ فرهنگ شفاهی در زندگی آنان دارد. آن‌طور که آنان در داوری میان متون ادبی، قوه شنوایی و گوش‌نوازی کلام را معیاری مهم و تعیین‌کننده قلمداد می‌کردند. امری که عرصه را برای درک هرچه بهتر آوای ملکوتی قرآن گشود و آنان را تحت تأثیر نوای آسمانی کلام وحی قرار داد. (انیس، ۱۹۶) در دوران حاضر نیز گاه نفوس ناآرام بشری تنها با شنیدن نغمهٔ بیجا و سازوار با آیات قرآن، بدون آن‌که درکی از محتوای متعالی قرآن کریم داشته باشند، طعم آرامش را چشیده و از وادی دلهره و ترس به در می‌آیند. قرآن کریم با گردآوری محاسن شعر و نثر و درآمدن از تنگناهای هریک، حروف، کلمات و عبارات را به گونه‌ای توزیع نموده‌است که حس موسیقایی هر شنونده‌ای را متوجه خود می‌سازد. توجهی که نتیجهٔ نهایی آن، خشوع شنونده در برابر معنای تقویت یافته با آوای سازگار با آن است. (الرافعی، ۱۹۹۰: ۲۱۴) به عنوان نمونه تکرار سی و یک بارهٔ فراز ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (سورهٔ الرحمن، همراه با نغمهٔ رو به بالا و وقف بر پایان هر مقطع، استفهام انکاری را آشکار ساخته و به مخاطب یادآور می‌شود که این این گستره از نعمت‌های الهی قابل چشم‌پوشی نبوده و شایستهٔ قدردانی و خشوع است. تلاوتی که برای انتقال بهتر تنوع نعمت‌بخشی الهی و تأکید بر لزوم تأمل مخاطب می‌بایست به همراه فراز و فرود آوایی و در نهایت وقف و ختم بر هریک از این مواضع سه و یک گانه باشد. چراکه قاری گرچه به سبب کوتاهی آیات سورهٔ الرحمن می‌تواند بدون توقف و نفس‌گیری قرائت خود را امتداد بخشد، اما این امر منجر به تضعیف مقصود الهی از تکرار صورت پذیرفته در آیات می‌گردد. از این رو اهل فن در مواردی این چنین به جهت تعاضد هرچه بیشتر آهنگ کلام با مضمون آن، اصل را بر وقف گذارده‌اند. (ابن الجزری، ۲۲۴/۱؛ ابن اثیر، ۲۲۴/۱)

### ۳-۱-۶. توازن آوایی و شوق استماع

صوت، ابزار لفظ است و توازن آوایی همان ادای صحیح واژگان از طریق اعطای حق حروف و اصوات است. امری که شنونده را در برابر نظام آوایی تکامل یافته قرار می‌دهد. (الجاحظ، ۱۱۸: ۷۹/۱) نظامی که در آن هیچ آوایی بر آوای دیگر سبقت نجسته و هریک در جایگاه خویش قرار گرفته‌اند. مطلوبی که جلوهٔ تمام آن را می‌توان در قرآن یافت و رعایت قوانین حاکم بر آن از سوی قاری، شنونده را بیش‌تر تحت تأثیر آوای ملکوتی قرآن کریم قرار داده‌است و شوق گوش جان سپردن به کلام وی را در وی افزایش می‌دهد. (صبحی التمیمی، ۲۷۰) چراکه ادای صحیح نغمات از سوی قاری، توازن را که طبیعت کلام الله، برای شنوندهٔ قرآن آشکار می‌نماید و این ترکیب بی‌نظیر او را مجذوب کلامی می‌نماید که در هیچ‌یک از انواع نظم و نثر همانند ندارد. (حسان، ۲۷۰) نظم آهنگ حاکم بر سورهٔ القارعه، در بیان فخامت و عظمت وقایع هول‌انگیز روز قیامت که در خیال بشر نیز نمی‌گنجد، یکی از نمونه‌های قابل ذکر در این بخش است. فراوانی قابل توجه مقاطع، توافق فواصل حروف

پایانی و استفهام جای گرفته در حسن مطلع این سوره و بخش پایانی آن، که نه در پی پرسش و پاسخ، بلکه به دنبال بیان وقایع سخت این روز و یادآوری مسئولیت بزرگ آدمیان است، پیوندی محکم با شیوه قرائت این آیات و بهره‌مندی از لحن و نغمه متناسب با تفخیم و تعظیم قیامت دارد. (صابونی، ۵۶۸/۳-۵۷۰)

## ۲-۶. دلالت‌های معنایی

ادیبان، قرآن‌پژوهان و مفسران کلام وحی با وجود خاستگاه مشترک ادبی و تفسیری، در مواجهه با برخی از آیات قرآن رویکرد همسانی را اتخاذ نکرده و معانی متفاوتی را ارائه نموده‌اند. بهره‌گیری از تنغیم و کاربست صحیح آن یکی از عناصری است که می‌تواند در دستیابی به تفسیر صحیح این آیات و ایجاد همگرایی میان برداشت‌های موجود از آیات مؤثر باشد. در ادامه به یادکرد مهم‌ترین دلالت‌های معنایی تنغیم به همراه ذکر نمونه‌های قرآنی آن می‌پردازیم.

### ۱-۲-۶. ایضاح و بیان معانی

وضوح معنایی کلام، ارتباطی محکم با ساختار جمله‌ها و آشکارسازی اعراب و ترکیب واژگان با محوریت ادای صحیح دارد. (۶۶) نمونه نخست این موضوع را می‌توان کیفیت قرائت آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (تحریم، ۱) دانست. آیه‌ای جای گرفته در مطلع سوره تحریم، با اسباب نزولی چندگانه (سلیمانی دودجی و احمدی، ۱۶۸) که شیوه ادا و نغمه انتخاب شده برای قرائت آن می‌تواند نقش مهمی در بیان و انتقال معنایش داشته باشد. در این آیه حرف استفهام از ابتدای فعل «تَبَتَّغِي» حذف شده و تنغیم جایگزین این ایجاز شده‌است. چه اصل این واژه «أَتَبَتَّغِي» بوده و راهکاری جز کاربست صحیح نغمه متناسب با حذف حرف استفهام، نمی‌تواند در واضح نمودن معنای پرسش‌گرانه به کار رود. معنایی که با خطاب آمیخته به عتاب در این آیه همسو بوده (طبرسی، ۴۷۲/۱۰؛ طباطبایی، ۳۲۹/۱۹) و با کمک نغمه متناسب آشکار می‌شود.

نمونه دیگر روایتی است که در آن امام رضا (ع) در پاسخ به پرسش مأمون درباره عصمت انبیا گزارش شده‌است. مأمون خدمت حضرت رضا (ع) عرضه می‌دارد که شما باور به عصمت انبیا دارید و با این وجود تفسیر صحیح کاربست سه‌گانه عبارت «قَالَ هَذَا رَبِّي» از سوی حضرت ابراهیم (ع) در قرآن (انعام، ۷۸-۷۶) چگونه‌است؟ آیا ابراهیم به راستی به عبادت ستاره، ماه و خورشید پرداخت؟ این رخداد، منافی عصمت ابراهیم (ع) نیست؟ امام رضا (ع) در پاسخی دقیق و بی‌سابقه که نشان از پیشگامی اهل بیت (ع) در مسأله کاربری نغمه کلام در بیان معانی قرآن کریم دارد می‌فرماید: «قَالَ هَذَا رَبِّي عَلَى الْإِنْكَارِ وَالْإِسْتِخْبَارِ لَا عَلَى الْإِخْبَارِ وَالْإِفْرَارِ ... وَ إِنَّمَا أَرَادَ إِبْرَاهِيمُ عَ بِمَا قَالَ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُمْ بَطْلَانَ دِينِهِمْ وَيُثَبِّتَ عِنْدَهُمْ

أَنَّ الْعِبَادَةَ لَا تَحِقُّ لِمَا كَانَ بَصْفَةَ الزُّهْرَةِ وَالْقَمَرِ وَالشَّمْسِ؛ ابراهیم از سر انکار و استخبار (استفهام) و نه با هدف اخبار و اقرار تعبیر هَذَا رَبِّي را بر زبان آورد. ... همانا ابراهیم (ع) با آنچه گفت، خواست تا برای مشرکان، بطلان دینشان را روشن سازد و برایشان ثابت کند که پرستش امثال ستاره، ماه و خورشید نارواست. (الصدوق، ۱/۱۷۴-۱۷۶)

درنگ در این روایت نشان از آن دارد که امام رضا (ع) بدون اشاره به واقعه‌ای تاریخی و یا گزارش روایتی از اجداد پاک خویش، و یا حتی بدون استفاده از آیاتی از دیگر سور قرآنی، تنها با درنگ در سیاق و نقش آفرینی نغمه کلام در معنابخشی آیه به پاسخ اشکال عصمت حضرت ابراهیم (ع) پرداخت. در واقع تعبیر «هَذَا رَبِّي» با سه بار بسامد و تکرار در آیات هفتاد و ششم تا هفتاد و هشتم سوره انعام، منجر به شکل‌گیری سؤال دقیق مأمون مبنی بر چگونگی پذیرش عصمت حضرت ابراهیم (ع) شده بود و امام رضا (ع) با تأکید بر خوانش استفهامی و ریتم انکاری همین تعبیر، آغاز و انجام را به یکدیگر پیوند داد. تعبیری که خود دست‌مایه اشکال بود و نشان‌گر پرستش اجرام آسمانی توسط قهرمان توحید بود، اما به یکباره مبدل به پاسخ اشکال گردید. امام رضا (ع) با کاربست تغیمی و آوایی صحیح تعبیر «هَذَا رَبِّي» مأمون را راهنمایی نمود که گفتار ابراهیم (ع) اخباری و اقراری نبوده، بلکه آمیزه‌ای از انکار و استخبار را به همراه دارد. شایان ذکر است که درون‌مایه استفهام و انکار در آیه براساس سفارش رضوی (ع)، نغمه رو به بالا در قرائت فراز «قَالَ هَذَا رَبِّي» را اقتضا می‌کند. نغمه‌ای متمایز از نوای یکنواخت پیش و پس خود، که به زیبایی معنای آیه را هویدا می‌سازد.

## ۲-۲-۶. تنوع آهنگ و تکرر معنا

تغییم افزون بر کارکرد ایضاحی در آیات مشکل قرآن کریم، می‌تواند در آیاتی که ساختار نحوی آن تاب افاده معانی گوناگونی را دارد، به عنوان عنصری سازنده در جهت یادکرد انواع معانی برآمده از آیه افاده شود. آیه ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر، ۹) را می‌توان نمونه‌ای برای این کارکرد قلمداد کرد. چراکه این آیه را از نظر آهنگ و نغمه کلام می‌توان به چند شیوه قرائت نمود. نخست نغمه استفهام مبتنی بر انکار است. نغمه که نابرابر بودن میان آگاه و ناآگاه را برای شنونده مشخص می‌نماید. آهنگ دیگر، آهنگ تعجبی است. نغمه‌ای که شگفت‌آور بودن، مساوی انگاشتن عالم و جاهل را نمایان می‌سازد. همچنین می‌توان آیه را با آهنگ دال بر معنای نفی تلاوت نمود. تلاوتی که براساس نابرابر بودن دانا و نادان بنیان یافته‌است.

دیگر نمونه این‌گونه دلالت تغییم، آیاتی از قرآن کریم است که در آن اسلوب طلب به کار رفته‌است. ساختاری که می‌تواند گاه همچون آیه ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (یونس، ۳۸) معنای تعجیز و ناتوان شمردن مخاطب را به دنبال داشته باشد.

و یا همچون آیه ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ (بقره، ۱۲۶) معنای دعا و درخواست دانی از عالی را دربرگیرد. مشهود است که وجه تمایز تمامی این موارد برای مخاطبان و شنوندگان کلام الهی، کاربست صحیح نغمه و آهنگ متناسب با گزاره‌های قرآنی است.

### ۶-۳. فهم و حفظ قرآن

بی‌تردید حفظ و به خاطر سپردن لفظ و ظاهر قرآن کریم دارای آثار فراوانی است که در جسم و روح آدمی اثرگذار است. اما با این وجود نباید از مجموعه سفارش‌هایی که در آن بر تدبیر و درنگ در معانی قرآنی و آمیخته شدن آن با جان حامل کلام وحی تأکید شده غافل شد. (کلینی، ۶۰۳/۲-۶۰۶) بنابراین به خاطر سپردن کلمات و عبارت‌ها بدون در نظر داشتن ارتباط و معنای منطقی میان آن‌ها تلاشی ناپایدار و ناتمام دانست. از این رو دیگر کاربرد تنغیم در عرصه دلالت معنایی، تسهیل حفظ و جای‌گیری الفاظ و عبارت‌های قرآن نزد شنوندگان آن است. چه قرائت صحیح براساس نغمه متناسب با آیات، شنونده را در ردیابی معانی متوالی و شناخت نقاط اتصال و انفصال کلام یاری می‌رساند. امری که به سبب همگامی همزمان الفاظ و مفاهیم در ذهن و قلب مخاطب، در صورت همراهی صدای خوش و ایمان قاری به آیات، تثبیت واژگان و معانی را در شنونده به دنبال داشته و وعده الهی ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقًّا تِلَاوَةً أَوْلِيكَ يَوْمُنُونَ بِهِ﴾ (بقره، ۱۲۱) را محقق می‌سازد. همان‌طور که در وصف قاری شایسته قرآن آمده که وی کسی است که قرائتش بر مبنای معانی آیات است و این فهم در قرائتش جلوه‌گری می‌نماید. ان‌طور که در آیات وعد، شوق خویش را آنچنان آشکار می‌سازد که شنونده را به وجد و شوق درآورده و در آیات وعید با قرائت ترسان خویش، انذار الهی را متبلور ساخته و شنونده را متنبه می‌سازد. (الزركشي، ۱۸۱/۲) اشباع حرکت فتحه در آخر آیاتی چند از سوره احزاب ﴿تَتَطَوَّنَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ (۱۰)، ﴿يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَّا اطعنا الله و اطعنا الرُّسُولًا﴾ (۶۶)، ﴿يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَّا اطعنا الله و اطعنا الرُّسُولًا﴾ (۶۷) را می‌توان در زمره این‌گونه کارکرد تنغیم به شمار آورد. چه این آهنگ از یکسو منجر به بیان صحیح آیه گشته و از سوی دیگر زمینه‌ساز نفوذ و پابرجایی هرچه بهتر آن در وجود شنونده می‌شود.

### ۷. نتیجه‌گیری

۱. تکیه بر تنغیم و قرائت آهنگین در معناپردازی آیات قرآن و کشف مقاصد آن، شیوه قرآن‌مداری است که بر تبیان بودن کلام وحی استوار می‌باشد. رویکردی که از یکسو منجر به پی‌جویی اعجاز موسیقایی کلام وحی و دریافت شیوه‌های گوش‌نوازی معجزه‌خاتم می‌گردد و از سوی دیگر انسجام نظام آوایی و معنایی قرآن کریم را نمایان می‌سازد.

۲. گرچه تنغیم و کاربرست آن در فهم کلام و ادای سخن در ادبیات کنونی ظهور و بروز بیشتری یافته و عنوانی مشخص پیدا نموده است. اما رگه‌هایی آشکار از وجود و به کارگیری آن توسط متقدمین ادب عربی و پیش‌تر از آن در روایات اسلامی در معناپردازی قرآن کریم یافت می‌شود.

۳. تنغیم، با وجود نقش‌آفرینی سازوار با پدیده نبر و وقف و ابتداء، ساز و کاری مستقل از هر کدام از این دو مفهوم متقارب را دنبال می‌نماید. چه تنغیم، همچون نبر و وقف تنها به عرصه واکاوی مفردات قرآنی و تکیه بر واژگانی مشخص محدود نمی‌شود. بلکه شناخت صحیح نغمه‌های آیات قرآن، زمینه‌ساز کشف نظم حاکم بر سیاق و ارتباط معنایی آیه یا آیات مورد بررسی با گزاره‌های مشابه آن در دیگر سوره قرآنی می‌گردد.

۴. در نظر داشتن تنغیم در قرائت و تبیین قرآن کریم امری ضروری و شایان توجه از سوی قاریان قرآن کریم است. ایشان افزون بر رعایت قواعد تجویدی و درست ادا نمودن حروف، با دقت در انتخاب نغمه همساز با آیات تلاوت شده و توجه به اثرگذاری آهنگ کلام در شنوندگان، کوشش خویش در تحقق عنوان ترتیل و قرائت حسن را به کمال برسانند.

۵. ایضاح و بیان معانی آیات قرآن کریم، کشف تکثر معنایی مرتبط با نغمه آیات و آسان‌سازی و بادوام نمودن کوشش حفظ قرآن کریم را می‌توان مهم‌ترین کارکردهای معنایی تنغیم برشمرد. با این وجود بر پژوهشگران معارف و مطالعات قرآنی است، که پژوهش پیش‌رو را گسترش داده و با واکاوی هرچه بیشتر و تحقیق در نمودارسازی دلالت‌های معنایی تنغیم در فهم قرآن کریم و دستیابی به یافته‌های نوین در این عرصه، زمینه به کارگیری هرچه بیشتر این عنصر آوایی در حوزه مطالعات تفسیری را مهیا سازند.

۶. در نظر گرفتن و ورود موضوع تنغیم و کارکردهای آوایی و دلالت‌های معنایی آن در فهم قرآن کریم و روایات اسلامی به شیوه‌ای روشمند و منسجم در سرفصل‌های آموزشی و پژوهشی مرتبط با ادبیات عرب، قرائت و تفسیر قرآن کریم و فقه الحدیث در حوزه‌های علمی و رشته‌های دانشگاهی مرتبط، به عنوان شیوه‌ای مؤثر در گفتمان‌سازی و ترویج علمی این عامل اثرگذار در فهم متون اسلامی، پیشنهاد پایانی تحقیق حاضر است.

## كتابنامه

- قرآن كريم.
- ابن الجزري، محمد بن محمد (١٣٥٠ق)، منجد المقرئين و مرشد الطالبين، القاهرة: مكتبة القدس بالازهر.
- \_\_\_\_\_ (٢٠٠٣م)، النشر في القراءات العشر، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان بن جني (١٤٣١ق)، الخصائص، بيروت: عالم الكتب.
- ابن سينا، ابو علي حسين عبد الله (١٩٥٤م)، الشفاء، تحقيق ابراهيم مدكور و محمد سليم سالم، القاهرة.
- ابن فارس، احمد بن فارس بن زكرياء (١٩٧٩م)، معجم مقاييس اللغة، بيروت: دار الفكر.
- الازهرى، محمد بن احمد (٢٠٠١م)، تهذيب اللغة، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- الأشموني، احمد بن محمد (١٣٥٣ق)، منار الهدى فى بيان الوقف و الابتداء و معه المقصد لتلخيص ما فى المرشد من الوقف و الابتداء، مصر: مصطفى البابى الحلبي.
- الانطاكي، محمد (١٩٦٩م)، دراسات فى فقه اللغة، بيروت: دار الشرق العربى.
- الصالح، صبحى ابراهيم (٢٠٠٠م)، مباحث فى علوم القرآن، بيروت: دار العلم للملايين.
- الانبارى، محمد بن قاسم (١٣٩١ق)، ايضاح الوقف و الابتداء فى كتاب الله عزّ و جل، تحقيق محبى الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق: مجمع اللغة العربية.
- انصارى، زكريا بن محمد (١٩٨٧م)، تحفة نجباء العصر، بغداد: جامعة بغداد.
- انيس، ابراهيم (١٩٦١م)، الاصوات العربية، القاهرة: دار النهضة العربية.
- \_\_\_\_\_ (١٩٩٣م)، الاصوات اللغوية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- \_\_\_\_\_ (١٩٧٥م)، دلالة الالفاظ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- ايوب، عبد الرحمن (١٩٦٣م)، اصوات اللغة، مصر: دار التأليف.
- باى، ماريو (١٩٩٨م)، أسس علم اللغة، ترجمه و تعليق احمد مختار عمر، القاهرة: علم الكتب.
- البدوى، محمود سيبويه (١٤١٥ق)، الوجيز فى علم التجويد، قاهرة: مركز الاسكندرية للكتاب.
- بركة، بسام (١٩٨٨م)، علم الأصوات العام أصوات اللغة العربية، بيروت: مركز الائتماء القومى.
- بروكلمان، كارل (١٩٧٧م)، فقه اللغات السامية، ترجمه رمضان عبد التواب، رياض: جامعه عين شمس.
- بشر، كمال (٢٠٠٠م)، علم الاصوات، القاهرة: دار غريب.
- بنتاجه، محمد (١٩٧١م)، اصول فن تلاوة القرآن الكريم، بيروت: دار الكتب العلمية.
- البياتي، سناء (٢٠٠٧م)، التنعيم فى القرآن الكريم، بغداد: مركز احياء التراث العربى.
- پورت، جان ديون (١٣٨٢ش)، عذر تقصير به ييشگاه محمد و قرآن، ترجمه سيد غلامرضا سعدي، تهران: اطلاعات.
- التميمى، صبيح (٢٠٠٣م)، دراسات لغوية فى التراث القديم، عمان: دار مجدلاوى.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (١٤١٨ق)، البيان والتبيين، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- جبل، محمد حسن (١٤٣٥ق)، المختصر فى اصوات اللغة العربية؛ دراسة نظرية و تطبيقية، القاهرة: مكتبة الآداب.
- الجرجاني، عبد القاهر (١٩٧٨م)، دلائل الاعجاز، تصحيح الشيخ محمد عبده، بيروت: دار المعرفة.
- الجزري، ابو الخير محمد بن محمد (١٤٢١ق)، النشر فى القراءات العشر، تصحيح على محمد الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجنادية، احمد سلامة (١٤٣٧ق)، نبر الاسم الجامد و المشتق دراسة فيزيائية تطبيقية، دار الجنان: عمان.
- الجوارنه، يوسف عبدالله (٢٠٠٢م)، التنعيم و دلالاته فى العربية، مجلة الموقف الادبى، مجلد ٣١، العدد ٣٦٩، ص ٢٤-٤٢.
- الجوهري، اسماعيل بن حماد (١٤٠٧ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بيروت: دار العلم للملايين.
- حاجى زاده، مهين (١٣٨٨ش)، دستورنويسى و زبان شناسى عربى، تهران: جهاد دانشگاهى.
- حبلس، محمد يوسف (١٩٩٣م)، اثر الوقف على الدلالة التركيبية، القاهرة: دار الثقافة العربية.
- حسام الدين، كريم زكى (١٩٩٢م)، الدلالة الصوتية، مصر: مكتبة الانجلو المصرية.

- حسان، تمام (۱۴۲۰ق)، البیان فی روائع القرآن، القاہرہ: عالم الکتب.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۴م)، اللغۃ العربیۃ و معناہا، القاہرہ: دار الثقافۃ.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۰م)، مناهج البحث فی اللغۃ، القاہرہ: دار الثقافۃ.
- حمدان رضوان، ابو عاصی (۲۰۰۹م)، الاداءات المصاحبۃ للكلام وأثرها فی المعنی، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد السابع عشر، العدد الثاني، ص ۵۷-۹۰.
- خالدی، احمد، معارف، مجید، ایازی، محمد علی، مہریزی، مہدی (۱۴۰۱ش)، «تأملی بر گسترۃ اثرگذاری لہجہ‌ها، تنوع صوتی و تنغیم در توسعۃ قرائت قاریان و خوانش متن»، دو فصلنامہ علمی مطالعات قرائت قرآن، شماره ۱۸، ص ۳۱-۶۰.
- الخویسکی، زین (۱۴۲۸ق)، الاصوات اللغویۃ، الاسکندریۃ: دار المعرفة الجامعیۃ.
- الدانی، ابو عمرو (۱۴۰۷ق)، المکتفی فی الوقف و الابتداء، تحقیق یوسف المرعشلی، بیروت: مؤسسہ الرسالۃ.
- الرافعی، مصطفیٰ صادق (۱۹۹۰م)، اعجاز القرآن و البلاغۃ النبویۃ، بیروت: دار الکتب العربی.
- رحمتی، سید مہدی، حاجی اکبری، فاطمہ (۱۴۰۰ش)، «کاربست علوم ادبی در تفہیم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعہ موردی تفسیر نیشابوری»، دو فصلنامہ مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، شماره ۹، ص ۲۱۲-۲۳۹.
- رحمتی، سید مہدی، جمشیدی مہر، فردین، محبتی، مریم (۱۴۰۲ش)، «تحلیل عبارات متضمن تحقیر در آیات قرآن با تأکید بر آرای ادبی تفسیری آلوسی»، دو فصلنامہ مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، شماره ۱۲، ص ۲۰۴-۲۲۷.
- الزرقانی، محمد عبد العظیم (۱۳۷۲ق)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، قاہرہ: دار احیاء الکتب العربیۃ.
- الزرکشسی، محمد بن عبداللہ (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابو ابراہیم، بیروت: دار المعرفة.
- سخاوی، علی بن محمد (۱۴۱۳ق)، جمال القراء و کمال الاقراء، بیروت: دار البلاغۃ.
- سلیمان، فتح اللہ (۲۰۰۸م)، دراسات فی علم اللغۃ الحدیث، القاہرہ: دار الافاق العربیۃ.
- سلیمانی دودجی، احمدی، مہدی (۱۴۰۰ش)، «بازخوانی سبب نزول آیات اول سورہ تحریم با تکیہ بر بافت و قرائن تاریخی»، پژوهشنامۃ قرآن و حدیث، شماره ۲۹، ص ۱۶۷-۱۹۷.
- سیب، خیر الدین (۱۴۲۸ق)، الاسلوب و الاداء فی القراءات القرآنیۃ دراسۃ صوتیۃ تباینیۃ، دمشق: دار الکلم الطیب.
- سیبویہ، عمرو بن عثمان بن قنبر (۱۹۹۸م)، الکتب، تصحیح و شرح عبدالسلام محمد ہارون، القاہرہ: الخانجی.
- شبل، عزۃ (۱۴۳۰ق)، علم لغۃ النص النظریۃ و التطبيق، القاہرہ: مکتبۃ الآداب.
- الصابونی، محمد علی (۱۴۲۱ق)، صفوۃ التفاسیر، بیروت: دار الفکر.
- الصدوق، محمد بن بابویہ (۱۴۰۴ق)، عیون اخبار الرضا (ع)، بیروت: مؤسسۃ الاعلمی.
- الطالب، ہایل محمد (۱۴۲۴ق)، ظاہرۃ التنغیم فی التراث العربی، مجلة التراث العربی، العدد ۹۱، ص ۹۸-۸۰.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۰۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تہران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تہران: مرتضوی.
- العانی، سلمان حسن (۱۴۰۳ق)، التشکیل الصوتی فی اللغۃ العربیۃ فونولوجیا العربیۃ، جدۃ: النادی الأدبی الثقافی.
- عبد الجلیل، عبد القادر (۱۴۱۸ق)، الاصوات اللغویۃ، عمان: دار الصفاء للطباعۃ و النشر و التوزیع.
- عبد اللطیف، محمد حماسۃ (۲۰۰۶م)، النحو و الدلالۃ (مدخل لدراسۃ المعنی النحوی الدلالی)، القاہرہ: دار غریب.
- العزاوی، سمیر وحید (۱۴۲۱ق)، التنغیم اللغوی فی القرآن الکریم، عمان: دار الضیاء.
- العزاوی، نغمۃ رحیم (۲۰۰۱م)، مناهج البحث اللغوی بین التراث و المعاصرۃ، عراق: المجمع العلمی.

- عمر، احمد مختار (۱۹۹۱م)، دراسة الصوت اللغوى، القاهرة: عالم الكتب.
- عیاد، شكرى محمد (۱۹۶۸م)، موسيقى الشعر العربى، القاهرة: دار المعرفة.
- غامدى، منصور بن محمّد (۱۴۲۱ق)، الصوتيات العربية، رياض: مكتبة التوبة.
- غيبى، عبد الاحد و سولماز پرشور (۱۳۹۷ش)، «واكاوى ايقاع نبر و تنغيم در جزء ۳۰ قرآن كريم»، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، سال اول، شماره دوم، ص ۴۹-۶۴.
- فراستخواه، مقصود، زبان قرآن (۱۳۷۶ش)، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
- فراهيدى، خليل بن احمد (۱۹۸۰م)، كتاب العين، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- فرج، حسام احمد (۲۰۰۷م)، نظريّة علم النص، القاهرة: مكتبة الآداب.
- القمى النيسابورى، نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين (۱۳۸۱ق)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مصر: البابى الحلبي.
- كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى و محمّد آخوندى، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
- محسين، محمد سالم (۱۴۱۲ق)، الكشف عن احكام الوقف و الوصل فى العربية، بيروت: دار الجليل.
- محمد بشر، كمال (۱۹۸۰م)، علم اللغة العام الاصوات، القاهرة: دار المعارف للطباعة و النشر.
- مشتاق عباس، على (۱۴۲۴ق)، أثر التفكير الصوتى فى دراسة العربية، يمن: جامعة صنعاء.
- معلوف، لويس (۱۳۹۰ش)، المنجد، ترجمه محمّد بندر ريگى، تهران: انتشارات ايران.
- مغربى، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- الموسوى، مناف مهدى (۲۰۰۷م)، علم الاصوات اللغوية، بغداد: دار الكتب العلمية.
- النحاس، ابوجعفر (۱۹۷۸م)، القطع و الائتناف، تحقيق احمد خطاب العمر، بغداد: مطبعة العانى.
- نصر، محمد مكى (۱۳۴۹ق)، نهاية القول المفيد فى علم التجويد، تصحيح على محمد ضباع، مصر: مطبعة مصطفى البابى الحلبي و اولاده.
- النورى، محمد جواد (۲۰۰۳م)، علم اصوات العربية، فلسطين: جامعة القدس المفتوحة.
- نوزاد، حسن احمد (۲۰۰۷م)، المنهج الوصفى فى كتاب سيبويه، مكة المكرمة: دار دجلة.

## Bibliography

- The Holy Quran
- Abdel Latif, Muhammad Hamasa (2006 AD), Grammar and Semantics (An Introduction to the Study of Syntactic and Semantic Meaning), Cairo: Dar Gharib. [In Arabic].
- Abdul Jalil, Abdul Qadir (1418 BC), Linguistic Voices, Amman: Dar Al-Safaa for Printing, Publishing and Distribution. [In Arabic].
- Al-Anbari, Muhammad bin Qasim (1391 BC), Clarifying the Stop and Start in the Book of God Almighty, edited by Muhyi al-Din Abd al-Rahman Ramadan, Damascus: Arabic Language Academy. [In Arabic].
- Al-Ani, Salman Hassan (1403 BC), Phonological Formation in the Arabic Language, Arabic Phonology, Jeddah: Literary and Cultural Club. [In Arabic].
- Al-Antaki, Mohammed (1969), Studies in Language Jurisprudence, Beirut: Dar al-Sharq al-Araby. [In Arabic].
- Al-Ashmoni, Ahmad ibn Muhammad (1353 AH), Minar al-Huda in the statement of endowment and initiation and with the purpose of teaching what in the guide from endowment and initiation, Egypt: Mustafa al-Babi al-Halbi. [In Arabic].
- Al-Azhari, Mohammed ibn Ahmed (2001), Tahzib al-Lagha, Beirut: Arab Heritage Revival House. [In Arabic].
- Al-Azzawi, Naghma Rahim (2001), Linguistic Research Methods between Heritage and Contemporary, Iraq: The Scientific Academy. . [In Arabic].
- Al-Azzawi, Samir Wahid (1421 BC), Linguistic intonation in the Holy Qur'an, Amman: Dar Al-Diya'. [In Arabic].
- Al-Badawi, Mahmoud Sibawayh (1415 BC), Al-Wajeez fi Ilm Tajweed, Cairo: Alexandria Book Center. [In Arabic].
- Al-Bayati, Sana (2007), Al-Tanghim fi al-Qur'an al-Karim, Baghdad: Center for Revival of Arabic Heritage. [In Arabic].
- Al-Dani, Abu Amr (1407 AH), al-Muktafi fi al-Waqf and al-Ibtada, researched by Yusuf al-Marashli, Beirut: Risala Institute. [In Arabic].
- Al-Jahiz, Abu Othman Amr bin Bahr (1418 BC), Al-Bayan wal-Tabyin, Cairo: Al-Khanji Library. [In Arabic].
- Al-Janadiyah, Ahmed Salamah (1437 BC), the stress of the solid and derived nouns, an applied physics study, Dar Al-Jinan: Amman. [In Arabic].
- Al-Jawhari, Ismail bin Hammad (1407 BC), Al-Sihah Taj Al-Lughah and Sihah Al-Arabiya, Beirut: Dar Al-Ilm li-Malina. [In Arabic].
- Al-Jazari, Abu Al-Khair Muhammad bin Muhammad (1421 BC), publication in the ten readings, edited by Ali Muhammad Al-Dabaa, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. [In Arabic].
- Al-Jurjani, Abdul Qahir (1978 AD), Evidence of Miracles, authenticated by Sheikh

- Muhammad Abduh, Beirut: Dar Al-Ma'rifa. [In Arabic].
- Al-Mousawi, Manaf Mahdi (2007), The Science of Linguistic Phonetics, Baghdad: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. [In Arabic].
  - Al-Nahas, Abu Jaafar (1978), Al-Qat' and Al-It'naf, edited by Ahmad Khattab Al-Omar, Baghdad: Al-Ani Press. [In Arabic].
  - Al-Nouri, Muhammad Jawad (2003), The Phonology of Arabic, Palestine: Al-Quds Open University. [In Arabic].
  - Al-Qami Al-Nisaburi, Nizam al-Din al-Hassan bin Muhammad bin Al-Hussein (1381), Gharaib al-Qur'an and Raghaib al-Furqan, research by Ibrahim Atwa Awad, Egypt: Al-Babi al-Halabi. [In Arabic].
  - Al-Rafii, Mustafa Sadiq (1990 AD), Ijaz al-Qur'an and Al-Balaghah al-Nabawiya, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
  - Al-Sabouni, Muhammad Ali (1421 BC), Safwat al-Tafsir, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
  - Al-Saduq, Muhammad bin Babawayh (1404 BC), Uyun Akhbar al-Rida (peace be upon him), Beirut: Al-Alami Foundation. [In Arabic].
  - Al-Saleh, Subhi Ibrahim (2000), Researchers in the Sciences of the Qur'an, Beirut: Dar al-Ilam for the Mullahs. [In Arabic].
  - Al-Talib, Hail Muhammad (1424 BC), The Phenomenon of Intonation in Arab Heritage, Arab Heritage Magazine, No. 91, pp. 80-98. [In Arabic].
  - Al-Tamimi, Sabih (2003), Lexical Studies in Ancient Heritage, Amman: Dar Majdalavi. [In Arabic].
  - Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah (1410 AH), al-Barhan fi Ulum al-Qur'an, research by Muhammad Abu Ibrahim, Beirut: Dar al-Marfa'a. [In Arabic].
  - Al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azeem (1372 AH), Manahel al-Irfan fi Ulum al-Qur'an, Cairo: Dar Ahya al-Kitab al-Arabiya. [In Arabic].
  - Anis, Ibrahim (1961), Arab Voices, Cairo: Dar Al Nahda Al Arabiya. [In Arabic].
  - Anis, Ibrahim (1975), The Semantics of Words, Cairo: Anglo-Egyptian Library. [In Arabic].
  - Anis, Ibrahim (1993), Linguistic Voices, Cairo: Anglo-Egyptian Library. [In Arabic].
  - Ansari, Zakaria bin Muhammad (1987 AD), Tuhfat Nujaba' al-Asr, Baghdad: University of Baghdad. [In Arabic].
  - Ayoub, Abdul Rahman (1963 AD), Voices of Language, Egypt: Dar Al-Ta'il. [In Arabic].
  - Ayyad, Shukri Muhammad (1968), The Music of Arabic Poetry, Cairo: Dar Al-Ma'rifa. [In Arabic].
  - Baraka, Bassam (1988), General Phonology, Voices of the Arabic Language, Beirut: Center for National Belonging. [In Arabic].
  - Bay, Mario (1998), Foundations of Linguistics, translation and commentary by Ahmed

- Mukhtar Omar, Cairo: Ilm al-Kutub. [In Arabic].
- Bentajah, Muhammad (1971 AD), Principles of Recitation of the Holy Qur'an, Beirut: Dar Al-Katb Al-Alamiya. [In Arabic].
  - Brockelman, Karl (1977), Semitic Philology, translated by Ramadan Abdel Tawab, Riyadh: Ain Shams University. [In Arabic].
  - Farahidi, Khalil bin Ahmad (1980), Kitab Al-Ain, Beirut: Dar and Maktaba Al-Hilal. [In Arabic].
  - Faraj, Hossam Ahmad (2007), Theory of the Science of Text, Cairo: School of Literature. [In Arabic].
  - Farasikhah, Maqsood, The Language of the Qur'an (1376), Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
  - Ghaibi, Abd al-Ahed and Solmaz Parshor (2017), "Analysis of pitch and intonation in part 30 of the Holy Qur'an", two quarterly studies of stylistic-cognitive studies of the Holy Qur'an, first year, second issue, pp. 64-49. [In Persian].
  - Ghamdi, Mansour bin Muhammad (1421 BC), Arabic phonetics, Riyadh: Al-Tawbah Library. [In Arabic].
  - Hamdan Radwan, Abu Assi (2009), Performances accompanying speech and their effect on meaning, Journal of the Islamic University (Human Studies Series), Volume Seventeen, Issue Two, pp. 57-90. [In Arabic].
  - Hassan, Tammam (1420 BC), Al-Bayan fi Masteriions of the Qur'an, Cairo: Alam Al-Kutub. [In Arabic].
  - Hassan, Tammam (1990), Research Methods in Language, Cairo: House of Culture. [In Arabic].
  - Hassan, Tammam (1994), The Arabic Language and Its Meaning, Cairo: House of Culture. [In Arabic].
  - Ibn Al-Jazari, Muhammad bin Muhammad (2003 AD), publishing on the ten readings, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. [In Arabic].
  - Ibn al-Jazari, Muhammad ibn Muhammad (1350 BC), Uplifter of the Reciters and Guide of the Students, Cairo: Al-Quds Library in Al-Azhar. [In Arabic].
  - Ibn Fares, Ahmad ibn Fares ibn Zakaria (1979), Dictionary of Language Comparisons, Beirut: Dar al-Fakr. [In Arabic].
  - Ibn Sina, Abu Ali Hussein Abdullah (1954 AD), Al-Shifa, edited by Ibrahim Madkour and Muhammad Salim Salem, Cairo. [In Arabic].
  - Jabal, Muhammad Hassan (1435 BC), the summary of the sounds of the Arabic language; A theoretical and applied study, Cairo: Arts Library. [In Arabic].
  - Khalidi, Ahmad, Ma'arif, Majid, Ayazi, Muhammad Ali, Mehrizi, Mahdi (1401 AH), "Contemplation on the hidden effects of the dialect, phonetic diversity and intonation in the expansion of Qur'anic recitations and Khwanish texts", Dofsnameh Alami, Qur'anic Recitations, Shamar. e 18, pp. 31-60. [In Persian].

- Koleini, Muhammad bin Yaqub (1407 AH), Al-Kafi, research by Ali Akbar Ghafari and Muhammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah. [In Persian].
- Maalouf, Louis (1390 AH), Al-Munajjid, translated by Muhammad Bandar Righi, Tehran: Iran Publications. [In Persian].
- Maghribi, Numan bin Muhammad (1385 BC), Pillars of Islam, Qom: Al-Bayt (peace be upon him) Foundation. [In Arabic].
- Muhaisen, Muhammad Salem (1412 BC), Revealing the Rulings of Waqf and Wasl in Arabic, Beirut: Dar Al-Jeel. [In Arabic].
- Muhammad Bishr, Kamal (1980), General Linguistics, Voices, Cairo: Dar Al-Maaref for Printing and Publishing. [In Arabic].
- Mushtaq Abbas, Ali (1424 BC), The Impact of Phonological Thinking on the Study of Arabic, Yemen: Sana'a University. [In Arabic].
- Nasr, Muhammad Makki (1349 BC), Nihayat al-Qawl al-Mufid fi Tajweed Science, edited by Ali Muhammad Dabaa, Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi and His Sons Press. [In Arabic].
- Nawzad, Hassan Ahmed (2007 AD), The Descriptive Approach in the Book of Sibawayh, Mecca: Dar Dijlah. [In Arabic].
- Omar, Ahmed Mukhtar (1991), Study of Linguistic Voice, Cairo: Alam Al-Kutub. [In Arabic].
- Port, John Dion (1382), Excuse of guilt before Muhammad and the Qur'an, translated by Seyyed Gholamreza Saeedi, Tehran: Information. [In Persian].
- Rahmati, Seyyed Mehdi, Haji Akbari, Fatemeh (1400), "The application of literary sciences in understanding and interpreting the Holy Quran; A case study of the interpretation of Nishaburi", bi-quarterly magazine of stylistic studies of the Holy Qur'an, number 9, pp. 239-212. [In Persian].
- Rahmati, Seyyed Mehdi, Jamshidi Mehr, Fardin, Mohabati, Maryam (1402), "Analysis of phrases involving contempt in the verses of the Qur'an with an emphasis on Alousi's interpretative literary opinions", two quarterly studies of stylistics of the Holy Qur'an, number 12, pp. 227-204. [In Persian].
- Sakhavi, Ali ibn Muhammad (1413 AH), Jamal al-Qara and Kamal al-Qara, Beirut: Dar al-Balagha. [In Arabic].
- Seeb, Khair al-Din (1428 AH), Al-Sulb wa Al-Idaa fi al-Qur'a'at al-Qur'anic Explanatory Audio Study, Damascus: Dar al-Kalam al-Tayyib. [In Arabic].
- Shibl, Azza (1430 BC), Theoretical and Application of Text Linguistics, Cairo: Arts Library. [In Arabic].
- Sibawayh, Amr bin Othman bin Qanbar (1998 AD), Al-Kitab, corrected and explained by Abdul Salam Muhammad Harun, Cairo: Al-Khanji. [In Arabic].
- Soleimani Dodji, Ahmadi, Mahdi (1400), "Rereading the reason for the revelation of the first verses of Surah Tahreem based on context and historical evidence", Qur'an

- and Hadith Research, No. 29, pp. 167-197. [In Persian].
- Suleiman, Fathullah (2008), Studies in Hadith Linguistics, Cairo: Dar al-Afaq al-Arabiya . [In Arabic].
  - Tabarsi, Fadl bin Hassan (1372 AH), Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasir Khosrow. [In Arabic].
  - Tabatabai, Sayyid Muhammad Hussein (1402 BC), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Publishing Foundation . [In Arabic].
  - Tarihi, Fakhr al-Din (1375 AH), Al-Bahrain Complex and the Start of the Two Lights, Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
  - Al-Jawarna, Yusuf Abdullah (2002), intonation and its significance in Arabic, Al-Mawqif Al-Adabi Magazine, Volume 31, Issue 369, pp. 24-42. [In Arabic].
  - Al-Khoeski, Zain (1428 BC), Linguistic Voices, Alexandria: Dar Al-Ma'rifa Al-Jami'iyya.-
  - Beshar, Kamal (2000), Alam al-Aswat, Cairo: Dargharib. [In Arabic].
  - Ibn Jinni, Abu Al-Fath Othman bin Jinni (1431 BC), Al-Khasāsīs, Beirut: Alam Al-Kutub. [In Arabic].

# Explaining the efficiency of the techniques of equivalence and adaptation in the translation of the Holy Quran based on "comparative stylistics" of "Vinay" and "Darbelnet"

(Confrontational Case Study; Translations by Nematollah Salehi-Najafabadi, Karim Zamani, and Mohammad Ali Koosha)

(Received: 2023-11-05 Accepted:2024-01-27)

Reza Pashazadeh<sup>1</sup>, Sedigheh Zoodranj<sup>2</sup>, Ali Saidawi<sup>3</sup>

## Abstract

One of the theories of translation is the theory of Vinay and Darbelnet. These two French theorists, citing their contrastive studies of French and English in the "Comparative Stylistics of French and English; A methodology for translation", have introduced models for translating texts that translators of other languages can also benefit from. Quran translators are not exempt from this rule. Vinay and Darbelnet, in their book, propose two groups of direct and indirect strategies for translation, each of which has several methods. The direct strategy encompasses techniques of borrowing, claque, and literal translation, and transposition, modulation, equivalence, and adaptation are techniques of the indirect strategy. The last two techniques, especially adaptation, are related to the important category of a society's culture; therefore, the quality of their use by translators is very important. The present study based on the theory of "comparative stylistics" of Vinay and Darbelnet addresses how these two techniques are used in the translations of Salehi-Najafabadi, Zamani, and Koosha using descriptive-analytical and contrastive methods, while investigating examples of them in the three aforementioned translations. The purpose of this study is to identify the Quranic equivalences and adaptations and the quality of their use in the above translations. The results suggest that firstly, all the three translators have not completely changed the vocabulary and structure of the Quran in using the technique of equivalence in some verses. Secondly, in some cases, different equivalents of the same term have been provided by three translators. Thirdly, in translations of the three translators, the technique of adaptation is often used in singular words (not combinations and sentences) which are culture-based.

Keywords: Holy Quran, comparative stylistics, Vinay and Darbelnet's theory, equivalence, adaptation.

1) PhD graduate of the Department of Arabic Language and Literature, Bou Ali Sina University, Iran. Email: [reza.pashazadeh68@gmail.com](mailto:reza.pashazadeh68@gmail.com)

2) Assistant Professor of the Department of Arabic Language and Literature, Buali Sina University, Hamadan, Iran. (Author Corresponding The) Email: [s.zoodranj@basu.ac.ir](mailto:s.zoodranj@basu.ac.ir)

3) Assistant Professor of the Department of Arabic Language and Literature, Buali Sina University, Hamadan, Iran. Email: [a.Sacdavi@basu.ac.ir](mailto:a.Sacdavi@basu.ac.ir)





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۱۳-۱۹۲

DOR: 10.22034/SSHQ.2024.183733

# تبیین کارآمدی تکنیک‌های تعادل و همانندسازی در ترجمه‌ی قرآن کریم براساس «سبک‌شناسی تطبیقی» وینه و داربلنه (موردپژوهی مقابله‌ای؛ ترجمه‌های نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، کریم زمانی و محمدعلی کوشا)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶)

رضا پاشازاده<sup>۱</sup>  
صدیقه زودرنج<sup>۲</sup>  
علی سعیداوی<sup>۳</sup>

## چکیده

یکی از نظریه‌های کلاسیک ترجمه، نظریه‌ی وینه و داربلنه است. این دو نظریه‌پرداز فرانسوی با استناد به بررسی‌های مقابله‌ای خود از زبان‌های فرانسه و انگلیسی در کتاب «سبک‌شناسی تطبیقی فرانسه و انگلیسی؛ روشی برای ترجمه»، الگوهایی را برای ترجمه‌ی متون معرفی کرده‌اند که مترجمان دیگر زبان‌ها نیز از آن‌ها بهره‌مند می‌شوند. مترجمان قرآن نیز از این قاعده مستثنی نیستند. وینه و داربلنه در کتاب خود دو گروه استراتژی مستقیم و غیرمستقیم را مطرح می‌کنند که هر یک دارای چند روش است. استراتژی مستقیم شامل مؤلفه‌های قرض‌گیری، گرت‌برداری و ترجمه‌ی تحت‌اللفظی است و استراتژی غیرمستقیم مؤلفه‌های جابه‌جایی، تغییر بیان، تعادل و همانندسازی را شامل می‌شود. دو مؤلفه‌ی اخیر بویژه همانندسازی با مقوله‌ی مهم فرهنگ یک جامعه مرتبط است؛ لذا کیفیت کاربست آنها توسط مترجمان از اهمیت بسزایی برخوردار است. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و مقابله‌ای و براساس نظریه «سبک‌شناسی تطبیقی وینه و داربلنه» ضمن تبیین دو مؤلفه‌ی تعادل و همانندسازی و بررسی نمونه‌هایی از آن‌ها در ترجمه‌های صالحی نجف‌آبادی، زمانی و کوشا به نحوه‌ی کاربست آنها در ترجمه‌های سه مترجم یادشده پرداخته‌است. هدف

(۱) دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران ایمیل: [reza.pashazadeh68@gmail.com](mailto:reza.pashazadeh68@gmail.com)  
(۲) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: [s.zoodranj@basu.ac.ir](mailto:s.zoodranj@basu.ac.ir)  
(۳) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران ایمیل: [a.Saediavi@basu.ac.ir](mailto:a.Saediavi@basu.ac.ir)



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

این پژوهش شناسایی معادل‌یابی‌ها و همانندسازی‌های قرآنی و کیفیت به کارگیری آنها در ترجمه‌های فوق است. نتایج حاکی از آن است که هر سه مترجم، اولاً در به کارگیری مؤلفه‌ی تعادل (معادل‌یابی) در برخی آیات، واژگان و ساختار متن قرآن را کاملاً تغییر نداده‌اند. ثانیاً در برخی موارد، معادل‌یابی‌های متفاوت از یک اصطلاح از سوی سه مترجم ارائه شده‌است. ثالثاً مؤلفه‌ی همانندسازی در ترجمه‌های مورد بحث غالباً در واژه‌های مفرد (نه ترکیبات و جمله‌ها) که فرهنگ‌بنیادند، کاربرد دارد.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، سبک‌شناسی تطبیقی، نظریه وینه و داربلنه، تعادل، همانندسازی

## ۱. مقدمه

با توجه به این‌که قرآن کریم، متنی است با ساختارها و روش‌های بیانی ادبی فراوان، از این حیث متنی توصیفی محسوب می‌شود که مترجمین باید با اشراف کامل به قواعد زبانی و لغوی متن مبدأ، در انتقال معنا یا تأثیر بر مخاطب اهتمام ویژه‌ای داشته باشند. (فرحزاد، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰) به بیان دیگر قرآن معجزه‌ی جاویدان الهی است؛ معجزه از این لحاظ که علاوه بر اینکه ویژگی‌های خاص زبانی، ادبی و بلاغی را در خود جای داده، مضامین موردنظر خداوند را نیز ضمن رعایت همین ویژگی‌ها، ابلاغ نموده‌است. ترجمه‌ی متنی با ویژگی‌های یادشده، مترجم را با چالش‌های زیادی مواجه می‌سازد. نکته‌ی مهم در این میان این است که اشراف به قواعد زبانی و لغوی متن مبدأ (قرآن کریم) به‌عنوان اصل اساسی برای مترجم لازم است اما کافی نیست؛ بدین صورت که مترجم‌ای که مترجم ارائه می‌دهد، هرچند که با تسلط و اشراف همه‌جانبه به ساختارهای زبانی و لغوی دو زبان مبدأ و مقصد صورت پذیرد، باید با ابزارها و سازوکارهای اثبات‌شده‌ی علمی مورد نقد و اعتبارسنجی قرار گیرد. این ابزارها ضمن شفاف‌سازی رویکردها و رویه‌های مورد استفاده در ترجمه‌ها، به مرتفع کردن برخی کاستی‌ها و فزونی‌ها و نیز بهبود کیفی ترجمه‌ها کمک می‌کنند.

در سال‌های اخیر نظریات ترجمه با هدف ارزیابی و بهبودبخشی ترجمه‌های قرآن به این وادی راه پیدا کرده‌اند. در واقع ترجمه به‌عنوان یک فنّ پیونددهنده‌ی میان زبان‌ها، روشمند و نظریه‌محور شده‌است. چنین رویکردی در ترجمه، اسباب و علل گزینش واژگانی خاصّ هر مترجم را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این میان هر یک از نظریه‌پردازان، راهکارها یا رویه‌هایی معرفی کرده‌اند که مترجمان برای ارائه‌ی ترجمه‌ی مقبول و یا ایده‌آل ناگزیر به بهره‌گیری از آنها هستند. وینه و داربلنه نیز از جمله نظریه‌پردازانی هستند که راهکارهای نسبتاً دقیق و کاملی برای ترجمه‌ی متون ارائه داده‌اند؛ این دو نظریه‌پرداز به

استناد بررسی‌های مقابله‌ای خود از دو زبان فرانسه و انگلیسی در کتاب «سبک‌شناسی تطبیقی فرانسه و انگلیسی؛ روشی برای ترجمه» به طور کلی دو استراتژی ترجمه‌ای مستقیم شامل تکنیک‌های قرض‌گیری، گرده‌برداری، ترجمه‌ی تحت‌اللفظی، و غیرمستقیم شامل تکنیک‌های جابه‌جایی، تغییر بیان، تعادل و همانندسازی را معرفی کرده‌اند.

ترجمه‌های نعمت‌الله صالحی‌نجف‌آبادی، کریم زمانی و محمدعلی کوشا، از جمله ترجمه‌های ارزشمند و جدید قرآن کریم به‌شمار می‌روند. ترجمه‌ی صالحی‌نجف‌آبادی که به‌عنوان کتاب برتر سال ۱۳۹۵ برگزیده شده، به شیوه‌ای تطبیقی و منطبق بر متن آیات نگارش یافته‌است. نثر این ترجمه، به دور از عربی‌گرایی ثقیل و فارسی سره‌ی مهجور و کهن است و می‌توان آن را نثری روان، خوشخوان و قابل فهم همگان و به دور از هر گونه تکلف و تصنع و حشو و زوائد دانست. (کوشا، ۱۳۹۵: ۱۲۴) ترجمه‌ی زمانی با عنوان «ترجمه‌ی روشنگر قرآن کریم» که از جمله ترجمه‌های تفسیری قرآن کریم محسوب می‌شود، به دلیل بهره‌مندی از تفاسیر معتبری چون مجمع‌البیان طبرسی، تفسیر ابوالفتوح رازی، روح‌المعانی آلوسی، کشف زمخشری، المیزان علامه طباطبایی و تفسیر نمونه مکارم شیرازی در شمار ترجمه‌های گران‌سنگ قرآن کریم است. ترجمه‌ی کوشا نیز که اخیراً منتشر شده‌است، به‌عنوان یک ترجمه‌ی تطبیقی تدوین شده و به‌گفته‌ی خود ایشان، از شاخصه‌هایی که باعث روانی و نزدیکی ترجمه به نثر معیار فارسی می‌شود، برخوردار است. تمام این ترجمه از سوره‌ی حمد تا سوره‌ی ناس به‌صورت مباحثه و در قالب تدریس در کلاس آن هم با تجزیه و ترکیب و بیان نکات بلاغی شکل گرفته‌است که در واقع نوعی کار گروهی محسوب می‌شود. این ترجمه با ملاحظات سه ویراستار دانشمند و قرآن‌پژوه - بهاء‌الدین خرمشاهی و نادعلی عاشوری‌تلوکی و نیز محمد جوکار باصری - و شش نفر نمونه‌خوان دقیق و فاضل به زیور طبع آراسته شده‌است. (کوشا، ۱۳۹۸: ۱۱۸) بهاء‌الدین خرمشاهی از این ترجمه با عنوان «تاج‌التراجم» یاد کرده‌است. (<http://kooshaa.ir/post/205>) تعداد دیگری از قرآن‌پژوهان نیز این سه ترجمه را جزو ترجمه‌های برتر قرآن کریم به‌شمار آورده‌اند. آنچه درباره‌ی ویژگی‌های ترجمه‌های سه‌گانه به‌طور خلاصه بیان شد، دلیل انتخاب آنها در پژوهش حاضر است.

نگارندگان در این پژوهش براساس کتاب «سبک‌شناسی تطبیقی»، ضمن تبیین دو مؤلفه‌ی تعادل و همانندسازی - که از مؤلفه‌های غیرمستقیم الگوی وینه و داربلنه به‌شمار می‌روند - با روش توصیفی - تحلیلی و مقابله‌ای به بررسی کارآمدی آن دو در ترجمه‌های صالحی‌نجف‌آبادی، زمانی و کوشا در پنج جزء پایانی قرآن کریم پرداخته‌اند. نمونه‌های مورد تحلیل در این گفتار بدین صورت گزینش شده‌اند که در آنها دو مترجم و گاه سه مترجم با ترجمه‌هایی متفاوت، از دو مؤلفه‌ی تعادل و همانندسازی بهره برده‌اند.

این پژوهش سعی دارد تا به پاسخ پرسش‌های زیر دست یابد:

۱. تعادل و همانندسازی به عنوان دو مؤلفه غیرمستقیم از الگوی وینه و داربلنه، در ترجمه‌های مورد بررسی چگونه نمود یافته‌اند؟
۲. کدام یک از مترجمان یادشده، در بهره‌گیری از دو مؤلفه‌ی تعادل و همانندسازی موفق‌تر عمل کرده‌اند؟

#### ۱.۱. پیشینه

از پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه انجام شده‌است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مقاله «بررسی نظریات معادل‌یابی در ترجمه» انتشار یافته در متن پژوهی ادبی (۱۳۸۲). والی‌پور در این مقاله به بررسی نظریه‌های مختلف نظریه‌پردازانی چون وینه و داربلنه، جیکوبیسن، نایدا و تابر، کتفورد، هاووس و بیکر درباره‌ی معادل‌یابی پرداخته‌است. وی بر این باور است که نظریه‌پردازان نامبرده معادل‌یابی را مرتبط با فرآیند ترجمه و با به کارگیری روش‌های گوناگون مطالعه نموده و نظریات مفیدی را برای مطالعه‌ی بیشتر در این مورد ابراز نموده‌اند.

مقاله «از تعدیل تا معادل‌یابی» منتشر شده در پژوهش‌های زبان و ادبیات عربی (۱۳۹۲) که رضا ناظمیان و زهره قربانی در آن راهکارهایی را برای روان و شیوا کردن متون ترجمه در عین صحت و دقت آن ارائه می‌کنند تا پیچیدگی‌ها و ابهام‌های به وجود آمده در نثر ترجمه را بزدایند و خواننده‌ی ترجمه همان لذت را از خواندن متن ترجمه ببرد که خواننده‌ی متن اصلی از آن می‌برد.

مقاله «نقد ترجمه‌ی عربی عادل عبدالمنعم سویلم از رمان «مدیر مدرسه» در پرتو نظریه وینه و داربلنه» به قلم علی اکبر نورسیده و مسعود سلمانی حقیقی که در نشریه‌ی پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی چاپ شده‌است (۱۴۰۰). نتایج این مقاله نشان می‌دهد که مترجم در ترجمه نمونه‌های انتخابی، بیشتر به عناصر زبان مقصد توجه داشته‌است. همچنین در برخی موارد، از انتقال محتوای زبان اصلی به زبان مقصد چشم‌پوشی کرده و متکی به ترجمه‌ی مستقیم و لغوی شده که این امر ممکن است ناشی از شناخت ناکافی مترجم از برخی مؤلفه‌های فرهنگی و پایه‌های اساسی زبان مبدأ باشد.

مقاله «نقد ترجمه‌ی بخش‌هایی از رمان «سیدات القمر» با تأکید بر تکنیک‌های هفت‌گانه» مقاله‌ی دیگری است که توسط محمدنبی احمدی و یحیی بابایی در نشریه‌ی پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی منتشر شده‌است (۱۴۰۱)؛ دستاورد این پژوهش نشان می‌دهد که مترجم در ترجمه‌ی رمان «سیدات القمر» خواننده را بسیار مورد توجه قرار داده و رویکردی مقصدگرایانه داشته‌است؛ بنابراین در ترجمه‌ی ارائه‌شده، تکنیک‌های غیرمستقیم به‌وفور به کار رفته‌است.

- مقاله «کاربست الگوی وینه و داربلنه در ترجمه‌ی قرآن کریم (بررسی موردی ترجمه‌های نعمت‌الله صالحی‌نجدآبادی، محمدعلی کوشا و کریم زمانی)» انتشار یافته در مجله‌ی مطالعات ترجمه‌ی قرآن و حدیث (۱۴۰۱). رضا پاشازاده و همکاران وی در این مقاله میزان به کارگیری مؤلفه‌های الگوی وینه و داربلنه از سوی هر یک از مترجمان را مورد بررسی قرار داده و بدین نتیجه رسیده‌اند که در ترجمه‌های مورد بحث، از مؤلفه‌های ترجمه‌ی مستقیم، تحت‌اللفظی و قرض‌گیری و از مؤلفه‌های ترجمه‌ی غیرمستقیم، جابه‌جایی بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده‌اند.

وجه تمایز پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های ذکر شده در پیشینه این است که در این گفتار به طور خاص به دو مؤلفه‌ی تعادل و همانندسازی پرداخته‌ایم، در حالی که در پژوهش اخیر پیشینه، بر میزان بهره‌گیری مترجمان از دو نوع استراتژی مستقیم و غیرمستقیم ترجمه و تکنیک‌های هفت‌گانه تأکید شده‌است. با توجه به آنچه گفته شد، از آنجا که تاکنون پژوهشی مستقل و همسان در مورد تبیین کارآمدی مؤلفه‌های تعادل و همانندسازی در ترجمه‌های یادشده براساس «سبک‌شناسی تطبیقی وینه و داربلنه» صورت پذیرفته‌است، نگارش این مقاله ضروری به نظر می‌رسد.

۲. «سبک‌شناسی تطبیقی فرانسه و انگلیسی؛ روشی برای ترجمه» تألیف وینه و داربلنه<sup>۱</sup>

ژان پل وینه (۱۹۹۹ - ۱۹۱۰) متولد شهر پاریس، مدرک کارشناسی ارشد را در رشته‌ی آواشناسی و زبان‌شناسی از دانشگاه لندن اخذ نمود و در کانادا به‌عنوان رئیس دپارتمان زبان‌شناسی و ترجمه، فعالیت داشت. ژان داربلنه (۱۹۹۰ - ۱۹۰۴) نیز در پاریس به دنیا آمد و در سال ۱۹۴۰ به کانادا مهاجرت نمود و تا سال ۱۹۴۶ در دانشگاه مک گیل در ایالت مونترال کانادا به تدریس اشتغال داشت. (Pym, ۲۰۱۴: ۳ p)

در تاریخ نظریات ترجمه هر چند وقت یک بار شاهد انتشار آثاری هستیم که بر سیر تکوین این تاریخ اثرگذارند. یکی از این آثار «سبک‌شناسی تطبیقی فرانسه و انگلیسی؛ روشی برای ترجمه» تألیف ژان پل وینه و ژان داربلنه است. این اثر در میان نظریات ترجمه جایگاه به‌خصوصی دارد. تأثیر آن به حدی بوده‌است که ترجمه‌شناسان ترکیب‌های زبانی گوناگون نیز از روش آن الگو گرفته و براساس آن، کتاب خود را منتشر نموده‌اند. (زنده‌بودی، ۱۳۹۱: ۴۱) وینه و داربلنه در این کتاب که مهمترین دستاورد علمی ایشان به‌شمار می‌رود، با ارائه‌ی نمونه‌های مقابله‌ای از دو زبان فرانسه و انگلیسی، دو نوع روش موازی و ناموازی را برای ترجمه‌ی متون معرفی کردند که بعدها در ترجمه‌ی دیگر زبان‌ها نیز مورد توجه قرار گرفت. روش موازی (مستقیم) شامل قرض‌گیری، گرت‌برداری و ترجمه‌ی تحت‌اللفظی است و روش ناموازی (غیرمستقیم)، مؤلفه‌های جابه‌جایی (تغییر صورت)، تغییر بیان، تعادل

1) Vinay and Darbelnet

(معادل‌یابی) و همانندسازی را شامل می‌شود. در روش ترجمه‌ی موازی، مترجم باید مقید به واژگان، تراکیب و جمله‌های زبان مبدأ باشد و در این چارچوب دست به ترجمه بزند؛ اما در روش ناموازی، این محدودیت وجود ندارد و مترجم مجاز است ساختارهای نحوی و واژگانی زبان مبدأ را منوط به اینکه مفهوم متن مبدأ در متن مقصد حفظ شود، دستخوش تغییر کند.

براساس نظریه‌ی وینه و داربلنه، گاه برای ارائه‌ی ترجمه‌ای طبیعی و یکدست، باید ساخت دستوری زبان مبدأ یا حتی نظام واژگانی آن دچار تغییر شود. در چنین شرایطی، طبیعی است که باید دست به روش‌های دیگری زد که شاید در وهله‌ی اول، غیرعادی به نظر بیایند، ولی به‌کارگیری آن‌ها اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا به خواننده کمک می‌کند متن را بهتر و آسان‌تر دریابد. (حیدری، ۱۳۹۸: ۱۹۹) استراتژی ترجمه‌ی ناموازی که از سوی وینه و داربلنه ارائه شده‌است، در چنین مواردی کاربرد دارد. همانطور که اشاره شد، این استراتژی شامل چهار مؤلفه است که در پژوهش حاضر دو مؤلفه‌ی تعادل و همانندسازی، موضوع بحث ماست. لذا در ادامه، ضمن تعریف و تبیین این دو مؤلفه، به نقد و تحلیل نمونه‌هایی از نحوه‌ی به‌کارگیری آن دو در ترجمه‌های مورد بحث می‌پردازیم:

## ۲. ۱. تعادل یا معادل‌یابی (التکافؤ)<sup>۱</sup>

وینه و داربلنه در کتاب «سبک‌شناسی تطبیقی» تعادل را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «سخن راندن از پدیده‌ای در زبان مقصد، با سبک و ساختاری که در زبان مبدأ به کار نرفته‌است.» (Vinay & Darbelnet, ۱۹۷۷: p ۵۲) در هر زبان تعابیر و اصطلاحاتی وجود دارد که هر کدام از آنها دارای معادل و برابر نهاد است و مترجم برای یافتن معادل تعابیر اصطلاحی در زبان مقصد باید از ترجمه لفظی آنها فراتر رفته و با در نظر گرفتن بافت و عناصر فرهنگی زبان مبدأ و مقصد اقدام به جایگزین کردن معادل برای تعابیر اصطلاحی کند. (نورسیده و سلمانی حقیقی، ۱۴۰۰: ۲۹۰)

وینه و داربلنه معتقدند به‌کارگیری این تکنیک طی فرآیند ترجمه می‌تواند تأثیر سبک متن مبدأ را در متن زبان مقصد حفظ نماید. طبق نتیجه‌گیری آنها هر شرایط خاصی لزوم خلق معادل‌های خاصی را ایجاب می‌کند و این شرایط خاص متن مبدأ است که مترجم را به جست‌وجوی راه حل و می‌دارد. بنابراین نمی‌توان با تکیه به معادل معنایی واژه یا عبارتی در متن مبدأ که در یک فرهنگ لغت ذکر شده‌است، موفقیت ترجمه را تضمین کرد. (ولی‌پور، ۱۳۸۲: ۶۴) با توجه به آنچه گفته شد، معادل‌یابی بهره‌گیری از واژگان و عباراتی متفاوت با متن زبان مبدأ در متن زبان مقصد است، منوط بر اینکه مفهوم متن مبدأ و تأثیر آن، در متن مقصد محفوظ بماند. وینه و داربلنه این تکنیک را غالباً برای ترجمه‌ی امثال و

1) equivalence

اصطلاحات (جملات اصطلاحی) مناسب می‌دانند آن هم زمانی که زبان‌ها اشکال مختلفی را در موقعیت‌های یکسان به کار می‌برند. در ترجمه‌های قرآن کریم نیز با آیه‌هایی مواجه می‌شویم که مترجمان برای ارائه‌ی ترجمه‌ای روان و مقبول نزد مخاطب، با بهره‌گیری از تکنیک معادل‌یابی، از یک آیه‌ی یکسان ترجمه‌های متفاوت ارائه می‌دهند؛ البته این کار با توجه به ویژگی‌های خاص قرآن کریم، نیازمند دقت فراوانی است. اکنون نمونه‌هایی از این آیه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

## ۲. ۱. ۱. مثال اول

﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَ يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ (قلم/ ۵۱)

صالحی: و همانا آنان که کفر ورزیدند، چون این پندنامه را از تو شنیدند نزدیک است که تو را با دیدگان‌شان بلغزانند و می‌گویند حتماً او دیوانه است.

زمانی: و البته نزدیک است که کافران چون قرآن را بشنوند تو را با چشمانشان هلاک کنند و [از روی حسادت و بددلی] گویند او حتماً یک دیوانه است!

کوشا: و همانا کافران، چون این پندنامه را از تو شنیدند، نزدیک بود که تو را با چشمانشان از پا درافکنند و گفتند بی‌گمان او دیوانه است.

همانطور که جمهور مفسران گفته‌اند، این آیه درباره‌ی چشم‌زخم است که نوعی از تأثیرات نفسانی است و هیچ دلیل عقلی نیز بر رد آن نداریم، بلکه گاه حوادثی دیده می‌شود که تنها با چشم‌زخم سازگار می‌آید و روایاتی نیز در تأیید آن آمده‌است و لذا دلیلی ندارد که ما آن را انکار کنیم و خرافه‌اش شماریم. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/ ۶۴۸) یک تفسیر جالب توجه درباره‌ی آیه‌ی شریفه این است که قرآن می‌خواهد تضاد عجیبی را که در میان گفته‌های دشمنان اسلام وجود داشت، با این بیان ظاهر سازد و آن اینکه: آنها وقتی آیات قرآن را می‌شنوند، آن قدر مجذوب می‌شوند و در برابر آن اعجاب می‌کنند که می‌خواهند تو را چشم‌بزنند، زیرا چشم زدن معمولاً در برابر اموری است که بسیار اعجاب‌انگیز می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/ ۴۲۵) در آیه‌ی ذکرشده، بحث روی ترجمه‌ی ترکیب «لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ» است؛ "زلق" در لغت به معنی "لغزیدن" است، ابن‌منظور ذیل ماده‌ی "زلق و أزلق" در توضیح «إِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ» این چنین آورده‌است: «لِيُصِيبُونَكَ بِأَعْيُنِهِمْ فَيُزِيلُونَكَ عَنْ مَقَامِكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ لَكَ» (ابن‌منظور، بی‌تا: ۲۱/ ۱۸۵۵) یعنی با چشمانشان تو را گرفتار می‌کنند و جایگاهی را که خداوند برای تو قرار داده، از بین می‌برند. بنابراین «لِيُزْلِقُونَكَ» کنایه از «هلاکت و نابودی» است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/ ۴۲۴) براساس نظریه‌ی سبک‌شناسی وینه و داربلنه، صالحی ترکیب مورد نظر را به شیوه‌ی مستقیم تحت‌اللفظی به زبان مقصد منتقل کرده‌است، زمانی نیز با عنایت به مفهوم آیه در زبان

مقصد، با به کارگیری عبارت "هلاک کردن با چشمان" در واقع "لیزلقونک" را تصریح‌سازی نموده‌است؛ اما کوشا با استفاده از تکنیک معادل‌یابی، معادل "از پا درافکندن با چشمان" را برای «الإزلاق بالأبصار» برگزیده‌است. ترجمه‌های این دو مترجم به دلیل سازگاری با زبان مقصد برای مخاطب فارسی‌زبان مقبول‌تر و جافتاده‌تر است.

## ۲. ۱. ۲. مثال دوم

﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهٗ﴾ (حاقه / ۲۸)

صالحی: دارایی‌ام به کارم نیامد.

زمانی: دارایی‌ام مرا سودی نبخشید.

کوشا: مال و منالم نیز به کارم نیامد.

این آیه بیانگر حسرت برای کسی است که نامه‌ی عملش به دست چپش داده می‌شود و روز قیامت بعد از بی‌نتیجه دیدن کوشش‌های دنیایی خود، چنین جمله‌ای را می‌گوید. چون تا در دنیا بود، می‌پنداشت کلید سعادتش در زندگی، مال و ثروت است که تمامی ناملایمات احتمالی را از او دفع می‌کند و بر هر محبوب و لذتی مسلطش می‌سازد؛ به همین خیال خام بود که تمامی سعی و توان خود را صرف به دست آوردن مال کرد و قهراً از یاد پروردگار خود و از هر سخن حقی که به سوی آن دعوت می‌شد، اعراض می‌نمود و دعوت‌کننده را تکذیب می‌کرد. همین که سر از قبر برداشت و دید که تمامی سبب‌ها از کار افتاده‌اند و امروز دیگر مال و ثروت بکار نمی‌آیند، می‌فهمد که مالش فایده‌ای نداشت، لذا از حسرت و درد این جمله را می‌گوید. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۶۶۸) با توجه به آنچه گفته شد و نیز با استناد به دیدگاه وینه و داربلنه در کتاب «سبک‌شناسی»، منطقی‌ترین تکنیک برای ترجمه‌ی جمله‌ی ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي...﴾ بهره‌گیری از تکنیک تعادل (معادل‌یابی) است که هر سه مترجم این شیوه را در پیش گرفته‌اند؛ چرا که به عنوان مثال ترجمه‌ی تحت‌اللفظی در این آیه (بی‌نیاز نکرد) نمی‌توانست از اثرگذاری مطلوبی همانند معادل‌یابی (به کارم نیامد و مرا سودی نبخشید) برخوردار باشد. این شیوه‌ی ترجمه یعنی جایگزین کردن معادلی از زبان مقصد به جای معادل زبان مبدأ، با انتقال مؤثر مفهوم آیه و در نتیجه، روانی و گویایی عبارت حاصل شده، جلوه‌ی نافذتری به سه ترجمه داده‌است.

## ۲. ۱. ۳. مثال سوم

﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ (انفطار / ۱۹)

صالحی: روزی که هیچ کس چیزی را برای کسی در اختیار ندارد و در آن روز فرمان از آن خداست.

زمانی: [روز جزا] همان روزی [است] که از دست کسی برای کسی کاری برنیاید، زیرا

فرمان در آن روز [مانند نشئه‌ی دنیا] فقط با خداوند است.

کوشا: روزی که هیچ کس برای دیگری اختیاری ندارد، و در آن روز، فرمان، از آن خداست.

کلمه‌ی "یوم" ظرفی است که به تقدیر "اذکر" و یا نظیر آن منصوب شده، یعنی به یاد آر روزی را که هیچ کس برای کسی مالک چیزی نیست. در آن روز هیچ انسانی مالک چیزی برای دیگری نیست. به عبارتی دیگر نمی‌تواند برای دیگران کاری بکند، شری را دفع و یا خیری را جلب نماید و این با آیات شفاعت منافات ندارد، چون شفاعت به اذن خدا انجام می‌شود و در نتیجه باز خود خدا مالک است، نه شخص شفیع. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۳۷۴) با توجه به تعریف وینه و داربلنه از تکنیک معادل‌یابی ملاحظه می‌شود که در بین سه مترجم، زمانی از این تکنیک بهره برده‌است؛ راهبرد اثرگذاری در مخاطب، در ترجمه‌ی زمانی کاملاً مشهود است؛ زیرا وی کل جمله را بدرستی معادل‌یابی کرده‌است (از دست کسی برای کسی کاری برنیاید). از این رو ترجمه‌ی زمانی برای خواننده‌ی فارسی‌زبان مقبول‌تر و مؤثرتر می‌نماید. معادل‌یابی موفق هنگامی صورت می‌پذیرد که ترکیب معادل‌یابی شده، در متن مقصد همان اثری را روی مخاطب بگذارد که متن مبدأ می‌گذارد. کوشا نیز سعی کرده است جمله را به روش معادل‌یابی ترجمه کند؛ اما معادل‌یابی وی خیلی مؤثر نیست (روزی که هیچ کس برای دیگری اختیاری ندارد). صالحی نیز شیوه‌ی مستقیم تحت‌اللفظی را برای این جمله برگزیده‌است.

#### ۲. ۱. ۴. مثال چهارم

﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ فَسَوْفَ يَدْعُوا بُرُورًا﴾ (انشقاق / ۱۰ و ۱۱)

صالحی: و هر که نامه‌اش از پشت سرش به [دست چپ] او داده شود، زودا که بانگ به واویلا برآورد!

زمانی: و اما کسی که نامه‌ی اعمالش از پشت سرش داده شود، فریاد برخواهد داشت که: «وای بر من!»

کوشا: و هر که کارنامه‌اش از پشت سرش به او داده شود، زودا که نابودی [خویش] را می‌طلبید!

در تفسیر چنین آمده‌است: بدیهی است هر کسی که به خدا و رسول ایمان نیاورد و به گفتارشان عمل نکند و بدون توبه بمیرد، دوزخی است. شاید سبب اینکه نامه اعمال اینگونه افراد از پشت سر به ایشان داده می‌شود، این باشد که صورت‌های آنان را به طرف پشت برمی‌گردانند. گواه بر این معنا قسمتی از آیه‌ی ۴۷ سوره‌ی نساء است که می‌فرماید: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ نَنْظِمَسَ وَجُوهًا فَرُدَّهَا عَلٰی أَدْبَارِهَا﴾ یعنی قبل از اینکه صورت‌هایی را واژگون کنیم و آنها

را به طرف عقب برگردانیم. این گونه افراد بزودی خواهان ثبور یعنی مرگ و هلاکت خواهند شد. نظیر این که می گویند: **واویلا! واثبورا!** (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق: ۱۸/۲۲۲) زمخشری ذیل واژهی "ثَبْرٌ" آورده است: "ثَبْرَهُ اللهُ": "أَهْلَكَ هَلَاكًا دَائِمًا لَا يَنْتَعِشُ بَعْدَهُ وَ مِنْ ثَمَّ يَدْعُو أَهْلُ النَّارِ: وَاثْبُورَاهُ" (زمخشری، ۱۹۹۸م: ۱۰۴) یعنی خدا چنان او را نابود ساخت که بعد از آن دیگر زنده نشد و از این رو دوزخیان می خوانند: **واویلا!** بر اساس الگوی وینه و داربلنه، کوشا ترجمه‌ی مستقیم تحت‌اللفظی را برای عبارت "فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا" برگزیده است. اما صالحی و زمانی کلّ جمله را معادل‌یابی کرده‌اند؛ بدین صورت که از عبارت‌ها و معادل‌هایی در برابر واژگان عربی استفاده کرده‌اند که معنی تحت‌اللفظی آنها نیست اما مفهوم آیه را بدرستی منتقل نموده است (بانگ و اوویلا و فریادِ وای بر من) و این، همان استفاده از تعبیر متفاوت در شرایط یکسان است. به نظر می‌رسد به کارگیری مؤلفه‌ی معادل‌یابی در این آیه به دلیل عجین شدن آن با حالت تعجب، بر جذابیت متن مقصد افزوده است.

## ۲. ۱. ۵. مثال پنجم

﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ (علق / ۱۱)

صالحی: به من بگو: اگر [این بنده‌ی نمازگزار] بر هدایت باشد.

زمانی: مرا بگو آیا اگر آن [بنده‌ی نمازگزار] بر هدایت باشد.

کوشا: چه پنداری اگر بر [طریق] هدایت باشد؟

طبق بررسی نگارندگان در تفاسیر معتبر، بیشتر مفسران معتقدند: این آیه می‌خواهد به ابو جهل تذکر دهد؛ تویی که بنده‌ی خدا را از نماز نهی می‌کنی - ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ (علق / ۹ و ۱۰) - با چه دلیلی خود را برتر از او تصور می‌کنی، چرا که شاید آن کسی را که از نماز باز می‌داری، راهنما و پیشوای تو باشد! (ن.ک: مدرسی، ۱۳۷۷: ۱۸/۲۱۵) مقصود از نمازگزار - در آیه‌ی ۱۰ - پیامبر اکرم (ص) است و تنوین "عبدًا" به جهت مبالغه در تقبیح نهی و کمال عبودیت نهی شده آن سرور گرامی است. (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۰/۲۹۹) در این آیه، بحث روی ترجمه‌ی ترکیب "أَرَأَيْتَ" است؛ صالحی و زمانی آن را برابر ترکیب "أخبرنی" و کوشا برابر ترکیب "ما رأیک" گرفته‌اند، که هر سه ترجمه با توجه به تفاوت در تعبیر زبان مبدأ و مقصد، ترجمه‌ای ناموازی از نوع معادل‌یابی محسوب می‌شوند. ولی در مجموع ترجمه‌ی صالحی به دلیل برخوردارگی از ویژگی روان نویسی، بهتر و مخاطب‌پسندتر می‌نماید. با توجه به آنچه وینه و داربلنه در کتاب «سبک‌شناسی تطبیقی» بیان داشته‌اند: در معادل‌یابی این امکان وجود دارد؛ واژه یا عبارتی که در موقعیتی خاص (جمله‌ای خاص) معادل خاصی می‌طلبد، همان واژه یا عبارت در موقعیتی متفاوت (جمله‌ای متفاوت)، معادلی متفاوت داشته باشد. مترجم‌ها برای ترکیب "أَرَأَيْتَ" در این آیه معادل‌هایی چون "به من بگو، مرا بگو، چه پنداری" را در نظر گرفته‌اند. حال آن که ممکن است "أَرَأَيْتَ" در آیه‌ای

دیگر و یا در متنی غیر از قرآن، معادلی دیگر و یا حتی معنی تحت‌اللفظی خود را داشته باشد. همانطور که صالحی و کوشا در آیه‌ی ۹ ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُنْهَى﴾، معنی تحت‌اللفظی آن (آیا دیدی) را منظور نموده‌اند و زمانی معادل "مگر نبینی" را ترجیح داده‌است. بنابراین گاهی معادل ترکیب واحد در موقعیت‌های گوناگون دستخوش تغییر معنا می‌شود.

## ۲.۲. همانندسازی یا اقتباس (التحويل)<sup>۱</sup>

هانس ورمیر<sup>۲</sup>، چهره‌ی شاخص مکتب نقش‌گرا بر این باور است که ترجمه فقط رویدادی زبانی نیست، بلکه اساساً نوعی انتقال بین دو فرهنگ است. لذا مترجم باید نه فقط صاحب دو زبان بلکه صاحب دو فرهنگ باشد. همچنین، از آنجا که ترجمه عمل فرهنگی پیچیده‌ای است، نظریه‌پرداز ترجمه نمی‌تواند به نظریه‌ای صرفاً زبانی اکتفا کند. (خزاعی فر، ۱۳۸۴: ۷۷) از این رو وینه و داربلنه نیز برای اینکه عنصر فرهنگ در ترجمه مورد غفلت واقع نشود، تکنیک همانندسازی یا اقتباس را برای ارائه‌ی مفاهیم فرهنگی پیشنهاد می‌کنند.

وینه و داربلنه در کتاب «سبک‌شناسی تطبیقی» بر این باورند که همانندسازی (اقتباس) در مواردی مورد استفاده قرار می‌گیرد که وضعیت یا موقعیتی که در زبان اصلی مدنظر است، در زبان هدف یا همان مقصد ناشناخته باشد. در چنین شرایطی مترجمان باید با تولید یک معادل، یک موقعیت جدید ایجاد کنند. (Vinay & Darbelnet, ۱۹۹۵: p ۳۹) به بیانی دیگر در موقعیت‌هایی که از لحاظ فرهنگی، بافت زبان مبدأ با بافت زبان مقصد متفاوت است و مترجم ملزم به بازسازی در ترجمه می‌شود، همانندسازی صورت می‌گیرد. در این تعریف، همانندسازی زمانی استفاده می‌شود که فرهنگ زبان مبدأ و زبان مقصد با هم یکسان نباشند. (مرادی مقدم، ۱۳۹۱: ۲۱۸) این مؤلفه هنگامی مورد استفاده قرار می‌گیرد که یک موقعیت در فرهنگ مبدأ در فرهنگ مقصد وجود ندارد. برای مثال، وینه و داربلنه چنین پیشنهاد می‌کنند که معنی ضمنی یک ارجاع به بازی "کریکت" در متن انگلیسی را به بهترین وجه می‌توان با ارجاع به "تور دو فرانس" در زبان فرانسوی ترجمه کرد. (ماندی، ۱۳۹۱: ۱۱۱) گاهی در همانندسازی کلمه و مفهومی از متن اصلی که در فرهنگ مقصد وجود ندارد یا معنای دیگری به ذهن متبادر می‌کند، با کلمه و مفهومی مشابه آن در ترجمه که برای خواننده آشناست، جایگزین می‌شود. (خزاعی فر، ۱۳۸۴: ۴۸)

درباره‌ی تفاوت دو مؤلفه‌ی همانندسازی و معادل‌یابی می‌توان گفت: تصور رایج درباره‌ی معادل‌یابی این است که این مؤلفه معمولاً در ترجمه‌ی اصطلاحات و ضرب‌المثل‌هایی کاربرد دارد که در مواردی ریشه‌ی تاریخی دارند. هر چند نظریه‌پردازان ترجمه، گستره‌ی کاربرد معادل‌یابی را فراتر از این محدوده می‌دانند. اما همانندسازی با آداب و فرهنگ

1) adaptation  
2) Hans Vermeer

ملت‌های مختلف ارتباط مستقیم دارد؛ از این رو در همانندسازی، واژگان ترجمه شده‌ی زبان مبدأ باید سازگار با فرهنگ زبان مقصد طوری انتخاب شوند که برای هر مخاطب عام و خاصی در زبان مقصد کاملاً آشنا و قابل فهم باشند و فضایی مأنوس‌تر و دلپذیرتر در زبان مقصد ایجاد کنند. نکته‌ی دیگر اینکه از آنجایی که فرهنگ و زبان دو عنصر ناگسستنی هستند و زبان، منعکس‌کننده‌ی مفاهیم موجود در یک فرهنگ است، مترجمان باید در ترجمه‌های خود طوری عمل نمایند که این مفاهیم در زبان هدف کاملاً نمود پیدا کنند.

از این رو مترجم باید نهایت دقت خود را در واژه‌گزینی و برگردان آنها به کار گیرد، به طوری که باعث ایجاد ابهام در دریافت پیام توسط مخاطب ناآشنا به فرهنگ مبدأ نگردد. این امر در ترجمه‌ی قرآن کریم به دلیل ویژگی‌های زبانی خاص آن و اهمیت مفاهیم فرهنگی در دو زبان عربی و فارسی باید با حساسیت بیشتری صورت پذیرد. در ادامه به تحلیل نمونه‌هایی می‌پردازیم که مترجمان با بهره‌گیری از مؤلفه‌ی همانندسازی، برخی واژگان را مطابق با بافت فرهنگی زبان فارسی ترجمه نموده‌اند.

## ۲. ۱. مثال اول

﴿مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرِفٍ خُضْرٍ وَ عَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾ (رحمان / ۷۶)

صالحی: این در حالی است که [بهشتیان] بر بالش‌هایی سبز و فرش‌هایی فاخر و نیکو تکیه زده‌اند.

زمانی: بهشتیان بر بالش‌های سبز و بسترهای گرانقدر و نکو تکیه زده‌اند.

کوشا: در حالی که بر بالش‌هایی سبزه‌فام و فرش‌های [های] گرانبهای نفیسی تکیه زده‌اند.

در لسان‌العرب "رفرف" به معنی "لباس سبز رنگی که در مجالس پوشیده می‌شود" آمده‌است. علاوه بر این، ابن‌منظور سه معنی را ذیل این واژه در آیه‌ی مورد بحث برشمرده‌است که عبارتند از: ۱. باغ‌های بهشت. ۲. فرش‌ها و آنچه که گسترده می‌شود. ۳. درختان پر بار و سرسبز. (ابن‌منظور، بی‌تا: ۱۹/۱۶۹۴) در این آیه با توجه به واژه "مُتَكَبِّرِينَ" که متعلق به "عَلَى رَفْرِفٍ" است، لحاظ نمودن معنی دوم با تصرف جزئی در آن بنا به مقتضای حال، منطقی به نظر می‌رسد، همانطور که هر سه مترجم به این مهم واقف بوده و در ترجمه‌هایشان اصل سازگاری میان متعلق و متعلق را رعایت نموده‌اند؛ از این رو تعبیری درخور زبان و فرهنگ مقصد (بالش) را برای واژه «رفرف» برگزیده‌اند. بهره‌گیری از چنین روشی، ترجمه‌ای دلنشین از توصیف امکانات و لوازم مورد استفاده‌ی بهشتیان در آیه‌ی شریفه به مخاطب ارائه داده‌است. طبق دیدگاه وینه و داربلنه، در این آیه هر سه مترجم مهم‌ترین شاخصه‌ی به کارگیری عنصر همانندسازی در ترجمه‌ی متون یعنی عنایت ویژه به فهم خواننده از متن مقصد را در اولویت قرار داده‌اند؛ چون "بالش" واژه‌ای است که در فرهنگ فارسی هم برای مخاطب عادی و هم برای مخاطب خاص کاملاً آشنا و مفهوم می‌باشد.

## ۲.۲.۲. مثال دوم

﴿بَأْكُؤَابٍ وَ أَبَارِيقٍ وَ كَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ﴾ (واقعه / ۱۸)

صالحی: با تُنگ‌ها و آبریزها و پیمانه‌ای از شراب جاری.

زمانی: با قَدح‌ها و آبدستان‌ها و جام‌هایی لبریز از باده‌ی گوارا.

کوشا: با تُنگ‌ها و آبریزها و جام‌هایی از شراب روان.

با توجه به نکات تفسیری، این آیه همراه با آیه‌های قبل و بعد، توصیف نعمت‌های بهشتی و نحوه‌ی پذیرایی از بهشتیان است. "اکواب و اباریق و کأس" انواع وسایل پذیرایی هستند که شراب‌های ناب و گوارا در آن‌ها، نصیب نیکوکاران و شایستگان می‌گردد. واژه‌ی مورد بحث در این آیه "اباریق" است؛ این واژه جمع "ابریق" در اصل از ریشه فارسی "آبریز" گرفته شده؛ به معنی ظرفی است که دارای دسته و لوله برای ریزش مایعات است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/ ۲۱۲) صالحی و کوشا در ترجمه، همین معنا را ترجیح داده‌اند؛ اما زمانی واژه‌ی ابریق را به "آبدستان" ترجمه کرده‌است. دهخدا در توضیح این واژه آورده‌است: آفتابه‌ای که بدان دست و روی شویند، ابریق، تاموره، مطهره. "آبدستان" در اشعار شاعران بزرگی چون مولوی، سنایی، عنصری، خاقانی، فردوسی و ... نیز به کار رفته‌است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱/ ۵۱) واژه‌ی "آبریز" علاوه بر اطلاق به آفتابه و دلو و آبکش، به معنی "گودالی که برای آب‌های مستعمل مانند آب حمام و آشپزخانه کنده باشند یا سرازیری‌هایی که آب آنها به رودی می‌رسد"، نیز آمده‌است. (معین، ۱۳۸۱: ۲۸) بنابراین آبریز واژه‌ای عام‌تر از آبدستان خاص به‌شمار می‌آید. هنگامی که ادعا می‌کنیم واژه‌ای بار معنایی فرهنگی دارد، به کارگیری آن باید مسبوق به سابقه باشد؛ با عنایت به این که زمانی، مولوی پژوه بوده و شرحی هفت جلدی بر مثنوی معنوی نوشته‌است، به نظر می‌رسد واژه‌ی "آبدستان" را تحت تأثیر این بیت مولوی اختیار نموده‌است: من خمش کردم که آمد خوان غیب/ نک بتان با آبدستان می‌رسند. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱/ ۵۱) از این رو با توجه به دیدگاه وینه و داربلنه، ایشان در ارائه‌ی مفهوم مطلوب فرهنگی از این آیه توفیق بیشتری دارد. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که علی‌رغم اینکه واژه‌ی "آبدستان" در ادبیات فارسی کنونی کاربرد کمتری دارد، جنبه‌ی فرهنگی آن کاملاً محفوظ مانده‌است. به طور کلی در این آیه ترجمه‌های صالحی و کوشا تحت‌اللفظی محسوب می‌شوند و مقید به متن مبدأ هستند.

## ۲.۲.۳. مثال سوم

﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ (نبا / ۲۴)

صالحی: در آنجا نه خُنکی می‌چشند و نه نوشابه‌ای.

زمانی: در آنجا نه هیچ خنکی چشند و نه هیچ نوشیدنی.

کوشا: در آنجا نه خنکی [احساس کنند] و نه نوشیدنی ای چشند.

خداوند در این آیه به گوشه‌ای از عذاب‌های اهل جهنم اشاره می‌کند و می‌فرماید: آنها در آنجا نه چیز خنکی می‌چشند که گرمای وحشتناک دوزخ را فرو نشاند و نه نوشیدنی گوارایی که عطش شدید آنها را تسکین بخشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶/ ۴۰) واژه‌ی «نوشابه» ذیل معنی «شراباً» در ترجمه‌ی صالحی برای مخاطبان فارسی‌زبان واژه‌ای است که به راحتی قابل فهم بوده و نیازی به تأمل یا تدقیق در آن نیست؛ طبق دیدگاه وینه و داربلنه این شاخصه‌ی عنصر همانندسازی است که در آن واژه‌ی فرهنگی ترجمه‌شده در زبان مقصد برای مخاطب کاملاً شناخته‌شده و آشنا باشد. بنابراین صالحی در ترجمه‌ی «شراباً» واژه‌ای حامل بار معنایی فرهنگی را انتخاب کرده‌است. در نقد ترجمه‌ی صالحی باید گفت که واژه‌ی «نوشابه» در فرهنگ فارسی واژه‌ای خاص بوده و برعکس «نوشیدنی»، انواع گسترده‌تری از نوشیدنی‌ها اعم از آب، شراب، آبمیوه و ... را شامل نمی‌شود. حال آنکه واژه‌ی «شراب» - حداقل در آیه‌ی مورد بحث - به دلیل نکره بودن، هر نوع نوشیدنی را در برمی‌گیرد. از این رو، بهتر بود صالحی نیز همانند زمانی و کوشا ترجمه‌ی مستقیم و معادل مناسب «نوشیدنی» را - که واژه‌ای با دامنه‌ای گسترده‌است - برای واژه‌ی مذکور اختیار نماید.

#### ۲.۲.۴. مثال چهارم

﴿وَمَزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ﴾ (مطففین / ۲۷)

صالحی: و آمیزه‌ی آن از چشمه‌ی والای بهشتی است.

زمانی: و [چاشنی] و آمیزه‌اش از [آب چشمه‌ی] تسنیم است.

کوشا: و آمیزه‌ی آن از تسنیم است.

چنان‌که در تفاسیر آمده‌است: شراب ناب و پاک الهی با تنها چیزی که مخلوط شده‌است، آب چشمه‌ی تسنیم است که آب آشامیدنی مقرران الهی است. تسنیم، چشمه‌ای است که از طبقات بالای بهشت جاری می‌شود. (زمانی، ۱۳۹۷: ۱۲۴۴) واژه‌ی «مزاج» که در زبان فارسی هم کاربرد دارد، به معنی سرشت، نهاد، طبیعت، خمیره و آمیزش است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳/ ۲۰۷۳۷) ترجمه‌ی «مزاج» به «آمیزه» به تبعیت از شیوه‌ی ترجمه‌ی مستقیم در هر سه ترجمه به زبان مقصد منتقل شده‌است. با این تفاوت که زمانی، داخل گروه واژه‌ی مترادف «چاشنی» را نیز در ترجمه‌ی خود عنوان کرده‌است. «چاشنی» در فرهنگ فارسی به معنی مزه یا آن‌قدر از خوراک که برای مزه کردن بچشند و یا مقداری اندک ترشی مانند آب‌غوره، سرکه و رب‌انار که به خوراک زنند، اطلاق می‌شود؛ (معین، ۱۳۸۱: ۵۵۰) از این رو واژه‌ای فرهنگی محسوب می‌گردد. زمانی برای توضیح و تأکید بیشتر مفهوم و نیز زیبا جلوه دادن نعمت‌هایی که نصیب بهشتیان می‌شود، این واژه (چاشنی) را نیز چاشنی ترجمه‌ی خود نموده تا مخاطبان - عام و خاص - آیه را به انجام کارهای نیک و شایسته در این دنیا ترغیب

نماید و در واقع شیوه‌ی ترجمه‌ی غیرمستقیم همانندسازی را برای حصول به این هدف برگزیده‌است. در این آیه براساس آنچه گفته شد و با توجه به الگوی وینه و داربلنه در کتاب سبک‌شناسی تطبیقی، ترجمه‌ی زمانی در مقایسه با دو ترجمه‌ی دیگر، - بدون خدشه‌دار کردن ترجمه‌های آن‌ها - به دلیل سازگاری فرهنگی برای خواننده‌ی زبان مقصد خوشایندتر است. شایان ذکر است که ترجمه‌ی زمانی بدون واژه‌های داخل کرومه و نیز ترجمه‌ی کوشا مبدأمحور بوده و ترجمه‌ی تحت‌اللفظی محسوب می‌شوند.

## ۵. ۲. ۲. مثال پنجم

﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ (تحریم / ۱۲)

صالحی: و نیز مریم دختر عمران را [مثال زده‌است] همان کسی که دامن خود را پاک نگه داشت.

زمانی: و [نیز مثل زده‌است] مریم، دختر عمران را که دامن عفت خویش [از پلیدی] نگاه داشت.

کوشا: و نیز مریم دختر عمران را [مثل زده‌است]، همان که دامن خویش را پاک نگه داشت.

مفسران معتقدند: این آیه عطف است به "امراه فرعون" در آیه‌ی قبل؛ تقدیرش این است که: "و ضرب الله مثلا للذین آمنوا مریم... خداوند مریم را مثل زده برای کسانی که ایمان آورده‌اند...". در خصوص مریم (ع) می‌بینیم که به نام مبارکش تصریح نموده، ولی درباره‌ی همسر فرعون چنین کاری نکرد. اصولاً در قرآن کریم جز مریم نام هیچ زنی برده نشد. در این قسمت از آیه، مریم (ع) را به خاطر عفتش می‌ستاید و ستایش مریم (ع) در قرآن کریم مکرر آمده‌است و شاید این به خاطر رفتار ناپسندی باشد که یهودیان نسبت به آن جناب روا داشته و تهمتی باشد که ایشان به وی زدند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/ ۴۴۶) واژه‌ی مورد بحث در این آیه "فرج" است؛ این واژه در لغت به شکاف میان دو چیز یا آنچه میان دو پاست، اطلاق می‌شود. (مصطفی، ۱۴۱۰ق: ۶۷۹) از سوی دیگر چنان که در لغت‌نامه آمده‌است: به‌طور کلی، قسمت پیش از کمر به پایین هر جامه چون پیراهن و قبا و ردا و کت و پالتو و روپوش و نظایر آن را دامن یا دامان می‌گویند. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۷/ ۱۰۳۵۶) اما به‌طور خاص، این واژه بیشتر به لباسی اطلاق می‌شود که مورد استفاده‌ی زنان است. ﴿أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ کنایه از این است که مریم (ع) دامان خویش را از هر گونه آلودگی به بی‌عفتی حفظ کرد. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۴۹۵) با توجه به آنچه گفته شد، "دامن" از آن دست واژه‌هایی است که هر مخاطب فارسی‌زبانی توانایی درک مفهوم آن را بدون اینکه دچار چالش شود، دارد. واژه‌هایی با این خصوصیت آسان‌فهمی در زمره‌ی واژه‌های فرهنگی یک ملت جای دارند. براساس الگوی وینه و داربلنه، هر سه مترجم در آیه‌ی ذکر شده با قرار دادن

این معادل (دامن) در برابر واژه‌ی "فرج" به واسطه‌ی تکنیک همانندسازی، ترجمه‌ای با بار معنایی فرهنگی ارائه داده‌اند و از این طریق به نحوی مطلوب تأثیر متن مبدأ را به متن مقصد (فارسی) منتقل نموده‌اند. شایان ذکر است که ترکیب ﴿أَخَصَّنَتْ فَرْجَهَا﴾ (نسبت دادن عفاف و پاکدامنی به دامن) در هر سه ترجمه با بهره‌گیری از تکنیک معادل‌یابی ترجمه شده‌است.

### ۳. نتیجه‌گیری

با بررسی‌ها و تحلیل‌های انجام‌شده، نتایج زیر حاصل آمد:

- با توجه به نمونه‌های ارائه‌شده در این مقاله، چگونگی ظهور دو مقوله‌ی تعادل و همانندسازی در ترجمه‌های مورد بررسی بدین شکل مشخص گردید: تعادل (معادل‌یابی) - در مواردی - در ترجمه‌ی آیه‌ها یا ترکیب‌هایی کاربرد دارد که مترجمان با اتکا به دایره‌ی واژگانی خود معادل‌هایی متفاوت از یکدیگر از آیه‌ای یکسان ارائه داده‌اند؛ البته به شرطی که معادل‌ها وافی به مقصود آیه باشند، مانند معادل‌های "به من بگو، مرا بگو، چه پنداری" که مترجم‌ها از ترکیب "أرأیت" ارائه داده‌اند. اما در همانندسازی، مترجمان ملزم بوده‌اند برای ارائه‌ی مفهوم مطلوب نزد مخاطب، با توجه به موقعیت واژگان در آیه‌ها اقدام به ترجمه نمایند. به بیان دیگر مترجمان در تعادل، اختیار گسترده‌تری نسبت به همانندسازی داشته‌اند از سوی دیگر دقت در نمونه‌های مطرح‌شده، نشان‌داد: در همانندسازی قرآنی غالباً با تک‌واژه سروکار داریم. ممکن است در ترجمه‌ی ترکیبی از یک آیه، مؤلفه‌ی تعادل (معادل‌یابی) به کار رفته باشد؛ اما در عین حال، یکی از واژه‌های آن ترکیب، با بهره‌گیری از مؤلفه‌ی همانندسازی ترجمه شده باشد. مانند ترکیب ﴿أَخَصَّنَتْ فَرْجَهَا﴾ که ضمن اینکه هر سه مترجم با بهره‌گیری از مؤلفه‌ی تعادل آن را ترجمه نموده‌اند، واژه‌ی "فرج" را نیز همسو با فرهنگ فارسی همانندسازی کرده‌اند.

- مؤلفه‌ی تعادل، در برخی موارد از ترجمه‌های مترجمان، با تفاوت کامل در ساختار و واژگان زبان مبدأ و مقصد نمود ندارد؛ گویی مترجمان با توجه به ویژگی خاص زبانی قرآن، در بهره‌گیری از این مؤلفه، مجوز تغییر کامل صورت‌های معنایی و یا نحوی برخی آیه‌ها و انعکاس آن در زبان مقصد (فارسی) را نداشته‌اند؛ مانند معادل‌یابی هر سه مترجم از آیه ۲۸ سوره‌ی حاقه ﴿مَا أَعْنَى عَنِّي مَالِيَّةٌ﴾ به "دارایی یا مال و منال به کارم نیامد یا دارایی‌ام مرا سودی نبخشید" که در آن، ساختار نحوی جمله محفوظ مانده‌است.

- مؤلفه‌ی همانندسازی نیز در ترجمه‌ی واژگان برخی آیه‌ها با عنایت به عامه‌پسند بودن آن در فرهنگ مقصد، مورد استفاده قرار گرفته‌است و مترجمان با توجه به مفاهیم فرهنگی زبان مبدأ از این مؤلفه بهره برده‌اند؛ اما به دلیل اشتراکات فرهنگی میان دو زبان عربی و فارسی و نیز دین مشترک، کمتر از تعادل، در ترجمه‌های مترجمان به کار رفته‌است.

- بسامد تعادل و همانندسازی نزد سه مترجم در نوسان است؛ اما نمونه‌های مورد بررسی

نشان می‌دهد زمانی در ارائه‌ی معادل‌های کاربردی در زبان هدف، توفیق بیشتری نسبت به صالحی و کوشا داشته‌است. وی با ملاک قرار دادن تأثیر مشابه متن مبدأ در متن مقصد، معادل‌هایی را برگزیده‌است که در زبان فارسی معیار، روان و شیوا بوده و نزد مخاطب فارسی‌زبان از مقبولیت بیشتری برخوردار است؛ مانند معادلی که در ترجمه‌ی آیه‌ی ۱۹ سوره انفطار ارائه داده‌است. صالحی نیز در بهره‌گیری از مؤلفه‌ی تعادل موفق‌تر از کوشا عمل کرده‌است. علاوه بر این، زمانی در به کارگیری همانندسازی نیز گوی سبقت را از صالحی و کوشا ربوده‌است، به گونه‌ای که از پنج نمونه‌ی تحلیل شده، وی در چهار مورد از همانندسازی بهره برده‌است. در به کارگیری این مؤلفه نیز صالحی و کوشا به ترتیب بعد از وی قرار می‌گیرند. البته این رجحان هرگز بدین معنی نیست که در ترجمه‌های صالحی و کوشا معادل‌های کاربردی در زبان مقصد یا همانندسازی مناسب یافت نمی‌شود؛ بلکه آنچه گفته شد، صرفاً درباره ترجمه‌ی آیه‌های بررسی شده صدق می‌نماید.

## کتابنامه

- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، «لسان العرب»، قاهره: دارالمعارف.
- احمدی، محمد نبی و بابایی، یحیی (۱۴۰۱). «نقد ترجمه‌ی بخش‌هایی از رمان «سیدات القمر» با تأکید بر تکنیک‌های هفت‌گانه»، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، دوره ۱۲، صص ۲۴۴ - ۲۱۷.
- پاشازاده، رضا و زودرنج، صدیقه و سعیدآوی، علی (۱۴۰۱). «کاربست الگوی وینه و داربلنه در ترجمه‌ی قرآن کریم (بررسی موردی ترجمه‌های نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، محمدعلی کوشا و کریم زمانی)»، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دوره ۱۹، صص ۲۳۵ - ۱۹۷.
- حیدری، حمیدرضا (۱۳۹۸). «تغییر بیان و فاخرگویی در ترجمه از فارسی به عربی براساس نظریه‌ی وینی و داربلنه»، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، سال ۹، صص ۲۱۶ - ۱۹۷.
- خزاعی فر، علی (۱۳۸۴). «نظریه ترجمه، دیروز و امروز»، نامه فرهنگستان، شماره ۴، صص ۷۹ - ۶۹.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). «لغت‌نامه دهخدا»، تهران: دانشگاه تهران.
- زمانی، کریم (۱۳۹۷). «ترجمه روشنگر قرآن کریم»، تهران: علمی، چاپ پنجم.
- زمخشری، محمود بن عمر بن احمد (۱۹۹۸م). «اساس البلاغه»، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- زنده‌بودی، مهرا (۱۳۹۱). «سبک‌شناسی تطبیقی در ترجمه فرانسه و فارسی، مطالعات ترجمه، شماره ۳۷، صص ۵۶ - ۴۱.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۹۸). «ترجمه قرآن کریم»، تهران: کویر، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه‌ی سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- فرحزاد، فرزانه (۱۳۹۰). «نقد ترجمه: ارائه مدلی سه وجهی»، مجله پژوهش‌نامه، دوره ۹، صص ۴۸ - ۲۹.
- کاشانی، ملا فتح‌الله (۱۳۳۶). «تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
- کوشا، محمد علی (۱۴۰۱). «ترجمه قرآن کریم»، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). «معرفی اجمالی ترجمه قرآن کریم: اثری جدید از محمدعلی کوشا»، ترجمان وحی، شماره ۱، صص ۱۲۵ - ۱۰۸.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). «نقد و معرفی ترجمه‌ی قرآن صالحی نجف‌آبادی»، نشریه بینات، شماره ۱، صص ۱۳۶ - ۱۰۹.
- مانندی، جرمی (۱۳۹۱). «معرفی مطالعات ترجمه؛ نظریه‌ها و کاربردها»، ترجمه‌ی علی بهرامی و زینب تاجیک، تهران: راهنما.
- مدرّسی، سید محمدتقی (۱۳۷۷). «تفسیر هدایت، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مرادی مقدم، مصطفی و قنسولی، بهزاد (۱۳۹۱). «تطبیق ویژگی‌های متنی و فرامتنی در اقتباس: بررسی موردی ترجمه رمان غرور و تعصب»، نشریه جستارهای زبانی، دوره ۳، صص ۲۳۴ - ۲۱۵.
- مصطفی، ابراهیم و الزّیّات، احمد حسن و عبدالقادر، حامد و النّجار، محمد علی (۱۴۱۰ق). «المعجم الوسیط»، ترکیه: دار الدعوة.
- معین، محمد (۱۳۸۱). «فرهنگ فارسی»، تهران: انتشارات ادنا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نورسیده، علی اکبر و سلمانی حقیقی، مسعود (۱۴۰۰). «نقد ترجمه‌ی عربی عادل عبدالمنعم سویلم از رمان «مدیر مدرسه» در پرتوی نظریه وینی و داربلنه»، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، دوره ۱۱، صص ۲۹۸ - ۲۷۲.
- ولی‌پور، واله (۱۳۸۲). «بررسی نظریات معادل‌یابی در ترجمه». متن پژوهی ادبی، دوره ۶، صص ۷۳ - ۶۲.
- <http://kooshaa.ir/post/205>
- Jean- Paul Vinay Jean Darbelnet (1995) Comparative Stylistics of French and Eng-

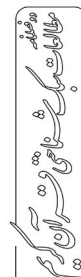
lish A methodology for translation. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam / Philadelphia.

- Pym. Anthony (2014). Vinay and Darbelnet and the politics of translation solutions. Spain: Universitat Rovira i Virgili.

- Vinay, J-P et Darbelnet, J. (1977). Stylistique compare du francais et de anglais: Methode de traduction. Paris: Didier.

## Bibliography

- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (Bi ta), "The Language of the Arabs", Cairo: Dar al-Ma'arif. [In Arabic].
- Ahmadi, Mohammad Nabi and Babaei, Yahya (1401). "Criticism of the translation of parts of the novel "Seydat Al-Qamar" with an emphasis on the seven techniques", Translation Studies in Arabic Language and Literature, Volume 12, pp. 217-244. [In Persian].
- Pashazadeh, Reza and Zoodranj, Sedigheh and Saidawi, Ali (1401). "The application of Veena and Darblanah pattern in the translation of the Holy Quran (a case study of the translations of Nematullah Salehi-Najafabadi, Mohammad Ali Kosha and Karim Zamani)", Translation Studies of the Quran and Hadith, Volume 19, pp. 197-235. [In Persian].
- Heydari, Hamidreza (1398). "Change of expression and boasting in translation from Persian to Arabic based on the theory of Wini and Darbelneh", translation studies in Arabic language and literature, year 9, pp. 216-197. [In Persian].
- Khazaifar, Ali (1384). "Translation Theory, Yesterday and Today", Farhangistan Letter, No. 4, pp. 69-79. [In Persian].
- Dekhoda, Ali-Akbar (1377). "Dekhoda Dictionary", Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Zamani, Karim (1397). "The Enlightening Translation of the Holy Quran", Tehran: Elmi, 5th edition. [In Persian].
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar bin Ahmad (1998 AD). "Esas al-Balagha", Beirut: Dar al-Kotob al-Alamiya, first edition. [In Arabic].
- Zendeudi, Mehran (1391). Natural stylistics in French and Persian translation, Translation Studies, No. 37, pp. 56-41. [In Persian].
- Salehi Najafabadi, Nematullah (1398). "Translation of the Holy Quran", Tehran: Kavir, second edition. [In Persian].
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hussain (1374). The Balance in the Interpretation of the Qur'an, Translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Cap Penjem, Islamic Publications Book of University Teachers Seminary: Qom. [In Arabic].
- Farahzad, Farzaneh (1390). "Translation Criticism: Presenting a Three-Dimensional Model", Research Journal, Volume 9, pp. 29-48. [In Persian].
- Kashani, Mullah Fethullah (1336). "Tafsir al-Sadeghin's method in the obligation of al-Mokhalefin", Tehran: Mohammad Hasan Elmi bookstore. [In Arabic].
- Koosha, Muhammad Ali (1401). "Translation of the Holy Quran", Tehran: Nei Publishing House, first edition. [In Persian].
- -----(2018). "A brief introduction to the translation of the Holy Qur'an: a new work by Mohammad Ali Koosha", Terjanma Wahi, No. 1, pp. 108-125. [In Persian].
- -----(2015). "Criticism and introduction of Salehi Najafabadi's translation of the Qur'an", Bayannat magazine, number 1, pp. 109-136. [In Persian].



سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

- Mandy, Jeremy (1391). "Introduction of translation studies; Theories and Applications", translated by Ali Bahrami and Zainab Tajik, Tehran: Rahnama. [In Persian].
- Modaresi seyed mohamadtaghi (1377). Tafsir Hedayat, first edition, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian].
- Moradi Moghadam, Mustafa and Qansoli, Behzad (1391). "Adaptation of textual and metatextual features in adaptation: a case study of the translation of the novel Pride and Prejudice", Journal of Language Studies, Volume 3, pp. 215-234. [In Persian].
- Mostafa, Ibrahim and Al-Zayat, Ahmed Hassan and Abdel-Qader, Hamed and Al-Najjar, Muhammad Ali (1410 BC). Al-Mu'jam Al-Waseet, Turkish: Dar Al-Da'wa. [In Arabic].
- Moin, Mohammad (1381). "Persian Culture", Tehran: Adena Publications. [In Persian].
- Makarem Shirazi, Nasser (1374). "Example Commentary", Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah. [In Persian].
- Nouresideh Ali Akbar and Salmani Haghghi, Masoud (1400). "Criticism of the Arabic translation of Adel Abdul Moneim Soylam's novel "The Principal" in the light of the theory of Winnie and Darbelineh", translation studies in Arabic language and literature, volume 11, pp. 272-298. [In Persian].
- Valipur, Vale (1382). "Examination of theories of equivalence in translation". Literary textual research, volume 6, pp. 62-73. [In Persian].
- <http://kooshaa.ir/post/205>
- Jean- Paul Vinay Jean Darbelnet (1995) Comparative Stylistics of French and English A methodology for translation. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam / Philadelphia.
- Pym. Anthony (2014). Vinay and Darbelnet and the politics of translation solutions. Spain: Universitat Rovira i Virgili.
- Vinay, J-P et Darbelnet, J. (1977). Stylistique compare du francais et de anglais: Methode de traduction. Paris: Didier

## A stylistic approach to the technique of deletion in Sura Al-Kahf

(Received: 2022-11-28 Accepted 2023-04-14)

Bahman Hadiloo<sup>1</sup>

### Abstract

As a special literary text, the Holy Qur'an contains techniques that identify the style and practical situation of which play a significant role in the emergence and manifestation of the meaning of the word. One of the most used techniques in the Holy Qur'an is the technique of brevity, which, if used in its proper place, is worthy of remembrance and makes the text beautiful. The upcoming research tries to analyze the technique of elimination in Surah Al-Kahf, its place as well as its types in this Surah, and while showing its most frequent type, it also states its goals by relying on descriptive-analytical method. The present study tries to analyze the technique of brevity, elimination, in Surah Mubarakeh Al-Kahf, its place as well as its types in this Surah, and while showing its most frequent type, it also expresses its goals by relying on the descriptive-analytical method. By examining the verses of this surah, the results of the research indicate that there are a total of 85 cases of this type of art in Surah Mubarakeh Al-Kahf, which are: the omission of nouns (54 cases), the removal of verbs (23 cases), the removal of letters (8 cases) among which, the abbreviation of "eliminating the object" with 26 cases is the most frequent of its kind, which abbreviation and reduction, the reference of the mentioned and the ellipsis, the clarity of the omitted, and the beautification of the word are among the main rhetorical motives for the use of the brevity of deletion, and abbreviation, as the most basic function of brevity of omission, fits perfectly with the content of Surah Al-Kahf, which contains a story.

**Keywords:** Sura Al-Kahf, statistical stylistics, style, deletion, abbreviation

1) assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Holy Quran Sciences and knowledge, Maragheh Faculty of Quranic Sciences, Maragheh, Iran, Email: [hadilo@quran.ac.ir](mailto:hadilo@quran.ac.ir)





# رهیافتی سبک‌شناسانه به فن ایجاز حذف در سوره کهف

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۵)

بهمن هادیلو<sup>۱</sup>

## چکیده

قرآن کریم به عنوان یک متن خاص ادبی حاوی فونمی است که شناسایی سبک و موقعیت کاربردی آن‌ها نقش بسزایی در ظهور و بروز مراد کلام دارد. از جمله صناعات پرکاربرد در قرآن کریم صنعت ایجاز است که اگر در جایگاه خودش به کار رود ابلغ از ذکر است و موجب زیبایی متن می‌گردد. پژوهش پیش‌رو می‌کوشد که با تحلیل فن ایجاز حذف در سوره کهف به جایگاه آن و همچنین انواع آن در این سوره بپردازد و ضمن نشان دادن پربسامدترین نوع آن، اهداف آن را نیز با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی بیان کند. با بررسی این سوره، نتایج تحقیق حاکی از آن است که مجموعاً ۸۵ مورد از این نوع صنعت در سوره کهف وجود دارد و به تفکیک عبارتند از: حذف اسم (۵۴ مورد)، حذف فعل (۲۳ مورد)، حذف حرف (۸ مورد) که از آن میان، ایجاز «حذف مفعول» با ۲۶ مورد پربسامدترین جنس خود است که اختصار و تخفیف، دلالت مذکور و قرینه بر محذوف، روشن بودن محذوف و زیباسازی کلام از مهمترین انگیزه‌های بلاغی و هنری کاربرد ایجاز حذف بوده و تحلیل بلاغی ایجاز حذف نشان می‌دهد که اغلب موارد حذف شده در راستای ایجاد اختصار در کلام رخ داده است و اختصار به عنوان اساسی‌ترین کارکرد ایجاز حذف کاملاً با محتوای سوره کهف که مشتمل بر داستان است، تناسب دارد.

**واژگان کلیدی:** سوره کهف، سبک‌شناسی آماری، اسلوب حذف، اختصار.

سال هشتم

شماره اول

بیاپی: ۱۴

بهار و تابستان

۱۴۰۳

(۱) استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مراغه، مراغه، ایران، ایمیل: [hadilo@quran.ac.ir](mailto:hadilo@quran.ac.ir)



## ۱. مقدمه

ایجاز یکی از کارکردهای بلاغی مهم به شمار می‌رود؛ زیرا هم احتمال معانی متعدد پدید می‌آید و هم معنای ظریف و ژرف، در الفاظی کمتر بیان می‌شود (عباس‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۱) که اگر محذوف ذکر می‌شد کلام آن طلاوت و زیبایی خود را از دست می‌داد. بنابراین ایجاز در جایگاه خودش ابلاغ از ذکر است و موجب زیبایی متن می‌گردد، لیکن همین کلام اگر در شرایط دیگری القاء شود ممکن است نامفهوم گردد و نیاز به اظهار داشته باشد و فلسفه بسیاری از تقدیرات نیز همین است. از این رو همه علمای بلاغت، حذف مناسب در کلام را با دلالت بر معنای مورد نظر مفید فایده می‌دانند، که گاه از آن به عنوان ایجاز محمود تعبیر شده است، (ابن‌سنان خفاجی، ۱۹۵۳: ۲۰۱ و ۲۰۶) چنان‌که عبدالقاهر جرجانی درباره ارزش زیبایی شناختی مقوله حذف چنین می‌گوید: آن (حذف) بابی است دقیق، لطیف، شگفت‌انگیز و سحرگونه؛ زیرا نویسنده یا گوینده، ترک ذکر را از ذکر، شیواتر و نگفتن نکات را برای نکته‌گویی، پرفایده‌تر می‌بیند و خود را به گاه دم فروستن، گویاتر می‌یابد و به گاه بیان نمودن، روشنگرتر. (جرجانی، ۲۰۰۶: ۱۴۶) از طرفی دیگر، ایجاز بابی را برای کشف معنا ایجاد می‌کند و فعالیت فکر را ایجاب می‌کند و در این خصوص علی بن عیسی رمانی معتقد است، زیبایی ایجاز در «غموضی است که دست نفس را باز می‌گذارد، نفس هم در مقام حدس به هر سو می‌رود و افق‌های معانی احتمالی را درمی‌نوردد، این در صورتی است که اگر معنا به یک لفظ مقید شود، از شکل بایسته خود باز مانده و مقصود را به تمامی نمی‌رساند، (زغلول سلام، بی‌تا: ۲۴۹) بنابراین شگرد حذف، متن قرآن را به متنی باز تبدیل نموده و در نتیجه فضایی مناسب برای تأمل آگاهانه خواننده فراهم آورده است.

### ۱.۱. بیان مسأله

آشنایی با مواضع ایجاز حذف و چرایی آن به دلیل فراوانی آن در قرآن کریم اهمیت ویژه‌ای دارد. این امر در تفسیر و ترجمه آیات جلوه بیشتری می‌یابد؛ چه آن که دریافت معنا و مقصود بدون توجه به محذوف امکان‌پذیر نیست. با حذف، پیکره آیه فشرده گشته و پاره‌ای از مقصود در پس آن نهان می‌گردد که با کاوش در این نقطه مبهم می‌توان به آن دست یافت، هر چه این ابهام پیچیده‌تر و ژرف‌تر باشد دریافت آن نیز دلنشین‌تر خواهد بود، چنان‌که زرکشی می‌گوید: «وَكَلِمًا كَانِ الشُّعُورَ بِالْمَحذُوفِ أَعْسَرَ كَانِ الْإِلْتِذَادُ بِهِ أَشَدَّ وَأَحْسَنُ». (زرکشی، ۱۴۰۸: ۱۰۵/۳)

سوره کهف نیز از سوره‌هایی است که داستان‌های مختلفی در این سوره آمده است؛ به سه داستان در این سوره اشاره شده است (داستان اصحاب کهف، داستان موسی و خضر و داستان ذو القرنین) که بر خلاف غالب داستان‌های قرآن در هیچ جای دیگر از قرآن، سخنی از این‌ها به میان نیامده است. (تنها در سوره انبیاء آیه ۹۶ به مسأله یا جوج و مأجوج بدون

ذکر نام اشاره شده است.) (مکارم، ۱۳۷۸: ۳۷۲/۱۲) این یکی از ویژگی‌های این سوره است که در کمال ایجاز داستان‌ها و محتواهای مختلفی را در خود جای داده است. لذا بررسی جایگاه ایجاز حذف می‌تواند به عنوان یکی از ویژگی‌های این سوره مورد بررسی قرار گیرد.

## ۱.۲. پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش‌های مختلفی در مورد سوره «کہف» و همچنین در مورد ایجاز صورت گرفته است مانند: کارکردهای بلاغی «حذف» و اثر آن در ترجمه قرآن کریم از اصغر شہبازی و همکاران در مجله (دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴) که نویسندگان در آن گزارشی مختصر از اسلوب حذف و کارکردهای بلاغی آن را بیان نموده‌اند و رویکرد مترجمان در برابر این اسلوب و فرآیند ترجمه آن را در آیات قرآن بررسی کرده‌اند. مقاله «کارکردهای زیباشناختی ایجاز حذف در قرآن کریم» از محمود شہبازی و همکار ایشان در مجله (کاوشی در پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن کریم سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۲، پیاپی ۳) که نویسندگان در این مقاله ضمن بیان معنا و مفهوم ایجاز و اقسام آن، کارکردهای زیباشناختی این قسم از ایجاز را در شماری از آیات قرآن کریم معرفی و تحلیل نموده‌اند. مقاله «بلاغت حذف و ایجاز و رابطه آن با مجاز» از سید رضا نجفی در مجله (مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۸، زمستان ۱۵۳۳-۱۷۰) است که در مقاله مذکور رابطه مجاز و ایجاز مورد بررسی قرار گرفته تا مشخص شود که کجا با هم تلاقی دارند و آیا هر ایجازی مجاز است. مقاله دیگر با عنوان «حذف در قرآن و تأثیر آن در ترجمه‌های قرآنی» از عظیم عظیم پور، در مجله «مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۰، زمستان ۸۰، ۷۵-۹۲» که مقاله مذکور بررسی کرده که با چه معیاری می‌توان حذف را شناسایی نمود و آیا وظیفه مترجم در مواجهه با مواضع حذف، ذکر است یا خیر؟ و ... که ایجاز حذف را از نظر دیدگاه ترجمه بررسی کرده است.

مقاله دیگر با عنوان «کارکردهای زیباشناختی حذف حروف جاره در قرآن کریم» از حمید عباس‌زاده در مجله «آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۰» که تأثیر حذف حروف جاره را بر معنای آیات قرآنی از منظر بلاغی بررسی کرده است.

با وجود چنین پژوهش‌های ارزنده در خصوص بحث ایجاز، هنوز به بررسی ایجاز حذف در سوره کہف پرداخته نشده است و پژوهش حاضر نخستین مقاله‌ای است که به صورت مستقل و تخصصی به این امر پرداخته و تفاوت آن با سایر پژوهش‌ها آشکار است؛ زیرا در بخشی از این آثار حذف را در کل قرآن بررسی و در بخشی دیگر به موضوعاتی چون ترجمه و حرف جاره، مجاز و ... پرداخته شده است و هیچ‌کدام از آن‌ها جنبه بلاغی سوره کہف را با تأکید بر ایجاز حذف مورد بررسی قرار نداده‌اند، لذا این امر در این



برسانند، حذف شود و همراه با قرینه‌ای باشد که محذوف را مشخص سازد؛ مانند آیه ۱۴۲ سوره اعراف که می‌فرماید: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ﴾ در این آیه عبارت «بِعَشْرِ لَيَالٍ» به سبب کاربرد ایجاز، به شکل «بِعَشْرِ» ذکر شده است و مخاطب معنا را از واژه قرینه یعنی «لَيْلَةً» درمی‌یابد و یا در آیه ۱۲۷ سوره بقره چنین آمده است: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ چنان‌که در آیه ملاحظه می‌شود کلمه «يَقُولَانِ» پیش از «رَبَّنَا» حذف شده است که از قرینه‌های پیش از آن معنا دریافت می‌شود. ایجاز حذف در سخنوری به مثابه سحر است؛ زیرا در این گونه از سخن، نگفتن از گفتن آشکارتر و شیواتر است به شرط اینکه به مقصود گوینده آسیب نرساند.

## ۲. ۱. ۱. قرینه‌های ایجاز حذف

حذف در سخن نیاز به قرینه و دلیل دارد که تعیین محذوف به سه وسیله صورت می‌گیرد که عبارتند از:

۱. گاهی عقل بر محذوف دلالت می‌کند؛ مانند: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (فجر/۲۲) که در توضیح آن گفته شده است: «وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ»
۲. گاهی عُرْف بر محذوف دلالت می‌کند؛ مانند: ﴿قُلْ أَحِلٌّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ (مائده/۴) که در توضیح آن گفته شده است: «أَحِلٌّ لَكُمْ تَنَاوُلُ الطَّيِّبَاتِ»
۳. گاهی نیز ضابطه و قانون ادبی بر محذوف دلالت می‌کند؛ مانند: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِغِيًّا﴾ (مریم/۲۰) که در اصل «وَلَمْ أَكُنْ بِغِيًّا» بوده است.

## ۲. ۲. تحلیل ایجاز حذف در سوره کھف

حذف در قرآن کریم در اقسام مختلفی آمده است که شناخت آن بر دریافت معنا و مفهوم تأثیر بسزایی دارد و در عین حال موجب جذابیت کلام است که تحلیل و شناخت آن در سوره کھف ما را با جنبه‌های بلاغی و نیز معنایی و محتوایی سوره بهتر آشنا می‌سازد. در ادامه انواع حذف در این سوره مورد بررسی قرار می‌گیرد، البته زمانی که سخن از حذف می‌شود، مراد حذف معنا و مضمون آیات قرآن نیست؛ بلکه حذف قسمتی از ترکیبات زبانی است که برای انتقال معنا به کار برده شده است. حذفی که بنا به دلایل بلاغی و با وجود قرینه در کلام انجام شده است. (حسان، ۱۴۱۳: ۳۸۰)

## ۲. ۲. ۱. حذف اسم

از مواضع مهم ایجاز حذف در سوره کھف حذف اسم می‌باشد که در نقش‌های مختلفی از جمله مفعول به، مفعول مطلق، فاعل، مبتدا، تمییز، منادی و ... آمده است.

۲. ۱. ۱. حذف مفعول به

در حذف مفعول به، نکات بسیار لطیفی نهفته است. در واقع حذف مفعول زیبایی و شیوایی بیشتری به دنبال دارد تا ذکر آن. به نمونه‌های این نوع حذف اشاره می‌شود:

«قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا» (۶۳)

در این آیه شریفه با دقت در واژه «عجبا» می‌توان دریافت که حذفی در کلام رخ داده است، به طوری که مفعول به یعنی «سَبِيلًا» حذف شده که در اصل به شکل «سَبِيلًا عَجَبًا» بوده و صفت جای مفعول به را گرفته است (طبرسی، ۲۰۰۶: ۲۷۸/۶) و برخی نیز محذوف را به شکل «وَكَانَ أَمْرُهُ عَجَبًا» گرفته‌اند (صابونی، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۲) که با توجه به قرینه فعل «اتَّخَذَ» و واژه «سَبِيل» که آمده، نظر اول بیشتر نمود پیدا می‌کند، چنان‌که زمخشری هم همین نظر را دارد و معتقد است «عَجَبًا» صفت برای «سَبِيلًا» می‌باشد و در مورد آن می‌گوید: «عَجَبًا» مفعول به دوم «اتَّخَذَ» و تقدیر آن به شکل «اتَّخَذَ سَبِيلَهُ سَبِيلًا عَجَبًا» است. (زمخشری، ۱۹۹۸: ۵۹۸/۳)

در این آیه شریفه حذف دیگری وجود دارد که فخر رازی در تفسیر کبیر به آن اشاره نموده و آن در فعل «أَرَأَيْتَ» در «رَأَيْتَ إِذْ أَوْيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ» است، ایشان معتقد است همزه در «أَرَأَيْتَ» همزه استفهام است و «رَأَيْتَ» در معنای اصلی خود است، چنان‌که بین مردم متعارف است که هنگامی امر مهمی برای کسی رخ دهد می‌گوید: «أَرَأَيْتَ مَا حَدَّثَ لِي؟» اینجا نیز به همین شکل است که گویی این چنین ذکر شده «أَرَأَيْتَ مَا وَفَعَّ لِي مِنْهُ إِذْ أَوْيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ»، پس مفعول «أَرَأَيْتَ» حذف شده است؛ چرا که عبارت «فَأِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ» بر آن دلالت می‌کند. (رازی، ۱۹۸۱: ۱۴۷/۲۱) بنابراین طبق گفته فخر رازی مفعول فعل «رَأَيْتَ» محذوف است.

«لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ» (۲)

با دقت در این آیه شریفه، شاهد فعل «لِيُنذِرَ» هستیم که دو مفعولی است. یکی از مفعول‌های فعل «يُنذِرَ» حذف شده و تقدیر آن «لِيُنذِرَ الَّذِينَ كَفَرُوا بَأْسًا شَدِيدًا» است که کافران را نسبت به عذابی شدید هشدار می‌دهد. در اینجا وجود قرینه یعنی فعل «يُنذِرَ» که در آیه چهارم ذکر شده «وَيُنذِرَ الَّذِينَ» (۴) بر حذف یکی از مفعول‌ها دلالت دارد. این حذف کاملاً متناسب با فضای آیه صورت گرفته است، به طوری که به جهت شأن پایین کفار و منزلت پست آن‌ها از روی کراهت از ذکر نام آنها صرف نظر شده است. این در صورتی است که در ادامه آیه در بحث تبشیر واژه «المؤمنون» به جهت منزلت والای آنها ذکر شده که منجر به تعادل زیبایی شناختی در آیه شده است.

«وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (۴)

در این آیه شریفه دو حذف وجود دارد. اول اینکه فعل «يُنذِرَ» عطف بر فعل «لِيُنذِرَ» اول

است و مفعول به دوم آن حذف شده است؛ چرا که غرض چیزی است که نسبت به آن انذار و هشدار داده شده و چنان‌که در آیه قبل هم ذکر شده آن «بَأْسًا شَدِيدًا» است (درویش، ۱۴۱۲: ۵۳۲/۵)؛ با این تفاوت که انذار در آیه سوم به صورت عام به کار رفته و شامل هر گنجهکاری می‌شود، اما انذار در این آیه خاص و مخصوص کسانی است که به خداوند متعال نسبت فرزند می‌دهند و تخصیص این گروه به ذکر به جهت استعظام کفر آنهاست. لذا مفعول به دوم انذار به قرینه کلام سابق با انگیزه بلاغی اختصار حذف شده است. حذف دوم در فعل «اتَّخَذَ» است که مفعول به دوم فعل «اتَّخَذَ» که «وَلَدًا» است ذکر شده، اما مفعول به اول آن به جهت ابهام حذف شده است.

- ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ (۱۱)

در این آیه شاهد کاربرد فعل «ضَرَبْنَا» هستیم که این فعل نیاز به مفعول به دارد، در حالی که این مفعول به را ننگرفته و تقدیر آن به «حِجَابًا مَانِعًا لَهُمْ مِنَ السَّمَاعِ» است و انگیزه حذف مشخص بودن و آشکار بودن آن می‌باشد. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۵/۲۶۸)

- ﴿وَاذْكُرْ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ (۲۴)

در اینجا فعل «نَسِيتَ» به کار رفته که نیاز به مفعول دارد و مفعول آن محذوف است و آیه ماقبل بر آن محذوف دلالت دارد و آن چیزی است که از آن نهی شده است. ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُرْ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ بنابراین انگیزه حذف مشخص بودن آن و دلالت آیه ماقبل است.

- ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَاتَّبَعِ سَبَبًا﴾ (۸۴-۸۵)

در آیه شریفه یکی از مفعول‌های واژه «اتَّبَعِ» حذف شده است که تقدیر آن به شکل «اتَّبَعِ سَبَبًا سَبَبًا» یا به شکل «اتَّبَعِ أَمْرَهُ سَبَبًا» یا به صورت «اتَّبَعِ مَا هُوَ عَلَيْهِ سَبَبًا» می‌باشد (طبرسی، ۲۰۰۶: ۶/۲۸۹) که در آیات دیگر نیز همین عبارت تکرار شده است: ﴿وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ثُمَّ اتَّبَعِ سَبَبًا﴾ (۸۸-۸۹) و یا در آیه ﴿كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا ثُمَّ اتَّبَعِ سَبَبًا﴾ (۹۲)

- ﴿قَالَ أَتَوْنِي أفرغَ عَلَيْهِ قَطْرًا﴾ (۹۶)

با دقت در این آیه، بر سر واژه «قطرا» دو فعل تنازع دارند که فعل دومی بر آن عمل نموده که در این حالت مفعول فعل اولی محذوف است و اگر چنانچه طبق قاعده تنازع فعل اولی بر آن عمل می‌نمود، مفعول فعل دومی محذوف می‌شد. (شبر، ۱۹۸۶: ۴/۱۰۱) این حذف مطابق قاعده عدم جواز عود ضمیر به متأخر لفظی و رتبی صورت گرفته است، لذا ایجاد حذف در این آیه شریفه از نوع حذف نحوی است.

- ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ (۲۹)

با توجه به اینکه فعل «شاء» از افعال متعدی است، اما در این آیه شریفه که دو بار تکرار شده است بدون مفعول به وارد شده و مفعول به آن دو حذف شده است. این حذف به جهت اختصار در کلام صورت گرفته که با توجه به سیاق آیه مفعول به مقدر فعل شاء در جمله «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ»، هدایت و مفعول به مقدر فعل شاء در جمله «وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»، گمراهی است که هر دو به جهت قرینه معنوی واژه الحَقّ در عبارت «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ» حذف شده‌اند.

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِسَيِّءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي﴾ (۲۴)

در این آیه از کلمه «يَهْدِيَنَّ» یاء ضمیر که مفعول به می‌باشد، حذف شده است و از آنجا که ضمیر اسم است، بنابراین حذف از نوع اسم و مفعول به است. این گونه ایجاز حذف در موارد متعددی در قرآن وارد شده است که اغلب انگیزه حذف آن جهت به وجود آوردن ریتم و تخفیف است.

﴿أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا﴾ (۱۰۲)

در این آیه شریفه طبق آنچه که در تفسیر فخر رازی آمده، اگر واژه «حَسِبَ» را فعل ماضی بگیریم در آن حذف وجود دارد که تقدیر آن به شکل «أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا اتِّخَاذَ عِبَادِي أَوْلِيَاءَ نَافِعًا» می‌شود (رازی، ۱۹۸۱: ۱۷۵/۱۱) و مفعول دوم فعل «حَسِبَ» که «نَافِعًا» می‌باشد، محذوف است. ادامه آیه که در مقابل گمان کافران ذکر شده بر آن محذوف دلالت دارد که نوعی قرینه از نوع تقابل می‌تواند باشد. طوری که فکر می‌کردند، آن گمانشان به نفع آن‌ها است در صورتی گمانشان نفعی ندارد و جایگاه آن‌ها جهنم است.

## ۲.۱.۲. حذف اسم مفعول مطلق

﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ (۱۹)

در این آیه شریفه «ذَلِكَ» در «كَذَلِكَ» مجرور و متعلق به مفعول مطلق محذوف است که عامل آن «بَعَثْنَاهُمْ» است. (صافی، ۱۹۹۵: ۱۵۸/۸) در این مورد محی الدین درویش هم می‌گوید: کاف نعت برای مصدر محذوف یعنی «كَمَا أَمْنَاهُمْ هَذِهِ النَّوْمَةَ الطَّوِيلَةَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ» است. (درویش، ۱۹۹۸: ۵۵۹/۵)

﴿وَ عُرْضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾ (۴۸)

در این آیه شریفه دو حذف وجود دارد. اول حذف مفعول مطلق در «لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» که مصدر موصول «مَا خَلَقْنَاكُمْ» در محل جر به «کاف» که متعلق به مفعول

مطلق که عاملش فعل «جئتُمونا» است. یعنی «بَعَثْنَاكُمْ بَعَثًا كَانِشَائِنَا لَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ». همچنین قبل از جمله «لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» جمله «قُلْنَا لَهُمْ» حذف شده است. حذف هر دو مورد به انگیزه ایجاد اختصار در کلام رخ داده است. در عبارت «أَلَنْ نَجْعَلَ» اسم آن به عنوان ضمیر شأن حذف شده است؛ چرا که «أَنْ» مخففه از مثقله است و حذف آن به انگیزه بلاغی بوده، بلکه یک سبک نحوی است.

### ۲. ۱. ۳. حذف فاعل

- ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ (۵)  
 در این آیه شریفه بر حسب اینکه واژه «كَلِمَةً» را تفسیری برای واژه محذوف بگیریم یعنی بر اساس قاعده «نعم رجلاً زید»، تقدیر آن چنین می‌شود «كَبُرَتْ الْكَلِمَةُ كَلِمَةً» که اولی حذف شده و دومی بر آن دلالت دارد، مانند «كَرُمَ رَجُلًا زید» (طبرسی، ۲۰۰۶: ۲۳۵/۶) که حذف به خاطر دلالت مذکور بر محذوف است. شایان ذکر است واژه «كَلِمَةً» به عنوان فاعل و مرفوع نیز قرائت شده است که در این صورت در آیه حذفی به وجود نمی‌آید، اما منصوب خواندن کلمه به عنوان تمییز بلیغ‌تر و فصیح‌تر است که در این صورت فاعل کَبُرَتْ خواهد بود که در آن معنای تعجب نیز نهفته است مثل اینکه گفته شود: «ما أَكْبَرَهَا كَلِمَةً».

### ۲. ۱. ۴. حذف تمییز

- ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾ (۱۹)  
 در این آیه شریفه «کم» از نوع استفهامیه است که تمییز آن حذف شده است و تقدیر آن به شکل «کم یوما لبثتم» می‌باشد، چون جواب آن به شکل «یوماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» ذکر شده است. (صافی، ۱۹۹۵: ۱۶۲/۸) با توجه به اینکه جمله «لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» به عنوان قرینه لفظی به کار رفته است، لذا به جهت اختصار و موسیقی آفرینی در آیه شریفه از آوردن تمییز کم استفهامی خودداری شده است.

### ۲. ۱. ۵. حذف منادی

- ﴿قُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ﴾ (۲۶)  
 در این آیه شریفه «محمد» مورد ندا واقع شده که تقدیر آن به شکل «قل یا محمد» می‌باشد که حرف ندا و منادی هر دو حذف شده است. با مطالعه صورت گرفته درباره حذف منادی در سوره مورد بحث مشخص گردید این نوع حذف در ۸ آیه واقع شده و در همه آنها از یک سبک خاص پیروی شده و در همه موارد حرف ندا و منادی بعد از فعل امر «قُلْ»

حذف شده است و حذف منادی به عنوان عنصری از عناصر انسجام بخش ساختاری بدل گشته است.

با دقت در این آیات، وجود قرینه‌ای که بر محذوف دلالت دارد و اینکه خطاب به پیامبر (ص) می‌باشد، نیازی به ذکر محذوف نبوده است.

## ۲. ۱. ۲. ۶. حذف مبتدا

– ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ (۲۲)

در این آیه شریفه «ثَلَاثَةٌ» خبر برای مبتدای محذوف است و تقدیر آن به شکل «هُم» می‌باشد که این امر در مورد واژه‌های «خَمْسَةٌ» و «سَبْعَةٌ» وجود دارد. بنابراین واژه «هُم» مبتدا و محذوف است. (طبرسی، ۲۰۰۶: ۲۴۷/۶؛ طباطبایی، ۱۹۹۷: ۲۶۵/۱۳) از نظر زیباشناسی نیز حذف مبتدا در اینجا نشانه آن است که داستان اصحاب کهف برای همگان مشهور بوده و مردم درباره آن مشغول بحث با یکدیگر بوده‌اند. (ابوشادی، ۱۹۹۲: ۴۶)

– ﴿وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَرْنِ أْنَا أَقْلَ مِنْكَ مَا لَّا وَوَلَدًا﴾ (۳۹)

در این آیه شریفه دو احتمال در مورد واژه «مَا» در «مَا شَاءَ اللَّهُ» وجود دارد که در هر دو حالت حذف وجود دارد. احتمال اول اینکه «مَا» در محل رفع و مبتدا باشد که در این حالت تقدیر آن به شکل «أَلَا مَرُّ مَا شَاءَ اللَّهُ» است که در این حالت به شکل موصول می‌باشد و ضمیر عائد آن برای طولانی شدن کلام محذوف است. همچنین جایز است که تقدیر آن به شکل «مَا شَاءَ اللَّهُ كَائِنٌ» باشد.

اما احتمال دوم اینکه «مَا» بنا به فعل شرط و جواب شرط در محل نصب باشد. که تقدیر آن به شکل «أَيُّ شَيْءٍ شَاءَ اللَّهُ كَانٌ» می‌باشد. (طبرسی، ۲۰۰۶: ۲۶۵/۶) در هر دو احتمال شاهد حذف در کلام هستیم.

با بررسی آیاتی که در آن‌ها مبتدا محذوف است این نکته به چشم می‌خورد که از جهت سبکی حذف مبتدا بعد از فعل قال و مشتقات آن دارای بیشترین بسآمد است و انگیزه حذف مبتدا در این موارد برای اختصار در کلام بوده و یکسان بودن مواضع حذف سبب انسجام ساختاری شده است.

– ﴿كَذَلِكَ وَ قَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا﴾ (۹۱)

در این آیه شریفه هم حذف از نوع حذف مبتدا می‌باشد که «كَذَلِكَ» خبر برای مبتدای محذوف است که تقدیر آن «أَلَا مَرُّ كَذَلِكَ» (درویش، ۱۴۱۲: ۲۸/۶) و یا به صورت «أَمْرٌ ذِي الْقَرْنَيْنِ كَذَلِكَ» می‌باشد. (زمخشری، ۱۹۹۸: ۶۱۳/۳)

۲. ۱. ۷. حذف ضمیر عائد از صلہ موصول

﴿وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَرْنًا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾  
(۳۹)

در عبارت «ما شاء الله» اگر «ما» در محل رفع و مبتدا باشد در این حالت تقدیر آن به شکل «الأمر ما شاء الله» است. همچنین اگر آن را مبتدا و خبر را محذوف بدانیم باز هم تقدیر آن «ما شاء الله کائن» می باشد که در هر حالت به شکل موصول است و ضمیر عائد آن برای جلوگیری از به اطناب کشیدن کلام و اختصار آن حذف شده است.

﴿وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا﴾  
(۵۲)

در این آیه شریفه «الَّذِينَ» اسم موصول می باشد که عائد آن حذف شده و تقدیر آن به شکل «زَعَمْتُمُوهم» است. البته در این آیه علاوه بر حذف عائد که به عنوان مفعول به اول «زَعَمْتُمْ»، مفعول به دوم آن نیز حذف شده که تقدیر آن چنین است: «زَعَمْتُمُوهم شُرَكَائِيَ» و آن به جهت دلالت قرینه مذکور در جمله قبل و به انگیزه ایجاد اختصار در کلام صورت گرفته است.

۲. ۱. ۸. حذف اسم مخصوص

حذف اسم مخصوص نیز به عنوان اسلوبی شایع در قرآن کریم وجود دارد. سوره مورد بحث نیز از اسلوب خالی نبوده و در آیات ۲۹، ۳۰ و ۵۰ به کار رفته که اسم مخصوص هم بعد از فعل مخصوص مدح و هم فعل مخصوص ذم حذف شده است مانند:

﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (۲۹)

همان طور که در این آیه شریفه فعل «بئس» فعل ماضی جامد برای ذم می باشد که «الشرب» فاعل آن است، اما اسم مخصوص ذم حذف شده است. نمونه دیگر از این نوع حذف مانند:

﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (۳۱)

در اینجا فعل «نعم» فعل ماضی جامد برای مدح می باشد که «الثواب» فاعل آن است، اما اسم مخصوص مدح حذف شده است که «الجنة» می باشد. انگیزه‌ی حذف اختصار و زیباتر کردن کلام و نیز رعایت ریتم در آخر آیات است.

۲. ۱. ۹. حذف خبر

یکی دیگر از اقسام حذف در این سوره حذف خبر است، مانند:

﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرَبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَرْغُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ (۸۶)

در این آیه شریفه در دو مورد شاهد حذف هستیم. اولی در «أَنْ تُعَذِّبَ» است که مصدر مؤول «أَنْ تُعَذِّبَ» مبتدا است که خبر آن محذوف و تقدیر آن به شکل «تُعَذِّبُكَ وَأَقَعَ بِهِمْ» است. دیگری در «أَنْ تَتَّخِذَ» است که مصدر مؤول آن مبتدا می‌باشد و خبر آن محذوف و تقدیر آن به شکل «إِتَّخَذُكَ حَسَنًا فِيهِمْ وَأَقَعَ بِهِمْ» است. حذف خبر به جهت طولانی بودن کلام است. (طبرسی، ۲۰۰۶: ۲۸۹/۶)

### ۲.۱.۱۰. حذف صفت

﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (۷۹)

در این آیه شریفه در عبارت «يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا» صفت حذف گردیده، یعنی در اصل این چنین بوده است: «كُلَّ سَفِينَةٍ سَالِمَةٍ» و انگیزه بلاغی حذف در اینجا این است که «این حذف، تنگی فرصت و عجله‌ای که گوینده برای سوراخ کردن کشتی داشته تا به دست آن پادشاه ستمگر نیفتد، نشان می‌دهد.» (آبوشادی، ۱۹۹۲: ۹۲)

### ۲.۳. حذف فعل

شار بودلر فعل را الهه حرکت می‌پندارد که جمله را به حرکت وا می‌دارد. (قویمی، ۱۳۸۳: ۹۲) اما در قرآن کریم، فعل علی‌رغم چنین جایگاهی به قرینه لفظی یا معنوی و به خاطر انگیزه‌های خاص بلاغی حذف شده و کلام به سمت ایجاز کشیده شده است و بدون اینکه خللی در ساختار معنایی آیات به وجود آید، مفاهیم و اندیشه‌ها به صورت فشرده و کوتاه به مخاطب انتقال می‌یابد. حذف فعل در آیات متعددی از این سوره مبارکه آمده است که با مطالعه سبک آن‌ها می‌توان به این نکته اشاره کرد که حذف فعل در دو قالب متعلق منصوبات و جواب شرط صورت گرفته است که به نمونه‌هایی از آن پرداخته می‌شود:

۲.۳.۱. یکی از جایگاه‌های حذف مربوط به فعلی است که متعلق ظرف زمان می‌باشد، مانند:

﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا﴾ (۱۶) در اینجا «إِذِ» منصوب بنا بر ظرف زمان و متعلق به فعل محذوف است که تقدیر آن «قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ» است. (درویش، ۱۴۱۲: ۱۵۲/۵) شبیه همین حذف در آیات دیگری از این سوره آمده مانند آنجا که می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ (۶۰)

در این آیه شریفه هم «إِذِ» ظرف زمان و مفعول برای فعل محذوف که تقدیر آن نیز «أَذْكَرُ»

می‌باشد و انگیزه حذف به اختصار است.

نکته قابل توجهی که از آیاتی که در آن متعلق ظرف زمان حذف شده است و قرآن کریم آن را به عنوان سبکی شایع در اکثر آیات به کار گرفته است، این است که متعلق این ظروف به اقرار اغلب مفسران فعل «أذکر» است و همچنین هدف بلاغی اختصار از بیشترین و مهم‌ترین انگیزه‌های این نوع حذف می‌باشد.

### ۲.۳.۲. حذف مفعول به

نمونه دیگر از حذف مربوط به حذف فعل برای مفعول به ذکر شده در جمله می‌باشد، مانند:

- ﴿وَيَوْمَ نُسِِّرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (۴۷)

واژه «یوم» مفعول به برای فعل محذوف و تقدیر آن «أذکر» می‌باشد و منظور از «یوم» روز قیامت می‌باشد و صاحب کتاب «اعراب القراءات السبع و عللها» نیز تقدیر آن را به شکل «وَأَذْكَرُ يَا مُحَمَّدُ يَوْمَ نُسِِّرُ الْجِبَالَ» گرفته است. (ابن خالویه، ۱۹۹۲: ۳۹۸/۱) این‌گونه حذف در آیه ۵۲ نیز آمده چنان‌که می‌فرماید:

- ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا﴾ (۵۲)

در این آیه شریفه «يَوْمَ» مفعول برای فعل محذوف که تقدیر آن به شکل «أذکر» است و حذف به علت اختصار است.

همان‌گونه که در آیات فوق مشهود است از جمله کارکردهای بلاغی حذف فعل، تمهیدی برای تعلیق معناست که با این ترفند در فرآیند انتقال پیام تأخیر ایجاد کرده و کنجکاو می‌خواننده را برای بازتولید معنای مقصود برمی‌انگیزد.

- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدَهُ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (۱) قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا مَّا كُنْتُمْ فِيهِ أَبْدًا﴾ (۲)

در این آیه در مورد واژه «قَيِّمًا» دو وجه وجود دارد؛ وجه اول اینکه حال از کتاب می‌باشد، اما بنا به وجه دوم اینکه مفعول به دوم می‌باشد برای فعل محذوف «جَعَلَهُ» که در این حالت فعل محذوف است و این نوع اعراب یعنی وجه دوم را زمخشری ترجیح داده است. (زمخشری، ۱۹۹۸: ۵۶۴/۳)

با وجود اینکه مفسران برای واژه «قَيِّمًا» دو وجه اعرابی حال و مفعول به برای فعل محذوف قائل شده‌اند، اما می‌توان با عنایت به دلایل زیر بر مفعول به بودن واژه مذکور اصرار نمود. نخست اینکه اگر واژه «قَيِّمًا» را حال از کتاب فرض کنیم میان حال و صاحب حال به واسطه جمله «لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا» که با توجه به معطوف بودن بر جمله «أَنْزَلَ...» به عنوان

صله محسوب می شود، فاصله خواهد افتاد. دوم اینکه در صورت مفعول به گرفتن واژه «فیمًا» برای فعل محذوف، بر عدم انحراف و استقامت کتاب تأکید می شود؛ چراکه ابتدا انحراف و کجی از آن نفی سپس استقامت برای آن اثبات می شود. لذا در این آیه شریفه فعل جعل به صورت آگاهانه جهت تأکید حذف شده است.

۲. ۳. ۳. نمونه دیگر از حذف فعل، از نوع حذف فعل مفعول مطلق است، مانند:

﴿قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (۶۴)

در این آیه شریفه واژه «قَصَصًا» بنا به این نظر که مفعول مطلق برای فعل محذوف است و عبارت «فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا» بر آن فعل محذوف دلالت دارد، حذف وجود دارد. (طبرسی، ۲۰۰۶: ۲۷۶/۶) صاحب اعراب القرآن هم در این مورد چنین نظری دارد: «قَصَصًا» مفعول مطلق برای فعل محذوف یعنی «يَقْضَانِ قَصَصًا» و «يَتَّبِعَانِ آثَارَهُمَا اتِّبَاعًا» می باشد. (درویش، ۱۴۱۲: ۶۳۱/۵)

﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ (۲۲)

در اینجا با دقت در واژه «رَجْمًا» این واژه مفعول مطلق برای فعل محذوف است که تقدیر آن به صورت «يَرِجْمُونَ رَجْمًا» می باشد و انگیزه حذف دلالت مصدر بر فعل آن است.

۲. ۳. ۴. نمونه دیگر از حذف فعل، از نوع حذف فعل جواب شرط است:

﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾ (۳۶)

لام در «لئن» لام موطنه قسم و «إن» شرطیه است و «لأجدن» جواب قسم می باشد و جواب شرط محذوف است و جواب قسم بر آن دلالت دارد. انگیزه حذف مشخص بودن محذوف و دلالت قرینه بر آن است.

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (۱۰۹)

در این آیه شریفه جواب شرط از «وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» حذف شده است و تقدیر آن به شکل «وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا لَنَفِدَ وَلَمْ تَنْفَدِ كَلِمَاتُ اللَّهِ» است که در اینجا به قرینه جمله قبل و برای رعایت اختصار جواب «لو» حذف شده است.

۲. ۳. ۶. حذف چند فعل یا جمله

﴿وَإِذِ اعْتَرَضْتَهُمْ وَمَا يَبْعُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا وَإِذَا طَلَعَتْ تَزَاوُرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ﴾ (۱۶-۱۷)

در این آیه حذف چندین جمله وجود دارد و تقدیر کلام به شکل «فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ كَمَا

قَرَرُوا بَيْنَهُمْ وَ شَعَرُوا بِالتَّعَبِ فَنَامُوا وَ اسْتَرَسَلُوا فِي النُّومِ» و خداوند دعای آن‌ها را هنگامی که گفتند «رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» اجابت نموده و این عبارت آمده: «يُنشِرُ لَكُمْ رُبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا» (درویش، ۱۴۱۲: ۵۵۳/۵)

اگر چه حذف جمله موجب ایجاد ابهام در معنا به هنگام برقراری ارتباط بین متن و مخاطب می‌شود، اما ابهام نه تنها نکوهیده نیست، بلکه موجب کوشش ذهنی مخاطب برای دریافت جنبه‌های زیباشناسانه متن می‌شود. (فتوحی، ۱۳۸۷: ۱۷) عامل حذف بیش از هر عامل دیگر در پدید آمدن ابهام که جوهر ذاتی متون ادبی به شمار می‌رود، دخیل است.

- ﴿أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ (۱۹)

در این آیه شریفه فاء در «فَابْعَثُوا» حرف عطف است که معطوف به جمله محذوف است و تقدیر آن به شکل «فَدَعُوا التَّسَاؤُلَ وَ خُذُوا فِيمَا هُوَ أَهْمٌ وَ أجدى لَنَا فِي مَوْقِنَا هَذَا فَابْعَثُوا». (درویش، ۱۴۱۲: ۵۵۶/۵)

- ﴿فَانظُرْنَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَاهُ﴾ (۷۱)

در این بخش ایجاد حذف وجود دارد که اصل آن به شکل «حَتَّى اسْتَأْجَرَ سَفِينَةً فَرَكَبَاهَا فَلَمَّا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ فَأَخَذَ الْخَضِرُ الْفَأْسَ فَخَرَقَ السَّفِينَةَ» می‌باشد. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۵/۳۷۴)

- ﴿أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ (۹۶)

در این آیه شریفه قبل از جمله «حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ» ایجاد از نوع حذف جملات صورت گرفته است، به طوری که اغلب مفسران بر این حذف صحه گذاشته و در تقدیر آن جملات متفاوتی آورده‌اند؛ از جمله طبرسی در تقدیر جملات محذوف این گونه می‌نویسد: «إِنَّهُمْ آتَوْهُ بِمَا طَلَبَهُ مِنْهُمْ مِنْ زُبْرِ الْحَدِيدِ لِيَعْمَلَ الرِّدْمَ فِي وَجْهِهِ يَأْجُوجَ وَ مَاْجُوجَ فَبَنَاهُ». (طبرسی، ۲۰۰۶: ۲۶۹/۶) علامه طباطبایی در تقدیر جملات محذوف چنین آورده است: «فَأَعَانُوهُ بِقُوَّةٍ وَ آتَوْهُ مَا طَلَبَهُ مِنْهُمْ فَبَنَى لَهُمُ السَّدَّ وَ رَفَعَهُ». (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۳/۳۶۵)

همان‌گونه که اشاره شد ایجاد از نوع حذف جملات از جمله سبک‌های شایع در قرآن کریم است و انگیزه حذف در این موارد از نوع اختصار در کلام و دوری از حشو و تطویل بوده و ایجاد حذف در آیه مذکور در اوج بلاغت صورت گرفته است؛ چراکه حذف در این آیه بدون اینکه در رساندن کلام خللی وارد کند انجام پذیرفته و سیاق آیه به روشنی بر محذوف دلالت دارد.

#### ۲.۴. حذف حرف

یکی دیگر از مواضع حذف در این سوره، حذف حرف است که در مواضع مختلفی و در قالب‌های گوناگونی مانند حرف جر، حرف مضارعه، حرفی از حروف باب‌های مختلف

می‌باشد. آنچه با بررسی‌های صورت گرفته در باب حذف، می‌توان بدان اذعان نمود، این است که حذف حرف در قرآن کریم از جهت بسامدی در کمترین حد قرار دارد و این نوع حذف اغلب در نتیجه اختلاف قراءات به وجود آمده است. به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

- ﴿وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾ (۲)

با دقت در عبارت «أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا» شاهد حذف حرف جر می‌باشیم که تقدیر آن به شکل «بِأَنَّ لَهُمْ أَجْرًا» است که حرف جاره «ب» حذف شده است. (طبرسی، ۲۰۰۶: ۲۳۵/۶)

- ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْسِدًا﴾ (۱۷)

حذف حروف در زبان عربی به جهت تخفیف و سهولت در تلفظ کلمات امری مرسوم، قانونمند و تابع اصول و قواعد است. این اتفاق در مصحف عثمانی نیز واقع شده است. در این آیه شریفه نیز با دقت در واژه «الْمُهْتَدِ» شاهد حذف حرف «ياء» هستیم؛ چراکه در اصل به شکل «الْمُهْتَدِي» می‌باشد و کسره بر یاء محذوف دلالت دارد (طبرسی، ۲۰۰۶: ۲۴/۶) و حذف در رسم الخط مصحف به جهت تخفیف لفظ هنگام وقف است.

- ﴿لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ (۳۸)

در قرائت مشهور کلمه «لَكِنَّا» با تشدید و بدون الف وصل قرائت شده که در هنگام وقف بی‌حرکت خوانده می‌شود، و به طوری که گفته‌اند: اصل آن «لكن انا» بوده که همزه «انا» بعد از نقل فتحه‌اش به نون حذف شده و دو نون در یکدیگر ادغام گردیده که در حالت وصل با نون مشدده و با صدای بالا و بدون الف قرائت می‌شود و در حالت وقف با الف، مانند کلمه «انا» که ضمیر تکلم است و در حالت وصلی به صورت «ان»، یعنی الف و نون بدون همزه، و در حالت وقفی با همزه قرائت می‌شود. انگیزه ایجاز حذف در این آیه شریفه نیز همانند آیه قبلی تخفیف است.

- ﴿قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا﴾ (۶۴)

در این آیه شریفه از فعل «نَبِغُ» که فعل مضارع است «ياء» حذف شده که در اصل به شکل «نَبِغِي» بوده و این حذف به جهت تخفیف است؛ چراکه کسره بر آن دلالت دارد. (رازی، ۱۹۸۱: ۱۴۸/۲۱) البته شایان ذکر است که فعل «نَبِغُ» با اثبات یاء بعد از حرف غین نیز قرائت شده است، اما آنچه مسلم است حذف آن با انگیزه تخفیف صورت پذیرفته است.

- ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي﴾ (۹۷)

در این آیه شریفه از فعل «اسطاعوا» «تاء» برای تخفیف حذف شده است؛ چراکه «تاء» با «طاء» قریب المخرج است (زمخشری، ۱۹۹۸: ۶۱۶/۳) که علاوه بر انگیزه تخفیف که در آن وجود دارد از لحاظ زیباشناسی نیز قابل تأمل است؛ چرا که می‌توان ادعا کرد این حذف

دوشادوش روابط معنایی صورت گرفته است؛ این آیه که جریان احداث سد توسط ذو القرنین را برای مقابله با قوم یاجوج و ماجوج به تصویر می‌کشد. فعل «اسطاع» و استطاع بر یک معنا دلالت دارد، اما از آن جا که بالا رفتن و صعود از سد اسان‌تر و و از نظر زمانی کوتاه‌تر از شکافتن سد صورت می‌گیرد فعل «اسطاعوا» را متناسب این موقعیت، با ایجاز حذف به کار برده و چون شکافتن و سوراخ کردن سد با توجه به این که سدی فلزی بوده، امری دشوار بوده فعل «استطاعوا» را بدون حذف آورده است. بنابراین سبک قرآن کریم در کاربرد ایجاز سبکی خلاقانه و از روی آگاهی است.

- ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لُغْلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (۸۲)

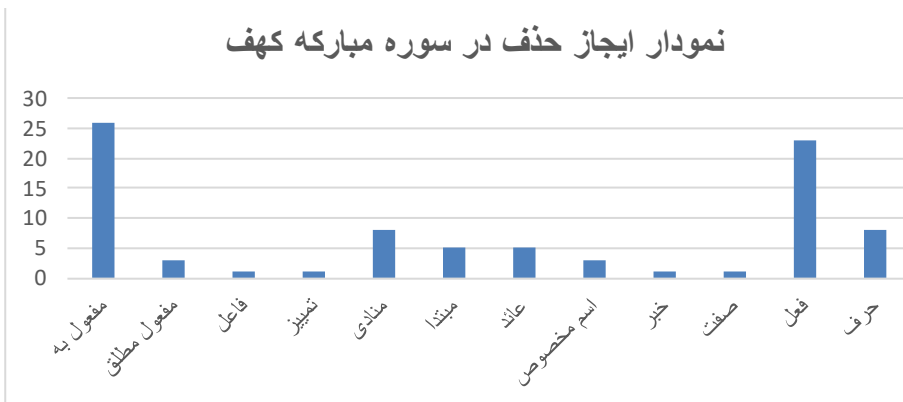
در این آیه شریفه از فعل «لَمْ تَسْطِعْ» حرف «تاء» حذف شده است که حرف «تاء» و «طاء» قریب‌المخرج هستند و حذف به جهت تخفیف است. اختلاف بین این فعل در اینجا «ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» و ماقبل آن در آیه «قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (۷۸) به جهت دوری از تکرار عین لفظ است که ابتدا به شکل معمول ذکر شده، اما دومی به شکل فعل مخفف آمده که تخفیف مناسب‌تر است؛ چرا که ذکر دوباره باعث ثقل کلام می‌شد. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۵/۱۶) استطاع و اسطاع دو واژه هستند که «تاء» از فعل ماضی و مضارع آن حذف می‌شود. چنان‌که در همین سوره در آیه ۹۷ استعمال ماضی آن را بدون «تاء» شاهد هستیم «فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ...».

از نظر زیباشناختی نیز اگر به این پدیده نگاه کنیم، در این بخش از سوره به داستان همراهی موسی (ع) و خضر (ع) پرداخته شده است. پیش از آن که خضر دلایل رفتار عجیب خود در سوراخ کردن کشتی، کشتن پسر بچه و ساخت دیوار را شرح دهد، حضرت موسی (ع) قادر به صبر نبود و پیوسته اعتراض می‌کرد، لذا از واژه «لَمْ تَسْطِعْ» که حروف بیشتری دارد استفاده شده است تا با حالت درونی موسی (ع) که همان بی‌صبری در اثر ندانستن مسأله است مطابقت نماید، اما پس از اینکه دلایل این کارها برای موسی (ع) روشن شد، اکنون که خضر (ع) می‌خواهد دلایل بی‌صبری او را بیان و یادآوری نماید، کمترین لفظ برای آن کافی است؛ زیرا دیگر اثری از بی‌صبری در وجود او باقی نمانده است. (القیسی، ۱۴۱۶: ۹۸)

جدول ایجاز حذف در سوره کهف

صنعت	نوع	تعداد	آیه یا آیات
ایجاز حذف	اسم	مفعول به	۲، ۴، ۴، ۱۱، ۲۴، ۲۹، ۳۱، ۳۹، ۴۰، ۴۸، ۵۲، ۲۴، ۲۱، ۶۲، ۶۳، ۶۳، ۸۵، ۸۴، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۹۸، ۶۶، ۱۰۲
		مفعول مطلق	۱۹، ۴۵، ۴۸
		فاعل	۵
		تمییز	۱۹
		منادی	۲۶، ۲۲، ۲۹، ۳۴، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۰۹، ۱۱۰، ۸۴
		مبتدا	۳۹، ۲۲، ۲۲، ۲۲، ۹۱
		عائد	۳۹، ۱۶، ۵۲، ۵۶، ۷۳
		اسم مخصوص	۳۹، ۳۱، ۵۰
		خبر	۸۶
		صفت	۷۹
ایجاز حذف	فعل	۲، ۶، ۱۰، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۳۶، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۵۰، ۵۴، ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۶۹، ۷۱، ۷۱، ۷۳	
	حرف	۲، ۱۶، ۱۷، ۳۸، ۱۷، ۵۴، ۹۷، ۸۲	
	جمع کل موارد ایجاز	۸۵	

نمودار ایجاز حذف در سوره مبارکه کهف



## نتیجہ گیری

در قرآن کریم برای رساندن معنا و مفاهیم به ذهن و قلب مخاطبان فن ایجاز کاربرد ویژه و چشم‌گیری داشته است و انگیزه‌های اختصار و تخفیف، دلالت مذکور و قرینه بر محذوف، روشن بودن محذوف و زیباسازی کلام عمده‌ترین انگیزه‌های بلاغی کاربرد ایجاز حذف در سوره کھف است.

بررسی توصیفی و آماری سوره با توجه به موضوع پژوهش نشان داد که مجموعاً ۸۵ مورد از صنعت ایجاز حذف در آن وجود دارد که به تفکیک عبارت‌اند از: ایجاز حذف اسم (۵۴ مورد)، حذف فعل (۲۳ مورد) و حذف حرف (۸ مورد) که از آن میان، ایجاز «حذف مفعول‌به» با ۲۶ مورد پربسامدترین جنس خود بوده‌اند.

این که چرا فن ایجاز در سوره کھف این چنین کاربرد داشته است؛ به نظر می‌رسد که قرآن کریم هرگاه داستانی از داستان‌های پیامبران و اقوام گذشته را می‌آورد هرگز در پی به درازا کشاندن بیهوده‌ی سخن و محض سرگرمی مخاطب نیست، بلکه هدف غایی رهنمون ساختن وی به سمت فحوا و پیام هدایت‌گرانه در ورای آن داستان‌ها می‌باشد؛ از همین رو سعی آفریننده قرآن بر آن بوده که با توجه به محدودیت سخن، داستان‌های قرآنی را در کمال اختصار و کوتاهی بیان فرماید و ذهن مخاطب را در پی کشف معنا کنجکاو نگه دارد که این نیز از جنبه‌های بلاغت سخن و تأثیرگذاری آن است. بنابراین صنعت ایجاز حذف مجال خودنمایی یافته است.

به لحاظ ساختاری ایجاز حذف در این سوره در مواردی مانند حذف مبتدا و منادی به انسجام صوری آن انجامیده است. تحلیل بلاغی ایجاز حذف نشان داد که اغلب موارد حذف شده در راستای ایجاد اختصار در کلام رخ داده است.

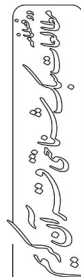
## کتابنامه

- قرآن کریم  
- الألووسی، محمود (بی تا): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی»، بیروت: احیاء التراث العربی.  
- ابن ابی الإصبع، عبدالعظیم بن عبدالواحد (۱۳۸۶ش): «بديع القرآن»، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.  
- ابن خالویه، أبو عبدالله الحسین بن أحمد (۱۹۹۲م): «اعراب القراءات السبع وعللها»، قاهره: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى.  
- ابن سنان خفاجی (۱۹۵۳م): «سر الفصاحة» تحقیق: عبدالمتعال الصعیدی.  
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴م): «التحریر والتنویر»، تونس: الدار التونسية للنشر.  
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.  
- أبو شادی، مصطفى عبدالسلام (۱۹۹۲م): «الحذف البلاغی فی القرآن الکریم»، القاهرة: مكتبة القرآن.  
- الیضوی، ناصر الدین (بی تا): «انوار التنزیل و اسرار التأویل المعروف بتفسیر الیضوی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.  
- الجرجانی، ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن محمد (۲۰۰۴م): «دلائل الإعجاز»، قاهره: مكتبة الخانجي، الطبع الخامس.  
- حسان، تمام (۱۴۱۳ق): «مصطلحات النقد الأدبی السیمیای»، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.  
- الدریش، محیی الدین (۱۴۱۲ق): «اعراب القرآن الکریم و بیانه»، دمشق: دار ابن کثیر.  
- الرازی، فخر الدین (۱۹۸۱م): «الفخر الرازی (التفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب)»، بیروت: دارالفکر، الطبعة الأولى.  
- زرکشیی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق): «البرهان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالجمیل.  
- زغلول سلام، محمد (بی تا): «اثر القرآن فی تطوّر النقد العربی»، قاهره: دار المعارف، الطبع الثالث.  
- الزمخشیری، محمود (۱۹۹۸م): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل»، ریاض: مكتبة العیکان، الطبعة الأولى.  
- السیوطی، جلال الدین (۱۳۹۱ش): «الإتقان فی العلوم القرآن»، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی.  
- شبر، سید عبدالله (۱۹۸۶م): «الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین»، الكويت: مكتبة الالفین، الطبعة الأولى.  
- الصابونی، محمد علی (۱۹۸۱م): «صفوة التفاسیر»، بیروت: دار القرآن الکریم، الطبعة الرابعة.  
- صافی، محمود (۱۹۹۵م): «الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویه هامة»، بیروت: موسسه الایمان. الطبعة الثالثة.  
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۸ش): «المیزان»، ترجمه سید محمدباقر همدانی موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.  
- الطبرسی، الفضل بن الحسن (۲۰۰۶م): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المرتضی، الطبعة الأولى.  
- عباسزاده، حمید (۱۳۹۰ش): «کارکردهای زیباشناختی حذف حروف جواره در قرآن کریم»، مجله آموزه‌های قرآنی ۱۳.  
- العسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله (۱۳۷۲ش): «الصناعتین»، ترجمه محمدجواد نصیری، تهران: دانشگاه تهران.  
- القزوینی، جلال الدین محمد (۲۰۰۳م): «الایضاح فی علوم البلاغة: المعانی و البیان و البديع»، وضع حواشیه: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.  
- فتوحی، محمود (۱۳۸۷ش): «ارزش ادبی ابهام از دو معنایی تا چند لایگی معنا»، مجله زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، ش ۶۲، س ۱۶، صص ۱۷-۳۷.

- قویمی، مهوش (۱۳۸۳ش): «آوا و القا رهیافتی به شعر اخوان ثالث»، تهران: هرمس.
- القیسی، عوده الله منیع (۱۴۱۶ق): «سر الإعجاز فی القرآن»، عمان: دار البشیر.
- المطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد (۱۳۸۸ش): «ویژگی‌های بلاغی قرآنی»، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۸ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی‌وششم.

## Bibliography

- Holy Quran
- Al-Alusi, Mahmoud. (be-ta). Interpretation of the Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Repetitions. Beirut: Reviving Arab Heritage. [In Arabic].
- Ibn - Abi al-Asaba, Abd al-Azim ibn Abd al-Wahed. (1386 St.) "Badi' al-Qur'an", translated by Seyyed Ali Mirlouhi, Mashhad: Astan Quds Razavi publications. [In Arabic].
- Ibn - Khalawayh, Abu Abdullah Al-Hussein bin Ahmed. (1992), "The Expression of the Seven Readings and Their Reasons," Cairo: Al-Khanji Library, first edition. [In Arabic].
- Ibn Sinan Khafaji. (1953), "The Secret of Eloquence," Investigated by: Abdul-Mutaal Al-Saedi. [In Arabic].
- Ibn - Ashour, Muhammad Al-Taher. (1984). "Liberation and Enlightenment". Tunisia: Tunisian publishing house. [In Arabic].
- Ibn - Manzur, Jamal al-Din Muhammad ibn Makram. (Pe-ta). "Lisan al-Arab", Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
- Abu Shadi, Mustafa Abdel Salam. (1992 AD). Rhetorical Deletion in the Noble Qur'an, Cairo: The Qur'an Library. [In Arabic].
- Al-Baidawi, Nasser Al-Din. (Pe-ta). Anwar al-Tanzil and the secrets of interpretation known as Tafsir al-Baydawi, prepared and presented by: Muhammad Abd al-Rahman al-Mara'shi, Beirut: Arab Heritage Revival House, first edition. [In Arabic].
- Al-Jerjani, Abu Bakr Abdul-Qaher bin Abdul Rahman Muhammad, (2004). «Directions of Miracles», achieved by Abu Fahr Mahmoud Muhammad Shaker, Cairo: Al-Khanji Library, fifth edition. [In Arabic].
- Hassan, all right. (1413). Terminology of semiotic literary criticism, Damascus: Union of Arab Writers. [In Arabic].
- Al-Darwish, Mohieddin. (1412). "The Expression and Explanation of the Noble Qur'an". Damascus: Ibn Katheer House. [In Arabic].
- Al-Razi, Fakhruddin. (1981). "Tafsir Al-Fakhr Al-Razi (The Great Interpretation and the Keys to the Unseen). Beirut: Dar Al-Fikr, first edition. [In Arabic].
- Zarkashi, Badr Al-Din Muhammad bin Abd Allah (1408 BC), the proof in the sciences of the Qur'an, edited by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Beirut: Dar Al-Jamil. [In Arabic].
- Zaghoul Salam, Muhammad (Pe -ta). "The Impact of the Qur'an on the Development of Arab Criticism", Cairo: Dar Al-Maarif, third edition. [In Arabic].
- Al-Zamakhshari, Mahmoud. (1998 AD). "The Uncovering of the Truths of Mysteries of Download and the Eyes of Gossip", Riyadh: Al-Obaikan Library, first edition. [In Arabic].
- Al-Suyuti, Jalal Al-Din. (1391). "Proficiency in the Qur'anic Sciences". Translated by Seyyed Mahdi Haeri Qazvini. [In Arabic].
- Shuber, Sayed Abdullah (1986), the precious substance in the interpretation of the



سال هشتم  
شماره اول  
پیاپی: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

- clear book, Kuwait: Al-Alfin Library, first edition. [In Arabic].
- Al-Sabouni, Muhammad Ali. (1981 AD). "Safwat Al-Tafseer". Beirut: House of the Noble Qur'an, fourth edition. [In Arabic].
  - Safi, Mahmoud (1995 AD): "The table in the syntax of the Qur'an, its morphology, and its statement with important grammatical benefits." Beirut: Al-Iman Institute. Third Edition. [In Arabic].
  - Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1378): "Tafseer al-Mizan". Translated by Seyyed Mohammad Baqer Hamdani Mousavi, Qom: Islamic Publications Office of the Seminary Teachers' Society. [In Persian].
  - Al-Tabarsi, Al-Fadl bin Al-Hassan (2006): "Al-Bayan Complex in the Interpretation of the Qur'an." Beirut: Dar Al-Murtada, first edition. [In Arabic].
  - Abbaszadeh, Hamid (1390). "Aesthetic functions of removing the cursive letters in the Holy Qur'an." Journal of Quranic Teachings 13. [In Persian]. [In Persian].
  - Al-Askari, Abu Hilal Hassan Ibn Abdullah (1372): "The Two Industries." Translated by Muhammad Jawad Nasiri, Tehran: Daneshgah, Tehran. [In Persian].
  - Al-Qazwini, Jalal Al-Din Muhammad (2003): "The Clarification in the Sciences of Rhetoric: Al-Ma'ani, Al-Bayan and Al-Badi'", put in footnotes: Ibrahim Shams Al-Din, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, first edition. [In Arabic].
  - Fatuhi, Mahmoud (2007): "Literary value of ambiguity from ambiguity to multiple layers of meaning", Journal of Persian Language and Literature, Gilan University, Vol. 62, Q. 16, pp. 17-37. [In Persian].
  - 
  - Qawimi, Mahwush (1383): "Awa wa Qara Rahyafti, with the poetry of a third brotherhood," Tehran: Hermes. [In Persian].
  - Al-Qaisi, God's Manca' Return (1416) "The Secret of the Miracles in the Qur'an"; Amman: Dar Al-Bashir. [In Arabic].
  - Al-Mataani, Abdulazim Ebrahim Mohammad (2008): "Quranic rhetorical features". Translation by Seyyed Hossein Seidi, Tehran: Sokhon Publications, first edition. [In Persian].
  - Makarem Shirazi, Naser et al. (1378): "Sample Commentary", Tehran: Darul Kitab al-Islamiya, 36th edition. [In Persian].

# Educational teachings in "Quranic supplications (prayers)" with a layered stylistic approach

## A case study of seventeen verses in the lexical layer

(Received 2022-08-23 Accepted: 2023-01-07)

Seyedeh Fatemeh Salimi<sup>1</sup>

Farideh Fotovi<sup>2</sup>

### Abstract

From the point of view of layered stylistics, the Holy Quran has conceptualized moral-educational teachings with the most eloquent stylistic techniques; each of the linguistic layers in itself is not the basis of communication, but interpersonal relationships are formed by giving birth to new meanings. Among the concepts of the Holy Quran, "Qur'anic supplications (prayers)" as the core of worship has a high frequency of semantic subtleties in the context of distinguished linguistic features and especially the lexical layer. Therefore, the present study is based on descriptive and analytical methods and with the approach of layered stylistics and case study of the lexical layer, to extract educational teachings in seventeen Quranic supplications and is aimed to answer this question, what language options have been used to generate educational concepts? The resulting approaches, the analysis of the lexical layer in the form of phonetic components, lexical construction and lexical substitution, provided concepts such as perfectionism, conversational politeness, humility of the supplicant against the invited, the necessity of gratitude for blessings, etc., to form a Quranic model for the practicalization of a perfect human being and the embodiment of eternal happiness. It is worth mentioning that the type of requests, the ranking and prioritization of requests and the factors of reaching divine proximity can be evaluated by systematic and methodical examination of stylistic levels.

**Keywords:** layered stylistics, educational teachings, lexical layer, Quranic supplications (prayers).

1) assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Holy Quran Sciences and knowledge Amol Faculty of Quranic Sciences, Amol, Iran, (Author Corresponding The) Email: [salimi@quran.ac.ir](mailto:salimi@quran.ac.ir)

2) M.Sc. Student of Interpretation and Quranic Sciences, University of Science and education of Quran karim, Amol, Iran, Email: [Fotovi.f47@gmail.com](mailto:Fotovi.f47@gmail.com)





# آموزه‌های تربیتی در «ادعیه قرآنی» با رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای (مطالعه موردی هفده لایه‌ی واژگانی)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷)

سیده فاطمه سلیمی<sup>۱</sup>  
فریده فتوی<sup>۲</sup>

## چکیده

از دیدگاه سبک‌شناسی لایه‌ای، قرآن کریم با شیواترین تکنیک‌های سبک‌ساز، آموزه‌های اخلاقی-تربیتی را مفهوم‌سازی نموده است؛ هر یک از لایه‌های زبانی فی‌نفسه بنیان ارتباط نبوده بلکه روابط بینافردی با زایش معانی نوین شکل می‌گیرد. در میان مفاهیم قرآن کریم، «ادعیه قرآنی» به عنوان هسته‌ی عبادت، بسامد بالایی از ظرافت‌های معنایی را در زبرویم شاخصه‌های ممتاز زبانی و به ویژه لایه‌ی واژگانی به خود اختصاص داده است؛ براین اساس نوشتار حاضر بر آن است تا با تکیه بر روش توصیفی و تحلیلی و با رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای و مطالعه‌ی موردی لایه‌ی واژگانی، آموزه‌های تربیتی را در هفده ادعیه قرآنی استخراج نموده و به این سوال پاسخ گوید که از چه اختیارات زبانی جهت زایش مفاهیم تربیتی استفاده شده است؟ رهیافت‌های حاصل آنکه، واکاوی لایه‌ی واژگانی در قالب مؤلفه‌های آوایی، ساخت‌واژی و جایگزینی واژگانی، مفاهیمی مانند کمال‌گرایی، ادب‌گفتمانی، فروتنی داعی مقابل مدعو، ضرورت شکر نعمات و... را فراهم ساخته تا الگویی قرآنی جهت کاربردینه‌سازی انسان کامل و تجسم سعادت ابدی شکل گیرد. گفتنی است نوع تقاضاها، رتبه‌بندی و اولویت‌بندی درخواست‌ها و عوامل دستیابی به تقرب الهی با بررسی الگومدار و روشمند سطوح سبک‌شناختی قابل ارزیابی می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** سبک‌شناسی لایه‌ای، آموزه‌های تربیتی، لایه‌ی واژگانی، ادعیه قرآنی.

سال هشتم  
شماره اول  
بهار: ۱۴  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

(۱) استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل، آمل، ایران، (نویسنده مسؤول) ایمیل: [salimi@quran.ac.ir](mailto:salimi@quran.ac.ir)

(۲) دانشجوی کارشناسی ارشد رشته تفسیر و علوم قرآن مجید، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل، ایران، ایمیل: [Fotovi.f47@gmail.com](mailto:Fotovi.f47@gmail.com)



## ۱. مقدمه

سبک‌شناسی لایه‌ای از زیرشاخه‌های دانش سبک‌شناسی عام بوده که بسیاری از مطالعات زبانی را به خود اختصاص می‌دهد. این پدیده با بررسی مؤلفه‌های ممتاز سطوح و لایه‌های آوایی، واژگانی، نحوی، بلاغی و ایدئولوژیک به معناشناسی دقیق متن می‌پردازد. خوانش سبک‌شناختی، سبب پیدایش برجستگی‌های متن گشته و از این دریچه، ظرافت‌های معنایی و آموزه‌های تربیتی خالق اثر پدیدار می‌شود. در این میان، جایگاه محوری قرآن کریم در منظومه فکری اسلام و ویژگی‌های منحصر به فرد آن، سبب گردیده تا خداوند متعال نسبت به تدبیر در این کتاب الهی و بهره‌مندی از اصول و آموزه‌های آن به مثابه‌ی راهنمایی جاودان، به کرات توصیه نماید و مراد جدی خود را با شیواترین مؤلفه‌ها و سازه‌های سبک‌آفرین پدیدار سازد. در گستره‌ی قرآن کریم، «ادعیه»، بخش گسترده‌ای از مفاهیم را در ابعاد مختلف فردی، اجتماعی، اعتقادی و فرهنگی و... به خود اختصاص داده است. با توجه به انتساب دعا به «رتیرین عبادت»، (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۳۱/۷) یا «مغز عبادت» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۰/۹۰؛ دیلمی، ۱۴۱۲: ۲۹۱/۱)، می‌توان به اهمیت آن در شرح معارف آسمانی و تجلی آموزه‌های فردی و اجتماعی پی برد و در نهایت آن را ابزاری جهت تربیت روحی-روانی بشر و زایش بصیرت و آرامش حقیقی (سبحانی نیا، ۱۳۹۰: ۷۰) در نظر گرفت.

با توجه به اهمیت تمهیدات و مختصات سبک‌ساز در کشف هرچه دقیق‌تر معانی نهفته در متن قرآن کریم و به ویژه اهمیت شناسایی این مفاهیم در ادعیه‌ی قرآنی، نوشتار حاضر بر آن است تا با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی از رهگذر لایه‌ی واژگانی با تحلیل سازه‌هایی پرتکرار مانند واج‌آرایی، واژه‌آرایی، صفات همخوان‌ها و واکه‌ها، اشتقاقات و واژه‌گزینی‌های برجسته، به کشف روشمند آموزه‌های تربیتی انسان‌ساز در ادعیه‌ی قرآنی بپردازد و به سوالات ذیل پاسخ گوید:

- ادعیه‌ی قرآنی در تبیین آموزه‌های تربیتی، از کدامین لایه‌های واژگانی بهره جسته است؟
- ادعیه قرآنی در کاربست تکنیک‌های ساخت‌واژی در سطح واژگان، چه آموزه‌هایی را بیان می‌دارد؟
- کاربست سازه‌های آوایی در چه ابعادی بوده و چه ظرافت‌های معنایی را به نمایش می‌گذارد؟
- به نظر می‌رسد، ادعیه قرآنی با گزینش ناب‌ترین سازه‌ها در قالب واژگانی مانند واج‌آرایی، واژه‌آرایی، برجسته‌سازی ساخت‌واژی در قالب معرفه و نکره، اشتقاقات و همچنین جایگزینی‌های واژگانی پربسامد، آموزه‌های تربیتی عمیقی را مجسم نموده است.
- درحوزه‌ی ساخت‌واژی مفاهیمی مانند فروتنی در مقابل معبود، تجسم فقر مخلوق و ضرورت شکرگزاری و... با گزینش سازه‌های زبانی به نمایش درآمده است.

- در قالب آوایی، نیز کاربست موسیقی در دو بعد درونی و بیرونی با تکنیک‌هایی مانند تکرار، تناسب همخوان‌ها و واکه‌ها، واج‌آرایی و... برجسته شده و مراد اصلی خداوند را در قالب ضرورت خیرخواهی جمعی، تقویت توحید افعالی و حفظ ادب گفتمانی به تصویر کشیده است.

#### ۱.۱. پیشینه پژوهش

در میان مطالعات و پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه‌ی ادعیه قرآنی و کاربست مؤلفه‌های سبک‌ساز در تحلیل معنایی این بخش از معارف قرآنی، می‌توان به کتب و مقالات ذیل اشاره نمود:

- مقاله «سبک‌شناسی آیات سوره محمد بر اساس تحلیل سطوح زبان‌شناختی» (۱۳۹۹)، اثر جمال طالبی قره قشلاقی؛ نگارنده در این مقاله به چهار سطوح مختلف زبانی اشاره داشته و به شکل آماری مؤلفه‌های سبک‌ساز را در هر سطح استخراج نموده است. در این زمینه نگاه معنابنیاد به سوره مدنظر نبوده است.

- مقاله «لایه‌های آوایی و ایدئولوژی و تأثیر دلالتی آنها بر صحیفه صادقیه»، اثر حسین محمدیان و همکاران (۱۳۹۷ش)؛ نگارندگان در این مقاله به تحلیل زبانی\_ محتوایی اثر اشاره داشته و با واکاوی سازه‌های مختلف آوایی و نگرش و ایدئولوژی خالق اثر به مفاهیم متن دست یافته‌اند.

- مقاله «سبک‌شناسی لایه‌ای سوره مبارکه نبأ (لایه‌ی نحوی، آوایی، واژگانی)»، اثر خدابخش نژاد مهرانگیز و همکاران (۱۳۹۷ش)؛ نگارندگان در این مقاله به مختصات سبک‌آفرین در شکل ریتم و دلالت آواها، طول جمله، جهت و صدای دستوری و رمزگان انتخابی اشاره داشته و به معانی ضمنی متناسب با حوادث قیامت دست یافته‌اند.

- مقاله «سبک‌شناسی سوره نازعات»، اثر ابوالحسن مؤمن نژاد و همکاران (۱۳۹۶)؛ این اثر به تحلیل سطوح مختلف زبانی در سوره نازعات می‌پردازد و افزون بر استخراج آیات به تحلیل معنایی آیات نیز اشاره داشته است.

- مقاله «سبک‌شناسی لایه آوایی و واژگانی خطبه ۲۲۱ نهج‌البلاغه»، اثر حسین یوسفی آملی و مصطفی کمال‌جو و مریم اطهری‌نیا (۱۳۹۶ش)؛ این اثر به واکاوی خطبه منظور در دو لایه آوایی و واژگانی اشاره داشته، اما نگاه معنابنیاد به قرآن و ادعیه مورد توجه نبوده است.

- مقاله «آموزه‌های تربیتی نظام خانواده در گفتمان قرآنی با رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای»، اثر مشترک سیده فاطمه سلیمی و کبری راستگو (۱۳۹۶)؛ نگارندگان به بررسی لایه‌های مختلف زبانی با رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای در آیات مختص به خانواده پرداخته‌اند؛ این اثر مشترکاتی با نوشتار حاضر دارد با این تمایز که آیات مربوط به ادعیه مورد توجه نبوده و به شکل تخصصی به یک لایه و تحلیل معنابنیاد آن اشاره نشده است.

مقاله «نشانه‌شناسی لایه‌ای آیات قرآن کریم با توجه به روابط درون‌متنی و بینامتنی» توسط زهرا محققیان (۱۳۹۳ش)؛ در این نوشتار به ابعاد مختلف لایه‌های زبانی در آیاتی با موضوعات مختلف اشاره شده و بیشتر نگاهی آماری مدنظر بوده است.

مقاله «الظواهر الأسلوبية في سورة الأنعام»، اثر حسین کیانی و سمیه فلاوند (۱۳۹۳ش)؛ نگارندگان در این مقاله به لایه‌های مختلف سبک‌ساز مانند تکرار، تقدیم و تأخیر، التفات و معانی ثانوی امر، نفی و استفهام اشاره داشته‌اند؛ این اثر به ابعاد مختلف سازه‌های سبک‌ساز از نگاهی آماری و بدون رویکردی معنابنیاد پرداخته است.

با توجه به پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون «ادعیه قرآنی» و کاربست لایه‌ی واژگانی به عنوان یکی از سازه‌های سبک‌ساز در سبک‌شناسی لایه‌ای و با توجه به اهمیت الگوهای زبانی در کشف روشمند معانی نهفته، پژوهشی که به تعیین لایه‌ی واژگانی و تکنیک‌های سبک‌ساز در ادعیه قرآنی \_ والاترین تجلی گاه عبادت \_ بپردازد و از نگاه آماری صرف خارج گشته و خوانشی معنابنیاد صورت دهد، چندان به چشم نمی‌خورد، لذا پژوهش حاضر بر آن است تا با روش توصیفی \_ تحلیلی و با تکیه بر سبک‌شناسی لایه‌ای و مطالعه موردی لایه‌ی واژگانی در گفتمان الهی، به آموزه‌های تربیتی موجود در «ادعیه قرآنی» بپردازد.

## ۲. چارچوب نظری بحث

### ۲.۱. لایه‌ی واژگانی در گستره‌ی سبک‌شناسی لایه‌ای

در فرهنگ زبان فارسی، سبک به معنای «روش و طرز» است. (عمید، ۱۳۷۷ش: ۷۶۵/۳) این واژه در اصل عربی و برگرفته از فعل «سَبَّكَ» بوده و در معنای «ریختن، ریخته کردن زر و سیم» (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱۱۸۲۰/۸) به کار رفته است. در مفهوم اصطلاحی، سبک، مهمترین مقوله‌ای است که میان حوزه‌های زبان‌شناسی و ادبیات، وحدت ایجاد می‌کند؛ این پدیده، به روش خاص ایراد سخن به وسیله گزینش ممتاز واژگان، ترکیب‌ها و طرز تعبیر اشاره دارد. (شمیسا، ۱۳۷۲ش: ۱۴۸)؛ در حقیقت سبک به گزینش هر فرد از زبان اختصاص دارد، زیرا وحدت و انسجام یک متن ادبی در سایه‌ی به هم پیوستگی سطوح مختلف زبانی شکل می‌گیرد. در این حالت، خالق اثر با گزینش نشانه‌های ظاهری برجسته و تأثیرگذار، اثر خود را ماندگار می‌سازد. (کوز، ۱۳۸۶: ۴۸) با توجه به اهمیت سبک در پیدایش معنای متن و فهم مراد اصلی خالق اثر، دانش سبک‌شناسی در حوزه‌ی مباحث زبان‌شناسی شکل گرفت. این دانش به واکاوی ویژگی‌های زبانی پرداخت و کلام را از مرحله‌ی اطلاع رسانی صرف به مرحله‌ی اثرگذاری منتقل نمود.

گفتنی است تحولات صورت گرفته در سیر تاریخی دانش سبک‌شناسی، گونه‌های مختلفی مانند سبک‌شناسی ساخت‌گرا، نقش‌گرا، انتقادی، گفتمانی و در شکل اخیر

سبک‌شناسی لایه‌ای (رک: شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۴۶-۱۴۳) را پدیدار ساخت. آنچه به عنوان تفاوت در گونه‌های سبک‌شناسی مطرح است، توجه به زاویه‌ای خاص در هر یک از گونه‌ها بوده که گاه نقضی در مفهوم‌سازی را به همراه داشته است. در این میان سبک‌شناسی لایه‌ای با پردازش معنای متن در قالبی تلفیقی متشکل از دو ساختار زبانی و غیرزبانی تمامی مشخصه‌های سبک‌ساز را در آفرینش «متن برجسته» مورد توجه قرار داده و مکمل‌های معنایی متن را فراهم آورده است. گزیده کلام آنکه، بنیاد کار سبک‌شناسی لایه‌ای بر گزینش زبانی در لایه‌های مختلف آوایی، واژگانی، نحوی، بلاغی و ایدئولوژیک استوار است که در هر لایه متغیرهای برجسته‌ساز و شکل و نقش آن‌ها معرفی می‌شود و سپس تأثیر هر کدام از لایه‌ها در زیباشناسی و ایدئولوژی متن تبیین می‌گردد.

در حوزه تحلیل متن از منظر «لایه‌ی واژگانی» می‌توان به واژگان در سه بعد آوایی، ساختارواژی (صرفی) و جایگزینی واژگانی توجه نمود؛ توجه به ابعاد مختلف آوایی در دو حوزه «موسیقی درونی و بیرونی» متن، همچون واج‌آرایی، واژه‌آرایی، تکرار، صفات همخوان‌ها و واکه‌ها، تضاد، جناس و... تناسبی آگاهانه و هدفمند را ایجاد می‌نماید که در زایش بار معنایی متن موثر بوده، جان و روح شنونده را مستحضر می‌کند. (رمضان زاده توحیدی، ۱۳۹۲: ۱۰۷) در خوانش «صرفی»، توجه به تغییرات ساختارواژی متن (سیوطی، ۱۳۷۲ش: ۲۸۲) از نظر عددی، جنسیتی، نوعی، تصغیر، تعریف و تنکیر و اشتقاقات، به معنای پنهان و مراد واقعی خالق متن اشاره دارد. از دیگر حوزه‌های اختصاصی لایه‌ی واژگانی، توجه به «جایگزینی واژگانی» در محور همنشینی است که بر این اساس، برخی سبک را «هنر واژه‌گزینی» معنا نموده و بیش از هر چیز بر واژگان نظر انداخته‌اند؛ در حقیقت، «جایگزینی واژگانی»، نمونه سبکی است که بیش از دیگر لایه‌های زبانی نمود دارد، زیرا واژه از یک سو شناسنامه‌دارتر از دیگر سازه‌های زبان است و از سویی دیگر همچون انسانی زنده و پویا (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۴۹) در تجسم هدف و القای پیام به مخاطب نقش‌آفرینی می‌کند. در لایه نحوی نیز مطالعات زبانی در حوزه‌ی نظم و همنشینی واژگان، بلندی و کوتاهی جملات، تقدیم و تأخیر عبارات و حذف و ذکر نقش‌های دستوری و... شکل می‌گیرد. در لایه‌ی بلاغی نیز فراهنجاری‌های برجسته در قالب تشبیه، استعاره، جاندارپنداری، مجاز و آرایه‌های بدیعی پر تکرار و پربسامد، شکل می‌گیرد.

لایه‌ی ایدئولوژیک نیز، نگرش فکری خالق اثر، انفعالات و احساسات وی و همچنین موقعیت‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و... (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۹۱) را به عنوان یک عنصر سبک‌ساز مورد توجه قرار می‌دهد که می‌تواند به عنوان یک مؤلفه‌ی برون‌متنی بر سایر مؤلفه‌های زبانی اثرگذار باشد. گفتنی است رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای، روشی نظام‌مند را در تحلیل متون فراهم می‌آورد و از هرگونه برداشت سطحی‌نگر و شخصی می‌کاهد.

## ۲.۲. بسامد سبک‌شناسی لایه‌ای در ادعیه قرآنی

در احادیث معصومین از دعا به عنوان برترین عبادت (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۳۱/۷) و مغز عبادت «الدعاء مخّ العبادة» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۰/۹۰؛ دیلمی، ۱۴۱۲: ۲۹۱/۱) یاد شده است. دعا در تفکر اسلامی علاوه بر آنکه وسیله ابراز عشق به خداوند است، روشی تأثیرگذار جهت آموزش معنوی و تربیت روحی انسان‌ها در ساحت فردی و اجتماعی است؛ به دیگر سخن، ادعیه، تجلی‌گاه آموزه‌های فردساز و جامعه‌پرداز وحی است؛ (حکیمی، ۱۳۷۸: ۱۹۳) دعا منشأ «اصلاح رفتار خیررسانی و شفافبخشی و روشنایی دل و عامل پیدایش بصیرت است.» (سبحانی نیا، ۱۳۹۰: ۷۰) گرچه همه ارکان هستی خدا را تسبیح می‌کنند، اما رابطه انسان با خدا منحصر به انسان بوده است؛ واکاوی عناصر سبک‌ساز در ادعیه قرآنی چه از زبان انبیاء و چه از زبان غیر انبیاء به تقویت ارتباط بین عبد و معبود کمک نموده و به معانی پنهان و مراد واقعی خداوند در پس این اذکار اشاره می‌کند.

توجه به لایه‌ی واژگانی در ادعیه، مضامین تربیتی عمیقی را در نهادینه‌سازی رفتار صحیح انسانی بر عهده دارد، به عنوان نمونه این ویژگی در آیه‌ی ۱۸۶ سوره بقره خود را نشان داده است: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾؛ «هرگاه بندگان من، از تو درباره من بپرسند، من نزدیکم و دعای داعی را به هنگامی که مرا بخواند اجابت می‌کنم، پس باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که رشد یابند»؛ گفتنی است در این آیه خداوند هفت مرتبه به صورت متکلم وحده با انسان سخن گفته است. خداوند در این آیه افزون بر آنکه راه ارتباطی بین خود و بندگان را «دعا» معرفی نموده، با کاربست صنعت «تکرار ضمیر و صیغه متکلم» که بر تأکید و تقویت معنا دلالت دارد (ناجی، ۱۹۴۸: ۴۱)، بر این معانی ضمنی تأکید دارد که از یک سو درخواست‌ها فقط و فقط باید از خداوند باشد و از سویی دیگر الطاف الهی و ریش رحمت خداوندی دائمی و پرتکرار است؛ هم‌چنین تکرار آوای مدی در سایه واج «یاء» با ایجاد کشش و اطناب در زمان ایراد سخن (سیدی، ۱۳۹۴: ۴۰)، به ضرورت ارتباط عاطفی طولانی عبد با معبود اشاره دارد؛ در فحوای آیه این بارقه‌ی تربیتی تجلی می‌یابد که نباید روی نیاز به احدی غیر خداوند آورد.

گزیده کلام آنکه، بررسی مؤلفه‌های سبک‌ساز در لایه‌واژگانی در گستره‌ی ادعیه قرآنی بیانگر این حقیقت است که خداوند در کلام وحی از تمهیدات زبانی بسیاری استفاده نمود تا بر زیبایی سخن افزوده و هم‌چنین ذهن مخاطب را با بررسی مدل‌های زبانی روشمند به سوی آموزه‌های تربیتی-اخلاقی سوق دهد.

## ۳. آموزه‌های تربیتی در ادعیه قرآنی با تکیه بر لایه‌ی واژگانی

با نگاه آماری به کمیت ادعیه قرآنی می‌توان به تعداد ۷۴ آیه دست یافت که در آن مفاهیمی مانند تقویت بنیه اعتقادی در حوزه فردی و اجتماعی، مباحث فرهنگی، سیاسی، امنیتی و...

به چشم می‌خورد. توجه به نوع گفتمان این آیات با تکیه بر سبک‌شناسی واژگانی در سه بعد آوایی، ساخت‌وازی و جایگزینی واژگانی به مهم‌ترین آموزه‌های تربیتی اشاره داشته و نوع درخواست‌ها و جایگاه هر یک و ادبیات درخواست از معبود را به بنده جهت رسیدن به مرتبه بعد حقیقی می‌آموزاند. بر این اساس شناسایی هر یک از آیات با تکیه بر سبک واژگانی، ظرافت‌های معنایی ممتازی را در گستره‌ی آموزه‌های تربیتی فراروی مخاطب قرار می‌دهد.

### ۳. ۱. آموزه‌های تربیتی ادعیه قرآنی در لایه آوایی

بررسی عوامل سبک‌ساز ادعیه قرآنی در سطح آوایی، در دو دسته آوای درونی و آوای بیرونی انجام می‌شود؛ آوا یا موسیقی درونی با استفاده از آرایه‌های لفظی مانند «تکرار» در دو شکل «واج‌آرایی»، «واژه‌آرایی» و همچنین «جناس فواصل»، «تضاد» و... پدید می‌آید و عوامل سبک‌ساز آوای بیرونی نیز «مخارج و صفات همخوان‌ها و واکه‌ها» و «حذف و فزونی واج‌ها» را شامل می‌شود که می‌تواند بازتاب تناسب بافت زبانی و موقعیتی کلام بوده و با پردازش این الگوی روشمند، ظرافت‌های معنایی ویژه‌ای را در حوزه‌ی تربیتی و اخلاقی ترسیم نماید. «ساختار آوایی کلمه، علاوه بر نقش معنایی و رسانگی خویش، از رهگذر مجموعه‌ای از اصوات، به گونه‌ای غیر مستقیم، مفهوم مورد نظر گوینده را ابلاغ می‌کند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۱۹۳) در ذیل به برخی از مهم‌ترین سازه‌های آوایی هدفمند و بی‌بدیل در بازنمود معانی تربیتی در ادعیه قرآنی اشاره می‌شود.

#### ۳. ۱. ۱. آموزه تربیتی «خیرخواهی جمعی و اهتمام به اجتماع» با تکرار واژه «نا»

سازه‌ی تکرار از جمله تمهیدات زبانی است که بر موسیقای کلام افزوده و با تکرار گاه واژه و گاه تکرار جمله، تکیه‌ی کلام گوینده را در پیام بارزتر می‌کند.

آموزه‌ی تربیتی برپایی مراسم دعای دسته جمعی و دعا برای دیگران و به عبارتی گرایش به اجتماع، با استفاده از صنعت تکرار ضمیر «نا» در آیه ۱۱۴ سوره مائده صورت گرفته است:

﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ﴾ (مائده/۱۱۴)

«عیسی بن مریم گفت: بار خدایا، ای پروردگار ما، برای ما مائده‌ای از آسمان بفرست، تا ما را و آنان را که بعد از ما می‌آیند عیدی و نشانی از تو باشد.»

ضمایر در حوزه‌ی زبان‌شناسی، نقش یک هجا و بخشی از واژه را دارا هستند که شامل یک یا دو صامت و یا ترکیبی از صامت و مصوت می‌باشند. (خرقانی، ۱۳۹۲: ۲۵۳ و ۲۵۴) تکرار آوای حروف و حرکات، افزون بر تقویت موسیقی کلام، ارتباط تنگاتنگی با معنای لفظ فراهم می‌آورد. هدف از تکرار، تقویت و تأکید بیشتر بوده که این امر باعث جلب توجه بیشتر مخاطب به آن مفهوم می‌شود. (ناجی، ۱۹۴۸: ۴۱) آنچه در آیه‌ی مذکور نظم‌آهنگ برجسته‌ای ایجاد نموده، تکرار متناوب ضمیر «نا» است که با فواصل متناسب و توازنی

خاص و پربسامد، نوعی «واژه‌آرایی» ایجاد نموده است. واژه‌آرایی نه تنها بر موسیقی کلام می‌افزاید بلکه با هماهنگی میان هم‌خوان‌ها و بافت موقعیتی در صدد ایجاد فضای جدید برای انتقال پیامی جدید در ورای ظاهر کلام است. تکرار ضمیر «نا» در کلام حضرت عیسی (ع) با توجه به حضور ایشان در میان حواریین، نهایت خضوع و در خواست ملتمسانه جمعی را برجسته نموده و جلب رحمت الهی را برای توجه به جماعت در پی دارد. کاربست واج دارای صفت نرم (ابن جنی، بی تا: ۱۶۸) و تودماغی (خیشومی) «ن» (ابن جزری، ۱۳۷۶: ۸۴) به همراه حرف کششی یا مدّی «الف» (موسوی، ۱۳۸۱: ۱۲۸) که جلب توجه مخاطب را در پی داشته، ریزش محبت الهی را نیز به دنبال خود جذب نموده است. چنین کاربستی این آموزه عظیم را در پی دارد که اگر دعا به گونه دسته جمعی ادا شود، دستاوردهای بهتر و پایدارتر همچون دوری از خودخواهی را در پی خواهد داشت. آنچه در دعای عیسی بن مریم (ع) نمود دارد، ادب عبودیت او در برابر پروردگار و دوری از انانیت است، به تعبیری روشن، با وجود آنکه مسیحیان به ایشان گفته بودند آیا پروردگار تو قادر است مائده‌ای فرو فرستد، آن حضرت (ع) با صیغه جمع تقاضای خود را در پیشگاه الهی مطرح می‌سازد حال آنکه بنابر حکم عقل، باید کلام را به شکل اول شخص مفرد بیان نماید: «پروردگارم برای من نازل بفرما»؛ اما آن حضرت، ادب کلام در محضر ربوبی را با کاربست پربسامد «نا» رعایت نمود و هر گونه خودخواهی در درخواست را از بین برد: «زیرا منظورش این بود که ندا با دعا مطابقت کند و طوری ادا کرد که مرضی رضای پروردگار و غیر منافی با مقام عزت و کبریایی او باشد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۸/۶)

از دیگر عوامل مؤثر در اجابت دعا، گروهی بودن آن است، این امر نشان از اهتمام اسلام به جمع و اجتماع دارد. یکی از حکمت‌های آن، این است که هر چه افراد، بیشتر باشند، هر یک به سهم خود و نسبت به خصایل نیکویی که دارند، نظر پروردگار را جلب و دعا را به هدف اجابت، نزدیک‌تر می‌کنند. امام صادق (ع) فرمود: «هرگاه امری پدرم امام باقر (ع) را محزون می‌کرد، زنان و کودکان را جمع نموده، دعا می‌کرد و آنها آمین می‌گفتند.» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۰۸/۲) علاوه بر آن بنابر فرمایش امیرالمومنین (ع) از آداب دعا این است که ارزشهای عملی مانند دیگرخواهی، حفظ مصلحت اجتماعی حفظ گردد و در رفتار مسلمان نهادینه شود: «الدَّاعِي بِلا عَمَلٍ كَالرَّامِي بِلا وَتَرٍ»، «دعا کننده بدون عمل مانند تیراندازی است که زه ندارد.» (نهج البلاغه، حکمت ۳۳۷) یعنی اگر کمانتان زه نداشته باشد هزار تیر هم در کمان بگذاری پرتاب نمی‌شود. از سخن مولا چنین برداشت می‌شود که دو رکن استجاب دعا این است که هم با توحید و اخلاص خدا را بخوانیم و هم در ساحت عمل مثلاً در مسائل اجتماعی کینه مؤمنی را در دل راه ندهیم، لذا هرگاه مراسم دعا به جماعت برگزار شود، دلها به یکدیگر نزدیک‌تر شده و روحیه خودخواهی از افراد دور می‌شود، همچنین صلاح و مصلحت جمعی بر خواسته‌ی شخصی ترجیح یافته و بنیان اجتماع محکم‌تر می‌شود.

### ۳. ۱. ۲. آموزه تربیتی «فروتنی و خضوع در هنگام دعا» در قالب هم‌آوایی واکه کسره

واکای سطح آوایی در ادعیه قرآنی، بیانگر این است که گزینش آواها و واکه‌ها در قرآن از بلاغتی شگرف برخوردار بوده و هدفی ورای ظاهر کلمات را دنبال می‌کند؛ به عنوان نمونه، واکه کسره با توجه به کشش به سمت پایین در هنگام ادا، معنای ضمنی شکستن و فروتنی در مقابل معبود را در مقام دعا اظهار می‌نماید:

﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلِلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه/۲۵-۲۸)

مشخصات آوایی \_ زبانی که در آیه وجود دارد از تداخل چند لایه‌ی آوایی پدیدار شده است؛ حرف لام که صوتی مجهور، متوسط و با صفتی بین شدت و رخاوت و سستی است با آوایی که در هنگام تلفظ ایجاد می‌کند در تصویرپردازی مفهوم آیه اثرگذار است؛ در تلفظ لام، هوا از حنجره عبور نموده و تارهای صوتی به لرزه درآمده و پس از عبور از مجرای حلق و دهان از مجرای تنگ کناره‌های زبان عبور کرده و در این حالت با نوعی سایش ضعیف و نرم همراه می‌شود. (ستوده‌نیا، ۱۳۷۸: ۱۲۷)؛ بر این اساس تکرار واج «لام» که صفت نرمی، مرونت و ضعف را به تصویر می‌کشد (عباس، ۱۹۹۸: ۷۶)، در پی همنشینی با حرف مدّ «ی»، در واژگانی مانند «لی، لسانی، قولی»، به مفهوم ضعف و نرمی، شدت می‌بخشد، بر این اساس، کاربست «لام» و همنشینی آن با «کسره» و «یاء مدی» نشان از دلنگی و شدت غم و اندوه و انکسار روحی نیایش‌گر دارد؛ در حقیقت این باهم‌آوایی آوایی، فضای گسترده‌تری جهت اظهار حزن و اندوه حضرت موسی (ع) فراهم آورده است؛ همچنین تجلی‌گر صفت فروتنی و تواضع و نیز حکایت‌گر ضعف طبیعی و ابراز نیاز به درگاه بی‌نیاز است. از آنجاکه «حرف لام بر التصاق و پیوستگی دلالت دارد» (عباس، ۱۹۹۸: ۷۲)، تکرار این صامت افزون بر زیباسازی موسیقی کلام، ضرورت تداوم فروتنی بنده راستین را در ذهن شنونده متبادر می‌سازد. صاحب کشف‌الاسرار می‌گوید: چون از طرف پروردگار فرمان آمد که ای موسی به سوی فرعون برو، موسی دلنگ شد که باید از مقام مناجات بیرون شده و به هم‌سخنی با دشمن تن در دهد، لذا سازوکار ابهت بر دشمن را خواستار شد. (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۱۸/۶)

حضرت موسی (ع) از یک سو امر به تبلیغ رسالت شده و از سویی دیگر با دشمنی قدرتمند، مواجه است، لذا روی دل به منبع لایزال الهی آورد و از او خواست که قلبش را به واسطه ایمان، وسیع نموده و امر رسالت را بر او آسان نماید. (همان: ۱۱۸) این تقاضا با فروتنی و تواضع کامل مقابل خداوند صورت می‌گیرد؛ «بر کسی پوشیده نیست که عنصر موسیقی و صوت نشانگر انفعالات و واکنش‌های روحی و درونی نویسنده است و همین انفعالات درونی به تنوع در صوت و غنّه، مدّ، لین و... منجر می‌شود. (رافعی، ۲۰۰۵: ۱۴۹)

در این آیه نیز درخواست حضرت موسی (ع) به همراه واک و واکه‌هایی که با اظهار عجز و فروتنی و انکسار تناسب داشته به زیبایی بیان گردید و موجبات جلب توجه خداوند به او و کسب رحمت الهی در قالب تشریح در صدر، تیسیر در امر و تحلیل در عقده‌ی زبان شد.

### ۳. ۱. ۳. آموزه تربیتی «تقویت توحید افعالی» با کاربست تقابل لفظی

جفت‌واژگانی که در تضاد معنایی با یکدیگر قرار می‌گیرند، تقابل نامیده می‌شوند. (قزوینی، ۱۴۲۰: ۴۹۵) این سازه موجود در علم بدیع، نظماًهنگ و ویژه‌ای را در کلام فراهم می‌آورد؛ در این میان تقابل جهتی به عنوان یکی از گونه‌های تقابل به تضاد معنایی دو واژه از نظر جهت و حرکت اشاره دارد (صفوی، ۱۳۹۰: ۱۱۹)؛ در آیه ۸۰ سوره اسراء، کاربست تقابل جهتی در واژگانی مانند «أدخَلنی و أخرجنی»، «مدخل و مخرج»، از تمهیدات سبک‌ساز در لایه‌ی آوایی بوده که به عالی‌ترین آموزه تربیتی به تناسب بافت موقعیتی آیه اشاره دارد: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِيْ مِنْ لَدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا﴾ (اسراء / ۸۰)

«و بگو: «پروردگارا مرا (در هر کار) با صداقت وارد کن، و با صداقت خارج ساز و از سوی خود، حجتی یاری کننده برایم قرار ده.»

بنابر آیه فوق، کاربست همزمان واژگان متضاد و انتساب دخول و خروج به خداوند (أدخَلنی، أخرجنی)، هم‌چنین مصدر بودن دو واژه‌ی «مُدْخَلَ و مُخْرَجَ» سبب شد تا معانی مختلفی به ذهن مفسران منتقل گردد تا هر کدام با سابقه ذهنی و درک سیاق موقعیتی آیه، در حوزه‌ی معنای آن، اقوالی را ارائه دهند. طبرسی به نقل از مجاهد در تفسیر آیه مذکور می‌گوید: مرا در راه وحی و هر چه بدان رسالت داده‌ای، به راستی داخل و خارج گردان، یعنی یاری کن. به نقل از ابن عباس آورده: مرا در مدینه داخل کن و برای فتح مکه، از آن خارج کن. هم‌چنین عطیه روایت دارد که: هنگام مرگ مرا از روی صدق وارد قبر و در قیامت از روی راستی از قبر خارج کن که عاقبت من از لحاظ دین و دنیا پسندیده باشد. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۹۴/۴ و طیب، ۱۳۶۹: ۹۱/۳) آموزه تربیتی در این آیه با این مقدمه آغاز می‌گردد که خداوند در هر حال صادر افعال است. با وجود آنکه افعال به شکل اختیاری از بنده سر می‌زند و مشخصاً در این آیه، به فعل «ورود» و «خروج» از سوی بنده اشاره دارد، اما این امور به خدا نسبت داده شده و از او درخواست کرده تا لطف خود را شامل حالش نموده و خیر خود را در هر امر دنیوی و اخروی از او دریغ ننماید؛ در حقیقت با کاربست این تقابل‌های مبدأ (أدخَلنی) و مقصد (أخرجنی)، آغاز و فرجام تمامی امور به خداوند نسبت داده می‌شود؛ این امر ضرورت تمسک به وحدانیت الهی را روشن می‌سازد؛ به دیگر سخن، این مفاهیم بیانگر تقویت و اعتلای توحید افعالی است که با انتساب تمامی افعال به خداوند صورت می‌گیرد.

### ۳. ۲. آموزه‌های تربیتی ادعیه قرآنی در قالب لایه‌ی ساخت‌واژی

صرف یا ساخت‌واژه در اصطلاح علمی است که در آن «از تغییر و تبدیل شکل و ساختمان کلمه به شکلی دیگر بحث می‌شود» (سیوطی، ۱۳۷۲: ۲۸۲) تغییر در ساختار کلمه یکی از تمهیدات زبانی است که علاوه بر زیباسازی کلام، بر بار معنایی کلام می‌افزاید.

## ۳. ۲. ۱. آموزه تربیتی «فروتنی در برابر خالق» با کاربست اسم فاعل «مسلم» و «صالح»

در لایه‌ی صرفی، اوزان اسم فاعل و اسم مفعول، به هدف زیباسازی کلام در زایش ظرافت‌های معنایی خاص اثرگذار هستند؛ به عنوان نمونه، این امر در بخش پایانی آیه ۱۰۱ سوره یوسف برجسته شده است:

﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (یوسف/۱۰۱)

«پروردگارا بخشی (عظیم) از حکومت به من بخشیدی، و مرا از علم تعبیر خواب‌ها آگاه ساختی ای آفریننده آسمان‌ها و زمین تو ولی و سرپرست من در دنیا و آخرت هستی، مرا مسلمان بمیران؛ و به صالحان ملحق فرما.»

سیاق آیه بیانگر موقعیت یوسف (ع) در زمان حکومت است. پس از آنکه یوسف (ع) برای پدر و مادر و برادرانش، تفضلات خداوند نسبت به خود را برشمرد، در مقام شکرگذاری و مناجات با پروردگارش اینگونه بیان داشت: اینکه غلامی را به چند درهم قلیل بفروشنند، به مقام سلطنت برسانی و تمام مصر اعم از منقول و غیر منقول را در ملکیت او درآوری؛ از جهت معنوی هم مقام نبوت و علم تأویل رؤیا را به او ارزانی داری، ستودن تو واجب می‌شود.

با توجه به بافت زبانی آیه، یوسف (ع) در مناجات با پروردگار، به حصول بزرگترین نعمتهای الهی در دنیا و آخرت اشاره می‌کند؛ این نعمات شامل دو نعمت دنیوی با عنوان نعمت ولایت بر رعیت و مملکت‌داری در زمین و نعمت علم تأویل احادیث بوده و سومین نعمت، نیز نعمتی اخروی است که همان نعمت دین اسلام است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲/۱۲) در ادامه یوسف (ع) از خدا درخواست نموده که مسلمان بمیرد و ملحق به صالحان گردد. عده‌ای اعتراض کردند که یوسف که از جمله انبیاء بزرگ است چرا چنین طلب نمود؟

سیاق آیه حاکی از آن است که یوسف (ع) با وجود جایگاه والای پیامبری، در مقام شکستن نفس خود در مقابل پروردگار و در مقام استغفار بوده است که این امر نشان از ضرورت تواضع و فروتنی در برابر معبود است: (أجیب بأنه عليه السلام طلبه هضما لنفسه فسيبلة سبيل الاستغفار). (همان: ۱۲۰) زیرا هرچه کمال نفسانی بیشتر باشد، فقر و نیاز وجودی بیشتر درک می‌گردد، لذا حضرت یوسف (ع) اعتراف می‌کند اگر نعمت و مقام و موهبتی دارم همه از فیوضات رب بوده و از او طلب دوام نعمت را دارم چرا که عبد در هر مقامی باشد در برابر خداوند بزرگ، ناقص و قاصر بوده و همیشه باید در مقام استغفار و فروتنی باشد. این فروتنی و تواضع زمانی اوج می‌گیرد که حضرت یوسف (ع) با کاربست دو اسم فاعل «مسلم» و «صالح» به درخواست خویش یعنی تسلیم در برابر مقدرات الهی و اطاعت محض در برابر ابتلاءات الهی اشاره می‌کند؛ چنانچه در کاربرد دستوری اسم فاعل آمده است، بر چیزی یا کسی دلالت می‌کند که فعل از او صادر می‌شود و و یا بر چیزی که

وصف از او قائم است. (کشمیری، ۱۳۹۲: ۷۸) به بیان دیگر اسم فاعل یعنی محور کننده کار است. (رحمان دوست، ۱۳۸۶: ۴۶) همچنین حضرت (ع) با کار بست فعل امر «تَوَفَّنِي» تا لحظه‌ی مرگ به تداوم و ابدیت این تسلیم و اطاعت محض اشاره می‌کند.

گفتنی است تمامی تعاملات و گفتگوی یوسف(ع) و طریق مواجهه او با مقام ربوبی در این آیه دارای مضامین بلند معرفتی و آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی است که نه تنها فرد را از انانیت خارج نموده و بنده‌پرور می‌سازد بلکه در تمام صحنه‌های زندگی وقتی از مواهب مادی و معنوی برخوردار است، لحظه‌ای خالق نعمات و واهب حکیم را فراموش نمی‌کند. در نهایت حضرت یوسف با کار بست دو اسم فاعل، کنشگری را ترسیم می‌نماید که دائماً ایمان و تسلیم در برابر اوامر الهی و در زمره نیکوکاران قرار گرفتن را از خدا طلب نموده تا هدف تکاملی خویش یعنی تواضع و اطاعت از اوامر الهی را فراموش ننماید.

### ۲.۲.۳. آموزه تربیتی «استغاثه و فریادخواهی» با کار بست فعل امر و نهی

فعل امر و نهی در معنای حقیقی خود، درخواستی از مقام بالا توسط مقام پایین است. اما با توجه به نظر اندیشمندان علم بلاغت، هرگاه امر و ناهی در مقام پایین و مأمور و منهی در مقام عالی است، این امر و نهی از معنای حقیقی خارج شده و در معنای مجازی و ضمنی به کار می‌رود؛ (هاشمی، ۱۳۸۷: ۱۳۰ و ۱۳۸) چنانچه این حالت در آیات ذیل قابل مشاهده است:

- ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ (آل عمران/۸)

- ﴿وَ اغْفِرْ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا فَانصُرْنَا﴾ (بقره/۲۸۶)

- ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ (بقره/۲۰۱)

مفاهیم مطرح شده در آیات فوق در ظاهر معنای نهی دارند اما این نهی، طلب خودداری از چیزی با شیوه‌ی برتری جویانه و الزام نیست چرا که با توجه به موقعیت، ناهی، بنده بوده که نسبت به معبود برتری ندارد و درخواست وی نمی‌تواند بر الزام دلالت نماید. (همان: ۱۳۸) لذا این نهی از معنای حقیقی خود یعنی وجوب و الزام خداوند بر ممانعت از انجام کاری خارج گشته و مفهوم دعا در شکل استغاثه و طلب دارد. زیباتر آنجاست که بنده به همراه درخواست‌های مادی و معنوی، کلام خویش را با واژگان «رب» همراه ساخته؛ تا نهایت فقر و نیاز خود را نسبت به پرورش دهنده و مالک خود به نمایش گذارد، گویا خود را به پروردگارش نزدیک‌تر کرده، چرا که بر بنده‌پروری خداوند اذعان می‌کند. به همین دلیل است که در دعای «رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا...»؛ آنان که هدایت یافتند، عاجزانه خدا را مورد خطاب قرار داده و از او یاری می‌طلبند، زیرا می‌ترسند که خدا دل‌هاشان را بعد از هدایت منحرف سازد، از این رو با به‌کارگیری واژگان «ربنا» به پروردگار پناه برده و درخواست می‌کنند که آن‌ها را در مسیر صراط مستقیم مشمول هدایت و رحمت خود کند. اینکه دعا در قالب جملات کوتاه و آنهم پی‌درپی بیان شده حاکی از اضطراب بنده در مقابل عفو و غفران الهی است که نکند شامل حال او نشود.

در آیه‌ای مانند ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ (بقره/۲۸۶)؛ «بار پروردگارا، تکلیف گران و طاقت فرسا که بر پیشینیان ما نهاده‌ای بر ما مگذار. پروردگارا، بار تکلیفی فوق طاقت ما بر دوش ما منه.» نیز چنین تقاضایی نهفته است؛ بنده پی‌درپی و ملتمسانه از خداوند نسبت به مسؤولیت‌های خود تقاضای غفران دارد، چرا که انسان در محدوده تکالیف خود، دچار گناه می‌شود لذا در این محدوده نیازمند غفران الهی است. غفران الهی همان محو گناه و عواقب آن از بنده است. انسان همان‌گونه که به توفیق الهی نیاز دارد تا اعمال صالحه انجام دهد به عفو و غفران الهی هم نیاز دارد (مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۹۰/۱)، تا آثار گناه از او زدوده شده و زمینه برای مراحل کمالی بعد فراهم آید، لذا در هر مرحله از خداوند طلب یاری می‌کند.

### ۳.۲.۳. آموزه تربیتی «شکر در برابر مقام ربوبی» در کاربست «همسانی ریشه‌ای»

همسانی صیغی یا ریشه‌ای در اثر کاربست واژگانی با ریشه‌ای همسان در متن به وجود می‌آید. (قزوینی، ۲۰۰۳: ۲۶۳) در آیه ۲۴ سوره اسراء این سازه میان واژه «رب» و فعل «رَبَّيَانِي» صورت گرفته است که به طرح آموزه‌ای تربیتی در نحوه تعامل با والدین اشاره دارد: ﴿رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (اسراء/۲۴)

«پروردگارا آنان را به پاس آنکه مرا در کودکی تربیت کردند، مورد رحمت قرار ده.»

در مفهوم‌شناسی لغوی سازه‌ی سبک‌ساز فوق می‌توان گفت، فعل «رَبَّيَانِي» از «ربو» به معنای «زیادت دادن و بزرگ کردن» آمده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴۹/۳) یعنی خدایا بر پدر و مادرم رحمت عطا کن چنانکه آن دو مرا در کودکی بزرگ کردند. راغب اصفهانی در معنای «رب» نیز می‌گوید: «الرب في الأصل التربية وهو إنشاء الشيء حالا فحالا إلى حد التمام» «رب در اصل و ریشه، به معنای تربیت و رشد دادن است، و آن در حقیقت ایجاد شیء به صورت تدریج تا رساندنش به حد کمال است.» (راغب، ۱۳۷۳: ۵۶۱) در آیه‌ی فوق، واژگان «رب» از دو نظرگاه بیان شد، از یک‌سو خطاب «رب» به خداوند بوده و از دیگر سو، با توجه به کاربست فعل «رَبَّيَانِي»، این «ربوبیت» متوجه مقام پدر و مادر نیز شده است. کاربست همسانی اشتقاقی «رَبَّيَانِي» برای بازگویی صفات والدین در کنار صفت عظیم «رب» به ضرورت درک عظمت مقام والدین توسط فرزندان اشاره دارد؛ در حقیقت برجسته‌سازی صفت مربی بودن والدین به ارزش وجودی آن‌ها همچون ارزش مقامی خداوند در بحث پرورش‌دهندگی و تربیت می‌پردازد؛ به تعبیری روشن، واژه‌ی «رب» الهام بخش مرحله آغازین وجود انسان و پرورش وی از سوی خداوند است، این صفت در مورد والدین هم وجود دارد زیرا آن‌ها هم از زمانیکه فرزند ضعیف و ناتوان بوده او را تربیت نموده و بزرگ کرده‌اند. (گنابادی، محمد، ۱۳۷۲: ۲۵۷/۸)

از منظر خطاب به خداوند، کلمه‌ی «رب» در چشم‌انداز ارباب سلوک، اسم اعظم است چه

آن که «هر اسمی از اسماء الهی را از نظر لفظ مقلوب و برعکس کنند، اطلاقش بر حق تعالی نکنند، اسم رب را چون مقلوب و برعکس نمایند بر شود و آن را از اسماء الهی شمرند. گروهی کثرت دعوت داعیان را به این اسم، دلیل اعظمت آن دانند، چه این که پیامبران و اولیاء خاص حق در وقت دعا حضرت کبریا را به این نام یاد کرده‌اند، و مالک و مدبر خود را در هر مرتبه و شأنی که بودند جز او ندانستند و به مالکیت او که مالکیت ذاتی است، و تدبیر و مربی بودنش نسبت به خود مباحثات و افتخار داشتند.» (انصاریان، ۱۳۲۳ش: ۶۳/۱)

از منظر مقام مربی بودن پدر و مادر نیز، حضرت ابراهیم (ع) آنجا که به یاد کودکی و اوج نیاز خود می‌افتد نعمت‌های بیشمار الهی نسبت به خود را متذکر می‌شود. با یادآوری زحمات پدر و مادر و لطف و مرحمت الهی، «حالتی به او دست داد، آمیخته از جاذبه رحمت و فقر عبودیت و این حالت، او را واداشت تا به درگاه خدا اظهار حاجت نموده، باب سؤال را مفتوح دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۴۰/۵)؛ چرا که والدین، تربیت او را به عهده داشتند و با دلسوزی تمام و محبت بی‌دریغ، از او حمایت همه جانبه نمودند. لذا خداوند به او دستور داد که در حق آن‌ها دعا کن، تا مشمول رحمت الهی واقع شوند: «هی الرحمة التي لا يستطيع الولد إيصالها إلى أبويه إلا بالابتهاج إلى الله» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵۹/۱۴) که شمول این رحمت جز با تضرع و زاری به سوی خداوند حاصل نمی‌شود.

اندیشمندان علم نحو، «کاف» در «کما ربیانی» را تشبیه به معنای علت دانستند، یعنی این رحمت به اقتضای تربیت و فرزندپروری آنها بوده است: «ارحمهما رحمة تكافئ ما ربیانی صغیراً» چرا که هم ابوت اقتضای رحمت نسبت به فرزند را دارد و هم فرزند مخصوصاً در کودکی اقتضای رحمت دارد لذا به فرزند امر شده که در قبال تربیت والدین که از لطف و رحمت ایشان سرچشمه گرفته، و این تربیت کامل‌کننده وجود او شده، این امر فی نفسه اقتضای شکر دارد، زیرا همان‌گونه که خداوند خالق انسان است، پدر و مادر نیز عامل ایجاد وجود انسانی فرزند می‌باشند، لذا از خدا برای والدین طلب رحمت می‌کند: «فجمع الشکر علی ذلک کله بالدعاء لهما بالرحمة» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵۹/۱۴) اعراب القرآن الکریم و بیانه، ۴۱۲/۵) آنچه از این آیه نصیب فرزندان می‌شود، مقام شکر در برابر منعم است. چرا که کاربست مشاکله لفظی در آیه رویکردی معانینیاد را فراهم آمده است.

ابوداود و ابن جریر از ابن عباس نقل کردند: کاف برای تشبیه، و جار و مجرور صفت برای مصدر مقدر یعنی رحمت است: «مثل رحمتهما لی علی أن التریبیه رحمة» یعنی رحمت و تربیت را مانند هم دانسته و آوردن هر دو در کنار هم و حتی یکی به جای دیگری بیان کردن را جایز دانسته است: «رب ارحمهما و ربهما کما رحمانی و ربیانی صغیراً.» (ألوسی، ۱۴۱۵: ۵۶/۸)

حق تربیت پدر و مادر بر فرزندان دائمی بوده، لذا چه در حال حیات و چه در ممات از فرزندان خود توقع دعا دارند مخصوصاً بعد از وفات که دستشان از دنیا کوتاه است بیشتر به این دعا نیاز دارند. در روح المعانی در تفسیر «وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا» آمده، برای پدر و مادر

رحمتی بخواه که باقی باشد منظور رحمتی در آخرت بخواه، نه اینکه فقط به درخواست دعا در دنیای فانی برای آن‌ها اکتفا کنی. چرا که چیز عظیمی را از مقام عظیم طلب داری و گرنه رحمت دنیوی عمومی که برای همه افراد حاصل هست لذا جایز است هر دو رحمت دنیوی و اخروی را از خدا برای والدین خود طلب نمایید: (و ادع الله تعالی أن یرحمهما برحمته الباقیه و هی رحمۃ الآخره و لا تکتف برحمتک الفانیه) (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۵/۸)

۳.۲.۳. آموزه تربیتی «ضرورت تکریم امور عظیم» با کاربست «عید» و «آیه» در قالب تنکیر سازه «تنکیر» به عنوان یکی از تکنیک‌های ساخت‌واژی، معانی مختلفی همچون «وسعت و گستردگی»، «تنوع و گونه‌گونی»، «تعمیم»، «ابهام» و ... را به تناسب بافت موقعیت کلام فراهم می‌آورد. به عنوان نمونه در برخی ادعیه کاربست تنکیر، گستردگی و وسعت معنا را در بیان برجسته می‌سازد. چنانچه در آیه ۲۷ سوره طه ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ تنکیر در واژه «عقده» با توجه به بافت موقعیتی آیه نشان از عظمت و گستردگی و شدت این گره و مشکل دارد که حضرت موسی (ع) رفع آن را از خداوند مدد می‌کند: «تنکیر عُقْدَةً لِلتَّعْظِيمِ، أَى عُقْدَةً شَدِيدَةً». (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۴/۱۶)

ابن عاشور در ادامه سخن می‌گوید «من لسانی» صفت برای عقده است. به دیگر سخن، موسی (ع) می‌توانست بگوید عقده زبانم را بگشا اما «من» را به لسان اضافه کرده و عقده را نکره آورد تا شدید بودن عقده در لسان خود را نمایان سازد که این عقده می‌تواند هر گره‌ی باشد که در زبان تولید می‌شود و مانع از تبلیغ صحیح حضرت موسی (ع) در برابر فرعون خواهد شد. (همان: ۱۱۴) با توجه به آنکه «تنکیر» به تناسب آیات معانی مختلفی را ایجاد می‌نماید، به معناشناسی ضمنی آن در آیه ۱۱۴ سوره مائده که به شکل دعا از زبان حضرت عیسی (ع) بیان گردیده، اشاره خواهد شد:

﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ﴾ (مائده/۱۱۴)

«عیسی بن مریم گفت: بار خدایا، ای پروردگار ما، برای ما مائده‌ای از آسمان بفرست، تا ما را و آنان را که بعد از ما می‌آیند عیدی و نشانی از تو باشد.»

استفاده از صنعت تنکیر در دو واژه‌ی «عید» و «آیه» گویای این حقیقت است که تقاضای عیسی (ع) فقط برای مردم زمان خویش نبود، بلکه درخواست خود را به نحوی عمومی بیان نمود که برای آیندگان هم موجب حیات ملی و سرور دلها شده و همچنین بیانگر عظمت و والایی خاطره این روز باشد.

«عید» در مفهوم لغوی، وجه تسمیه چیزی است که در وقت معین، باز می‌گردد؛ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۹/۳) با توجه به سیاق موقعیتی آیه فوق، منظور از عید روزی است که مائده آسمانی نازل می‌شود و چون از نعمتش برخوردار می‌شوند، آن روز را بزرگ می‌دارند و در آن روز عبادت پروردگار نموده و نماز به جای می‌آورند.

با توجه به تنکیر دو واژه «عید» و «آیه» با تکیه بر لایه‌ی ساخت‌واژی، کاربست واژه «عید» به معنای زمان جمع شدن، (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۱۳۰/۲۷۶)، در کنار واژه‌ی «آیه» که علم و علامت (نشانه). (ابو عبیده، ۱۳۸۱: ۱۸۳/۱) معنا شده، همچنین با توجه به آنکه واژه‌ی اخیر، «به معنای معجزه [إنها آیهٌ تدل علی معجزه الله]» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۹۷/۲) نیز می‌باشد، مفید این فائده است که هر ساله این معجزه الهی هم برای نسل حاضر و هم برای آیندگان به یاد آورده شود و عظمت آن در نظر گرفته شود؛ این عظمت با سازه تنکیر و تعمیم و تعظیمی که در مفهوم آن پنهان گردیده، برجسته شده است. از آنجاکه عید گرفتن دارای پیامدهای نیکویی است، این آموزه تربیتی در آیه مطرح است که مسلمانان به اهمیت اعیاد الهی پی برده و آن را محترم شمرند و با توجه به عظمت گسترده‌ی آن، این امر در نسل‌های آینده نیز حفظ گردد زیرا این معجزه بزرگ الهی پر برکت است، لذا ضرورت دارد تا این بزرگداشت بسان سنتی در میان آیندگان تکرار شده و باقی بماند، در حقیقت، حضرت عیسی (ع) با کاربست این تنکیر در واژگان منظور طلب رزق دائم برای قومش نمود (همان: ۴۹۷)؛ گفتنی است، با وجود آنکه این عید به قوم حضرت عیسی (ع) اختصاص دارد و خود این معجزه هم سابقه نداشته اما دستوری کلی به تکریم تمامی اعیاد نزد نسل‌های بشری است.

### ۳.۳. آموزه‌های تربیتی در گستره جایگزینی واژگانی در ادعیه قرآنی

جایگزینی واژگانی، یکی از لایه‌های مهم زبانی در یک متن است، زیرا بخش عمده‌ای از سرشت یک سبک را نوع گزینش واژگان شکل می‌دهد. واژه‌ها نه تنها جاندار و پویا هستند بلکه دارای بار عاطفی و فرهنگی نیز می‌باشند. (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۱۹) در لایه واژگانی مواردی مانند واژگان متضاد و مترادف و جایگزینی واژگان و حذف یا اضافه و... مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۳.۳.۱. آموزه تربیتی «ادب درخواست» در قالب جایگزینی «مائده»

اصطلاح «جانشینی» یکی از عناصر سبک ساز است که توجه به رابطه یک عنصر با دیگر عناصری است که می‌توانند جایگزین آن شوند و در صورت همانندی کلمات، در یک سخن، عبارت یا یک جمله رخ می‌نماید. در این مرحله، گزینش الفاظ در محور جانشینی، بر مبنای مشابهت و مجاورت با واژگان همنشین صورت می‌پذیرد، «زیرا واژگان، هنگام همنشینی با واحدهای مختلف، معانی متفاوتی القا می‌کنند و هر واژه، همواره می‌تواند هر آنچه را که به گونه‌ای با آن مرتبط است، به ذهن متبادر کند.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۱۲۳)

در آیه ۱۱۴ سوره مائده جایگزینی واژگانی در قالب جایگزینی واژه‌ی «مائده» به جای «مأدبه» صورت گرفته است:

﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾ (مائده/۱۱۴)؛ «بار

خدایا، ای پروردگار ما، برای ما مانده‌ای از آسمان بفرست، تا ما را و آنان را که بعد از ما می‌آیند عیدی و نشانی از تو باشد، و ما را روزی ده که تو بهترین روزی دهندگان هستی.»

در دعای حضرت موسی (ع)، لفظ «مانده» جانشین «مأذبه» (طعام) شده است؛ این امر حاکی از هدفمندی گزینش واژه در زایش معنی به تناسب بافت موقعیتی آیه می‌باشد؛ در تفاوت معنایی دو واژه منظور می‌توان گفت، به غذایی که برای ضیافت آماده می‌شود، «مأذبه» گویند، اما «مانده»، سفره‌ی دارای طعام را گویند: «سفره‌ای که گسترانیده شده و در آن انواع خوراکی‌ها برای خوردندگان آماده است.» (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۱۳۰) ابو عبیده بر این باور است که اسم فاعل به جای اسم مفعول آمده است: «أصلها أن تكون مفعولة، فجاءت فاعلة» (ابو عبیده، ۱۳۸۱: ۱۸۲/۱)

سیاق آیه بر آن است که موسی (ع) ناتوانی خود را در برابر پروردگارش ابراز نموده لذا لفظ مفعول (غذای طلب شده) را در صیغه فاعل آورده تا از صاحب خود طلب غذا کرده باشد: (إنما مید صاحبها بما علیها من الطعام، فیقال: مادی یمیدنی) چون خداوندی که تا به امروز از سفره کرم و لطف خود به او غذا داد، از این به بعد هم به او غذا می‌دهد.

بر اساس لایه‌ی واژگانی، در گزینش واژه، نهایت ادب درخواست موج می‌زند. چراکه مستقیم درخواست طعام نشد تا تجلی شکم پرستی آنان باشد و انتخاب لفظ «مانده» اشاره به خوان گسترده نعمات الهی دارد که در عین حال به طعام خود می‌رسند. ادب ایشان عاملی شد تا لفظ را به لفظ دیگر تبدیل کرده، «تا بدین وسیله کلام سراپا پر از اشکال حواریین را به صورتی در آورد که برای عرض به درگاه عزت و ساحت عظمت پروردگار، لایق شود و از جهت مشتمل بودنش بر آداب عبودیت زیباترین کلام شود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۰/۶)

گفتنی است توجه به کلام انبیاء الهی چه در قالب دعا و یا غیر آن، آداب درخواست را به ما می‌آموزاند؛ مخلوق نماد فقر و نیاز در برابر خالق است و برای ابراز این وابستگی و بیان نیازهای دائمی خود چه نیازهای عادی و روزمره و چه نیازهای معنوی لازم است مراعات ادب در برابر مقام ربوبی را بنماید و مانند کلام موسی (ع)، با واژگان مؤدبانه‌تری که با شأن پروردگارش سازگاری داشته، به درگاهش برود.

### ۳.۲. آموزه تربیتی «دیگرخواهی در دعا» با جایگزینی ضمیر جمعی «نا»

چنانچه گفته آمد، از جمله محوری‌ترین سبک واژگانی، جایگزینی واژه به تناسب بافت موقعیتی آیه است که این امر در ادعیه قرآنی نیز به صورت دقیق صورت گرفته است. با توجه به تعریف فوق، این تکنیک زبانی در برخی ادعیه قرآنی با جایگزینی ضمیر متکلم جمعی «نا» به جای ضمیر متکلم شخصی «یا» در دعایی دسته‌جمعی صورت گرفته است:

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ (بقره/۲۸۶)

﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ (آل عمران/۸)

﴿وَ اغْفِرْ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا فَانصُرْنَا﴾ (بقره/۲۸۶)

﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ (بقره/۲۰۱)

﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ كَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَ تَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ (آل عمران/۱۹۶)

در آیات نورانی مذکور گویا متکلم خود را در برابر خداوند کوچک و ناچیز دانسته و با همراه کردن دیگران در این درخواست، با ایجاد فضای جمعی، زمینه دریافت رحمت الهی را بر خود چند برابر می‌کند. اگر گفته می‌شد من و خانواده‌ام و یا من و قوم و خویشان من، نوعی جدایی و یا تقدیم و تأخیر را به ذهن متبادر می‌کرد اما کاربست ضمیر «نا»، معنای ضمنی وحدت در درخواست و یکدلی و دیگرخواهی را به منصف ظهور رسانده است. در بیشتر دعاها، کاربرد لفظ جمع مشهود است تا این آموزه تربیتی را در پی داشته باشد که دیگران را در همه حال به یاد داشته باشید؛ چرا که یکی از آداب دعا خیرخواهی نسبت به دیگران است. رسول خدا فرمودند: «هرگاه یکی از شماها دعا می‌کند همه را دعا نماید، زیرا در این صورت به اجابت نزدیک‌تر است». (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۸۸/۲) از آثار تربیتی و روان‌شناختی دعا این است که: «مکتب دعا، یک حرکت تربیتی مؤثر و مدرسه‌ی روحی تکامل و تربیتی والاست که سه حوزه شناختی، عاطفی و رفتاری را پوشش می‌دهد.» (سبحانی نیا، ۱۳۹۰: ۴۷)

از دیگر مباحثی که در آیات فوق برجستگی واژگانی ممتازی را فراهم ساخته، تقدیم تقاضای آمرزش و غفران بر سایر تقاضاهاست که نشان از اولویت درخواست بنده در مقابل معبود است؛ این طلب و درخواست با تقدیم فعل امر «اغفر» بر سایر درخواست‌ها صورت گرفته که آموزه تربیتی خاصی را نمایان می‌سازد؛ بندگان راستین پیش از هر درخواستی ابتدا اعتراف به تقصیرها و گناهان خود کرده و از خدا طلب آمرزش می‌کنند سپس استنصار کرده و یاری خداوند را در امور مادی و معنوی خواستارند. چرا که خداوند نصرت بر مومنین را تضمین کرده، اما اگر نصرت در امور شامل حال مؤمنین نشده و یا دشمن بر آنها استیلا یافته، دلالت بر انجام گناهان و تقصیرات آنها دارد؛ بر این اساس واجب است که توبه و استغفار را بر طلب نصرت بر دشمنان، مقدم بدانند. «و هذا تأديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالأدعية عند النوائب و المحن سواء كان في الجهاد أو غيره». (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۶۵/۹) و این یکی از آموزه‌های تربیتی بارز در ادعیه قرآنی است که خداوند در قالب دعا به بندگان آموزش می‌دهد که چگونه به درگاه الهی ورود پیدا کرده و توجه داشته باشند که در صورت ثبوت گناهان راه اجابت دعا بر آنان بسته است. در آداب دعا سفارش شده؛ بندگان باید چه در دعای فردی و چه دعای گروهی، ابتدا قصور و تقصیر خود را اعتراف

نموده و از آن طلب عفو نموده تا مورد رحمت الهی واقع شوند و زمینه برای درخواست و نیز اجابت دعا از سوی خداوند رحمان فراهم گردد.

### ۳.۳.۳. وزه تربیتی «توجه به منعم در هنگام مواجهه با نعمت» با جایگزینی اسم اشاره

نمونه‌ای از جایگزینی واژگانی در آیه ۳۸ سوره آل عمران در کاربست اسم اشاره «هنالک» صورت پذیرفته است:

﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (آل عمران/۳۸)؛ «در آنجا زکریا پروردگارش را ندا داد و گفت: ای پروردگار من، مرا از جانب خود فرزندی پاکیزه عطا کن، همانا که تو دعا را می‌شنوی.»

واژه «هنالک» اسم اشاره دور، چه در مفهوم بعد زمان و مکانی می‌باشد. «هنا» ظرف برای مکان است و به نحو مجاز برای زمان اراده می‌شود، و لام برای دور بودن، و «کاف» جهت خطاب آمده است، یعنی زکریا نزد مریم در محراب نشسته بود و مقدم شدن «هنالک» دلیل بر آن است که بدون تأخیر به دعا کردن روی آورده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۸/۲)

با توجه به بافت موقعیتی آیه می‌توان گفت، زکریا فرزندی نداشت و سالها دعا می‌کرد، سپس ناامید شد و دست از دعا کردن برداشت. او پیامبر بود، لذا بهانه‌ای برای آمدن نزد خدا، برای او پسندیده نیست. طبق سیاق وقتی میوه‌های غیر فصل را در نزد مریم (س) دید، تقاضای طبیعی خود را که ذریه طیبه بود، ابراز کرد. لذا خداوند جهت تبیین زمان درخواست از واژه‌ی «هنالک» استفاده نمود. (طبری، ۱۳۵۶: ۲۰۷/۱) اما آموزه‌ی تربیتی، با کدگشایی کلمه تأکیدی «هنالک» به این موضوع اشاره دارد که شایسته است با دیدن نعمت به صاحب نعمت توجه نماییم و آنجا که دل به صاحب نعمت سپردیم و این اتصال معنوی به وجود آمد، بهترین زمان راز و نیاز و درخواست است. چنانچه صاحب التحریر در تفسیر خود آورده: زکریا در آن مکان، امری خارق العاده را (میوه‌های غیر فصل) مشاهده نمود در حالیکه در حسرت نداشتن فرزند بود دست به دعا برداشت، چرا که حکمت گمشده مؤمن است، و صاحبان نفوس پاک از آنچه می‌بینند و می‌شنوند، درس می‌گیرند. هم‌چنین در مکانی بود که شاهد فیض الهی بود و البته زمان و مکان مانند انسان صالح دارای ذات صالح هستند، زیرا خیری در آن زمان یا در آن مکان به عنوان محل تجلی رضای الهی تحقق می‌یابد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۹۰/۳) زکریا فرزنددار شدن خود را با وجود پیری خودش و نازا بودن همسرش، یک امر خارق العاده و دور از انتظار تلقی کرد، اما در زمان ظهور فیض الهی (نزول مائده برای مریم) خود را محروم از عنایت خداوندی ندید و دست به دعا برداشت: «و مشاهده خوارق العادات خوّلت لזکریاء الدعاء بما هو من الخوارق، أو من المستبعدات، لآنه رأى نفسه غیر بعيد عن عناية الله تعالى، لا سيما فى زمن الفيض أو مكانه» (همان: ۹۰)

گزیده‌ی کلام آنکه، کاربست کلمه «هنالک» تأکید بیان این واقعیت است که گرچه راه

دعا و مناجات با پروردگار در همه زمان‌ها و مکان‌ها باز است و برای خداوند انجام هر کاری آسان است؛ اما بنده باید با ایمان به اجابت دعا، مترصد زمان و مکان نزول فیوضات الهی بوده و طبق کدهی خداوند در این آیه، با واژگان «هنالک» از عظمت زمان و مکان اجابت دعا خود را محروم نسازد و بر اساس فرمان الهی ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ (فرقان/۳۷)؛ «بگو اگر دعای شما نباشد پروردگارم هیچ اعتنایی به شما نمی‌کند»، با دعا و تضرع به درگاه الهی خود را در مسیر الطاف و نعمات الهی قرار دهد.

### نتیجه‌گیری

از تحلیل سبک‌شناسانه نمونه‌هایی از ادعیه قرآنی چنین به دست آمده است که:

- قرآن کریم با زایش تمهیدات زبانی برجسته در قالب دعا، برترین آموزه‌های اخلاقی و تربیتی و همچنین عمیق‌ترین معارف ناب توحیدی و اعتقادی را مفهوم سازی نموده است. این امر ضرورت تمسک به دعا را جهت انتساب به عالی‌ترین مفاهیم تربیتی و اعتقادی و تجسم کمال انسانی به نمایش می‌گذارد.
- کاربست سطوح مختلف لایه‌های زبانی به ویژه لایه واژگانی در سازه‌های مختلفی مانند بسامد بالا و پرتکرار واج‌آرایی، تعریف و تنکیر، تضاد، همسانی ریشه‌ای و جایگزینی واژگانی با توجه به موقعیت زمانی و مکانی از جمله سازوکارهای زبانی سبک‌ساز بوده که قرآن از این شیوه برای انتقال پیام الهی به بشر سود جست است.
- ضرورت عام اندیشی در دعا، تواضع و فروتنی در برابر خالق، تقویت توحید افعالی، اظهار نیاز به درگاه حق، توجه به منعم و شکر هنگام مواجهه با نعمت و... از جمله آموزه‌های تربیتی در قالب دعا است که با اختیارات زبانی به شیواترین سبک تبیین شده است.
- سبک زبانی قرآن کریم تنها با ترکیب‌ها و ساختارهای زبانی سروکار نداشته بلکه اطلاعات و اندیشه‌هایی را از ورای لایه‌های متن نمایان می‌سازد؛ این امر راهی به پشت صحنه آیات گشوده و مکمل‌های معنایی متن را فراهم می‌آورد.

## کتابنامه

- قرآن
- نهج البلاغه
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم وسبع المثانی»، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن جنی، أبو الفتح عثمان (بی تا): «الخصائص»، بیروت: عالم الکتب.
- ابن جزری، ابو الخیر محمد بن محمد (۱۳۷۶): «درآمدی بر علم تجوید»، ترجمه ابولفضل علامی و صفر سفیدرو، قم: حضور، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۴۲۰ق): «تفسیر التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، چاپ اول.
- ابن قتیبه، عبدالله ابن مسلم (۱۴۱۱ق): «تفسیر غریب القرآن»، بیروت: دارمکتبه الهلال، چاپ اول.
- ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱هـ ق): «مجاز القرآن»، قاهره: مکتبه الخانجی، چاپ اول.
- انصاریان، حسین (۱۳۲۳ش): «تفسیر حکیم»، قم: دار العرفان، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین ابن محمد (۱۳۷۳ش): «معجم مفردات الفاظ القرآن»، تهران: المکتبه المرتضوی.
- رافعی، مصطفی صادق (۲۰۰۵م): «اعجاز القرآن و بلاغه النبویه»، بیروت: دارالکتب العربیه.
- رحمان دوست، مجتبی (۱۳۸۶): «روشی نو در آموزش صرف و نحو (مبادی العربیه)»، تهران: خورشید باران، چاپ اول.
- رمضان زاده، محمود؛ علی توحیدی شکیب (بهار ۱۳۹۲): «بررسی ارتباط میان لفظ و معنا بر پایه شاخص‌های آواشناختی «با نگاهی موردی به برخی شواهد قرآنی»، نشریه علوم انسانی دانشگاه پیام نور مشهد، شماره چهارم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷هـ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- حق شناس، علی محمد (۱۳۸۴ش): «آواشناسی فونتیکی»، تهران: نشر آگه، چاپ دهم.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۸ش): «جامعه‌سازی قرآنی»، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- سبحانی‌نیا، محمد (تابستان ۱۳۹۰): «آثار تربیتی و روان شناختی دعا»، استادیار گروه معارف دانشگاه تفرش، فصلنامه راه تربیت، سال ششم، شماره ۱۵.
- سیدی، سید حسین و نفیسه حاجی رجبی (۱۳۹۴): «سبک‌شناسی آوایی دعای عرفه»، مجله علوم قرآن و حدیث، شماره ۹۵، صص ۴۷-۲۵.
- سیوطی، عبدالرحمن (۱۳۷۲ش): «شرح الفیه ابن مالک»، قم: نشر نوید.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۶۸ش): «صورخیال در شعر فارسی»، تهران: آگه، چاپ ۸۱.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۴ش): «کلیات سبک‌شناسی»، تهران: فردوس.
- صفوی، کورش (۱۳۹۰): «درآمدی بر معنی‌شناسی»، تهران: انتشارات سوره مهر، چاپ ۴.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ ۵.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «تفسیر جوامع الجامع»، مصحح گرجی ابوالقاسم، قم: حوزه علمی مرکز مدیریت، چاپ اول.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۶ش): «ترجمه تفسیر طبری»، مصحح حبیب یغمایی، توس: ایران.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: نشر اسلام، چاپ دوم.
- عباس، حسن (۱۹۹۸م): «خصائص الحروف العربیه و معانیها»، دمشق: اتحاد الکتب العرب.
- عمید، حسن (۱۳۷۷): «فرهنگ فارسی عمید»، تهران: امیرکبیر.
- غیائی، محمد (۱۳۶۸): «درآمدی بر سبک‌شناسی ساختاری»، تهران: شعله اندیشه، بی جا.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۰ش): «سبک‌شناسی؛ نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها»، تهران: سخن.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ ۳.

- قرشی بناپی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ ۶.
- قاضی، عیاض بن موسی (۲۰۱۰ م): «غریب القرآن للقاضی عیاض»، عمان: دارورد الأردنیه للنشر و التوزیع.
- قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۲۰ ق): «الایضاح فی علوم البلاغه»، قاهره: دارالکتب المصری.
- قزوینی، خطیب (۲۰۰۳): «الایضاح فی علوم البلاغه المعانی و البیان و البدیع»، بیروت: دارالکتب العلمیه، ط: الأولى.
- کشمیری، عبدالرسول (۱۳۹۲): «صرف کاربردی»، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی، بی چا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش): «الکافی»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- الکوآز، محمد کریم (۱۴۲۶ق): «الاسلوب فی الاعجاز البلاغی للقرآن الکریم»، مکتب الاعلام والنشر بحمیه الدعوه الاسلامیه العالمیه.
- الکوآز، محمد کریم (۱۳۸۶): «سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن»، ترجمه دکتر سید حسین سیدی، تهران، انتشارات سخن.
- گنابادی، محمد (۱۳۷۲): «تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد»، ترجمه رضا خانی و حشمت الله ریاضی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام‌نور، چاپ اول.
- مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹ق): «من هدی القرآن»، تهران: دار محبی‌الحسین.
- مکی بن حموش (۱۴۲۳ق): «مشکل اعراب القرآن»، بیروت: دار الیمامه، چاپ ۳.
- موسوی، سیدمحسن (۱۳۸۱): «حلیه القرآن»، تهران: احیاء کتاب، چاپ اول.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش): «کشف الاسرار و عدۀ الابرار»، تهران: امیرکبیر، چاپ ۵.
- مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳): «لسان اللسان؛ تهذیب لسان العرب»، بیروت: دارالکتب العلمیه، ط: الأولى.
- ناجی، مجید عبدالحمید (۱۹۴۸م) «الأسس النفسیة لأسالیب البلاغه العربیة»، لا نا، موسسات الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع، ط: الأولى.
- هاشمی، أحمد (۱۳۸۷) «جواهر البلاغه»، ترجمه حسن عرفان، قم: نشر بلاغت، چاپ ۹.
- یاکوبسن، رومن (۱۳۸۰ش): «ساخت‌گرایی»، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

## Bibliography

- Holy Quran
- Nahj al-Balagha
- Ibn Jazari, Abul Khair Mohammad bin Mohammad (1376 AH): "Introduction to the Science of Tajweed", translated by Abul Fazl Allami and Safar Sefidroo, Qom: Huzur, first edition. [in Persian]
- Ibn Qutaiba, Abdullah bin Muslim (1411 AH): "Tafsir Gharib Al-Qur'an", Beirut: Dar maktabah Al-Hilal, first edition. [in Arabic]
- Ibn-Jenni, Abu al-Fath Othman (1429 AH): "Al-Khasaes", Beirut: Alam al-Kotob. [in Arabic]
- Ibn Ashour, Mohammad Tahir (1420 AH): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir", Beirut: dar al-tarik al-arabi. [in Arabic]
- Abu Obaidah, Muammar bin Muthanna (1381 AH): "Majaz al-Qur'an", Cairo: Al-Khanji Library, first edition. [in Arabic]
- Alusi, Seyyed Mahmoud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim & Sabul-Mathani", research: Ali Abd al-Bari Atiyeh, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [in Arabic]
- Ansarian, Hossein (1323): "Tafsir Hakim", Qom: Dar al-Irfan, first edition. [in Persian]
- Haq-Shenas, Ali Mohammad (1384): "Phonetics ", Tehran: Age Publishing, 10th edition. [in Persian]
- Hakimi, Mohammad-Reza (1378): "Qur'anic community building", Tehran, Islamic Culture Publications. [in Persian]
- Darvish, Mohi-al-Din (1415 AH): "erab al-Qur'an & Bayanoh", Syria: Dar Al-Imamah, first edition. [in Arabic]
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1373): "The Vocabulary of Words of the Qur'an", Tehran: Al-Maktabeh Al-Mortazavi. [in Arabic]
- Rafeii, Mostafa Sadiq (2005 AD): "Ejaz al-Qur'an and Balagha al-Nabaviyyah", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyy. [in Arabic]
- Rahmandoost, Mojtaba (2016 AD): "A new method in teaching grammar and syntax (Mabadi-al-Arabiya)", Tehran: Khurshid Baran, first edition. [in Persian]
- Ramzanzadeh, Mahmoud; Ali Towhidi Shakib (Spring 2012): "Investigation of the relationship between word and meaning based on phonological indicators" at some Qur'anic evidences", Journal of Humanities of Payam Noor University of Mashhad, number 4. [in Persian]
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (1407 AH): "Al-Kashf Va oyon al-aqavil fi vojoooh al-taavil An haqaeq qavamez al-tanzil" , Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, third edition. [in Arabic]
- Sobhani-nia, Mohammad (summer 2018): "Educational and psychological effects of prayer", Rah Tarbiat Quarterly, year 6, number15. [in Persian]
- Seyyedi, Seyyed Hossein and Nafiseh Haji Rajabi (2014 AD): "Phonological Stylistics of Arafa Prayer", Journal of Quran and Hadith Sciences, No. 95, pp. 25-47. [in Persian]

- Siyuti, Abd al-Rahman (1372): "Sharh Alfyyah Ibn Malik", Qom: Navid Publishing.
- Shafi'i Kadkani, Mohammadreza (1368): "Sovar kheyal in Persian poetry", Tehran: Agah. Print81. [in Arabic]
- Shamisa, Siroos (1374): "Generalities of Stylistics", Tehran: Ferdous. [in Persian]
- Safavi, Korosh (1390): "Introduction to Semantics", Tehran: Sureh Mehr Publications, 4th edition. [in Persian]
- Tabatabayy, Mohammad Hossein (1374): "Translation of Tafsir al-Mizan", translated by Mohammad Bagher Mousavi, Qom: Jame Modaresin, 5th edition. [in Persian]
- Tabarsi, Fazl Ibn Hasan (1412 AH): "Tafsir Jame al-Javame", edited by Georgian Abul Qasim, Qom: Scientific Field of Management Center, first edition. [in Arabic]
- Tabari, Mohammad Bin Jarir (1356): "Translation of Tabari's Commentary", revised by Habib Yaghmaii, Tus: Iran. [in Arabic]
- Tayyeb, Abdul Hossein (1369): "Atyab Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Islam Publishing House, second edition. [in Arabic]
- Abbas, Hassan (1998): "Khasaes al-Horuf al-Arabiyyah and its meanings", Damascus: Ittihad al-Kitab al-Arab. [in Arabic]
- Amid, Hassan (1377): "Persian culture of Omid", Tehran: Amir kabir. [in Arabic]
- Ghiasi, Mohammad (1368): "Introduction to structural stylistics", Tehran: Shole Andisheh, no place. [in Persian]
- Fotoohi, Mahmoud (2010): "Stylistics; Theories, approaches and methods", Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Fakhr Razi, Mohammad bin Omar (1420): "Al-Tafsir al-Kabir (Mufatih al-GheaiB)", Beirut: Dar ehya al-Torath al-Arabi, 3rd edition. [in Arabic]
- Ghazi, Ayaz bin Musa (2010 AD): "Gharib al-Qur'an for Al-Qazi Ayaz", Umman: Dar werd Al-Jordaniya for Publishing and Al-Tawzi'ah. [in Arabic]
- Qorashi Banabi, Ali Akbar (1371): "Quran Dictionary", Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyya, 6th edition edition. [in Persian]
- Qazvini, Khatib (2003): "Al-Izafah in the sciences of al-Balagha al-Ma'ani and al-Bayan and al-Badi'i", Beirut: Dar al-Katb Al-Elamiyya, Vol. [in Arabic]
- Qazvini, Muhammad Ibn Abd al-Rahman (1420 A.H.): "Al-Idhaf fi Ulum al-Balagha", Cairo: Dar al-Kitab al-Masri. [in Arabic]
- Keshmiri, Abdul Rasul (2012): "Sarf karbordi", Mashhad: Institute of Strategic Studies of Islamic Sciences and Education, Bicha. [in Persian]
- Kilini, Mohammad bin Yaqub (1365): "Al-Kafi", Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [in Arabic]
- Al-Kawaz, Mohammad Karim (1426 A.H.): "Al-oSlob fi al-Ijaz Al-Balaghi for the Holy Qur'an", School of Information and Publishing in the Al-Dawa' Islamic Society. [in Arabic]
- Al-Kawaz, Mohammad Karim (1386): "Stylistics of the Rhetorical Miracles of the Qur'an", translated by Dr. Seyed Hossein Seyyedi, Tehran, Sokhan Publications. [in Arabic]
- Gonabadi, Mohammad (1372): "Tafsir Bayan al-Sada' in the authority of worshipers",

- translated by Reza Khani and Heshmatullah Riazi, Tehran: Payamnoor University Printing and Publishing Center, first edition. [in Arabic]
- Madrasi, Mohammad-Taqi (1419 AH): "Man-Hadi-al-Qur'an", Tehran: Dar Mohibi-al-Hossein. [in Arabic]
  - Makki bin Hamoush (1423 AH): "Problem of the Arabs of the Qur'an", Beirut: Dar Al-Imameh, 3rd edition. [in Arabic]
  - Mohanna, Abdollah Ali (1413): "Lasan al-Lesan; The refinement of the Lesan al-Arab", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyyah, vol.: Al-Awli. [in Arabic]
  - Mousavi, Seyed Mohsen (1381): "Helyat al-Qur'an", Tehran: Ahya al-Kitab, first edition.
  - Maybodi, Ahmad bin Mohammad (1371): "Kashf al-Asrar & oddat al-abrar", Tehran: Amir Kabir, 5th edition. [in persian]
  - Naji, Majeed Abd al-Hamid (1948 AD) "Psychological foundations of Arabic rhetorical styles", Beirut, University Institutes of Publication, Publication and Distribution, Volume: 1. [in Arabic]
  - Hashemi, Ahmad (1387) "Jawahir al-Balagheh", translated by Hassan Irfan, Qom: Balaghat Publishing, 9th edition. [in Arabic]
  - Jacobsen, Roman (1380): "Constructivism", Tehran: Islamic Propaganda Organization. [in persian]

## Analyzing the verses of the story of Noah based on Searle's speech act theory

(Received: 2023-09-04 Accepted: 2023-11-22)

Sakineh Hosseini<sup>1</sup>, Esmail Eslami<sup>2</sup>, Masoud Bavanpouri<sup>3</sup>

### Abstract

One of the theories proposed in the field of applied language science, which is used in discourse analysis and can provide grounds for further understanding of the meaning and interpretation of texts, is the speech act theory. This theory was developed for the first time by Austin and then with the help of his student Searle according to the teachings he learned from linguists. Searle divided speech acts into 5 groups: assertive, directive, commissive, expressive, and declarative, and explained the characteristics of each of these acts. Quranic stories are one of the rich sources of linguistic studies, and by analyzing their linguistic structures and textual contexts, it is possible to examine various types of speech acts. This research tries to analyze the speech act in the field of linguistics using the descriptive method and content analysis, and then, considering the context of the speech, to analyze the types of Searle's classification of speech acts in the verses of Noah's story. Among the important functions of these acts is the detailed explanation of linguistic forms in order to discover the implicit meanings of religious propositions. The findings of the research show that the dominant context of the verses of the story is the type of assertive and expressive acts, these acts mostly seek to express the call to obey God and the divine prophets (peace be upon them), introduce God, describe the world of creation, and the description of Noah's views and states. expression of situations is type (A). One of the implicit meanings of the declaration act is the announcement of the beginning of the mission of Noah (pbuh) and the end of his mission with divine force and the announcement of disbelief in God on the part of unrighteous generations. And one of the indirect meanings of directive act is asking for destruction for the unbelievers.

**Keywords:** Holy Quran, story of Noah, discourse analysis, speech act theory, Searl.

1) PhD in Arabic Language and Literature, University of Tehran, Farabi Campus, Tehran, Iran. Email: [sakinehhosseini@ut.ac.ir](mailto:sakinehhosseini@ut.ac.ir)

2) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Jiroft branch, Jiroft, Iran. (Author Corresponding The) Email: [Es.Eslami1359@iau.ac.ir](mailto:Es.Eslami1359@iau.ac.ir)

3) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Religions and Religions, Qom, Iran. Email: [mbavanpouri@yahoo.com](mailto:mbavanpouri@yahoo.com)



## تحلیل آیات داستان نوح (ع) با تکیه بر نظریه کنش‌گفتاری سرل

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

سکینه حسینی<sup>۱</sup>  
اسماعیل اسلامی<sup>۲</sup>  
مسعود باوان‌پوری<sup>۳</sup>

### چکیده

یکی از نظریات مطرح در حوزه علم کاربردشناسی زبان که در تحلیل گفتمان کاربرد دارد و می‌تواند زمینه‌های درک بیشتر معنا و تفسیر متون را فراهم آورد، نظریه کنش‌گفتاری است. این نظریه برای نخستین بار توسط آستین و سپس به کمک شاگردش سرل به اقتضای تعالیمی که از زبان شناسان آموخته بود توسعه یافت. سرل کنش‌های گفتاری را به ۵ گروه اظهاری، ترغیبی، تعهدی، عاطفی و اعلامی تقسیم کرد و به بیان ویژگی‌های هر یک از این کنش‌ها پرداخت. داستان‌های قرآنی از منابع غنی مطالعات زبان‌شناسی به شمار می‌روند که با بررسی ساختارهای زبانی و بافت متنی آن‌ها می‌توان به بررسی انواع کنش‌های گفتاری پرداخت. این پژوهش می‌کوشد با روش توصیفی و تحلیل محتوا ابتدا به بررسی کنش‌گفتاری در گستره کاربردشناسی زبان و سپس با توجه به بافت کلام به تحلیل انواع کنش‌های گفتاری سرل در آیات داستان نوح بپردازد. از جمله کارکردهای مهم این کنش‌ها، تبیین دقیق صورت‌های زبانی در جهت کشف معانی ضمنی گزاره‌های دینی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که زمینه غالب آیات داستان از نوع کنش‌های اظهاری و عاطفی است، این کنش‌ها بیشتر در پی بیان دعوت به اطاعت از خداوند و انبیای الهی (علیهم السلام)، معرفی خداوند، توصیف عالم خلقت و شرح دیدگاه‌ها و بیان حالات نوح (ع) می‌باشد. از معانی ضمنی کنش اعلامی، اعلام آغاز رسالت نوح (ع) و پایان مأموریت وی با قهر الهی و اعلام عدم ایمان به خدا از طرف نسل‌های غیر صالح است. و از معانی غیر مستقیم کنش‌های ترغیبی، درخواست هلاکت و نابودی برای کافران است.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، داستان نوح (ع)، تحلیل گفتمان، نظریه کنش‌گفتاری، سرل.

(۱) دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، تهران، ایران. ایمیل: [sakinehosseini@ut.ac.ir](mailto:sakinehosseini@ut.ac.ir)

(۲) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران (نویسنده مسؤول) ایمیل: [Es.Eslami1359@iau.ac.ir](mailto:Es.Eslami1359@iau.ac.ir)

(۳) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. ایمیل: [mbavanpouri@yahoo.com](mailto:mbavanpouri@yahoo.com)

## ۱. مقدمه

کنش‌های گفتاری یکی از عناصر اساسی مطرح در حوزه کاربردشناسی زبانند که در تحلیل گفتمان نیز می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند. کنش گفتار همواره به تحلیل ناگفته‌ها و معانی و دلالت‌های ضمنی متون ادبی با توجه به ساختارهای زبانی و بافت متنی می‌پردازد. آستین نخستین کسی بود که نظریه کنش گفتاری را مطرح و سپس شاگردش سرل به گسترش و توسعه آن پرداخت. «الگوی سرل در وهله نخست تحقیقات زبان‌شناسی را به چالش‌هایی برای شناسایی مفاهیم اساسی دیدگاه کنش گفتاری برانگیخت. در وهله بعد، این الگو تحقیقات زبان‌شناسی را به چالش‌هایی برای تکمیل نظریه‌ها در ارتباط با ساختارهای کنشی و ساختارهای زبانی و نیز برای تدبیر اصولی که طبق آن‌ها کنش‌های زبانی منفرد به کنش‌های کلی مرکب پیوند داده می‌شود، واداشت» (البرزی، ۱۳۹۲: ۹۱). سرل انواع کنش گفتار را در ۵ طبقه اظهاری، ترغیبی، تعهدی، عاطفی و اعلامی منحصر کرد (میرهاشمی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۴۷). هر یک از این کنش‌ها می‌توانند در معناشناسی و تحلیل گفتمان زبانی متون دینی همچون قرآن کریم، به مخاطب این امکان را بدهد تا ماهیت گزاره‌های متون دینی را به شکلی هدفمند تفسیر نمایند.

داستان‌های پیامبران از جمله متون دینی‌اند که همواره قطعه‌ای از زندگی واقعی انسان را در برهه‌ای از تاریخ نمایان می‌سازند و می‌توانند درس عبرت و الگویی مناسب برای تعالی انسان‌ها در تمام دوران باشند. این داستان‌ها آینه تمام‌نمای مفاهیمی چون سعادت، تربیت، عبادت و هدایت هستند. به همین جهت خداوند متعال در قرآن کریم از این قالب هنری در جهت تکامل بشر بهره گرفته است. نوح(ع) یکی از پیامبران صاحب شریعت است که قرآن کریم ایشان را به عنوان بنده مومن معرفی نموده است (صافات / ۸۱). بنابراین اشاره به سرگذشت زندگی ایشان، بیان سیره، عملکرد و نحوه تعامل ایشان با قومش، الگویی مناسب برای زندگی تمام مردم به شمار می‌رود. در داستان نوح، کنش گفتاری بسیاری از گزاره‌های اخباری و وصفی موارد ذیل است: کفر و ناسپاسی خدا، ایمان به او، قهر و عذاب الهی نسبت به ستمگران، وصف عالم آفرینش، نشانه‌ها و نعمت‌های پروردگار، رعایت تقوا، سرنوشت نسل‌های غیر صالح، اطاعت از پیامبران الهی، کفر سران قوم نوح و... این‌ها بخشی از وصف‌های اخباری در گزاره‌های آیات داستان نوح(ع) است. پس علاوه بر عنایت به بعد وصفی این گزاره‌ها، توجه به کنش گفتاری آنها نیز اهمیت دارد چرا که مخاطب را در درک معنای ثانوی متون یاری می‌رساند.

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی در پی ارائه شواهد و نمونه‌هایی از آیات داستان نوح(ع) در قالب الگوهای کنش گفتاری سرل می‌باشد و سعی شده تا قوی‌ترین شاهد مثال‌های مؤید انواع کنش‌های گفتاری، انتخاب و ارائه شوند. در قسمت نخست پژوهش به تبیین نظریه کنش گفتاری سرل پرداخته شده و در بخش دوم، آن دسته از شاهد مثال‌هایی که

با نظریه سرل هماهنگی بیشتری داشته و میزان کنش‌گفتاری آن‌ها برجسته‌تر بوده انتخاب و سپس بررسی و تحلیل شده‌اند. آیات انتخاب شده چارچوب و تسلسلی منطقی از حوادث و رویدادهای داستان مانند آغاز و پایان رسالت نوح(ع)، سرنوشت قومش، نجات مؤمنان و نبودی کافران را به مخاطب نشان می‌دهند.

### ۱-۱. سؤالات پژوهش

- ۱- کنش‌های گفتاری به‌کاررفته در داستان قرآنی نوح(ع) چه مفاهیم و محتوایی را به مخاطب القا می‌کند؟
- ۲- کنش‌های گفتاری سرل چه نقشی در فهم معانی داستان نوح(ع) دارد؟
- ۳- کدام یک از انواع کنش‌های ۵ گانه حضور پررنگ‌تری در داستان دارد؟

### ۲-۱. فرضیه‌های پژوهش

- ۱- براساس نظریه سرل این کنش‌ها بیشتر در پی بیان دعوت به اطاعت از خداوند یکتا و انبیای الهی، معرفی خداوند، توصیف عالم خلقت و شرح و بیان حالات نوع (ع) در برابر خداوند و قومش می‌باشد.
- ۲- تبیین و تحلیل دقیق صورت‌ها و ساخت‌های زبانی در جهت کشف لایه‌های پنهان و معانی ضمنی گزاره‌های دینی از جمله کارکردهای مهم کنش‌های سرل می‌باشد.
- ۳- زمینه غالب داستان قرآنی نوح(ع) از نوع کنش‌های اظهاری و عاطفی است.

### ۳-۱. پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌هایی که در رابطه با کنش‌گفتار در قرآن کریم انجام شده می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

مقاله «نظریه کنش‌گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن»، از ابوالفضل ساجدی، مجله قیاسات، سال ۱۳۸۱. بررسی‌های صورت گرفته در این پژوهش نشان می‌دهد که کنش‌گفتارهای دینی نیز می‌توانند کنش‌های متعددی داشته باشند و این گزاره‌ها چند بعدی هستند، و هم‌چنین تحقق کنش‌گفتارهای مورد انتظار از کنش‌گفتارهای انشائی در متون دینی، مستلزم عامل واقع‌نمایی اصل اعتقاد به خدا و قیامت است.

مقاله «الگوی ارتباطی حضرت نوح در قرآن کریم»، از میثم فرخی و دیگران، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال ۱۳۹۳. در این پژوهش به الگوی ارتباطی نوح(ع) براساس مدل هایدلر که شامل سه عنصر پیام‌فرست، پیام و مخاطب است اشاره شده و نشان می‌دهد که این مدل در صدد توضیح ارتباطات استراتژیک است که در آن پیام‌فرست درصدد تغییر نگرش و رفتار مخاطب است.

مقاله "تحلیل گزاره‌های پرسشی در سوره مؤمنون براساس نظریه کنش کلامی"، از پیشوایی علوی و دیگران، مجله پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال ۱۳۹۳. نتایج این تحقیق، کارکردهای هدفمند و پویای زبان قرآن در عرصه کنش‌های کلامی را نشان می‌دهد.

مقاله "بررسی کنش‌های فراگفتاری در دو نوع متفاوت از فرامین قرآنی و شیوه برخورد مترجمان انگلیسی با آن"، از علی‌اصغر سلطانی و دیگران، مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، سال ۱۳۹۵. نتایج این تحقیق که پیکره زبانی آن، آیات قرآنی است نشان می‌دهد که از جملات و پاره‌گفتارهای امری و خبری برای صدور فرمان استفاده شده‌است ولی به‌کارگیری هر کدام، استنباط خاصی دارد.

مقاله "عوامل انسجام متنی در سوره نوح"، از یونس ولیی و دیگران، دو فصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال ۱۳۹۵. در این تحقیق، پژوهشگران عوامل واژگانی، دستوری، و پیوندی را که از ابزارهای آفریننده انسجام متنی هستند در سوره نوح بررسی کرده‌اند و یافته‌ها نشان می‌دهد که عامل واژگانی بیشترین بسامد و بیشترین تأثیر را در منسجم ساختن سوره نوح دارد.

مقاله "کارگفت‌های ترغیبی در قرآن کریم"، از رحیم احمدی و دیگران، مجله پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال ۱۳۹۷. این پژوهش نشان می‌دهد که کارگفت‌های غیرمستقیم در ترغیب انسان‌ها بیشتر استفاده شده و این نشان‌دهنده چند بعدی بودن و چند معنایی بودن آیات قرآن کریم است.

مقاله "تحلیل متن سوره مریم براساس نظریه کنش‌گفتاری با تأکید بر الگوی جان سرل"، از صحبت‌الله حسنونند، فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال ۱۳۹۸. نتایج حاصل از این پژوهش مبنی بر این است که غالب این کنش‌گفتارها به صورت غیر مستقیم هستند و کنش‌گفتارهای اظهاری، ترغیبی و عاطفی بیشترین بسامد را در این سوره دارند؛ بدین صورت که کنش‌گفتارهای اظهاری به منظور بازخوانی سرگذشت اقوام، کنش‌گفتارهای ترغیبی برای تشویق به سعادت و رستگاری، و کنش‌گفتارهای عاطفی برای بیان حالات روحی به کارگرفته شده‌اند.

مقاله "بررسی نقش راهکارهای گفتمانی مستقیم و غیرمستقیم در ادبیت سوره نوح"، از عباس عرب و دیگران، مجله پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال ۱۳۹۹. این پژوهش تلاشی است برای بررسی و تحلیل نظام زبانی سوره نوح، و یافته‌های حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که گفتمان حاکم بر سوره نوح نشانگر رابطه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری میان پیام‌گیر و پیام‌رسان است و راهکار گفتمانی غیر مستقیم که مؤدبانه‌ترین راهکار گفتمانی جهت حفظ اعتبار اجتماعی طرفین گفتگو است بالاترین بسامد را در این سوره دارد.

مقاله "نقش کنش‌های گفتاری و راهبردهای کلام در تبیین آیات داستان موسی (ع)،

مطالعه موردی سوره شعراء"، از راضیه قناعتی و دیگران، مجله علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۱۴۰۰. این پژوهش به بیان کنش‌ها و راهبردهای کلام و تطبیق آن با مقتضای حال آیات داستان موسی (ع) می‌پردازد و با توجه به بافت آیات به برخی کارگفت‌های مستقیم و غیر مستقیم آیات مورد نظر می‌پردازد.

با توجه به پژوهش‌های انجام‌شده در رابطه با کنش‌گفتار در قرآن کریم، می‌توان دریافت که تاکنون درباره آیات داستانی نوح (ع) براساس نظریه کنش‌گفتاری سرل پژوهشی انجام نشده‌است. از آن‌جا که داستان‌های قرآنی از ارزش زبانی بالایی برخوردارند و خود جای بررسی و تحقیق در چارچوب و نظریه‌های مختلف را دارند، بررسی آن‌ها با توجه به الگوی کنش‌گفتاری سرل می‌تواند افق و خوانشی نو از متن را پیش روی پژوهشگران قرار دهد.

#### ۴-۱. بررسی کنش‌گفتاری در گستره کاربردشناسی زبان

نظریه کنش‌گفتاری از مباحث مهم دانش کاربردشناسی است که در تحلیل متون ادبی نقشی مؤثر دارد و همواره زمینه‌های فهم و تحلیل بیشتر متن را فراهم می‌سازد. و سبب می‌شود تا متون به شکلی منسجم‌تر و هدفمندتر معنا و تفسیر شوند. این نظریه توسط افراد مطرحی چون آستین و سرل در حوزه زبان‌شناسی مطرح شد و هر کدام با ارائه الگویی مناسب در جهت توسعه و گسترش این نظریه برآمدند. این نظریه درصدد است تا نقش جملات و دیگر واحدهای زبانی را در فرایند گفتمان مورد بررسی قرار دهد.

هر واحد زبانی می‌تواند با توجه به بافت و موقعیت کلام از معانی متعددی برخوردار باشد. جنبه‌هایی از معنا وجود دارد که صرفاً از معنای کلمه‌های به‌کاررفته در جمله‌ها و عبارت‌ها گرفته نمی‌شوند؛ وقتی که ما نوشته‌ای را می‌خوانیم یا سخنی را می‌شنویم، معمولاً سعی می‌کنیم نه تنها معنای کلمه‌ها را بفهمیم، بلکه چیزی را هم که گوینده یا نویسنده قصد دارد با آن کلمه‌ها را برساند، درک کنیم، مطالعه آن بخش از معنای مقصود گوینده را کاربردشناسی نامیده‌اند (یول، ۱۳۷۴: ۱۴۴-۱۴۵). اصل اساسی نظریه کنش‌گفتاری آن است که هیچ مکالمه‌ای در خلأ رخ نمی‌دهد و در تحلیل و تفسیر کنش‌های هر متنی، توجه به بافت و بسترهای اجتماعی، تاریخی و ادبی آن متن اهمیت بسیاری دارد. این دیدگاه، مخالف برخی دیدگاه‌های نقد نوین یا ساخت‌گرایی فرانسوی است که متن را بدون در نظر گرفتن بافت گفتمانی و اجتماعی آن بررسی می‌کنند، چنین نگاهی در مطالعه متون دینی از اهمیت بسزایی برخوردار است (حسینی معصوم و رادمد، ۱۳۹۴: ۱۴۲). کنش‌های گفتاری به مثابه نمایشی از حدث و کارکرد زبان است، و از ویژگی‌های این احداث زبانی آن است که به تولید زنجیره‌ای از حروف و آواهای مخصوص و منحصر به فردی ختم می‌شود؛ که طبق عرف و عادت خاصی از هم تفکیک داده شده‌اند، طوری که با اراده و قصد متکلم همخوانی دارد. افزون بر آن کاری که این اصوات و آواهای زبانی انجام می‌دهند؛ این است که بخشی

از خصائص زبانی را از بخشی دیگر متمایز می‌گردانند (دایک، ۲۰۰۱: ۱۳۰).

در زمینه قواعد کنش‌زبانی، «سرل ارتباط با زبان را، رفتاری از روی نیت و قاعده‌مند می‌داند، بنابراین ارتباط با زبان به این معناست که با هماهنگی قواعد و ساختارها، کنش‌ها اجرا گردند. وی کنش‌های گفتاری را کوچکترین واحدهای ارتباط زبانی تلقی می‌کند: واحدهای اصلی ارتباط زبانی آن‌گونه که همه تصور می‌کنند، واژه یا جمله، یا نماد واژه و نماد جمله نیست، بلکه تولید یا ساخت نماد، واژه یا جمله در اجرای کنش گفتاری است» (البرزی، ۱۳۹۲: ۸۵). کار و هدف اصلی واحدهای زبانی، چگونگی ایجاد معنا، تولید و بررسی واحدهایی چون (کلمات، عبارات و جملات) است و هریک از این واحدها نیز می‌توانند بر کنشی دلالت داشته باشند. در کاربردشناسی زبان معنای الفاظ و جملات در محیط و موقعیتی که جمله‌های زبان در آن ساخته می‌شوند مورد واکاوی قرار می‌گیرند. پس در بررسی واحدهای زبانی توجه به بافت و موقعیت به عنوان یک عنصر زبانی، مهم و ضروری است.

کنش منظوری هدف دارد و مقاصد گوینده در آن پنهان است. به گفته سرل کنش منظوری زمانی اتفاق می‌افتد که شخصی خبری می‌دهد، سؤالی مطرح می‌کند، فرمانی می‌دهد، یا گزارشی ارائه می‌دهد، هشدار می‌دهد یا تبریک می‌گوید. کنش تأثیری به مفهوم نتیجه کنش گفتاری و تأثیر آن بر مخاطب است. به عقیده سرل، مهم‌ترین مرحله کنش گفتاری، همان مرحله دوم یا کنش منظوری است و درست به همین دلیل است که در مواردی، به جای کنش گفتاری، عبارت کنش منظوری به کار می‌رود (دست‌آموز و محمدی، ۱۳۹۵: ۴۲). براساس نظریه کنش گفتاری سرل، نقش‌های فعل و به دنبال آن جمله را در فرایند گفتمان می‌توان به ۵ دسته کنش‌های گفتاری تقسیم کرد:

- کنش‌های گفتاری تقریری/ اظهاری، هدف از این کنش این است که مسؤولیت صدق بودن خبر بر عهده متکلم است. به عنوان نمونه آیه: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ (صافات / ۸۱) دارای کنش گفتاری اظهاری است، چون گوینده صدق این گفتار را نشان می‌دهد که نوح(ع) به قطع و یقین دارای این ویژگی است.

- کنش‌های گفتاری هدایتگر/ ترغیبی، گوینده با این نوع کنش سعی دارد مخاطب را به انجام کاری سوق دهد. در پاره گفتاری چون این آیه شریفه: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُلْطَوْا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح / ۲۷) کنش ترغیبی این آیه درخواست نابودی برای کافران است.

- کنش‌های گفتاری تعهدآور، این نوع کنش، کنش‌هایی هستند که متکلم از آن‌ها برای ملزم کردن خود به انجام کاری در آینده استفاده می‌کند. مانند آیه شریفه: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا﴾ (مریم / ۵۹). با توجه به کنش غیر

مستقیم در عبارت "فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا"، گوینده با تهدید و وعده عذاب، تعهد خود را نسبت به انجام عملی در آینده نشان می‌دهد.

- کنش‌های گفتاری احساسی، این نوع کنش‌ها، بیان‌کننده حالات روحی و روانی گوینده می‌باشند. به طور مثال استعمال کلمه "بُنَى" برای افاده دلسوزی و مهربانی است که به آیه کنش عاطفی می‌دهد: ﴿وَوَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْرَلٍ يَا بُنَىٰ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ (هود/۴۲).

- کنش‌های گفتاری اعلامی، کنش‌هایی هستند که با بیان آن‌ها در جهان خارج تغییراتی واقعی حاصل می‌گردد (سیرل، ۲۰۱۱: ۳۲). مانند آیه ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ (عنکبوت/۱۴). کنش اعلامی این آیه به آغاز و پایان مأموریت مهم نوح (ع) اشاره دارد.

سرل با توجه به صریح و ضمنی بودن سخنان، مبحث کنش‌های گفتاری مستقیم و غیرمستقیم را پیش می‌کشد؛ اگر مقصود و منظور متکلم از ظاهر سخنان دریافت شود، کنش گفتاری مستقیم بر آن اطلاق می‌شود، اما آن دسته از سخنانی که منظور گوینده از صریح جمله فهمیده نمی‌شود و به تأویل و تفسیر نیاز دارد، کنش گفتاری غیر مستقیم نامیده می‌شود؛ مانند سخنانی که به شکل استعاری یا کنایی بیان می‌شود (نحله، ۲۰۰۶: ۹۸) در کنش‌های گفتاری غیر مستقیم، علاوه بر حفظ کاربرد معنای مستقیم کلام، هدف اصلی گوینده و معنای ثانوی نیز با کمک بافت و سیاق کلام درک می‌شود. کنش غیر مستقیم معمولاً همان پیامی است که گوینده متن، قصد رساندن آن را دارد.

سرل معتقد است که کاربرد نظریه کنش‌گفتاری ما را قادر به درک توانایی‌های زبانی خود می‌سازد (سیرل، ۲۰۰۹: ۲۲۹) از جمله مظاهر اختلاف بین جان سرل و جون آستین، بحث در مورد تأثیر این کنش‌های گفتاری می‌باشد؛ آستین معتقد است که همه این تأثیرات و انفعالات کنش‌ها به متکلم برمی‌گردد. ولی جان سرل بر عکس او، تمام این تأثیرات و کنش‌ها را حاصل تفسیر و تحلیل مخاطب می‌داند. در واقع این مخاطب است که با تحلیل زبان، تیغ زبان را برنده می‌کند و در نتیجه، کنش‌های زبانی مؤثر واقع می‌شود (کاظم صادق، ۲۰۱۵: ۱۳۴). بنابراین، سرل با تقویت پایه‌های نظریه کنش‌گفتار، دیدگاه آستین را نقد کرده‌است، و در دیدگاه سرل «طرح اصلی همه این کنش‌های گفتاری صورت ذهنی و غیر محسوس می‌باشد، که بایستی همه این‌ها، به مرحله ادراک و تأثیرات روحی برسد. همچنین در مرحله‌ای که این کنش‌ها از متکلم یا نویسنده‌ای صاحب قدرت و مقام صادر نشود؛ نمی‌توان انتظار داشت، که عاملیت و تأثیر را به مخاطب تزریق کند؛ لذا قدرت متکلم، زمینه تأثیر و عاملیت زبان را فراهم می‌سازد و در نتیجه آن، همه این کنش‌ها به میدان عاملیت و عمل در می‌آید (ملا ابراهیمی و دیگران، ۱۴۰۱: ۸۸).

در نظریه کنش‌گفتاری سرل، پاره‌گفتار از اهمیت زیادی برخوردار است، هر چند تعریف جامعی از پاره‌گفتار بیان نشده، اما بررسی‌ها نشان می‌دهد پاره‌گفتار، قطعه‌ای کوتاه یا بلند از زبان است که معنای آن حاصل تعامل زبان و بافت تولید آن است. این نظریه، انعطاف پژوهشگر را در تبیین فرایند ارتباطی در متن افزایش می‌دهد، چرا که از دیدگاه کنش‌های گفتار می‌تواند یک واژه، یک گفتمان کامل یا اثر ادبی باشد، اما اصول و مبانی بررسی یک پاره‌گفتار تک‌جمله‌ای و یک قطعه طولانی یکسان است. پس می‌توان بخشی از یک متن را انتخاب و تحلیل کرد (نجفی ایوکی و دیگران، ۱۳۹۶: ۷). پاره‌گفتارها بخشی از واحدهای زبانی هستند که در تجزیه و تحلیل متون ادبی از اهمیت بسزایی برخوردارند. و زبان‌شناسانی چون سرل در بررسی ساختارهای زبانی، بافت متنی و تحلیل گفتمانی به آن‌ها توجه ویژه‌ای داشته‌اند. چون در هر بافت و سیاقی، عملی که با تولید پاره‌گفتارها بیان می‌گردد می‌تواند حاوی کنش‌های متعددی باشد کنش‌هایی که به مخاطب کمک می‌کند تا لایه‌های پنهان و ضمنی متن را به خوبی درک نماید.

## ۲. تحلیل کنش‌های گفتاری آیات بر مبنای دسته‌بندی سرل

### ۲-۱. کنش‌های اظهاری

این نوع کنش، تعهد گوینده نسبت به صدق گزاره مطرح‌شده را نشان می‌دهد. (سیرل، ۲۰۱۱: ۳۲) این کنش‌گفتاری دارای تناسب واژگان با جهان واقع است و گوینده بر صادق بودن پاره‌گفتارهایی که بر زبان جاری شده‌اند تأکید دارد و آن‌ها را شایسته اعتماد می‌داند (سیرل، ۲۰۱۲: ۲۶۱). افعال کنش اظهاری شامل تأکید کردن، معرفی کردن، ادعا کردن، تصریح کردن، بیان کردن، گزارش دادن، شرح دادن، تفسیر کردن و توصیف کردن است.

کنش اظهاری در آیات زیر برای بیان مدح و توصیف نوح(ع) به کار رفته است: ﴿إِنِّي لَكُم رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ (شعراء/ ۱۰۷)، من رسولی هستم که میان شما و خدا امینم و خیانت نمی‌کنم (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۳۰۷). این پاره‌گفتار نشان می‌دهد که نوح(ع) در میان مردم دارای صفت‌هایی با ارزش بوده‌است، به همین دلیل در وصف خویش می‌گوید من در انجام مأموریتم درخور اعتماد و خیرخواه هستم.

در آیه زیر نیز خداوند متعال ضمن بیان شکرگزاری نوح(ع) به مدح و ستایش وی می‌پردازد، پس از این جهت کنش متناسب با این پاره‌گفتار، اظهاری است: ﴿ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ (اسراء/ ۳) ای بنی اسرائیل! ای فرزندان کسانی که آنان را همراه نوح، سوار بر کشتی کردیم و نجات دادیم! همانا نوح، بنده‌ای بسیار شکرگزار بود شما هم مثل او باشید، تا نجات یابید (قرآنی، ۱۳۸۸: ج ۵، ۱۸).

خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن کریم به معرفی نوح(ع) به عنوان بنده مؤمن

می‌پردازد همانند آیه: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ (صافات / ۸۱) او یعنی نوح از بندگان ایمان‌آورنده ماست. باید گفت: این آیه شامل ستایش همه مؤمنان است که نوح از میان آن‌ها بیرون آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸، ۶۹۹). کنش‌گفتاری این تعبیر نیز اظهاری است، چون گوینده صدق این گفتار را نشان می‌دهد که نوح (ع) به قطع و یقین دارای این ویژگی است، اسمیه بودن و حرف تأکید "إِنَّ" گواه همین امر است. پس در آیات فوق، ذکر عبارت "إِنَّهُ" پذیرش بار معنایی آیات را برای مخاطب مسیر می‌سازد.

هنگام تحلیل این آیات از دیدگاه کنش‌گفتار سرل می‌توان دریافت که این پاره‌گفتارها در قالب خبر، بیان، اظهار و یقین‌گوینده است چون به روشنی می‌توان باور متکلم و عقیده وی را نسبت به شخصیت و ویژگی‌های نوح (ع) متوجه شد و نشان داد که صادق بودن این گزاره‌های خبری، کاملاً مشهود است. خداوند در این آیات، ویژگی‌های اخلاقی، صفات و رفتارهای خاص نوح (ع) را ارزش‌گذاری می‌کند. و به جای اشاره مستقیم به نوح (ع) از وی با صفات و خصلت‌های نیک یاد می‌کند. بنابراین کنش این آیات به کارکرد اظهاری مربوط می‌شود.

بافت و ساختار زبانی کلام، به مخاطب این امکان را می‌دهد تا مقصود گوینده را دریابد. تأکیدهایی که در پاره‌گفتار زیر وجود دارد مخاطب را در فهم و درک معنای ثانوی متن یاری می‌رساند: ﴿قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ﴾ (شعراء / ۱۱۶) این سخن را در اواخر دعوت نوح گفتند و او را تهدیدی قطعی کردند، چون کلام خود را به چند وجه تأکید نمودند، (یکی لام در لئن، دوم لام در لتکونن، و سوم نون تأکیدی که در آخر لتکونن است) (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ۲۹۷). این تأکیدات، مخاطب را به تأمل و تدبر در باره معنای این آیه کریمه وا می‌دارد. کنش این آیه به واسطه قرینه‌هایی که در آن لحاظ شده، کنش اظهاری را تقویت نموده و در پی تقویت انجام عملی ایجاد شده است گوینده از این طریق تعهد خود را نسبت به صدق گزاره مطرح شده نشان می‌دهد. بنابراین پاره‌گفتارهایی که همواره بر نکته‌ای تأکید دارند از مشخصه‌ای چون کنش اظهاری برخوردارند.

کنش اظهاری آیات ۱۵ تا ۲۰ سوره نوح نیز به توصیف جلوه‌هایی از آفرینش می‌پردازد. در این آیات به طور مفصل بیان شده که چگونه نوح (ع) قوم خود را به اطاعت و پیروی از خدا دعوت می‌نمود: ﴿لَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا (۱۵) وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا (۱۶) وَاللَّهُ أَنْتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نِبَاتًا (۱۷) ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا (۱۸) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا (۱۹) لَتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾ (۲۰).

نوح (ع) در برابر قوم خویش به توصیف نشانه‌های خدا در عالم آفرینش می‌پردازد و ضمن برشمردن نعمت‌های بزرگ خداوند، با این قوم لجوج اتمام حجت می‌کند اما باز هم این قوم، مسیر خود را ادامه می‌دهند و با دیده کفر و انکار به این نعمت‌ها می‌نگرند. این گونه به تصویر کشیدن چگونگی نظام آفرینش و بیان نعمت‌ها، نشانگر کنش اظهاری است

تا بار دیگر نعمت‌های بیکران خدادادی را برای گروه مخالفان یادآوری کند و به نوعی برای شناخت خدا و اثبات معاد دلیلی بیاورد. پس نوح(ع) در یک کنش توصیفی به معرفی خدا در عالم خالقت و بیان ابعادی از آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌پردازد تا شاید مخاطب به عظمت و قدرت خداوند متعال پی ببرد. در این گفتمان کاربرد افعال ماضی مانند (خلق، جعل، اُنبت) برای مخاطب، نوعی اطمینان بخشی به همراه دارد چون نوح(ع) واقعیت‌های عینی جهان خلقت را یادآور می‌شود واقعیت‌ها و نعمت‌هایی که قومش نسبت به آن آگاهی دارند. وضع بد و نا به سامان قوم خویش او را واداشت تا به چنین گفتمانی دست بزند. با تحلیل پاره‌گفتارهای فوق می‌توان دریافت که گوینده، کلام خود را با شرح و توصیف همراه نموده است. مخاطب در ابتدا متوجه نوعی اطمینان می‌شود زیرا گوینده قصد دارد مخاطب را با خود هم عقیده سازد که تمام این آفریده‌ها از آن خداوند است و تمام این اعمال از طرف وی صورت گرفته‌است.

## ۲-۲. کنش‌های ترغیبی

هدف این نوع کنش، قرار دادن مخاطب در حالت اجبار برای انجام عملی است. یعنی گوینده قصد دارد شنونده را به انجام کاری سوق دهد. از نمونه‌های این افعال: دستور دادن، خواهش کردن، درخواست کردن و... است (سیرل، ۲۰۱۱: ۳۲). افعالی چون التماس کردن، پافشاری کردن، توضیح خواستن، لازم بودن، بازخواست کردن، خواستن، تقاضا کردن، اعلام نیاز کردن و... از دیگر نمونه‌های کنش‌گفتاری ترغیبی به شمار می‌روند (نجفی ایوکی و دیگران، ۱۳۹۶: ۶).

خداوند متعال در آیه اول با کنش‌گفتاری مستقیم، نوح(ع) را به حمد و ثنای خویش فرا می‌خواند چرا که نوح(ع) را از قوم ظالم و نافرمان‌رهایی بخشید: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَکِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ \* وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبَارَكًا﴾ (مؤمنون/ ۲۸ و ۲۹).

کنش ترغیبی موجود در ساختار گفتمانی آیه ۲۸، نقش مهمی در انتقال مفاهیم تربیتی به مخاطب دارد. لازم بودن شکرگزاری در برابر نعمت‌های خداوند، پیامی تعلیمی است که از این کنش برداشت می‌شود. در این گفتگو خداوند در جایگاه متکلم و نوح(ع) در جایگاه مخاطب قرار گرفته از همین روی خداوند با صراحت کلام، نوح(ع) را که از بندگان مخلص خویش بود به شکرگزاری دعوت می‌کند. پس در این آیه، مخاطب در حالت تکلیف برای انجام عملی قرار گرفته است. در آیه بعد نیز فعل "أَنْزَلْنِي" از جمله افعالی است که در قالب درخواست مطرح شده‌است. در این آیه نیز خداوند به نوح تعلیم می‌دهد که تنها از درگاه خداوند تقاضا کند که او را در منزلی پر برکت فرود آورد. پس کنش ترغیبی هر دو آیه، حاوی پیامی تربیتی است که خداوند در خطاب به پیامبرش نوح(ع) به کار برده‌است.

نوح در حقیقت محتوای دعوت خود را در سه جمله خلاصه کرد: پرستش خدای یکتا، رعایت تقوا و اطاعت از قوانین و دستوراتی که او از سوی خدا آورده که مجموعه عقاید و اخلاق و احکام بود. سپس به تشویق آن‌ها پرداخته و نتایج مهم اجابت این دعوت را در دو جمله کوتاه بیان می‌کند و می‌گوید: اگر دعوت مرا اجابت کنید خداوند گناهان شما را می‌آمرزد (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۵، ۵۸): ﴿أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَتَّقُوهُ وَأَطِيعُونَ﴾ \* يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿ (نوح / ۳ و ۴).

دو تعبیر "يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى"، متضمن بشارتی است که نوح (ع) به قوم خود می‌دهد. از آن جایی که این پاره‌گفتار، در پی ترغیب و تشویق می‌باشد از این جهت، کنش متناسب با آیه ترغیبی است و یک نوع پیام هدایت برای مخاطب خلق می‌کند. کنش‌گفتاری آیه اول، عبادت، تقوا و اطاعت، در مخاطب ایجاد سؤال و رغبت می‌کند که چه عمل مهمی قرار است صورت گیرد که چنین شروطی قبل از آن بیان می‌شود. این کنش‌های گفتاری همه در خدمت کنش اصلی "يَغْفِرْ لَكُمْ" و "يُؤَخِّرْكُمْ" است تا مخاطب را در موقعیتی قرار دهد که با آمادگی کامل مشتاق دریافت خبر نهایی باشد. در این آیات، سخن از مخالفان در میان است که آمادگی پذیرش رهنمودهای پیامبر خویش را ندارند. بنابراین یکی از اهداف این آیات، ایجاد انگیزه در مخاطب جهت پذیرش بهتر کلام و اطاعت از دعوت گوینده است.

پس همان‌طور که از آیات فوق برداشت می‌شود شرایط تازه‌ای برای قوم نوح (ع) بیان شده و متکلم این پاره‌گفتار را ابراز می‌کند تا به مخاطبانش چند چیز مهم و با ارزش در آینده بشارت بدهد. متکلم، همواره قوم خویش را در حالتی میان اجبار، الزام و تکلیف برای رسیدن به یک امر مطلوب و ایده‌آل قرار می‌دهد. نوع بیان نوح (ع) با قوش از نوع درخواست است و با کلام خویش شرایطی به وجود می‌آورد تا مخاطب را به انجام عملی تشویق نماید.

در بخش‌های گوناگون داستان نوح (ع) یکی از بارزترین کنش‌های گفتاری ترغیبی، درخواست و تقاضاست. در پاره‌گفتاری چون این آیه شریفه: ﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرْتَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح / ۲۷) کنش ترغیبی این آیه درخواست نابودی برای کافران است. نوح (ع) همواره برای درخواست خود استدلال می‌آورد و می‌گوید: اگر از آنان باقی بگذاری بندگان تو را گمراه می‌کنند و فرزندان کافر و بدکار به دنیا می‌آورند. ظاهر این گفتار، خبری است یعنی کنش مستقیم آن نشانگر خبری بودن آن است اما کنش غیر مستقیم آن، درخواست و تقاضاست، پس این پاره‌گفتار از نوع خواهشی است یعنی به طور غیر مستقیم، هلاکت کافران را تقاضا نموده‌است. این شیوه استعمال جمله خبری، نمونه دیگری از کنش‌گفتاری غیرمستقیم است.

پس در این پاره‌گفتار، وجه امری به کار نرفته و به جای لحن و کلام دستوری از وجه خبری استفاده شده‌است تا ضمن بیان صفات اخلاقی قومش، عاقبت و نتیجه‌ی رفتار آن‌ها را هشدار دهد. و شاید عدم کاربرد فعل امر به این دلیل است که گوینده به پذیرش اندیشه‌اش ایمان و باور دارد. درخواست غیر مستقیم با استفاده از امکانات بافتی زبان می‌تواند از دلایل اصلی موفقیت گوینده در پیشبرد اهداف خود باشد. از همین روی از مستقیم بودن پیامش کاسته و تمرکز کلام را از فاعل (قومش) به موضوع کلام، یعنی بیان افعال، برخورد و صفات قومش متوجه ساخته‌است.

در تحلیل کنش‌های گفتاری هر متنی، توجه به بافت، موقعیت و بستریهای اجتماعی آن متن اهمیت زیادی دارد. با در نظر گرفتن بافت گفتمانی داستان نوح(ع) می‌توان دریافت که فرزندش (کنعان) از جمله کسانی بود که خداوند قبلاً وعده نابودی‌اش را داده بود، پس واجب بود که با هشدار و اخطار شدید به نوح بفهماند که آنها دیگر شایسته دعا و شفاعت نیستند. به همین جهت می‌فرماید درباره‌ی آنان با من سخن مگو: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَّوَحَيْنَا إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ﴾ (مؤمنون / ۲۷).

در جمله "لَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ"، نوح(ع) را از سخن گفتن با خدا نهی می‌کند. این کنایه از نهی شدید از وساطت و شفاعت است، چون مخاطب را معلق بر "الذین ظلموا" کرده، و نهی را هم تعلیل کرده به این که "اینهم معرقون" پس گویا فرموده: من تو را نهی می‌کنم از اینکه با من درباره این کفار حرفی بزنی، تا چه رسد به اینکه وساطت کنی، چون خشم و غضب من شامل حال آنان شده‌است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵: ۳۰) این اخطار به خاطر آن بود که ممکن بود نوح تحت تأثیر عواطف انسانی یا عاطفه پدر و فرزندگی قرار گیرد و دوباره شفاعت آنها را از خداوند بخواهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۴: ۲۳۰). در این آیه کنش‌گفتاری غیرمستقیم برای اخطار و هشدار به کار رفته‌است. خداوند در خطاب به نوح(ع) می‌فرماید: درباره ظالمان با من گفتگو مکن چرا که سرانجام ظلم و نافرمانی آنها هلاکت و نابودی است.

### ۲-۳. کنش تعهدی

در این نوع کنش، گوینده خود را نسبت به انجام عملی در آینده متعهد می‌داند مانند قراردادهای وعده و وعیدها که در آن تعهد گوینده به انجام کاری در آینده مطرح است (سیرل، ۲۰۱۱: ۳۲)، مانند آیه شریفه: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ (مریم / ۵۹). پس از آنان جانشینان بد و نالایقی آمدند که نماز را ضایع کردند و به دنبال هوس‌ها و شهوت‌ها بودند. پس به زودی آن قوم مشرک (کیفر) گناه خود را خواهند دید. به جای آنان قومی آمدند و جانشین ایشان شدند که آنچه را از آنان گرفتند

یعنی نماز و توجه عبادی به سوی خدای متعال را ضایع نموده و در آن سهل‌انگاری کردند، بلکه به طور کامل از آن روی برگرداندند، و در عوض از لذت‌ها پیروی نمودند، و سرانجام همان لذت‌ها، ایشان را از مجاهده در راه خداوند متعال و توجه به او بازداشت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴: ۷۸).

خداوند متعال به نوح (ع) و به کسانی که با وی در کشتی سوار شدند نعمت فراوانی ارزانی داشت. نوح همیشه با نهایت خشوع در مسیر الهی گام می‌نهاد و در تمام لحظات به عبادت و بندگی خدا می‌پرداخت. نوح (ع) از جمله پیامبرانی بود که پس از وی نسلی ناشایست وارد مسیر ضلالت و گمراهی شدند؛ نسلی که با پیروی از لذت‌ها و شهوات یاد خدا را فراموش کردند و از مسیر حق فاصله گرفتند. این گروه سرانجام به نتیجه اعمال ناشایست خود خواهند رسید. این آیه همواره به سرنوشت جانسپندان و نسل‌های غیر صالح اشاره دارد که مسیری غیر از مسیر برگزیدگان الهی (پیامبران) را در پیش گرفتند.

با توجه به کنش غیر مستقیم در عبارت "فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا"، گوینده با تهدید و وعده عذاب، تعهد خود را نسبت به انجام عملی در آینده نشان می‌دهد. وعده و وعیدها یکی از نمونه‌های بارز این نوع کنش‌گفتاری است که گوینده با تعبیر عبارت فوق خود را متعهد به انجام آن می‌داند. وقتی مخاطب قدرت بی‌نهایت الهی را دریابد به طور غیر مستقیم به این باور می‌رسد که خداوند هر وعده‌ای را که به بندگان خویش می‌دهد عملی می‌سازد چرا که خلف وعده از طرف کسی است که از قدرتی ناقص برخوردار باشد و چون چنین صفتی در خداوند راه ندارد قطعاً وعده‌های خود را محقق می‌سازد. به این ترتیب آیه مورد بحث دارای کنش تعهدی است.

#### ۴-۲. کنش‌های عاطفی

گوینده در این نوع کنش، احساس و نظر خود را در مورد امر، وضعیت یا شرایطی بیان می‌کند مانند: سپاسگزاری، شکرگزاری، عذرخواهی، تبریک و ... (سیرل، ۲۰۱۱: ۳۲). هدف کنش عاطفی، بیان حالتی روحی-روانی است که شخص در آن سهیم شده و گوینده با بیان هر گزاره در شخص، احساسی به وجود می‌آورد. افعال کنش عاطفی شامل خشنود شدن، دشنام دادن، شکایت کردن، ناامید و دلسرد شدن، تحقیر کردن، اهانت کردن، تبریک گفتن، عذر خواهی کردن و ... می‌شود. با بررسی این ابزارها، شناخت کنش عاطفی متون تسهیل می‌شود.

کنش عاطفی موجود در ساختار گفتمانی داستان نوح (ع) نقش مهمی در انتقال مفاهیم تربیتی داستان به مخاطب دارد. به عنوان نمونه در این پاره گفتار آمده است: نوح پروردگارش را ندا داد و گفت: پروردگارا! همانا پسر من از خاندان من است و البته وعده تو درباره نجات خاندانم، حق است و تو بهترین داوران هستی. خداوند در پاسخ فرمود: ای نوح! او در واقع

از خاندان تو و نبوت نیست، او عمل ناشایستی مرتکب شده‌است، پس چیزی را که به آن علم نداری از من درخواست مکن، همانا من تو را نصیحت می‌کنم که مبادا در زمره جاهلان باشی (هود/ ۴۵ و ۴۶). بعد از آنکه نوح(ع) فهمید که سؤال او سؤالی بوده که اگر ادامه پیدا می‌کرد، قطعاً منجر به درخواستی می‌شد که از واقعیت آن مطلع نبود و در نتیجه در زمره جاهلان قرار می‌گرفت. لذا زبان به عذرخواهی می‌گشاید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۰: ۲۳۸) و قرآن از زبان او می‌گوید: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (هود/ ۴۷). حضرت نوح(ع) چون به نافرمانی فرزندش واقف گردید متوجه شد که دلسوزی و عاطفه پدری او را به شتاب واداشته و چیزی را که از حقیقت آن علم و آگاهی نداشته از خداوند درخواست کرده‌است، بنابراین با کمال تواضع و فروتنی از درگاه خداوند عذرخواهی و طلب مغفرت می‌نماید. بیان گزاره "رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ" احساس شرمندگی، ترس، ندامت و تسلیم شدن نوح(ع) در برابر خداوند متعال را نشان می‌دهد و با پناه بردن به خداوند که بهترین راه بیمه انسان در گرفتاری‌هاست، کنش عاطفی تأثیرگذاری به مخاطب ارائه می‌دهد. مفاهیمی که از این کارگفت به نمایش گذاشته شد، مخاطب را با شخصیت اصلی داستان همراه می‌کند.

در پاره‌گفتاری دیگر از آیات شریفه، محبت، رأفت، دلسوزی، شفقت و عاطفه پدری نوح(ع) نسبت به فرزندش را ملاحظه می‌کنیم؛ نوح(ع) از وظیفه خود دست نمی‌کشد و دلسوزانه به نصیحت و راهنمایی فرزندش می‌پردازد تا شاید بتواند او را از نابودی و هلاکت حتمی نجات دهد و وی را به راه حق رهنمون سازد. استعمال کلمه "بُنَى" برای افاده دلسوزی و مهربانی است که به آیه کنش عاطفی می‌دهد: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ (هود/ ۴۲).

لفظ "بُنَى" مصغر "ابن" و مضاف به یای متکلم است تا بر شفقت و مهربانی گوینده دلالت کند و به پسر بفهماند که پدرش او را دوست می‌دارد و خیر او را می‌خواهد. نوح فرزندش را صدا زد و گفت: ای پسرک من، با ما بر کشتی سوار شو و با کافران مباش و گرنه در بلا شریک آنان خواهی شد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۰: ۲۲۹). نوح امیدوار بود که سخنش در قلب سخت فرزند اثر کند، اَمَّا مَتَأَسِفَانَهُ تَأْتِيرُ هَمْنِشِينَ بَد بِيْشِ از آن بود که گفتار این پدر دلسوز تأثیر مطلوب خود را ببخشد: لذا این فرزند لجوج و کوتاه‌فکر به گمان اینکه با خشم خدا می‌توان به مبارزه برخاست، «فریاد زد پدر برای من جوش نزن، به زودی به کوهی پناه می‌برم که هرگز دست این سیلاب به دامنش نخواهد رسید و مرا در دامان خود پناه خواهد داد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۹: ۱۰۰-۱۰۱). استفاده از گزاره‌ها با نقش‌های عاطفی، می‌تواند در جهت تأثیرگذاری بیشتر کلام و ایجاد بهترین تعامل و ارتباط با مخاطب به کار رود. طبق این آیه، مخاطب ممکن است با کنش عاطفی این پاره‌گفتار در احساسات واقعی و قلبی پدرش سهیم گردد و در نهایت ضمن درک اندوه عمیق پدرش، کلام وی نیز در روح

و جانس مؤثر واقع گردد. غیر مستقیم ساختن مفهوم تکلیف نیز از عوامل مؤثری است که گوینده با کاربرد گزاره‌های عاطفی به دنبال تحقق آن است. پس با توجه به بافت و موقعیت سخن، از کنش عاطفی به صورت درست، به جا و در جایگاه مناسب خود استفاده شده است. محبت، مهربانی و ترحم یکی از کنش‌های عاطفی است که در آیه فوق به خوبی نمایان است. و فعل ترغیبی نهی "لا تکن"، که در آیه فوق به کار رفته نشان می‌دهد که همچنان نگرانی و دغدغه فرزندش را دارد چرا که به خوبی از سرنوشت کافران آگاه است.

صبر و پایداری از دیگر کنش‌های عاطفی است که از آیه ۳۸ سوره هود برداشت می‌شود: ﴿وَيَضَعُ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾. نوح (ع) در حالی که کشتی را می‌ساخت مردم دسته‌دسته بالای سرش می‌آمدند و مسخره‌اش می‌کردند، و آن حضرت در برابر دعوت الهی خود و اقامه حجت بر علیه آنان، همه آن آزارها را تحمل می‌کرد، بدون این که سستی و انصرافی از خود نشان دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۰: ۲۲۴) نوح (ع) در برابر حرف‌ها، فشارها و کنایه‌های مردم، با نهایت صبر و پایداری مأموریت خود را انجام می‌داد.

بعضی در تمسخر نوح می‌گفتند: کشتی به این بزرگی برای چه می‌خواهی، لا اقل کوچک‌تر بساز، که اگر بخواهی به سوی دریا بکشی برای تو ممکن باشد! می‌گفتند و می‌خندیدند و می‌گذشتند و این موضوع در خانه‌ها و مرکز کارشان سوژه بحث‌ها بود و با یکدیگر درباره نوح و کم‌فکری پیروانش سخن می‌گفتند! پیرمرد را تماشا کن آخر عمری به چه روزی افتاده است؟ حالا می‌فهمیم که اگر به سخنان او ایمان نیاوردیم حق با ما بود. اصلاً عقل درستی ندارد! اما نوح با استقامت فوق‌العاده‌ای که زائیده ایمان است با جدیت فراوان به کار خود ادامه می‌داد و بی‌اعتنا به گفته‌های بی‌اساس این کوردلان از خودراضی به سرعت پیشروی می‌کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۹: ۹۲-۹۱). یکی از پرکاربردترین کنش‌های عاطفی در بخش‌های گوناگون دعوت نوح (ع)، صبر، استقامت و پایداری ایشان در برابر قوم لجوج و مشرک خویش می‌باشد.

نوح (ع) در پاره‌گفتاری چون این آیه شریفه می‌فرماید: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾، گوینده این سخن نوح (ع) است، و منظور از این که گفت: "شب و روز ایشان را خواندم" این است که به عبادت خدا و تقوی و طاعت رسولشان فرا خواندم، و خواندن در شب و روز کنایه است از این که دائماً و به طور خستگی‌ناپذیر فرا خواندم. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲۰: ۲۹). در این آیه کنش‌گفتاری غیر مستقیم برای بیان صبر، استمرار، تلاش و خستگی‌ناپذیری نوح (ع) در برابر قومش به کار رفته است.

در تربیت و تبلیغ، صبر و پایداری لازم است: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (عنکبوت/ ۱۴). این آیه پایداری نوح (ع) و سرسختی مردم را نشان می‌دهد (قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۷: ۱۲۲).

در کارگفت آیه شریفه، به جای شرح و توضیح مستقیم، با ذکر عبارت ۹۵۰ سال، به صورت غیر صریح به تحمل، استقامت و پایداری نوح(ع) اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که ایشان مدت زمان زیادی به دعوت قومش پرداخت اما جز اندکی ایمان نیاوردند.

با توجه به گفته سرل آن دسته از سخنانی که به صورت ضمنی بیان می‌شود و به تأویل و تفسیر نیاز دارد، مانند سخنانی که به شکل استعاری یا کنایی بیان می‌شود. کنش گفتاری غیرمستقیم نامیده می‌شود:

کنش گفتاری غیرمستقیم این آیه، لجاجت، کبر و غرور قوم نوح(ع) است و این حالت از دیگر کنش‌های عاطفی است که در آیه شریفه به چشم می‌خورد: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ...﴾ (نوح / ۷). پاره گفتار "جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ" - معنایش این نیست که حقیقتاً انگشت در گوش خود فرو بردند، بلکه این تعبیر کنایه است از این که از شنیدن دعوت او استنکاف ورزیدند و معنای جمله "وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ"، هم هر چند این است که جامه خود به سر کشیدند تا مرا نبینند، و کلام را نشنوند، ولی این تعبیر هم کنایه از تنفر آنان و گوش ندادنشان به سخن وی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲۰: ۲۹). آیه فوق نشان می‌دهد که یکی از عوامل مهم بدبختی آنها استکبار و غرور بود، زیرا خود را بالاتر از این می‌دیدند که در برابر انسانی مانند خود هر چند نماینده خدا باشند و قلبش کانون علم و دانش و تقوا سر تسلیم فرود آورند، این کبر و غرور همیشه یکی از موانع مهم راه حق بوده و ثمره شوم آن را در تمام طول تاریخ بشر در زندگی افراد بی‌ایمان مشاهده می‌کنیم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۵: ۶۴). کنش گفتاری غیرمستقیم این آیه، عواطف درونی نوح(ع) و قومش را به خوبی ترسیم می‌کند و با وجود این بار عاطفی، دریافت معانی پنهان آیه مسیر می‌گردد. از طرف دیگر، این آیه به بیان حال و توصیف وضعیت گروهی از منحرفان می‌پردازد، گروهی که به چنان مرحله‌ای از دشمنی و روی گردانی از خدا رسیده‌اند که به خود اجازه دیدن و شنیدن دعوت پیامبر خدا را نداده و همچنان در عدم ایمان به خدا مصمم هستند. این آیه به خاطر بیان حال این گروه از مشرکان و منحرفان، دارای کنش‌های اظهاری نیز می‌باشد. پس گزاره‌های دینی می‌توانند کنش‌های گفتاری گوناگونی داشته باشند.

بافت موقعیتی بعضی از آیات داستانی مرتبط با نوح(ع) به گونه‌ای است که نشان می‌دهد نوح(ع) در سخت‌ترین شرایط قرار گرفته و داستان به اوج خود می‌رسد: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ (نوح / ۲۶). نوح بعد از ۹۵۰ سال گفتگو، پافشاری، جدیت، تحمل سختی و عذاب متوجه می‌شود که تلاش‌هایش بی‌فایده است و قومش دعوت وی را نمی‌پذیرند به همین جهت با ناامیدی کامل زبان به نفرین قومش می‌گشاید. کنش عاطفی این آیه ناامیدی کامل نوح(ع) از قوم مشرک و لجوج خویش می‌باشد. این ناامیدی به حدی بر ایشان غلبه یافته که با زبان نفرین، نابودی قومش را از خداوند می‌طلبند. لذا با این سبک بیانی، کنش عاطفی کلام تقویت شده است.

کنش‌های عاطفی موجود در ساختار گفتمانی داستان نوح (ع) حاوی پیام‌ها و حالات روحی و روانی متعددی است. کنش عاطفی در این آیه بیانگر حزن و اندوه شدید نوح (ع) است: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (هود/ ۴۵). نوح پروردگار خود را ندا کرد و فرموده: "وسأل نوح ربه" و یا "وقال نوح" و یا "ودعا نوح"، برای این است که نوح (ع) در آن لحظه دچار اندوه شدیدی از هلاکت فرزند خود بوده و از این تعبیر می‌فهمیم که آن جناب صدای خود را به استغاثه و دعا بلند کرده و این عکس‌العمل از کسی که دچار اندوه شدید باشد امری طبیعی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۰: ۲۳۲). نوح (ع) ناراحتی درونی خود را در برابر اتفاقی که کاری از دست انسان در مورد آن ساخته نیست، نشان می‌دهد. با توجه به این آیه، گوینده در معرض هیجانات و حالات شدید عاطفی قرار دارد و با یک حالت عاطفی نسبتاً قوی "ربّ-ابنی-اهلی" اندوه، دلسوزی و راستی احساسات و عواطفش را بیان می‌سازد. مقصود از صداقت، هماهنگی عواطف با شرایط صداقت این کنش است که با توجه به بافت و سیاق کلام آشکار می‌شود. در این آیه دلسوزی متکلم از یک طرف سبب بروز یک کنش عاطفی شده و از طرف دیگر با یک تاکتیک زبانی به دنبال خلق مفهوم محبت و دلسوزی است. پس این گزاره، خاستگاه و زمینه معنایی عاطفی دارد و با بیانی عاطفی نیز بیان شده است.

کنش عاطفی از جمله کنش‌هایی است که در فهم معانی ضمنی متن نقش مهمی ایفا می‌کند. به عنوان نمونه در پاره‌گفتاری چون آیه ۱۳ سوره نوح: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾، نوح (ع) در جهت توبیخ و سرزنش قومش فرمود: چه چیزی باعث شده که شما معتقد به عظمت خدا نمی‌شوید، و از عظمت خدا نمی‌ترسید، و این ترسیدن باعث شده که او را عبادت نکنید؟. در این آیه نداشتن رجا کنایه است از نومی‌دی، چون بسیار می‌شود که از نومی‌دی به طور کنایه به نداشتن رجا تعبیر می‌کنند، مثلاً وقتی کسی می‌گوید "لا أرجو فيه خيراً" - من امید خیری در او ندارم"، معنایش این است که من از این که در او خیری باشد مأیوسم (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲۰: ۳۱). گاهی اوقات جملاتی مانند آیه فوق حالت پرسشی دارند اما این نوع کنش‌گفتاری نشانگر تلاش گوینده برای برانگیختن مخاطب به پاسخگویی و دادن اطلاعات مورد نیاز نیست بلکه در جهت توبیخ و نفی عقاید و پندارهای بی‌اساس مشرکین است. پس منظور اصلی متکلم از طریق یک سری استدلال منطقی دریافت می‌شود و هدف ارتباطی گوینده نیز محقق می‌شود. همان‌طور که مشاهده می‌شود این پاره‌گفتار به صورت پرسشی مطرح شده است اما ماهیت این نوع کنش، در جهت ملامت قوم نوح (ع) است چرا که سلاح توبیخ و سرزنش، لازمه عملی است که آنان در برابر پیامبر خدا مرتکب شده‌اند و عمل این قوم، چنین کنشی را می‌طلبد تا شاید آنان را از ادامه نافرمانی خدا باز دارد.

## ۵-۲. کنش اعلامی

این کنش‌ها شامل کنش‌هایی هستند که به محض بیان آن‌ها در جهان بیرون تغییراتی واقعی به وجود می‌آید و با گفتار گوینده شرایط متحول می‌شود (سیرل، ۲۰۱۱: ۳۲). هدف کنش اعلامی، اعلام شرایط تازه برای مخاطب است، این نوع کنش زمانی اتفاق می‌افتد که گوینده قدرت و صلاحیت لازم را داشته باشد. چند نمونه از افعالی که دارای این نوع کنش هستند، عبارتند از: آغاز کردن کار، پایان دادن کار، انتصاب کردن، اعلام کردن و به کارگماردن و... (زرقانی و اخلاقی، ۱۳۹۱: ۶۹).

در آیه ۱۴ سوره عنکبوت، خداوند با صراحت اعلام می‌کند که فرستادن نوح (ع) و مأموریت وی از طرف خداوند بوده است. پس در همان ابتدا مهر تأییدی بر آیین و دعوت الهی نوح می‌زند و نافرمانی، احتجاج و عقاید قوم نوح را باطل می‌کند. بنابراین کنش مرتبط با این آیه اعلامی است تا به مشرکان این آگاهی را بدهد که تمام هستی در دست قدرت اوست: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ (عنکبوت/ ۱۴).

خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: ما نوح را به سوی قومش فرستادیم تا آنان را به یگانگی و ایمان به خداوند جهان دعوت کند. پس در بین آنها ۹۵۰ سال زندگی کرد و به سوی آئین توحید دعوت نمود اما از او نپذیرفته و انکارش نمودند. پس طوفان آنان را گرفت «همان طوفان معروف نوح» که نتیجه اعمال و کفر آنان بوده و در نتیجه هلاک شدند و به خود ستم نمودند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸، ۴۳۳). کنش اعلامی این آیه به آغاز و پایان مأموریت مهم نوح (ع) اشاره دارد. این پاره‌گفتار با گزاره خبری یعنی با ارسال نوح (ع) به سوی قومش و بعثت وی جهت دعوت به اطاعت از خدا آغاز شده و با بیان کنش اعلامی غیر مستقیم یعنی طوفان که نتیجه قهر الهی نسبت به ستمگران و کافران است، پایان یافته است.

﴿قَالَ سَأُو۟ىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَّعِصُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ (هود/ ۴۳). نوح (ع) چون از مشکلات و خطرات راه آگاه است در لحظات پایانی نیز به ارشاد و نصیحت فرزندش می‌پردازد تا کفر و ناسپاسی خدا را کنار بگذارد و مشمول رحمت الهی قرار گیرد اما او در پاسخ به پدرش با غرور این گونه اعلام می‌کند که بالای کوه می‌روم، کوه مرا از خطر آب حفظ می‌کند. چراکه گمان می‌کرد کوه‌های محکم و استوار او را از قهر خداوند (غرق شدن در آب) نجات می‌دهد. پس می‌توان دریافت که فرزند نوح با این کوتاه‌فکری اعلام می‌دارد که از پدرش دوری می‌جوید و با رد فرمان او، برای همیشه نافرمانی خدا را در پیش می‌گیرد. کنش به‌کاررفته در این پاره‌گفتار، کنشی اعلامی همراه با کنش عاطفی است. فرزند نوح (ع) کنش‌های عاطفی پدرش را با صراحت کلام و اعلام عدم ایمان به خدای یکتا پاسخ می‌دهد.

## نتیجه‌گیری

بررسی پاره‌گفتارها نشان می‌دهد که زمینه غالب داستان قرآنی نوح(ع) از نوع کنش‌های اظهاری و عاطفی است و این دو نوع کنش، برتری قابل ملاحظه‌ای نسبت به سایر کنش‌ها دارند. براساس نظریه سرل کنش‌های به‌کاررفته در داستان، بیشتر در پی بیان دعوت به اطاعت از خداوند یکتا و انبیای الهی، معرفی خداوند، توصیف عالم خلقت و شرح و بیان حالات نوح(ع) در برابر خداوند و قومش می‌باشد. هدف نوح(ع) در آیات بیان‌شده، گزارش دادن و بیان کردن اتفاقات و ماجرای تاریخی دعوت قومش در جهت ایمان به خداست. به همین جهت دعوت خود را در قالب گزاره‌هایی بیان می‌کند که بیش از هر چیز دارای خصلت توصیفی و اخباری‌اند. برخی از پاره‌گفتارها نیز به طور مستقیم و غیرمستقیم بازتاب‌دهنده عواطف نوح مانند حزن و اندوه شدید، عذر خواستن، صبر و تحمل، محبت و دلسوزی وی نسبت به قومش می‌باشد.

از نمونه‌های برجسته کنش اعلامی، اعلام آغاز ارسال نوح(ع) به سوی قومش و پایان رسالت و مأموریت وی با قهر و عذاب الهی و اعلام رد فرمان نوح(ع) و عدم ایمان به خدا از طرف نسل‌های غیر صالح به ویژه فرزند نوح است.

دعوت نوح(ع)، گفتمان زمانه وی را تفسیر می‌کند؛ پیشنهاد دعوت قومش به اطاعت از خدا یکی از مهم‌ترین محتوای ارتباطی نوح با قوم لجوج و مشرک خویش است.

یکی از بارزترین کنش‌های گفتاری ترغیبی، درخواست و تقاضا برای اطاعت از دعوت گوینده و درخواست هلاکت و نابودی برای کافران است؛ آن جایی که نوح در خطاب به قومش می‌گوید اگر خدا را عبادت کنید و تقوای الهی پیشه کنید گناهان شما را می‌آمرزد. پس ایجاد انگیزه در مخاطب جهت پذیرش بهتر کلام و اطاعت از دعوت گوینده است.

تعهد گوینده نسبت به این که مشرکان و نسل‌های غیر صالح در آینده کیفر گناه خود را خواهند دید، از نمونه‌های کنش‌های گفتاری تعهدی است. این نوع کنش در آیات داستانی دارای کمترین بسامد است.

از جمله کارکردهای مهم کنش‌های سرل، تبیین و تحلیل دقیق صورت‌ها و ساخت‌های زبانی در جهت کشف لایه‌های پنهان و معانی ضمنی گزاره‌های دینی است. این کنش‌ها توانسته‌اند نقشه‌ای جامع از دلالت‌ها و ساختار آیات داستان نوح(ع) را به تصویر بکشند.

پاره‌گفتارهای این داستان می‌توانند کنش‌های متعددی را در بر گیرند که با توجه به بافت آیات، کنش واقعی بسیاری از این پاره‌گفتارها مشخص می‌شود.

## کتابنامه

- قرآن کریم.
- البرزی، پرویز (۱۳۹۲ش). مبانی زبان‌شناسی متن، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حسینی معصوم، محمد و رادمرد، عبدالله (۱۳۹۴ش). «تأثیر بافت زمانی - مکانی بر تحلیل کنش‌گفتار، مقایسه فراوانی انواع کنش‌های گفتار در سوره‌های مکی و مدنی قرآن کریم». دو ماهنامه جستارهای زبانی، دوره ۶، شماره ۳، صص ۶۵-۹۲.
- دایک، فان (۲۰۰۱م)، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمه و تعلیق سعید حسن بحیری، القاهرة: دار القاهرة للكتاب.
- دست‌آموز، سعیده و محمدی، محمدرضا (۱۳۹۵ش). «بررسی تأثیر کنش‌های گفتاری غیرمستقیم با ساختار پرسشی بر روند گفتگو از منظر زبان روسی». مجله جستارهای زبانی، دوره ۷، شماره ۱، صص ۳۹-۵۷.
- زرقانی، مهدی و اخلاقی، الهام (۱۳۹۱ش). «تحلیل ژانر شطح براساس نظریه کنش‌گفتار»، مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال سوم، شماره ۶، صص ۶۲-۸۰.
- سیرل، جون (۲۰۰۹م). القصدیه بحث فی فلسفه العقل. ترجمه أحمد الأنصاری، بیروت: دار الکتب العربی.
- سیرل، جون (۲۰۱۱م). العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة فی العالم الواقعی، ترجمه و تقدیم: صلاح إسماعیل، الطبعة الأولى، القاهرة: المؤسسة المصریة العامة للكتاب.
- سیرل، جون (۲۰۱۲م). بناء الواقع الاجتماعی من الطبيعة إلى الثقافة. ترجمه و تقدیم حسنه عبدالسمیع، مراجعه إسحاق عبید، القاهرة: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۸ش). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کاظم صادق، مثنی (۲۰۱۵م). أسلوبیة الحجاج التداولی والبلاغی، بیروت: منشورات ضفاف.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ملا ابراهیمی، عزت و دیگران (۱۴۰۱ش). «کنش‌گفتاری سرل در گستره کاربردشناسی زبان: مطالعه موردی سوره یاسین»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، دوره ۴، شماره ۷، صص ۱۴۳-۱۶۶.
- میرهاشمی، مرتضی و دیگران (۱۳۹۷ش). «تحلیل مضمون‌های تعلیمی گلستان بر بنیاد نظریه کنش‌گفتار سرل»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ۱۵، شماره ۶۰، صص ۱۴۱-۱۷۶.
- نجفی ایوکی، علی و دیگران (۱۳۹۶ش). «تحلیل متن‌شناسی خطبه شقشقیه براساس نظریه کنش‌گفتاری سرل»، فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، سال ۵، شماره ۱۹، صص ۲-۱۷.
- نحله، محمود (۲۰۰۶م). آفاق جدیدة فی البحث اللغوی المعاصر، الإسکندریة: دار المعرفة الجامعیة.
- یول، جورج (۱۳۷۴ش). نگاه به زبان: یک بررسی زبان‌شناختی، ترجمه: نسرین حیدری، تهران: سازمان سمت.

## Bibliography

- Holy Quran.
- Alborzi, Parviz (2012). *Fundamentals of Text Linguistics*, second edition, Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian].
- Hosseini Masoom, Mohammad and Radmard, Abdullah (1394SH). "The effect of time-spatial context on the analysis of speech acts, comparison of the frequency of speech acts in the Meccan and Madani surahs of the Holy Quran". *Bimonthly Journal of Linguistic Essays*, Volume 6, Number 3, pp. 65-92. [In Persian].
- Dike, Fan (2001), *The Science of the Text of the Interspersed Text of Al-Khatisaat*, translated and edited by Saeed Hassan Behiri, Cairo: Dar Cairo Bookstore. . [In Arabic].
- Daštmoz, Saeda and Mohammadi, Mohammadreza (1395SH). "Investigation of the effect of indirect speech acts with question structure on the conversation process from the perspective of the Russian language". *Journal of Linguistic Studies*, Volume 7, Number 1, pp. 39-57. [In Persian].
- Zarkhani, Mahdi and Akhli, Elham (1391SH). "Analysis of Shatah genre based on speech act theory", *Al-Zahra University Mystical Literature Magazine*, third year, number 6, pp. 62-80. [In Persian].
- Searle, Jon (2009). *The intention of discussion in the philosophy of reason*. Translated by Ahmad Al-Ansari, Beirut: Dar Al-Katb al-Arabi. . [In Arabic].
- Searle, Jon (2011). *Al-Aql, al-Lagha, and Al-Mujataf: Philosophy in the real world*, translated and presented by: Salah Ismail, first edition, Cairo: Al-Masriyyah Al-Masriyyah Al-Kattab. . [In Arabic].
- Searle, June (2012). *According to social reality, nature is culture*. Translated and presented by Hasna Abdul Sami, reviewed by Ishaq Obeid, Cairo: Al-Masriyya General Book Authority.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2018). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, second edition, Beirut: Al-Alami Foundation for Press. . [In Arabic].
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1372SH). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, third edition, Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian].
- Qaraeti, Mohsen (1388SH). *Tafsir Noor*, Tehran: Lessons from the Qur'an Cultural Center. [In Persian].
- Kazem Sadegh, Mushani (2015). *Al-Hajj al-Taladili al-Balaghi style*, Beirut: Zafaf publications. . [In Arabic].
- Makarem Shirazi, Nasser (1371SH). *Tafsir al-Nash*, 10th edition, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah. [In Persian].
- Mullah Ebrahimi, Ezzat and others (1401 AD). "Serrel's speech act in the field of language pragmatics: a case study of Surah Yasin", *Research Journal of Qur'anic Interpretations*, Volume 4, Number 7, pp. 143-166. [In Persian].
- Mirhashmi, Morteza and others (2017). "Analysis of educational themes of Golestan based on Searle's speech act theory", *Literary Research Quarterly*, year 15, number 60, pp. 141-176. [In Persian].

- Najafi Ayuki, Ali and others (1396SH). "Textological analysis of Shaqshaqiyah's sermon based on Searle's speech act theory", Nahj al-Balagha Research Quarterly, Year 5, Number 19, pp. 2-17. [In Persian].
- Nahla, Mahmoud (2006). New horizons in contemporary linguistic research, Alexandria: Dar al-Marafa al-Jama'iyah. . [In Arabic].
- Yule, George (1374SH). Looking at language: a linguistic study, translated by: Nasrin Heydari, Tehran: Samt organization. [In Persian].



سال هشتم

شماره اول

پیاپی: ۱۴

بهار و تابستان

۱۴۰۳



# Journal of Stylistics Studies of the Holy Quran

Eighth year the first number. fourteenth in a row. Spring and Summer 2024

**A linguistic approach on the role of "word" and "sentence" as linguistic units in the process of translation of the Holy Quran (case study of Surah Mubarakah Fatiha)**

Abdul Ahad Gheibi, Hasan Esmailzade , Atefeh Asghari

**Recitation of Surah Mubarakah "Saffat" from the perspective of phonetic and lexical stylistics**

Jamal Talebi Qara Gheshlaghi, Seyyed Jafar Sadeghi

**Analyzing the multifaceted language of the Qur'an in allegorical statements**

Tayyebeh Heydari Rad, Seyed Mohammad Naghib

**Examining the musical style of Surah Taqvir**

Fatemeh Ghoshehsheshin, Ibrahim Namdari, Farideh Akhavan Palang Sarhei

**The classification of social units in the tribal system in the Holy Quran with an etymological approach**

Fatemeh Alian nejadi, Kavous Rohi Barandaq, Hamed Khani, Abolfazl Shakori

**To illustrate the " Bent Al-Shaty' " method in interpreting the words of the Qur'an(Case Study: Al-Ajaz Al-Bianyani and Al-Tafsir Al-Bianyani)**

Mahyar Khani Moghaddam, Seyed Mahmood Tayeb Hosseini

**The use of "keywords" in identifying the interpretive tendency of the interpreter with an emphasis on the interpretive text of Ayatollah Alavi Sabzevari**

Javad Salmanzadeh

**Melody and phonetic functions and its conceptual implication in understanding the Holy Quran**

Sayedmahi Rahmati

**Explaining the efficiency of the techniques of equivalence and adaptation in the translation of the Holy Quran based on "comparative stylistics" of "Vinay" and "Darbelnet"**

Reza Pashazadeh, Sedigheh Zoodranj, Ali Saidawi

**A stylistic approach to the technique of deletion in Sura Al-Kahf**

Bahman Hadiloo

**Educational teachings in "Quranic supplications (prayers)" with a layered stylistic approach A case study of seventeen verses in the lexical layer**

Seyedeh Fatemeh Salimi, Farideh Fotovi

**Analyzing the verses of the story of Noah based on Searle's speech act theory**

Sakineh Hosseini, Esmail Eslami, Masoud Bavanpouri

