

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال هشتم، شماره دوم، پیاپی پانزدهم، پاییز و زمستان 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)

ویراستار فارسی: دکتر الهه وحیدی  
ویراستار انگلیسی:

عبدالقادر محمد بلو (دانشجوی دکتری، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران)

مدیر داخلی: 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 دوزنگار: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲

[style.quran.ac.ir](http://style.quran.ac.ir)

نشریه سبک‌شناختی قرآن کریم با همکاری انجمن زبان‌شناسی ایران  
منتشر می‌شود



انجمن زبان‌شناسی ایران

نشریه سبک‌شناختی قرآن کریم در ارزیابی ۱۴۰۰، ۱۴۰۱ و ۱۴۰۲  
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 علمی:

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

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.

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

- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه ها، 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 تنظيم ارجاعات

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

- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- \* منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.
- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.
- مجموعه مقالات یا دایره المعارفها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.
- در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه («») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.
- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطر تنظیم شود.
- رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در یادداشت‌ها درج شود.
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود.
- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم 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

- بررسی آراء مفسران فریقین در سبک بلاغی «ما أدراک...»، و ارتباط آن با علم نبوی  
 \* زهره اخوان مقدم، زهرا قطبی ..... ۸
- ساختارشناسی آیات غرر (بررسی موردی آیه الکرسی)  
 \* سکینه آخوند ..... ۲۶
- بازخوانی «آیات الأحکام» بر مبنای تأویل نحوی  
 \* امیر مقدم متقی، زهرا آرامش مفرد، مانده بیگم شیرازی ..... ۴۸
- معناشناسی حالات اخروی صالحان و گنهکاران در نیمه نخست قرآن کریم براساس نظریه تلفیق مفهومی  
 \* حسین بیات، مرتضی قائمی، علی ضیغمی ..... ۷۰
- تحلیل مؤلفه‌های انسجام در سوره نبأ بر اساس الگوی فرائض متنی هالیدی  
 \* احمد تیموری بازگری، سید حسین سیدی، احمد رضا حیدریان شهری ..... ۹۸
- بررسی کارکرد گرایانه جهان‌های زیرشمول در قصه حضرت یوسف (ع)  
 \* پروانه صالحی، شهرام دلشاد ..... ۱۱۸
- استعاره مفهومی «وزن» در قرآن کریم با تکیه بر رویکرد زبان‌شناسی شناختی  
 \* فاضله میرغفوریان ..... ۱۳۶
- هنجارگریزی و برجسته‌سازی در آیات دعا، براساس نظریه جفری لیچ  
 \* رمضان رضائی، زهرا نصری ..... ۱۶۰
- فرا تحلیل مقالات دوفصلنامه علمی مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم (دوره ۵ الی ۷)  
 \* فاطمه حاجی اکبری، علیرضا حسینی ..... ۱۸۲
- خاستگاه قرآنی استعاره «رحمت» در نیایش‌های صحیفه سجاده از منظر معناشناسی شناختی  
 \* فاطمه زارعی، علی اصغر شهبازی، علیرضا شیخی ..... ۲۰۶
- بازخوانی انسجام سوره «غاشیه» در پرتو نظریه بلاغت سامی (با تکیه بر پژوهش‌های میشل کوپرس)  
 \* نصرت نیل‌ساز، سهیلا جلالی کندری، ساجده نبئی ..... ۲۲۶
- مفهوم‌سازی استعاره مفاهیم بدن در قرآن کریم (مطالعه معنایی - سبک‌شناسی)  
 \* محمد مهدی روشن چسلی، فاروق نعمتی ..... ۲۴۸

## Examining the Opinions of Sunni and Shia Qur'anic Exegetes on the Rhetorical Style of “Mā adrāka...” and Its Relation to Prophetic Knowledge

Zohreh Akhavan Moghadam<sup>1</sup>  ; Zahra Ghotbi<sup>2</sup>

1. Associate Professor of Quranic Sciences and Hadith, University of Holy Quranic Sciences and Education tehran.iran  
(corresponding author) Email: [akhavan.mo@quran.ac.ir](mailto:akhavan.mo@quran.ac.ir)

2. Ph.D student of Quran and Hadith Sciences, Arak University, Arak, Iran. Email: [ghotbizahra@Gmail.com](mailto:ghotbizahra@Gmail.com)

### Research Article



### Abstract

From the perspective of both Sunni and Shia Qur'anic exegetes, the rhetorical style of the Qur'anic clause “Mā adrāka...” represents one of the most contentious interpretive issues. On one hand, its apparent meaning suggests “the addressee does not understand”, while on the other hand, the intended addressee of the verse is undoubtedly the Prophet Muhammad. This raises questions regarding the relationship of these verses to prophetic knowledge, as the interpretation of these verses to portray a lack of knowledge by the Prophet contradicts the theological premise of the “divine knowledge of the Messenger.” This rhetorical structure appears thirteen times, exclusively in Meccan Chapters [Sūrah], and serves multiple rhetorical functions. This research, employing an analytical-descriptive method and relying on multiple evidence, does not interpret the address of the verse as indicative of the Prophet’s lack of knowledge and asserts that the addressee of these verses is not the Prophet himself. The difference and conflict in the perspectives of some Qur'anic exegetes regarding the grammatical and syntactical functions of the verses containing “Mā adrāka...” clearly indicate that the Qur'anic exegetes have erred due to their separation of this phrase. This conventional style served as a fixed pattern during the time of the Qur'an's revelation, utilized to capture the listener's attention when emphasizing the grandeur of a subject.

**Keywords:** Rhetoric of the Quran, knowledge of the Prophet, style of “Mā adrāka...”, Prophethood, pre-Islamic Era

Received: 2022-07-27 | Received in revised form: 2022-09-19 | Accepted: 2022-12-31 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: akhavanmoghadam, Z., ghotbi, Z. (2024). Examining the Opinions of Sunni and Shia Qur'anic Exegetes on the Rhetorical Style of “Mā adrāka...” and Its Relation to Prophetic Knowledge. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 8-25. doi: [10.22034/sshq.2022.353666.1180](https://doi.org/10.22034/sshq.2022.353666.1180)

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



## بررسی آراء مفسران فریقین در سبک بلاغی «ما أذراک...» و ارتباط آن با علم نبوی

زهره اخوان مقدم<sup>۱</sup> (ID)، زهرا قطبی<sup>۲</sup>

۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده علوم قرآنی تهران، تهران ایران (نویسنده مسؤول).

پست الکترونیک: [akhavan.mo@quran.ac.ir](mailto:akhavan.mo@quran.ac.ir)

۲. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک، اراک، ایران. پست الکترونیک: [ghotbizahra@gmail.com](mailto:ghotbizahra@gmail.com)

پژوهشی



### چکیده

از منظر مفسران فریقین اسلوب «ما أذراک...» یکی از چالش برانگیزترین مباحث تفسیری است. از آنجا که ظاهر آن بر «درک نکردن مخاطب» دلالت دارد و از سوی دیگر، مخاطب آیه، قطعاً نبی اکرم است، ارتباط این آیات با علم نبوی باعث ایجاد شبهه می‌شود؛ چه اینکه قرائت ناآگاهی پیامبر از این آیات، با داده‌های کلامی مبنی بر «علم لدنی رسول اکرم» در تناقض است. این اسلوب که سیزده بار، آن هم تنها در سوره مکی آمده، کارکردهای بلاغی متعددی دارد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با تکیه بر دلایل متعدد، خطاب آیه را دال بر ناآگاهی پیامبر نمی‌داند و بیانگر آن است که مخاطب این آیات، شخص پیامبر نیست. تفاوت و تعارض دیدگاه برخی مفسران در کارکرد صرفی و نحوی آیات مشتمل بر «ما أذراک...» خود گواه آن است که مفسران به دلیل جداسازی ترکیب مذکور، به خطا رفته‌اند. این اسلوب کلیشه‌ای، یک بسته در قالب الگویی ثابت، در عصر نزول قرآن است که برای جلب توجه شنونده، هنگام تفخیم و عظمت مطلب استفاده می‌شد.

**واژگان کلیدی:** بلاغت قرآن، علم پیامبر، اسلوب «ما أذراک...»، نبوت، عصر جاهلی.

تاریخ دریافت: ۱۴۸/۰۵/۰۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۸/۰۶/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۸/۱۰/۱۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۸/۰۸/۰۸

استناد به این مقاله: اخوان مقدم، زهره، قطبی، زهرا. (۱۴۰۳). بررسی آراء مفسران پیرامون آیات مشتمل بر «ما أذراک...»، و میزان ارتباط آن با علم نبوی. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۸(۲), ۸-۲۵. doi: 1022034/sshq.2022.353666.1180

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## ۱- مقدمه

یکی از ابزارهای هدایتی قرآن که نقش مؤثری در جذب مخاطبان دارد، به کارگیری اسلوب سؤال و پرسشگری است. محققان انواع گوناگونی از استفهامات قرآنی را در سطوح مختلف شناسایی کرده‌اند. یکی از گونه‌های استفهام قرآنی اسلوب «ما أذراک...» است که به علت بلاغت خاص آن، پیام آن در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است. پرده‌برداری از راز این اسلوب نسبتاً پرتکرار و نقش هدایتی آن، همواره مورد توجه مفسران بوده است. این اسلوب مختص قرآن کریم است و نمونه بیانی آن در سایر کتب به کار نرفته است و اگر هم به کار رفته باشد، به عنوان شاهد بحث، از قرآن مثال زده شده است. پژوهش حاضر به روش تحلیلی - توصیفی و با هدف نقد و بررسی تفاسیر فریقین پیرامون عبارت قرآنی «ما أذراک...»، شکل گرفته و تلاش می‌کند با بررسی معنا و مقصود خداوند از عبارت «ما أذراک»، مخاطب مورد نظر الهی و میزان توجه مفسران به تبیین صحیح این عبارت در تفاسیر را شناسایی کند. فرضیه اولیه چنین است که تلاش مفسران در انتقال مفهوم این عبارت با کاستی‌ها و لغزش‌هایی مواجه بوده است. لازم به ذکر است که پژوهش پیش رو به دنبال علت استفاده و تکرار این اسلوب و کارکردهای معنوی و هدایتی آن برای عرب عصر نزول قرآن نیز می‌باشد تا با نظرداشت به نگره مردمان آن عصر و نیز فهم آن‌ها از اسلوب مورد نظر به معنای صحیح دست یابد. از سوی دیگر با نگاه ساختاری و مجموعی به سوره‌هایی که این عبارت در آن‌ها به کار رفته است، می‌توان به تبیین و ارائه معنایی نزدیک به مراد الهی تا معنای هدایتی و معرفتی این اسلوب در ساختار آن سوره رسید.

مهم‌ترین پرسشی که پژوهش پیش رو به دنبال یافتن پاسخی برای آن است این است که فهم تفسیری مفسران در بررسی اسلوب «ما أذراک...» و ارتباط آن با علم نبوی چگونه قابل جمع است؟

### ۱-۱- پیشینه و ضرورت تحقیق

این اسلوب در تفاسیر قرآن، به ویژه تفسیرهای بلاغی به صورت کلی و غیرمستقیم، مورد توجه مفسران قرار گرفته است، ولی تاکنون هیچ مقاله‌ای به صورت جداگانه به این مبحث نپرداخته است. مقالات موجود در این زمینه با عناوینی همچون «کاربرد زبان‌شناسی تاریخی در تحلیل ریشه‌شناختی و ساختار ادبی ماده «دری»: بازخوانی اسلوب بیانی «ما أذراک...» در قرآن کریم» نگارش شده است و به انگاره خطای اعتقاد ادبا و مفسران به محوریت مشتقات ماده «علم» در زبان عربی و قرآن به جای ماده «دری» از حیث قدمت و اصالت ریشه اشاره می‌کند که پس از تحلیل ریشه‌شناختی میان دو ماده «دری» و «علم»، برآیند حاصل، نشان از آن دارد که وجوه ادبی و معنایی ماده «دری» بر اساس تحلیل ریشه‌شناختی آن در زبان سامی به معنای «یاد گرفتن» و «دانستن» از قدمت بیشتری نسبت به ماده «علم» برخوردار بوده

است، اما به تدریج از کاربرد ماده «دری» به دلیل تحولات زبانی، در معانی حوزه دانایی کاسته شده است؛ به طوری که تمامی وجوه ادبی و معنایی ماده «دری» در زبان عربی با ماده «علم» سنجیده شده است. در حالی که چنین سنجشی طبق نتایج ریشه‌شناسی، مشابهت کاربردی ماده «دری» را با ماده «علم» نشان نمی‌دهد و تنها نشان‌دهنده مشابهت معنایی آن دو است. مقاله دیگری با عنوان «باب العلم: وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ» در مجله منبر الاسلام یافت شد که به بحث‌ها و تفاسیر علمی از سوره طارق پرداخته است. همچنین پژوهشی با عنوان «التفسیر: سوره القارعه»، در مجله الازهر نگارش یافته که به بررسی تفسیری سوره قارعه پرداخته است. مقاله دیگری تحت عنوان «ماهیت لیل القدر؛ درآمدی بر فهم دوساحتی مفردات قرآنی»، در مجله پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن آمده است که معتقد است فهم «لیل القدر» نیازمند جهش معرفت‌شناختی بین دو ساحت معنایی غیبی و عرشی (القدر) و شهادتی و فرشی (لیل) است که کاربرد فراوانی در فهم و تفسیر این دست از مفردات قرآنی دارد. مقاله «قدر در تفاسیر» در مجله زبان و علوم قرآن، صرفاً به گزیده‌ای از تفاسیر حول محور سوره قدر پرداخته است. مقاله «التفسیر سوره همزه» در مجله الازهر نیز به بحث‌های تفسیری در سوره همزه پرداخته است. واضح است همه پژوهش‌های یادشده، به سوره‌ها و آیه‌های مشتمل بر اسلوب «ما ادریک» توجه کرده‌اند، ولی توجه کلی و نه ناظر بر موضوع علم نبوی.

## ۲- تبیین مفهوم عبارت «ما أدراک»

در ابتدای هر پژوهش ساختارمندی، نخست باید به بررسی واژگان کلیدی موضوع پژوهش پرداخت تا معنای مراد از مفاهیم به کاررفته در پژوهش، برای خواننده، مشخص شود. از این رو در این بخش بررسی لغوی و نحوی و نظرات مطرح‌شده درباره عبارت «ما أدراک» از نظر می‌گذرد.

### ۲-۱- عبارت «ما أدراک...» در لغت و صرف

عبارت «ما أدراک...» از سه کلمه «ما»، «آدری»، «ک» تشکیل شده است. حرف «ما» را در این اسلوب می‌توان به دو صورت استفهام و موصول عام در نظر گرفت که در قریب به اتفاق کتب تفسیری «ما» به صورت استفهامی معرفی شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶، ۳۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵، ۴۰۳؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷، ۱۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵، ۲۴۹؛ طوسی، بی‌تا: ۱۰، ۹۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳، ۴۰۲) به جز یک مورد که نظر بر موصول بودن «ما» دارد (بلاغی، ۱۳۸۶: ۷، ۲۸۰).

بر اساس نظر لغت‌پژوهان، «آدری» از ریشه (دَری، یدری) به معنای دانستن، آگاه کردن، مطلع ساختن است. بنابراین «ما آدری» ترکیبی است مرکب از «ما»ی استفهامیه و فعل «آدری»

که به باب افعال رفته است که جزء افعال متعدی، دومفعولی است و مفعول اول آن به سبب تعدیه در باب افعال اعمال شده و مفعول دیگر آن با اسقاط حرف جر «باء» در قالب یک جمله استفهامی بعد از عبارت «ما اذراک...» آمده است. (ر.ک: اخوان مقدم و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۹)

درباره حرف خطاب «ک» دو دیدگاه وجود دارد: اول آنکه حرف «ک» خطاب برای غیرمعین است که برای مفرد، مثنی، جمع، مونث و مذکر یکسان به کار می‌رود (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۹، ۱۰؛ ۳۰، ۳۱۵) و در دیدگاه دوم، «ک» مفعول به اول، برای فعل «اَدْرِی» است. بنابراین عبارت معادل «ما اذراک» «ای شیء اعلمک» است که به معنای «چه چیز می‌تواند آگاه کند تو را...» می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴، ۲۵۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳، ۲۰۹).

## ۲-۲- تفاوت بین درایه و علم در لغت

از نظر لغت پژوهان بین درایه و علم تفاوت وجود دارد و در واقع درایه همان علم نیست بلکه با توجه به مؤلفه‌های معنایی دو واژه، معلوم می‌شود که مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند، اما واژه علم نزدیک‌ترین معنا به حوزه معنایی درایه است. لغت پژوهان، با توجه به این نکته، هفت معنا را برای کلمه «درایه» بیان کرده‌اند که عبارت‌اند از:

۱- امری ناخودآگاه که بدون هیچ‌گونه دانش و مقدمات اولیه و به شیوه غیرمعمول کسب می‌شود و با علم و دانش در دسترس انسان‌ها متفاوت است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱، ۶۷۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴، ۲۵۴).

۲- درایه به شناختی منطقی اطلاق می‌گردد که همراه با نوعی از تدبیر و چاره‌اندیشی است و گفته شده «دریته» و «دریتُ به» یعنی آن را به زیرکی دریافتم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۲).

۳- درایه به معنای شناخت و فهمیدنی است که با نوعی از فریب حاصل می‌شود (همان، ۱۴۱۲: ۱، ۶۷۱).

۴- فعاله به معنی استیلا یعنی تسلط داشتن مثل خلافت و امارت نیز است که اگر جایز باشد درایه به معنای استیلا باشد، در این حالت از علم جدا می‌شود (عسکری، ۱۴۰۰: ۸۴، ۵- معنای علم و درایه با هم یکی است و هیچ تفاوتی ندارد و عده‌ای درایه را اخص از علم می‌دانند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۹، ۴۰۳).

۶- عده‌ای واژه درایه را برای خداوند به کار نمی‌برند؛ چرا که درایه برای امری به کار می‌رود که از قبل در آن شکی وجود داشته باشد یا به معنای دانستن امری همراه با حيله باشد که این افعال از ساحت منزّه الهی به دور است (همان، ۱۴۱۴: ۱۹، ۴۰۳؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۸۴).

در مقابل عده‌ای از لغت‌دانان معتقدند که واژه درایه درباره خداوند متعال نیز به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۲).

۷- کاربرد درایه بر وزن فعاله، برای انسان، به معنای علمی است که شامل شیء مشخص و شناخته‌شده است؛ به گونه‌ای که عالم، به تمام وجوه و ابعاد آن آگاه است و هیچ وجه مبهم و نامفهومی در آن وجود ندارد. بنابراین درایه معنای اشتمال دارد؛ مثل عمامه، عصابه، قلاده و اسم حرفه‌ها و شغل‌ها که بر وزن فعاله می‌باشد؛ مانند خیاطی کردن، پس درایه در معرفت و شناختی به کار می‌رود که عالم از همه وجوه، به معلوم احاطه داشته باشد (عسکری، ۱۴۰۰: ۸۴).

نتیجه آنکه از کلمه درایه تعبیر دانستن، اخص از دانستن و معرفت همراه با حيله، حصول از راه غیر عادی، معرفت همه‌جانبه عالم نسبت به شیء برداشت شده است و با توجه به اینکه درایه درباره خدای متعال نیز به کار رفته، می‌توان با لحاظ کردن سایر معانی، معرفت همه‌جانبه عالم نسبت به شیء را بر دیگر معانی ترجیح داد.

### ۳- گونه‌های اسلوب استفهام

استفهامات قرآن به دو صورت حقیقی و غیرحقیقی (بلاغی) است که استفهام به شکل حقیقی در قرآن به ندرت به کار رفته است (فوده، ۱۳۷۲: ۶۳). خداوند با مطرح نمودن موضوعی در قالب استفهام غیرواقعی و با اسلوبی بلاغی، خواهان انتقال عمیق‌ترین معانی کلام خود به فهم مخاطب خویش است. بر این پایه، بررسی و تشخیص نوع استفهام موجود در اسلوب «ما أدراک...» لازمه رسیدن به مراد و مقصود خداوند در سوره‌هایی است که این مفهوم در آن به کار رفته است (مه‌دوی کنی، ۱۳۹۷: ۱۹۳؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۲۹، ۱۰) در این راستا به طور کلی استفهامات در قرآن به دو دسته استفهام انکاری و استفهام تقریری قابل تقسیم است. به نظر می‌رسد استفهام تقریری دربردارنده دو بار معنایی متفاوت است. این نوع استفهام که به معنای طلب اعتراف می‌باشد، (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۴۳) گاه به همراه ادواتی چون «هل، ما...» بار معنایی تفخیم و تعظیم را به مخاطب خویش القاء می‌نماید؛ مانند آیه ﴿فَأَصْحَابُ الْمِيمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمِيمَنَةِ﴾ (واقعه ۸) و گاه علاوه بر فخامت امر، در قالب یک الگوی ثابت قرار می‌گیرد؛ به این معنی که ادوات استفهامی متغیر در آن دخیل نمی‌باشد و زمان در معنای آن تأثیری ندارد. این اسلوب کلیشه‌ای، به صورت بسته‌ای در قالب الگویی ثابت، در بازه‌ای از زمان عمل می‌کند که فخامت و تعظیم امر از آن متبادر می‌شود؛ مانند ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ (قدر ۲). بر این اساس نوع استفهام به کار رفته در اسلوب «ما أدراک» یک الگوی ثابت و بسته‌بندی شده در بازه‌ای از زمان می‌باشد که همراه با فخامت و تعظیم امر است.

#### ۴- بسامد قرآنی «ما أدراک...»

خداوند برای انتقال تعبیر مختلف کلام خویش به بشر، از مشتقات مختلف ریشه (دَرَى) در قرآن استفاده نموده است. یکی از مشتقات ریشه مذکور «ما أدری» است که در قرآن کریم سیزده بار در قالب عبارت یکسان «ما أدراک» به کار رفته است که در ادامه به ذکر آیات می پردازیم:

- ۱- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ (حاقه/۳)
- ۲- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَعْرٌ﴾ (مدثر/۲۷)
- ۳- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفُصْلِ﴾ (مرسلات/۱۴)
- ۴- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾ (انفطار/۱۷)
- ۵- ﴿ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾ (انفطار/۱۸)
- ۶- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ﴾ (مطففین/۸)
- ۷- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيُونَ﴾ (مطففین/۱۹)
- ۸- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ (طارق/۲)
- ۹- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ﴾ (بلد/۱۲)
- ۱۰- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ (قدر/۲)
- ۱۱- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ (قارعه/۳)
- ۱۲- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هَيْبَةٌ﴾ (قارعه/۱۰)
- ۱۳- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ﴾ (همزه/۵)

از منظر «مکی و مدنی»، تمامی سوره یادشده «مکی» می باشند؛ به جز سوره «مطففین» که در «مکی و مدنی» بودن آن اختلاف نظر وجود دارد. با توجه به اینکه دوازده سوره از این سوره «مکی» است، نیازی به بررسی سیاقی آیات نیست که مکی یا مدنی بودن آن مشخص گردد. بنابراین تنها به بررسی سیاقی سوره «مطففین» می پردازیم که «مکی یا مدنی» بودن آیات مورد نظر محرز گردد. بنابر قول حسن و ضحاک و عکرمه این سوره مدنی است، ابن عباس و قتاده نیز معتقدند این سوره به جز ۸ آیه آخرش، مدنی است. صاحب مجمع البیان اعتقاد به مکی بودن این سوره دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶، ۳۶۳). با توجه به اینکه از آیه چهار تا انتهای سوره، خداوند متعال وارد مباحث قیامت و نامه عمل بدکاران در سجین و صالحان در علیین می گردد و با توجه به اینکه سخن از قیامت، از نشانه های سوره مکی می باشد، عبارات «ما أدراک» در آیات ۸ و ۱۹ سوره مطففین، در شمار آیات مکی قرار می گیرد.

وجه تمایز تمامی عبارات قرآنی یادشده با سیاق «ما أدراک» سوره قدر است؛ چرا که

همه عبارات مذکور به حوادث روز قیامت و عالم آخرت اشاره دارند و از نشئه‌ای دیگر سخن می‌گویند. موضوع مورد سؤال و استفهام این آیات، موضوعی غیبی است که مربوط به آینده، قیامت، نشانه‌های آن و نامه اعمال انسان‌ها اعم از خوب و بد است که همگی این مسائل، غیبی محسوب می‌شوند. حتی در خصوص آیه ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ (طارق / ۲ و ۳) نیز اگر چه به یک ستاره اشاره دارد، مراد از آن ستاره دنیایی نیست، بلکه منظور نشانه‌های قیامت و افول ستارگان است (مهدوی کنی، ۱۳۹۷: ۱۹۴).

## ۵- بررسی کارکرد «ما أدراک...» در عصر نزول

در حقیقت مخاطبان پیش از اسلام، چندان توجهی به مسأله منشأ و خاستگاه هستی خود نداشتند، عمده توجه آنان به جای «آغاز» زندگی، متوجه «پایان» آن یعنی «مرگ» بوده است (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۱۵۵) در واقع هر خواننده ادبیات جاهلی، دیر یا زود بر این امر واقف خواهد شد که تنها موضوعی که می‌توانسته در ذهن فرد جاهلی، رویکردی همچون تأمل و تبصّر فلسفی پدید آورد، مسأله «مرگ» بوده است (صادقی مجد، ۱۳۸۱: ۱۳۳) از طرفی در بسیاری از ادعیه وارده و خطب مشهور و حتی برخی احادیث، سبک متوجه ساختن مخاطب یا مخاطبان، استفهامی بوده است. سبک‌های استفهامی قرآن، تأثیری شگرف در زبان عربی، پس از نزول قرآن، بر جای نهاده است. لذا مؤمنان و کافران به تقلید از این سبک‌های پرسشی، جهت نافذ واقع شدن کلام خویش به وفور از این سبک استفاده می‌نمودند (فوده، ۱۳۷۲: ۵۲۹). بنابراین رویکرد موضوعاتی که در اسلوب «ما أدراک» گنجانده شده، به جز یک مورد، همگی مربوط به قیامت و حوادث پس از آن است. گفتنی است که به جهت نافذ واقع شدن موضوعات مورد نظر برای مخاطبان عصر نزول و انتقال حس فخامت و عظمت، آن مطالب در قالب یک الگوی ثابت به صورت بسته شکل یافته در اسلوب «ما أدراک» قرار گرفته است تا با برقراری تعامل زنده مخاطبان عصر نزول با این آیات، روح آنان با معارف الهی عجین شده و با تمسک به حبل ایجادشده در شب قدر، روح‌شان مستعد متعالی شدن گردد تا از این طریق مسیری مهیا شود تا از مهلکه‌های حوادث قیامت مصون بمانند.

## ۶- آرای مفسران فریقین در تحلیل «ما أدراک»

خداوند حکیم با به‌کارگیری و تکرار استفهام «ما أدراک»، خواهان توجه عمیق مخاطب خویش نسبت به حقیقتی بس عظیم و شگرف است که مفسران با توجه به فهم انسانی‌شان از این عبارات و حکمت نزول آن، برداشت‌هایی نموده‌اند که در ادامه به بررسی دیدگاهی چند از آن پرداخته خواهد شد:

### ۶-۱- خطاب «ک» به پیامبر و به معنای عدم علم

برخی از مفسران بر این باورند که منظور خطاب در عبارت «ما أدراک» پیامبر (صلی الله

علیه و آله) و امتشان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷، ۲۷۱)، در مقابل برخی دیگر معتقدند که خطاب «ما أدراک» به هر یک از مردم می‌باشد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۸، ۲۸۹). اما اکثر مفسران معتقدند که مخاطب در اسلوب «ما أدراک» شخص رسول الله می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴، ۴۳۶؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷، ۳۹؛ طبری، ۱۳۵۶: ۷، ۱۹۲۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵، ۶۶۰). مقصود الهی از به کارگیری این اسلوب و مخاطب قرار دادن پیامبری که خداوند در قرآن، وی را ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (نجم/۵) معرفی نموده است، عدم آگاهی یا علم اجمالی آن حضرت، در درک و عظمت و صفناپذیری است که از نظر بلاغی، مربوط به جمله ما بعد عبارت «ما أدراک» است که در وصف حوادث قیامت و شب قدر به تفصیل گویی پرداخته است (صافی، ۱۴۱۸: ۳۰، ۳۷۵). در این بین تکلیف وسعت علم سایر انسان‌ها نسبت به درک کنه آن کاملاً روشن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵، ۴۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۴: ۲۷، ۹؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷، ۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵، ۲۱۷؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸: ۱۳، ۴۰۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰، ۶۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴، ۵۹۹). بر این اساس دیدگاه شماری از مفسران در تبیین اسلوب «ما أدراک» که با به کارگیری عباراتی همچون نمی‌دانی یا چه می‌دانی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶، ۶۸؛ ۲۶، ۲۴۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴، ۴۳۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵، ۵۸۳)؛ چه چیز تو را دانا نمود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶، ۳۵۵) هرگز نخواهی فهمید و به کنه آن دست نخواهی یافت (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷، ۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱، ۱۱۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵، ۲۱۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴، ۸۴) و به علم اجمالی از آن آگاه نیستی (طوسی، بی‌تا: ۱۰، ۲۹۹) مشخص است که حاکی از عدم علم یا داشتن علم اجمالی پیامبر درباره قیامت و حوادث آن و عظمت شب قدر است.

## ۲-۶- خطاب «ک» به پیامبر و به معنای تفخیم امر

از جمله اختلافاتی که در خطاب «ک» نزد مفسران وجود دارد، خطاب خداوند در آیه ﴿وَ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفُصْلِ﴾ (مرسلات/۱۴) است که به خاطر زجر دادن کافر، خداوند وی را مورد خطاب قرار داده تا شدت عذاب در آن روز را به وی متذکر گردد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱، ۸۰). عده‌ای نیز این خطاب را به مؤمنان به جهت ترغیب و به کفار به خاطر ترهیب آنان می‌دانند (دروازه، ۱۳۸۳: ۵، ۴۲۲). در مقابل، اکثر مفسران معتقدند که خداوند با طرح پرسشی محدود و کوتاه به مخاطب خاص خود که همان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است، خواهان القای پیام‌هایی است که قبل از وحی، عالم به موضوعات مذکور نبوده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱، ۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷، ۱۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷، ۱۹۷؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷، ۳۹؛ طوسی، بی‌تا: ۱۰، ۳۸۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵، ۳۱۳).

پیش از بررسی معنای استفهام در اسلوب «ما أدراک» این مطلب درخور ذکر است که پرسش، ممکن است درباره گزارش یا یکی از ارکان کلام یا یکی از قیود جمله باشد. با

این حال، جمله‌های پرسشی فراوانی هستند که هدف آن‌ها به راستی پرسش نیست، بلکه آن جمله‌ها برای بیان شگفتی، تحسین یا تکیه و تأکید بر منظوری خاص به کار می‌رود (فرزانه، بی تا: ۱) که به عنوان استفهام‌های غیرحقیقی از آنان یاد شده است. از طرفی اغلب استفهام‌های قرآنی در آیات مکی قرار دارند و بیشترین معانی بلاغی که آیات مکی در قالب استفهام‌های غیرحقیقی دارا هستند، عبارت است از: معنای انکار، تعجب، توبیخ، وعید، تحکم و تفخیم (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲) لازم به ذکر است که استفهام در هر سیزده آیه مورد بحث، در صدر کلام واقع شده که نشان از توجه، تعجب، تشویق، هشدار، عبرت‌گیری، تعظیم و تفخیم امر در اسلوب «ما أدراک» است. (صادقی مجد، ۱۳۸۱: ۱۴۴) بر این اساس، با بررسی تفاسیر موجود، نظر برخی از مفسران حاکی از این مطلب است که خداوند با به کار بردن اسلوب مذکور قصد داشته است به اهمیت موضوع مورد سؤال اشاره کند. لذا این استفهام با سیاق مورد نظر می‌فهماند که موضوع، بسیار مهم است و می‌بایست به آن توجه خاص مبذول داشت. در عین حال خود ذات اقدس الهی نیز در مواردی تلاش می‌کند تا این مسئله را تعریف نموده و یک بیان الهی در رابطه با آن ارائه دهد. (مهدوی کنی، ۱۳۹۷: ۱۹۴-۱۹۵) بنابراین غرض الهی از تکرار این عبارت که ترسیم‌کننده صحنه قیامت و حوادث پیش‌روی آن و شب قدر است، بیان عظمت، فخامت، تهویل، اعجاب، تخویف، تهدید و تشریف بر پیامبر می‌باشد. (طبرسی، ۱۳۷۴: ۲۶، ۳۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵، ۴۰۳؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷، ۱۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵، ۲۴۹؛ طوسی، بی تا: ۱۰، ۹۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳، ۴۰۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰، ۶۲۰؛ ابن عاشور، بی تا: ۲۹، ۱۰۶؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۵، ۴۲۲؛ طبری، ۱۳۵۶: ۷، ۲۰۴۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴، ۵۹۹).

### ۳-۶- خطاب «ک» نامشخص و اسلوب در قالب کلیشه به منزله الگویی ثابت به جهت تفخیم امر

یکی از کارکردهای حرف «کاف» خطاب برای غیرمعین است که برای مفرد، مثنی، جمع، مونث و مذکر یکسان به کار می‌رود. (ابن عاشور، بی تا: ۲۹، ۱۰) و مخاطب خاص اسلوب «ما أدراک» وجود مبارک پیامبر نمی‌باشد، بلکه مخاطب آن هر شنونده‌ای تا روز قیامت است که آیه به گوش او می‌رسد. (ابن عاشور، بی تا: ۳۰، ۴۵۰) بنابراین برای هر شنونده‌ای اسلوب «ما أدراک» به کار می‌رود و نیازی به تفکیک خطاب به طور خاص - پیامبر (صلی الله علیه و آله) - و ایاک اعنی و اسمعی یا جاره<sup>۱</sup> - امت پیامبر - نیست.

این اسلوب به تنهایی بار معنایی خاصی به دنبال ندارد و ذاتاً به فهم و دانایی خواننده چیزی را اضافه نمی‌کند؛ برای نمونه می‌توان به آیه ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ (قارعه/۳) اشاره

۱) خطاب‌هایی از نوع «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» در زبان فارسی معادل ضرب‌المثل «به در می‌گوید تا دیوار بشنود است» (تفسیر سوره مبارکه قدر، ۱۹۶).

نمود. «الْقَارِعَةُ» اگر بدون اسلوب «ما أَدْرَاكُ» به کار می‌رفت، برای خواننده قابل فهم نبود و به نظر می‌رسد تنها فهمی که به ذهن خواننده متبادر می‌شد، این معنا بود که قارعه هم مانند سایر قوارع می‌باشد (قوارع جمع قارعه) در حالی که با اضافه شدن اسلوب «ما أَدْرَاكُ» میزان هول و شدت قوارع، بیشتر القاء شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲، ۲۶۶).

دیدگاهی که در بین عده‌ای از مفسران وجود دارد، غیرمعین بودن عبارت «ما أَدْرَاكُ کَذَا» است که این عبارت در برهه‌ای از تاریخ به صورت نیمه منجمد درآمده و در قالب انعطاف‌ناپذیری که در زبان‌شناسی کلیشه نام دارد، قرار گرفته است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۳۹۳) و مفعولی که در ترکیب ما بعد عبارت «ما أَدْرَاكُ» وجود دارد، محقق‌الوقوع در آینده است که اتفاق می‌افتد؛ چرا که استفهام در آن به معنای شدتی است که حاکی از تفخیم امر می‌کند (ابن عاشور، بی تا: ۲۹، ۱۰۶).

## ۷- نقد و بررسی آرای سه‌گانه در تحلیل «ما أَدْرَاكُ»

در ادامه ضروری است که به نقد و بررسی آراء سه‌گانه فوق و نیز به تحلیل و بررسی اسلوب «ما أَدْرَاكُ»، پرداخته شود.

### ۷-۱- بررسی مخاطب بودن پیامبر و عدم علم ایشان و نقد آن

در نقد دیدگاه اول، نکته حائز اهمیت، به کار گرفتن مجموعه‌ای گسترده از انواع سؤالات با سطوح مختلف به جهت جذب مخاطبان و نیز کمک نمودن به رشد فکری آنان است؛ زیرا در یک روند هدایتی، جذب کردن و ارتقاء رشد فکری مخاطبان از ضروریات به شمار می‌آید (براون، ۱۳۷۸: ۸۱) و این آیات با اسلوب «ما أَدْرَاكُ» از این قاعده مستثنا نیست. بر این پایه، پیام الهی در قالب اسلوب «ما أَدْرَاكُ» نمی‌تواند یک امر انحصاری برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) باشد، بلکه فهم آیات و دانستن آن‌ها وظیفه همگانی برای همه مؤمنان و مسلمانان است و همگی مورد خطاب آیات مورد بحث می‌باشند (مهدوی کنی، ۱۳۹۷: ۱۹۶).

نقد دومی که می‌توان بر این نظریه وارد نمود، این است که عبارت «ما أَدْرَاكُ» در تمام قرآن در جایی بیان شده است که مطلب معلوم و مسلمی وجود دارد که فرد مورد خطاب، آن مطلب را به صفت می‌داند؛ مثلاً اگر موضوعی با عنوان «سَقَر» در قالب اسلوب «ما أَدْرَاكُ» قرار گیرد، تمامی خصوصیات این موضوع و اوصاف آن در آیات بعدی برای مخاطب بیان می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵، ۲۵۹؛ طوسی، بی تا: ۱۰، ۹۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱، ۸۰). به همین جهت است که بعد از «ما أَدْرَاكُ» عبارتی به عنوان مفعول به دوم به کار می‌رود که در مقام بیان مطلبی مبین و معلوم است تا از این طریق اهمیت و عظمت آن موضوع مشخص گردد. پس اگر فرد بلیغی در کلام خود در مقام بیان گوشزد و عدم آگاهی در مورد موضوعی به فردی باشد و در ادامه کلام، خود به توضیح آن مطلب بپردازد، به امر کاملاً لغو و غیربلیغی

پرداخته است و از شأنیت کلام فرد بلیغ به دور است که مرتکب چنین خطایی بشود، پس به طریق اولی از ساحت کلام خداوند که مزین به صفت علم و حکمت است و از تمامی نقایص مبرا می‌باشد، بری است که بخواهد به پیامبر خویش گوشزد نماید که «تو نمی‌دانی» و بلافاصله در ادامه به تبیین مطلبی بپردازد که حضرت قادر به فهم آن نیست.

از طرفی اگر بنای الهی بر این نکته باشد، بایستی تمامی مطالب قرآن با همین اسلوب ادا می‌شد؛ چرا که پیامبر، تمامی مطالب قرآن از جمله احکام، قصص پیامبران و دیگر موارد را نمی‌دانسته و خداوند به او یاد داده است و اگر این عبارت دلیل بر ندانستن پیامبر می‌بود، بایستی خداوند قبل از هر آیه‌ای عبارت «ما أدراک» را بیان می‌کرد و سپس به تبیین آن می‌پرداخت. بنابراین عبارت «ما أدراک» عدم علم را نمی‌رساند؛ زیرا معنای تحت‌اللفظی «ما أدری» به معنای نمی‌دانی نیست، بلکه به معنای «چه چیز آگاه کرد تو را که چیست...» می‌باشد که جز خداوند متعال کسی قادر به آن نیست تا پیامبر را از آن آگاه نماید (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱، ۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷، ۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷، ۱۸۲؛ طوسی، بی‌تا: ۱۰، ۳۲۳؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵، ۵۸۳)

علاوه بر این، روایتی در تفسیر صافی از قول حضرت علی (علیه السلام) نقل شده است که می‌فرماید: «فی المعانی عن امیر المؤمنین علیه السلام قال: قال لی رسول الله صلی الله علیه و آله: یا علی، أتدری ما معنی لیلَه القُدْر؟ فقلت: لا یا رسول الله، فقال: ان الله تعالی قدر فیها ما هو کائن الی یوم القیامه فکان فیما قدر ولا یتک و ولایه الأئمه علیهم السلام من ولدک الی یوم القیامه و قد مضی معنی نزول القرآن فیها فی المقدمه التاسعه من هذا الكتاب». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵، ۳۵۱). امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمودند که پیغمبر خدا به من گفت: ای علی، آیا می‌دانی معنی شب قدر چیست؟ عرض کردم: نه یا رسول الله، پیغمبر فرمود: خداوند تبارک و تعالی در آن شب به تقدیر سرنوشتی که تا روز قیامت خواهد بود، قضا و حکم و اندازه‌گیری نموده و از جمله آنچه خدای عز و جل مقدر کرد، ولایت تو بود و نیز ولایت امامان از نژاد تو، تا روز قیامت. این روایت نیز تأییدی بر دانایی پیامبر بر مطلب است؛ چرا که اگر ایشان نمی‌دانستند و علم و آگاهی نداشتند، امکان آگاه ساختن حضرت علی به آن وجود نداشت.

## ۲-۷- بررسی مخاطب بودن پیامبر به همراه معنای تَفخیم و نقد آن

همان‌طور که اشاره شد اکثر مفسران فریقین قائل به معنای تَفخیم امر هستند که ما نیز در این پژوهش بر درستی این امر تأکید می‌کنیم. ولی ایرادی که می‌توان بر این نظریه وارد نمود، منحصر بودن تَفخیم امر به پیامبر است. نکته حائز اهمیتی که وجود دارد این است که آیات مکی عواطف انسانی را بیش از عقل او مورد خطاب قرار می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۸۲) و اینکه تقریر به معنی طلب اعتراف، همراه با رساندن معنی تعظیم است. از طرفی با نظر نمودن در رفتار بزرگان دینی می‌توان استنباط نمود که فرد مسلمان مأمور به آن است که با بسیاری

از استفهامات قرآنی تعاملی زنده داشته باشد و پس از تلاوت آن‌ها پاسخی مناسب دهد، چنانچه گویی با خداوند سخن می‌گوید و بدین‌سان حقیقت آن را، در جان خود زنده کند؛ همان‌گونه که پیامبر (صلی الله علیه و آله) پس از تلاوت آیه کریمه ﴿أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشُونَ﴾ (واقعه/۷۲)، درنگ کرده و سه بار می‌فرمودند: «بَلْ أَنْتَ يَا رَبِّ» پروردگارا تویی که درختان آتش‌زا را آفریده‌ای. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳، ۲۶۲) با این بیان، پیامبر عظیم الشان اسلام خواهان تعلیم به امت خویش است که در مواجهه با آیات استفهامی قرآن همچون اسلوب «ما أدراک» بایستی تعاملی زنده برقرار کنند که حاصل این نوع تعامل، به‌کارگیری اندیشه‌ای است که فخامت و عظمت این آیات را در روح آدمی متجلی می‌کند و حالت خشوعی به انسان دست می‌دهد که زبان به اعتراف می‌گشاید و می‌گوید: پروردگارا تویی که می‌دانی و آگاه به این امور هستی؛ چنان‌که در پاسخ این اسلوب که در ادامه آیات می‌آید چنین است و خود خداوند جواب تفصیلی به این پرسش‌ها را داده است، در حالی که در نگاه کلی، خطاب‌های صورت گرفته در قرآن کریم نسبت به شخص پیامبر - جز در مواردی که صراحت مستقیم بر شخص ایشان داشته باشد - عموماً خطاب‌هایی از نوع «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» است که در زبان فارسی معادل ضرب‌المثل «به در می‌گوید تا دیوار بشنود» است.

از سوی دیگر اگرچه ظاهر خطاب در عبارت «ما أدراک» به رسول‌الله است، ولی در حقیقت مخاطب اصلی، مردم و هر کسی است که تا روز قیامت آیات قرآن کریم را تلاوت می‌کند. بنابراین با تکیه بر این حقیقت، فهم و درک این موضوعات، فقط یک امر انحصاری برای پیامبر نمی‌باشد؛ چرا که اگر چنین بود بسیاری از آیات قرآن کریم به دنبال یک گفتگوی خصوصی و محرمانه با پیامبر بودند، در صورتی که خداوند متعال به راحتی می‌توانست در وحی معراجی این مطالب را به پیامبرش بگوید؛ حتی پیامبر اکرم می‌توانستند در مرتبه احکامی قرآن کریم با این معارف آشنا شوند و اگر مخاطب به طور انحصاری فقط ایشان بودند، دیگر نیازی به تفصیل و بیان در قالب عبارات و الفاظ نبود. بدین‌سان با نظر داشت به اینکه پاسخ اسلوب «ما أدراک» در آیات بعدی آن، در بیشتر موارد در قالب جمله اسمیه بیان شده تا بر اهمیت آن موضوع تأکید نماید و نیز مخاطب اصلی قرآن کریم برای استفاد و هدایت شدن، «ناس» می‌باشد، منظور از خطاب عبارت «ما أدراک» تمامی مردم می‌باشد که با تدبیر بایستی به فهم و درک صحیح و کامل آیات دست یابند (مهدوی کنی، ۱۳۹۷: ۱۹۶-۱۹۷).

### ۳-۷- بررسی اسلوب «ما أدراک» (دیدگاه برگزیده)

با بررسی موارد کاربردی متعدد این اسلوب در قرآن، به نظر می‌رسد نباید این عبارت را به صورت تفکیکی مورد توجه قرار داد که در این صورت، تنها معنای ظاهری استفهام «ما أدراک» به ذهن متبادر می‌شود و نقص‌ها و ایرادهایی را به دنبال دارد که در قسمت‌های قبلی

این پژوهش مورد نقد و بررسی قرار گرفت. به همین علت، این عبارت را باید به صورت واحد و در قالب یک بسته معنایی جدایی ناپذیر و به صورت بسته‌ای در قالب الگویی ثابت، مورد توجه قرار داد که آثار زیر را به دنبال دارد و به غرض الهی نزدیک‌تر است:

### ۱-۳-۷- جلب توجه شنونده برای رفع ابهام‌های موجود

اصولاً طرح استفهام‌های قرآنی به شکل الگویی ثابت، موجب مشخص ساختن نقاط مبهم موضوع می‌شود تا زمینه را برای بیان آشکار زوایای مورد بحث فراهم آورد (صادقی مجد، ۱۳۸۱: ۱۲۳). اسلوب تفکیک‌ناپذیر «ما أدراک» نیز از همین مقوله است که بهترین حالت جهت مشخص ساختن نقاط مبهم موضوعاتی از قبیل شب قدر و حوادث قیامت، قرار گرفتن در قالب الگویی ثابت است که فخامت و تعظیم آن موضوعات، در روح مخاطب بیشتر متجلی شود و پس از آماده‌سازی و ایجاد چنین حالتی در روح قاری و شنونده آیات، خداوند در آیات بعدی به رفع ابهام از موضوع برآمده تا به غرض تعلیمی و تربیتی دلخواه خویش که همان ترغیب به عمل خیر پس از فهم شب قدر و ترهیب در ترک گناه پس از شناخت حوادث قیامت است، برسد و هرچه گستره جواب بیشتر می‌شود، اشتیاق و خوف و وحشت درونی مخاطب از مورد سؤال افزوده می‌گردد و این طولانی شدن پاسخ، دال بر ضروری بودن فهم مطالبی پیرامون موضوعی است که در قالب تفکیک‌ناپذیر «ما أدراک» قرار گرفته است.

### ۲-۳-۷- «ما أدراک» قوی‌ترین نوع خطاب قرآنی در بیان هدایتی

اسالیب استفهام در بیان عواطف، حالات، انفعالات درونی انسان و نیز رساندن معنای بسیار با لفظی اندک و دعوت مخاطبان به راه صحیح با لطیف‌ترین حالت بیانی است که به نظر می‌رسد از سایر اسالیب انشاء قوی‌تر باشد. لازم به ذکر است که در اسلوب استفهام، متکلم ارتباطش را با مخاطب حفظ می‌کند و هر دو در مقابل این استفهام، نقش و مسئولیتی دارند. از طرفی با توجه به اینکه حالات نفسانی، غرائز و انگیزه‌های انسانی، بسیار زیاد است، تنها اسلوبی که بتواند بیانگر این حالات باشد و مجال بر آن تنگ نیاید، اسلوب استفهام است که اسلوب «ما أدراک» نیز از این قاعده مستثنی نیست.

برای نمونه می‌توان به آیات ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ﴾ (انفطار/ ۱۷) و (۱۸) اشاره کرد. در این آیات برای بیان حوادث قیامت و شناخت عظمت آن، با قراردادن این موضوع در اسلوب «ما أدراک...» و تکرار آن، کلام الهی بیشترین اثر خود را به ملکه ظهور می‌رساند و مخاطب را به سوی پذیرش و امتناع متمایل می‌سازد. به نظر می‌رسد این سبک سخن و توالی به کاررفته در «ما أدراک...» توانایی لازم را بر ایفای نقشی مؤثر در زمینه هوشیارسازی مخاطبان داشته باشد؛ همان‌طور که نسبت بالای به کار بستن این سبک در قرآن و پاره‌ای از سخنان پیشینیان مؤید این باور است (فوده، ۱۳۷۲: ۱۳۹) در مواردی چون سوره

قارعه، قرآن مطلبی را با عنوان استفهام و پرسش با آیه ﴿مَا الْقَارِعَةُ﴾ (قارعه/۳) مطرح می‌کند و پس از تأکید مجدد و شدیدتر آن پرسش با آیه ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ (قارعه/۳)، پاسخ آن را ارائه می‌دهد. بنابراین یکی از کارکردهای مهم بیان هدایتی قرآن، تجلی در این اسلوب تفکیک‌ناپذیر است (صادقی مجد، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

### ۷-۳-۳- اسمیه بودن سؤال و جواب اسلوب «ما أدراک...»

همان‌طور که مشخص است ساختار نحوی پرسش «ما أدراک...» جمله اسمیه است (صافی، ۱۴۱۸: ۲۹، ۱۵۴) و آیاتی که به عنوان پاسخ «ما أدراک...» در ادامه آیات به کار رفته نیز اغلب نشان اسمیه بودن آن است. اسمیه بودن یک جمله دال بر تأکید و حاوی این پیام است که استفاده از اسلوب «ما أدراک...»، برای نشان دادن تأکیدی مهم است و موضوعاتی که در قالب این بسته معنایی گنجانده شدند، مؤید مؤکد بودن آن توسط غرض الهی است که بیانگر نکاتی حیاتی در آن موضوعات است که دانستن آن تأثیر مهم و حیاتی را بر زندگی آدمی می‌گذارد، ولی متأسفانه آن مطالب مورد غفلت واقع شده است که بایستی بدان توجه نمود. در خاتمه توجه به این نکته ضروری است که بررسی رویکرد تأویلی، نقش تعیین‌کننده‌ای در پرده برداشتن از پیام حیاتی مغفول‌مانده اسلوب مذکور دارد.

### نتیجه‌گیری

پس از بررسی تفاسیر فریقین پیرامون اسلوب «ما أدراک...» و ارتباط آن با علم نبوی نتایج زیر حاصل گردید:

۱- استفاده از اسلوب استفهام «ما أدراک...» منافاتی با علم نبوی ندارد؛ چرا که خداوند در قرآن در آیه‌ای دیگر ایشان را ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ معرفی نموده است.

۲- خطاب «ک» در این اسلوب غیرمعین بوده و صرفاً مختص پیامبر نیست، بلکه همه افراد تا روز قیامت مخاطب این اسلوب هستند.

۳- اسلوب «ما أدراک» صرفاً یک عبارت استفهامی نیست، بلکه قالبی کلیشه‌ای و دارای الگویی ثابت است و دارای بار معنایی تعظیم، فخامت امر و تأکید است و گوینده، زمانی که بخواهد توجه مخاطب خویش را به موضوعی حیاتی جلب نماید، آن را در قالب کلیشه «ما أدراک» بیان می‌نماید.

۴- پیامبر عظیم‌شان اسلام کاملاً با موضوعات بیان‌شده در قالب کلیشه‌ای «ما أدراک» از طریق علم الهی آگاهی داشتند و جانشین خویش امیر المؤمنین علی (علیه السلام) را از آن آگاه نمودند.

۵- قوی‌ترین گونه بلاغی استفهام که در مقام بیان انتقال احساسات الهی به مخاطب وجود دارد، در اسلوب «ما أدراک» متجلی شده است که نقش راهبردی و کلیدی در امر هدایت دارد.

## کتابنامه

### قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴: *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع. دار صادر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا: *التحرییر و التنویر*، بی جا.
- ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۷۳: *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر فرهنگ اسلامی.
- ابیضی شلمانی، حسین، ۱۳۸۰: *پرسش و پرسش‌گری در قرآن*، استاد راهنما: نهله غروی نائینی، تهران: دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- بلاغی، سید عبدالحجت، ۱۳۸۶: *حجه التفاسیر و بلاغ الاکسیر*، تهران: انتشارات حکمت.
- براون، جورج، ۱۳۷۸: *پرسشگری*، ترجمه: سید فضائلی هاشمی، مشهد: آستان قدس.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۹۲: *ترجمه‌شناسی قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴: *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، ۱۴۰۴: *انوار درخشان*، تهران: کتابفروشی لطفی.
- دروازه، محمد عزت، ۱۳۸۳: *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، بی تا: «مقاله استفهام»، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۲: *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دمشق: دارالعلم الشامیه.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷: *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
- صافی، محمود بن عبدالرحیم، ۱۴۱۸: *الجدول فی الاعراب القرآن*، دمشق: بیروت: دارالرشید. مؤسسه الایمان.
- صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴: *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتب.
- صادقی مجد، محمد جواد، ۱۳۸۱: *استفهامات قرآنی و جایگاه آن در هدایت انسان*، استاد راهنما: احمد پاکتچی، تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا: *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲: *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، گروه مترجمان، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا: *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷: *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبائی، سوسن، ۱۳۷۷: *تحقیق و تحلیل پیامون استفهامات قرآنی از نظر ادبی و بلاغی*، استاد راهنما: ابراهیم دیباچی، تهران: دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵: *تفسیر نورالثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰: *الفروق فی اللغة*، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰: *تفسیر فرات کوفی*، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵: *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات صدر.
- فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰: *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فوده، عبدالعلیم السید، ۱۳۷۲: *اسالیب الاستفهام فی القرآن*، قاهره: المجلس الاعلی لرعايه الفنون و الآداب. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸: *تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- قطبی، زهرا، اخوان مقدم، زهره، رضایی مقدم، محمد، اخوان طبسی، محمد حسین، ۱۳۹۸: «کاربرد زبان‌شناسی تاریخی در تحلیل ریشه‌شناختی و ساختار ادبی ماده دری؛ بازخوانی اسلوب بیانی "ما أدراک" در قرآن کریم»، *مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، بهار و تابستان، شماره ۶۵، ص ۲۷۶-۲۵۳.
- مترجمان، ۱۳۵۶: *ترجمه تفسیر طبری*، تهران: انتشارات توس.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴: *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸: *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مهدوی کنی، محمدرضا، ۱۳۹۷: *تفسیر سوره مبارکه قدر*، تهران: دانشگاه امام صادق.

## Bibliography

### \* QURAN

- Ibn manzoor, Muhammad ibn Makram, (1414 AH), Lissan al-Arab, Beirut, Dar al-Fakr al-Taba'a, al-Nashr and al-Tawizi-i-issued. . (In Arabic)
- Ibn al-Ashour, Muhammad bin Taher, (Beta), Tahrir and al-Tannouir, alias. (In Arabic)
- Izotso, Toshi Hiko, (1373 AD), The God of Man in the Qur'an, translated by Ahmad Aram, Tehran: Office of Islamic Culture.(In Persian)
- Ismail ibn Abad, Saheb ibn Abad, (1414 AH), al-Mihat fi al-laghah, Beirut: Al-Aqab. (In Arabic)
- Abihi Shalmani, Hossein, (2001), Question and Questioning in Quran, Nahla Gharavi Nai, Faculty of Humanities, Tarbiat Modarres University.(In Persian)
- Balaghi, Sayyid Abdul Hojat, (1386 AH), Hajj al-Tafasir and Balagh Elaksir, Tehran: Hekmat Publications. . (In Arabic)
- Brown, George, (1999), Questioning, translation by Seyed Fazaeli Hashemi, Mashhad: Astan Qods.(In Persian)
- Hosseini Zubidi, Mohammad Morteza, (1414 AH), Taj al-Erus Man Jawhar al-Qamus, Beirut: Dar al-Fakr. (In Arabic)
- Hosseini Hamadani, Seyyed Mohammad Hossein, (1404 AH), Anvar Derakhshan, Tehran: Lotfi Bookstore.(In Persian)
- Druze, Mohammad Ezzat, (2004 AH), al-Tafsir al-hadith, Cairo: Dar al-Arabi revival. (In Arabic)
- The Great Islamic Encyclopedia (Beta), "The Stapham Article", Tehran, The Great Islamic Encyclopedia Center.(In Persian)
- Ragheb Esfahani, Hussein ibn Muhammad, (1412 AH), Al-Mufradat al-Faz al-Quran, Beirut-Damascus: Dar al-Qalam, Eldar al-Shamiya. (In Arabic)
- Zamakhshari, Mahmoud, (1407 AH), The Discovery of the Truthful Tanzil Truth, Beirut: Dar al-Kitab al-Arab. (In Arabic)
- Safi, Mahmoud ibn Abd al-Rahim, (1418 AH), al-Jadul fi al-Arab al-Qur'an, Damascus-Beirut: Dar al-Rashid Institute of Religion. (In Arabic)
- Sadeghi Majd, Mohammad Javad, (2002), Quranic Implications and Their Position in Human Guidance, Ahmad Pakchi, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Sadegh University.(In Persian)
- Tusi, Mohammed bin Hassan, (Beta), al-Tebyan al-Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ahaya al-Thras al-Arabi. (In Arabic)
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan, (1372 AD), Al-Bayyan Assembly of the Interpretation of the Qur'an, Department of Translators, Tehran: Nasser Khosro. (In Arabic)
- Tabataba'i, Sayyid Mohammad Hussein (1417 AH), Al-Mizan Fi Tafsir al-Qur'an, Mohammad Bagher Mousavi Hamdani, Qom: Islamic Publications Office of Teachers of Qom Theological Seminary.(In Persian)
- Tabatabaei, Susan, (1998), Research and Analysis of Qur'anic Concepts in Literature and Rhetoric, Ebrahim Dibachi, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University.(In Persian)
- Hawizi's wedding, Abd Ali ibn Jum'ah (1415 AH), Nur al-Talqin's commentary, Qom: Ismaili Publications. (In Arabic)
- Askari, Hassan ibn Abdullah, (1400 AH), al-Fawruq fi al-laghi, Beirut: Dar al-Aafaq al-Jadidi. (In Arabic)
- Euphrates Kufi, Abolqasim Euphrates Ibrahim, (1410 AH), Euphrates Kufi Commentary, Tehran: Ministry of Islamic Guidance Press and Publication. (In Arabic)
- Feiz Kashani, Mullah Mohsen, (1415 AH), Tafsir al-Safi, Tehran: Sadr Publications. (In Arabic)
- Fakhruddin Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar, (1420 AH), Mafatih al-Ghayb, Beirut:

- the revival of al-Tharath al-Arabi. (In Arabic)
- Foudi, Abdul Alim al-Sayyid, (1372 AH, (1953 AD)), Aleib al-Elfatfam fi al-Qur'an, Egypt, Cairo: Al-Majlis al-Ali al-Zara'a al-Fannoun and al-Adab and al-alum al-i almiyyat. (In Arabic)
- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza, (1368 AD), Interpretation of Kenz al-Daqiq and Bahr al-Gharab, Tehran: Ministry of Islamic Guidance Press and Publication. (In Arabic)
- Translators, (1356 AD), Translation of Tabari Commentary, Tehran: Toos Publications, Tehran. (In Persian)
- Makarem Shirazi, Nasser, (1374 AD), Sample Commentary, Tehran: Dar al-Kutab al-Islami. (In Persian)
- Moštafavi, Hassan, (1368 AD), Al-Qur'anic word research, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Arabic)
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza, (1397 AD), Interpretation of Surah Mobarakah Ghadr, Qom: Imam Sadegh University.(In Persian)

## Structural Analysis of the ‘Verses of Ghorar’ (A Case Study of Ayat al-Kursi)

Sakina Akhund<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Quranic Sciences and Education University, Faculty of Quranic Sciences Qom, Qom, Iran. Email: [S.akhound@yahoo.com](mailto:S.akhound@yahoo.com)

### Research Article



### Abstract

The Āyāt Ghorar (Verses of Ghorar) are key verses of the Noble Qur'an that serve as a guide for interpreting many other Qur'anic verses. Among these prominent verses, Ayat al-Kursi stands out as the most distinguished due to its comprehensive content, emphasis in the narrations, and its popularity among the Qur'anic exegetes. The structural analysis of Qur'anic Chapters (Sūrah) pertains to the explanation of the organization and connection between the verses, ensuring the cohesion and unity of the Chapter [Sūrah] as a whole. Just as the chapters of the Qur'an possess structural and thematic integrity, the verses themselves exhibit cohesion and thematic unity. Analyzing the internal structure of this noble verse, which holds a particular prominence and superiority over other verses and Chapters, leads to a more precise understanding of the verse and clarifies its primary purpose. This article, titled "Structural Analysis of the ‘Verses of Ghorar’" employs a documentary method for its data collection and a descriptive-analytical approach to examine the structure of Ayat al-Kursi on three levels: content structure, internal structure, and rhetorical structure in order to establish the harmony between the expression, meaning, and objective of the verse. The study concludes that, among all the verses and Chapters (Sūrah) of the Qur'an, this verse holds a central and pivotal role. In addition to presenting pure monotheism (Tawḥīd), the verse demonstrates a strong and inseparable connection between its sentences, revealing the complete alignment of purpose, content, expression, and internal and rhetorical structure ultimately showcasing the miraculous eloquence of the verse.

**Keywords:** Structural analysis, Verses of Ghorar, Ayat al-Kursi, Harmony, Rhetorical structure

Received: 2022-10-08 | Received in revised form: 2022-12-05 | Accepted: 2023-01-11 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: akhoond, S. (2024). Structural Analysis of the ‘Verses of Ghorar’ (A Case Study of Ayat al-Kursi). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 26-47. doi: [10.22034/sshq.2023.347162.1212](https://doi.org/10.22034/sshq.2023.347162.1212)

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences





## ساختارشناسی آیات غرر (بررسی موردی آیه الکرسی)

سکینه آخوند<sup>۱</sup> ID

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی قم. قم، ایران.  
پست الکترونیک: [akhond@quran.ac.ir](mailto:akhond@quran.ac.ir)

پژوهشی



### چکیده

آیات غرر، آیات کلیدی قرآن کریم هستند که راه‌گشای تفسیر بسیاری از آیات قرآن می‌باشند. از بین آیات غرر، آیه الکرسی، به لحاظ جامعیت محتوایی، تأکید روایات و شهرت نزد مفسران، به عنوان برجسته‌ترین آیه قرآن معرفی شده است. ساختارشناسی سور ناظر به تبیین نظم و ارتباط آیات و انسجام اجزاء آن به منظور ارائه تصویر پیوسته و هماهنگ سوره بوده و همانگونه که سور قرآن از انسجام ساختاری و محتوایی برخوردار است، آیات قرآن نیز دارای انسجام و وحدت موضوعی بوده و بررسی ساختار درونی این آیه شریفه که سیادت و برجستگی خاصی نسبت به سایر آیات و سور دارد، موجب فهم دقیق‌تری از آیه شده و غرض آیه را تبیین می‌کند. این مقاله با عنوان «ساختارشناسی آیات غرر» با روش اسنادی در گردآوری داده‌ها و به شیوه توصیفی-تحلیلی با بررسی ساختار آیه الکرسی در سه سطح ساختار محتوایی، ساختار درونی و ساختار بلاغی، هماهنگی میان لفظ، معنا و غرض آیه را به تصویر کشیده و به این نکته دست یافته که از بین تمام آیات و سور قرآن، این آیه نقش محوری و کلیدی داشته و علاوه بر ارائه توحید ناب، ارتباط وثیق و پیوندی ناگسستنی میان جملات این آیه وجود دارد که هماهنگی کامل غرض، محتوا و لفظ و تناسب درونی و بلاغی آیه و در نهایت، اعجاز بیانی آیه را مشخص می‌کند.

**کلید واژه‌ها:** ساختارشناسی، آیات غرر، آیه الکرسی، تناسب، ساختار بلاغی.

تاریخ دریافت: ۱۴۸/۰۷/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۸/۰۹/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۹/۱۰/۲۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱

استناد به این مقاله: آخوند، سکینه. (۱۴۰۳). ساختارشناسی آیات غرر (بررسی موردی آیه الکرسی). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۸(۲), ۲۶-۴۷. doi: 1022034/sshq.2023.347162.1212

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## ۱. مقدمه

در بین سور و آیات نورانی قرآن، برخی سوره‌ها و آیات بر بعضی دیگر سیادت و برتری داشته و از درخشش چشم‌گیری برخوردارند. این آیات که به جهت اشتغال بر ویژگی‌های برجسته محتوایی و بیانی، مرجعیت و جامعیت خاصی در تبیین تعالیم قرآنی یافته و از این رو، از کثرت ارجاع و استناد در احادیث و اقوال مفسران و شهرت برخوردار شده‌اند، در برخی از تفاسیر معاصر امامیه، به عنوان «آیات غرر» یاد شده و معارف ژرفی از درونمایه آنها اصطیاد شده‌است.

### ۱،۳. پیشینه پژوهش

در بین مفسران معاصر، علامه طباطبایی آیات غرر را به عنوان یک قاعده در گستراندن معارف قرآن و نشان دادن دقایق و حیانی معرفی کرده‌است. ایشان بدون اینکه تعریفی از غرر ارائه نماید، در توصیف ۱۲ آیه از تعبیر «من غرر القرآن» استفاده نموده‌است. از نگاه ایشان، در هندسه معارف قرآن، آیاتی وجود دارد که قاعده هر م معارف آن را می‌سازند و آن آیات توحیدی است؛ به دلیل اینکه همه مسائل اسلامی و قرآنی اعم از عقاید، احکام، اخلاق و حقوق، به نوعی به توحید باز می‌گردد.

آیت الله جوادی آملی علاوه بر این که یکی از ویژگی‌های بارز تفسیر المیزان را تکیه بر آیات کلیدی قرآن در مقام تفسیر قرآن و کشف مراد خداوند شمرده‌است، غیر از شاخص توحیدی بودن آیات غرر، به موضوع و محتوای آیات نیز اشاره کرده‌است. از طرفی بررسی پیوند آیات و ساختار آن در فهم آیات قرآن تأثیر گذار است و با نگاه ساختاری به آیات، فهم دقیق‌تری از آن حاصل می‌گردد؛ زیرا نه تنها سوره‌های قرآن دارای یک موضوع و هویت خاصی هستند و سراسر هر سوره درباره موضوع واحد و مسائل پیرامونی سخن می‌گوید (ر.ک: خوش منش، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱)، قرآن همه آیات خود را منسجم و دارای نظمی واحد توصیف می‌کند که در بیان حقایق و حکمت‌ها و هدایت به سوی حق، اسلوبی متقن و بی‌مانند داشته و متشابه و نظیر یکدیگر هستند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۱)؛ از این رو، ساختار آیات نیز ناظر به توصیف و تبیین نظم و ارتباط آیات، انسجام اجزاء، شکل آیه و نیز ارتباطاتی است که با کلیت آیه ایجاد می‌کنند تا تصویری پیوسته، هماهنگ و زیبا همراه با مفاهیم ارزشمند از آیه ارائه دهد. از این رو، راه کشف برتری مضامین آیات غرر بر سایر آیات، بررسی ساختار مفردات، جمله‌ها، چینش جملات و ساختار بلاغی آن است.

گرچه کارهای صورت گرفته در این مجال، در برخی سوره‌ها انجام شده و پیوند آیات یک سوره بررسی شده، ولی ساختار یک آیه کمتر مورد توجه بوده‌است؛ از این رو، از بین آیات غرر، برجسته‌ترین آیه (آیه الکرسی) انتخاب شده و این مقاله، ساختارمندی و پیوند

فرازهای آیه الکرسی به عنوان غره غرر آیات قرآن را در سه ساحت ساختار محتوایی، ساختار درونی و ساختار بلاغی، مد نظر دارد تا هماهنگی کامل غرض، محتوا و لفظ و تناسب درونی و بلاغی آیه و در نهایت، اعجاز بیانی در این آیه مشخص شود.

## ۲. مبانی نظری پژوهش

### ۲.۱. مفهوم ساختار

انسجام ساختاری سوره‌های قرآن، با طرح تناسب آیات و سور، توجه ویژه‌ای به وحدت کلی نگر مفاهیم و موضوعات در هر سوره دارد. تناسب در لغت به معنای هم‌شکلی، (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۷۱) نزدیکی (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۵۵) و در اصطلاح علوم قرآن، به معنای ارتباط میان موضوعات یک آیه و ارتباط و پیوند دو یا چند آیه با هم و ارتباط یک سوره با سوره‌های دیگر است. (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۳۸)

ساختار نیز برگرفته از «ساخت» معادل «بنی» به معنای ساختمانی است که اجزاء آن با یکدیگر ترکیب شده (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۲) در اصطلاح، به مجموعه‌ای که اجزای متسق، منسجم و مرتبط با یکدیگر داشته باشد، اطلاق می‌شود. به عبارتی دیگر، «ساختار پیوندی یکپارچه و منسجم میان همه عناصر ادبی است که نویسنده، آن را با به‌کارگیری همه عناصر هنری پدید می‌آورد. این اجزا و عناصر در پیوندی تنگاتنگ قرار گرفته و مجموعه آن‌ها، کلیتی منسجم و مرتبط می‌سازد.» (علوی مقدم، ۱۳۷۷، ص ۱۸۶) بیشتر اسرار و لطایف قرآن در ورای تناسب و ارتباط میان آیات نهفته است.

ساختارشناسی سوره‌ها، روشی نوین در تفسیر و فهم آیات الهی است که ارتباط منسجم میان آیات سوره را ترسیم می‌کند و تفسیر ساختاری در جهت دستیابی و ارائه تصویری زیبا، پیوسته و هماهنگ از آیات سوره، سعی می‌کند به تفسیری دقیق و در خور مراد خدای متعال نائل گردد.

### ۲.۲. مفهوم غرر

غرر جمع غره به معنای مثال و نمونه، کرامت، سپیدی و سخاوت (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۸۰)؛ درخشندگی و برجستگی (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۲۱) سپیدی و روشنی در پیشانی اسب نیز اطلاق می‌شود (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۵)؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۴۵) لیکن این واژه هرگاه به کلمه‌ای اضافه شود، معنای جدیدی یافته و معنای برگزیده، برجسته و ... می‌دهد؛ مانند: غرر الحکم.

در اصطلاح، «آیاتی که در بین سوره و آیات نورانی قرآن، به دلیل دارا بودن ویژگی‌های برجسته محتوایی و بیانی، مرجعیت و جامعیت خاصی در تبیین آموزه‌های قرآنی یافته و بر سایر آیات، سیادت و برتری داشته و از درخشش چشم‌گیری برخوردارند، غرر نامیده شده‌اند. به عبارت دیگر، عبارت‌های تام قرآنی که در موضوع خود در مجموع محکمت قرآنی از برجستگی خاص بیانی و محتوایی برخوردار بوده و در تبیین موضوع و پاسخگویی به مسائل آن، منحصر به فرد و کارآمد باشند.» (راد، ۱۳۹۴، ص ۳۰)

قابل توجه است که همه آیات یک سوره، در درجه اهمیت یکسان قرار نداشته و هر آیه‌ای از آیات قرآن، شأن و منزلت خاصی دارد؛ در این بین، برخی آیات، جایگاه برتر و درخشش، برجستگی، نقش کلیدی و زیربنایی ویژه‌ای دارد؛ زیرا از جهات متعدد لغوی، اعراب، بلاغت تاریخ، فقه، و حکمت می‌توانند، برجسته باشند و به نوعی عمود و رکن سوره هستند. درخشش و برجستگی این آیات نه تنها راهگشای فهم بسیاری از آیات، بلکه پایه محکمی برای حل بسیاری از احادیث می‌باشد. این آیات که در تبیین نظام سوره، نقش مهمی دارند، غرر آیات (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۳۰) یا معالم سور (ر.ک: خوش منش، ۱۳۹۹، ص ۲۷۶) نامیده می‌شوند.

### ۲.۳. جایگاه آیه الکرسی

آیات قرآن همه دارای یک جایگاه نیستند، آیه ۲۵۵ سوره بقره که به دلیل وجود واژه «کرسی» در آن، به «آیه الکرسی» شناخته شده است، (ر.ک: مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۶) علاوه بر وجود احتمال اسم اعظم و مضمون والای وحدانیت مطلق و سیادت که بر سایر آیات دارد و در روایات از آن به «سید آیات» یاد شده است، به علت کثرت قرائت و روایات متعدد در منابع فریقین، به یکی از پرکاربردترین و برجسته‌ترین آیات قرآن نزد مسلمانان تبدیل شده است.

با توجه به سیاق، از جمله خصایص ممتاز آیه الکرسی، می‌توان به اتقان و استحکام، علو متن و محتوای بسیار در یک متن کوتاه به لحاظ ادبی اشاره نمود. اوصاف ویژه آیه الکرسی در روایات معصومین (علیهم السلام) نیز نشانه جایگاه ممتاز آن در سوره بقره است و برجستگی آیه الکرسی را بر سایر آیات بیان می‌کند. برخی از اوصاف مزبور بدین قرار است:

- ۱- ذروه قرآن: امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «ان لكل شیء ذروه و ذروه القرآن آیه الکرسی؛ برای هر چیزی قله ای است و قله قرآن آیه الکرسی است.» (عیاشی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۲۶۷)
- ۲- سیادت سوره بقره: پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به امیرالمومنین (علیه السلام)

فرمودند: «سید سخن‌ها قرآن، و سید قرآن، سوره بقره، و سید سوره بقره، آیه الکرسی است.» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۹۷)

۳- گنج عرش‌ی: رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) فرمودند: «اعطیت آیه الکرسی من کنز تحت العرش؛ آیه الکرسی از گنجی در زیر عرش به من عطا شده است.» (کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۹۶)

۴- برترین آیه سوره بقره: از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)...سؤال شد: «ای آیه البقره افضل؟ قال: «آیه الکرسی». ایشان در پاسخ پرسش از برترین آیات سوره بقره، فرمودند: آیه الکرسی.» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۲۳)

البته در مورد این که فقط آیه ۲۵۵ بقره آیه الکرسی است یا مجموع سه آیه تا «هم فیها خالدون»، روایاتی در دست است که بیان می‌کند آیه الکرسی یک آیه است. (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹ ص ۲۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶۱؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۰)

### ۳. ساختارشناسی آیه الکرسی

آیات قرآن از چند جهت می‌تواند مورد بررسی ساختاری قرار بگیرد. در این نوشتار آیه الکرسی در سه محور ساختار محتوایی، درونی و بلاغی واکاوی خواهد شد.

#### ۳.۱. ساختار محتوایی

در تفسیر ساختاری، سوره را با روح کلی و غرض اصلی سوره مرتبط دانسته با بهره گیری از سیاق سوره، پیوند آیات را با غرض سوره بررسی می‌کنند. از همین رهگذر، در بررسی ارتباط محتوا با غرض اصلی آیه الکرسی، به بررسی مضامین درون آیه که صفات الهی است، پرداخته و مهمترین صفات الهی مندرج در این آیه و ارتباط آن با محتوا و هدف آیه تبیین می‌شود.

پربسامدترین و برجسته‌ترین معارف مندرج در آیه ۲۵۵ سوره بقره، مباحث توحیدی و بیان اسما و صفات خداوند است. در این آیه، اقسام توحید از جمله توحید ذاتی، توحید افعالی و توحید اسماء و صفات (توحید صفاتی) اثبات شده است که علاوه بر اثبات وحدانیت خدا، هم شامل صفات ذات خدا از جمله وحدانیت، حیات، قیومیت، علم و قدرت، و هم شامل صفات فعل او مانند مالکیت بر جهان هستی و شفاعت می‌باشد. در این آیه، شانزده بار نام و صفات خدای سبحان به صورت پنج اسم ظاهر، نه ضمیر ظاهر و دو ضمیر مستور ذکر شده و همین امر موجب سیادت آیه الکرسی بر سایر آیات است.

### ۳،۱،۱. توحید

در هندسه معارف قرآن، آیاتی وجود دارد که قاعده هرم معارف آن را می‌سازند و آن، آیات توحیدی است. توحید، زیربنای تمام معارف است و بیشترین آیات کلیدی، آیات توحیدی است. به همین جهت، علامه طباطبایی غالب آیات توحیدی و برجسته را غرر آیات دانسته و آیه الکرسی را به دلیل شرافت، دقت و لطافت معانی‌ای که در این آیه آمده - توحید نابی که در فقره «الله لا إله إلا هو» انعکاس یافته - برجسته ترین آیه قرآن و غرّه غرر دانسته است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۸)

این آیه شریفه با لفظ جلاله «الله» آغاز شده و بعد از آن، بلافاصله هدف اصلی خود که یکتاپرستی و آزادی انسان از شرک و بندگی است را بیان می‌کند. توحید ذاتی پروردگار به این معنی است که خداوند یگانه بوده و همتا و شریک ندارد.

«بنابراین، عبارت شریفه «لا اله الا هو» توحید ذاتی را اثبات کرده و حاوی دو قسمت است: اول، نفی همه معبودها و آزادی از قید تمام بندگی‌ها؛ دوم، اعتراف به الهیت برحق خدای یگانه و پذیرش عبودیت و بندگی ذات اقدس او مطابق فطرت الهی.» (فلسفی، ۱۳۷۸، ص ۲۳)

به عقیده برخی مفسران، مفهوم «لا إله إلا الله» فقط نفی شرک و مفروغ عنه بودن توحید است. آیت الله جوادی آملی «الا» در این آیه را به معنای غیر دانسته و عبارت «لا اله الا الله» را یک قضیه می‌داند؛ یعنی غیر از خدایی که مقبول و مُسَلَّم نزد فطرت است، خدایی نیست. به عقیده ایشان، نفی، دلیل می‌خواهد؛ ولی اثبات، فطری انسان‌هاست. «صحنه جان در باره اثبات توحید و نفی شرک بیگانه نیست تا لازم باشد شرک را نفی و توحید را اثبات کنیم؛ بلکه «مفطور بر توحید» است و این جمله، فطرت را هدایت می‌کند که آنچه مفطور تو بود، به جز او کس دیگری نیست. تلاش انبیا(علیهم‌السلام) نیز برای غبار روی فطرت انسان‌ها بوده است؛ نه آشنا سازی ابتدایی فطرت آنان با خدا.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۰۵)

### ۳،۱،۲. حیات

پس از توحید، اولین صفتی که در این آیه برای خدای متعال ذکر شده، صفت حی است. «الحی» صفت مشبّهه است و دلالت بر دوام و ثبات دارد. «حیات در برابر ممات و از آثار آن، تحرک و احساس داشتن است؛ از این رو، یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۲۹)

حیات مانند اصل هستی به دو قسم محدود و نامحدود تقسیم می‌شود: حیات محدود، مقابل «موت» است و مخلوق خداوند و صفت فعل او و حیات نامحدود، همان وصف ذاتی خداوند است که عین ذات اوست؛ حیات حقیقی، اصلی، ذاتی، ازلی و ابدی که شائبه هیچ نوع هلاکت و موتی در آن نیست، از آن خداوند است. سایر مراتب حیات، اعم از حیات

فرشتگان، انسان، حیوان و نبات، همه از خداوند و قائم به اوست و به او باز می‌گردد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۰۶) «آنچه در این آیه ذکر شده، وصف ذاتی و نامحدود خداوند است که مانند ذات مطلق و بی‌نهایت بوده و پایان نمی‌پذیرد. خداوند دارای حیات ازلی و ابدی است؛ چون عوامل ضعف و زوال، اصلاً در ذات او راه ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۰۸)

### ۳،۱،۳. قیومیت

قَيُّوم، صیغهٔ مبالغه و بر وزن فِیْعُول و از ریشهٔ قوام (ر.ک: راغب، ۱۴۳۰، ص ۵۴۷) به معنای انتصاب (برپایی) و بالفعل مشغول کار بودن است. «قیام بر هر چیز به معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت و قدرت بر آن است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۰) و «قیومیت خداوند به این معناست که خداوند همواره در مقام عمل و آفرینش و افاضه است و هم خود قائم به ذات است و هم قیّم دیگران و ماسوای او در همهٔ شئون، قائم به او هستند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۰۰) «از آنجا که خدای تعالی مبدأ هستی است و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می‌شود، و هیچ مبدئی برای هیچ موجودی نیست؛ مگر آنکه آن مبدأ هم به خدا منتهی می‌شود، پس او قائم بر هر چیز و از هر جهت است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۱)

بنابر این، صفت حیات و اسم حَیّ، جامع و منشاء همه صفات و اسماء ذاتی (ثبوتی) خدا و صفت قَيُّومیت و اسم قَيُّوم نشأت گرفته از حیات و جامع همه اسماء و صفات فعلی (اضافی) خداست که به وجهی بر معانی خارج از ذات دلالت می‌کند؛ مانند اسم خالق، رازق، و مُبَدی، مُعید، و... (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۱)

### ۳،۱،۴. مالکیت

صفت دیگری که در آیه اشاره شده، صفت مالکیت است. آیه ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ بر مالکیت خداوند دلالت دارد؛ به این معنی که «خدای تعالی نسبت به موجودات، هم دارای مِلْک است، و هم دارای مُلْک و هم ملکوت؛ مِلْک نسبت به موجودات به این معناست که ذات موجودات و اوصاف و آثار آنها که توابع ذات هستند همه قائم به ذات خداست.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۲) «مِلْک بدین معنا که خداوند نسبت به همه اشیا نفوذ و سلطنت دارد و ملکوت یعنی چهره ارتباط اشیا به خدا که جنبه غیب جهان را دربر دارد نیز از آن خداوند است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۱۶)

در نتیجه، این جمله هم بر مالکیت خدا نسبت به ذات موجودات دلالت دارد، و هم بر مالکیتش نسبت به نظام آثار آن؛ بنابراین «سلطنت مطلقه در عالم وجود از آن خدای سبحان

است و هیچ تصرفی از کسی و در چیزی دیده نمی‌شود، مگر آن که تصرف هم مال خدا و از خداست.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۲)

### ۳.۱.۵. شفاعت

یکی از صفات الهی که در این آیه شریفه مطرح شده، مقام شفاعت الهی است: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ احدی حق شفاعت ندارد مگر به اذن الهی. «شفاعت مصدر بمعنی منضم کردن چیزی به چیزی است.» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۸) و بیشترین کاربرد شفاعت به معنی «پیوستن و انضمام به کسی که از نظر حرمت و مقام، بالاتر از کسی است که مادون اوست و مورد شفاعت قرار می‌گیرد، می‌باشد.» (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰، ص ۴۵۷) از منظر علامه طباطبایی «شفاعت عبارت است از واسطه شدن در عالم اسباب و وسائط؛ چه اینکه این توسط به تکوین باشد، مثل همین وساطتی که اسباب دارند، و یا توسط به زبان باشد و شفیع با زبان خود از خدا بخواهد که فلان گناهکار را مجازات نکند. از آنجا که ملکیت خداوند هم شامل تکوین می‌شود، و هم تشریح، مساله شفاعت می‌تواند هم مخصوص به شفاعت تشریحی و زبانی در روز قیامت بشود، هم شفاعت تکوینی.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۳) و همه این شفاعت‌ها تنها به اذن خداوند صورت می‌گیرد.

### ۳.۱.۶. علم

علم مطلق الهی از جمله صفات ذاتی خدای متعال است که در این آیه بیان شده است. «جمله ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ﴾ (خداوند علم دارد به آنچه که با شفیعان حاضر و نزد ایشان موجود است و به آنچه از ایشان غایب است و بعد از ایشان رخ می‌دهد)، کنایه از احاطه علم کامل و تام و تمام خدای تعالی به بندگان است، و عبارت ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ تأیید کننده این احاطه علمی مطلق است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۴) چون قیومیت و قدرت خدا، نامتناهی است، علم او نیز باید چنین باشد.

در شأن نزول این آیه بیان شده است که: «مشرکان بر این پندار بودند که خدای سبحان به امور جزئی آنان آگاه نیست و تدبیر امورشان مستقلاً تحت علم و قدرت و تدبیر ملائکه است؛ از این رو، فرشتگان را شفیع مستقل می‌پنداشتند و برای دفع ضرر و جلب منفعت، آنها را می‌پرستیدند. قرآن کریم برای زدودن این توهم می‌فرماید: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾؛ یعنی چیزی از محدوده علم و قدرت خدا بیرون نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ۱۲۱) پس علم مطلق و تدبیر عالم، خاص او است و تنها اوست که به روابط بین موجودات آگاه است.

با توجه به معارف مندرج در این آیه، مشخص شد که علاوه بر اثبات اصل توحید، به

صفات ذات مانند حیات، قیومیّت، علم و قدرت و صفات فعل مانند مالکیت ملک و ملک و ملکوت و شفاعت اشاره شده و یک منظومه کامل معرفت الهی را ارائه می‌دهد.

### ۳.۲. ساختار درونی آیه

در ساختار درونی، چگونگی پیوند آیات و دسته بندی و چینش آیات درون سوره بررسی می‌شود؛ اما از آنجا که ساختار اعجاز آمیز قرآن در نوع چینش حروف، کلمات و ساختار جملات و آیات نیز وجود دارد، در این آیه، این ساختار و نظم شگفت‌انگیز نمایان است. می‌توان گفت «همگونی، هماهنگی و پیوند بین جملات و عبارات این آیه در تبیین خدا شناسی به گونه‌ای چینش شده که خداشناسی را براساس سامانه هر می ارائه نموده است.» (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۵۴)

با بررسی کلمات و جملات این آیه شریفه، روشن می‌شود که هم‌نشین‌های آمده در آیه‌الکرسی، اجزایی متصل و به‌هم پیوسته‌اند که با جدایی هر یک، مجموعه اتحاد خود را از دست داده و دچار گسست و تعارض معنا در خداشناسی می‌شود. این امر با بررسی چینش کلمات آن، بهتر به نظر می‌رسد. در این آیه، تصویری روشن و کامل از خداشناسی انعکاس یافته‌است و صفات متعدد خدای سبحان در پی هم ذکر شده که کاملاً در ارتباط با یکدیگر هستند:

- هیچ معبودی جز الله نیست ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾

- او زنده و پاینده است ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾

- هیچ عاملی حتی خواب سبک با تسلط خود، قیومیت و پایداری او را از کار نمی‌اندازد ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾

- او مالک آنچه در آسمانها و زمین است می‌باشد ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾

- کسی بدون اذن او حق شفاعت در درگاه او ندارد. ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾

- به همه اشیاء علم مطلق دارد ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾

- و علم دیگران نیز به خواست خدا و تعلیم خداست ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا

بِمَا شَاءَ﴾

نحوه ارتباط و پیوستگی: این آیه با کلمه جلاله «الله» آغاز می‌شود که کانون توجه تمام آیات قرآن بوده و مرکز ثقل تمام معارف و آموزه‌های آسمانی است. خدایی که آغازگر هستی بوده و همه هستی به او باز گشت دارند، در رأس هرم تمام اسما و صفات و تمام کمالات قرار می‌گیرد. با آمدن «الله»، اصل وجود خدا به عنوان صانع هستی و منشأ همه قدرت‌ها، حیات‌ها، علم‌ها و اصالت او اثبات می‌شود. آنگاه آیه با آوردن فقره «الله لا إله إلا هو» به مرحله دوم خداشناسی یعنی توحید می‌پردازد. با این فقره، الوهیت هر

معبودی غیر از خدا نفی شده و وجود هر گونه شریک در ذات، صفات و افعال خداوند انکار شده است.

در مرحله سوم، آیه به معرفی اسما و صفات الهی می پردازد. بعد از وحدانیت خدا در الوهیت و حیات، قیومیت او ذکر شده؛ چون قیومیت بدون توحید، تمام نمی شود و قیومیت مطلق، لازم الوهیت مطلق است. از طرفی، قیوم بودن، متفرع بر ازلیت حیات خداوند است. حیات ازلی حیاتی است که از درون ذات او جوشیده و چنان نیست که خداوند در حیات و سرمدی بودن خود نیازمند، موجودی بیرونی و دیگر باشد؛ بنابراین، حیات خدا از جهت تحلیل مفهومی، مایه قیوم بودن اوست. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۰۹)

سپس مساله مالکیت مطلق او نسبت به آسمانها و زمین و همه موجودات آنها را ذکر کرد تا تمامیت قیومیت او را برساند، «چون قیومیت وقتی تمام است که صاحب آن، مالک حقیقی آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو باشد. بعد از آن، احاطه علمی خداوند ذکر شد؛ زیرا احاطه علمی لازم مالکیت مطلق الهی است، از این رو همه باید علم را از معلم حقیقی، یعنی خداوند بگیرند. هر کس به هر مقدار از دانش برخوردار شود، اعم از دانش حصولی یا حضوری، همه از ناحیه تعلیم خداست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۲۳)

علاوه بر ارتباط فقرات پی در پی آیه با یکدیگر، می توان این ارتباط را بین جملات آیه و صفات الهی نیز مشاهده نمود. حیات، علم و قدرت از امهات اسما و صفات الهی است که سایر اسما و صفات به آنها بازگشت دارند. فقرات بعدی آیه به همین ترتیب تفصیل داده شده است: جمله «له ما فی السماوات و ما فی الارض» بیانگر تفصیلی صفت حیات، و عبارت «من الذی... علمه» بیان تفصیلی قیومیت حق است. فقره «یعلم ما بین... شاء» بیانگر صفت علم است و عبارت «وسع کرسیه... عظیم» نماینده صفت قدرت الهی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۸)

این تناسب و ساختار درونی، در ارتباط عمیق اوصاف و اسماء آخر آیه با محتوای آیه نیز نمایان است. حاصل معنای آیه این است که «خدای تعالی که هیچ معبودی به جز او نیست، تمام حیات از آن اوست و قیومیتی مطلق دارد، که هیچ عاملی آن را دستخوش ضعف و سستی نمی سازد؛ به همین جهت، با دو وصف ﴿الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ﴾ تعلیل می کند و می فهماند که خدا به خاطر علو مقامی که داراست، مخلوقات به او نمی رسند تا به وسیله ای در وجود او سستی و در کار او وضعی پدید آورند، و به خاطر عظمتش، از کثرت مخلوقات به تنگ نیامده، و عظمت آسمانها و زمین، طاقتش را طاق نمی سازد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۶)

### ۳,۳. ساختار بلاغی آیه الکرسی

قرآن کریم جهت تبیین مفاهیم والای اعتقادی، اخلاقی و... از تمهیدات بلاغی و ادبی خاصی بهره برده و عناصر مختلف زبانی و بیانی در خدمت ارائه این مفاهیم والای قرآنی قرار گرفته است. بلاغت در ظرایف و دقایق آیات و تفسیر آن نقش بسزایی دارد؛ چون معانی ثانوی قرآن، تنها با اصول و قواعد زیبا و جذّاب بلاغت، قابل کشف است، که ضمن تفهیم دقیق معنا، بیشترین تأثیر را در شنونده می‌گذارد؛ به گونه‌ای که عدم توجه به این قواعد، باعث می‌شود تفسیر ظاهری از آیات، ارائه شود و حقائق و معارف قرآنی بیان نشود. علاوه بر این، یکی از راه‌های اثبات اعجاز لفظی قرآن، بررسی و تحلیل ویژگی‌های ساختاری آیات و تبیین ظرافت‌های بلاغی آن در سیاق آیات است که از رهگذر واکاوی ساختار بلاغی، وصول به مراد خداوند و مقاصد هدایتی قرآن کریم فراهم می‌گردد.

در آیه ۲۵۵ سوره بقره درعین ایجاز، می‌توان همه جنبه‌های کامل بلاغی یک کلام را یافت؛ به گونه‌ای که پیام رسانی در آن به حد نهایت رعایت شده است. آرایه‌های بلاغی متعددی در این آیه از آیات غرر به کار رفته که از آن جمله است.

#### ۳,۳,۱. حصر

«حصر به معنی منحصر کردن و اختصاص دادن چیزی بر چیز دیگری؛ به صورتی که حکمی برای چیزی اثبات شود و از غیر او نفی گردد» (تفتازانی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۵)، یکی از اسالیب علم بلاغت است که به شیوه‌های متعدد در آیه الکرسی نمود یافته است.

#### ۳,۳,۱,۱. حصر به وسیله نفی و الا

نفی و الا از شیوه‌های پر بسامد حصر در زبان عربی است که در این آیه نیز به کار رفته است. عبارت «لا اله الا هو» مُرکّب از دو جمله و دو قضیه سلبی و اثباتی است، که یکی نفی آلّهه دروغین، و دیگری اثبات خداست. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۱۰) البته برخی مفسران، این عبارت را یک جمله با یک پیام می‌دانند. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان می‌نویسد: «لفظ «الا» حرف استثنا نیست؛ بلکه وصف به معنای غیر است، یعنی لا اله غیر الله بموجود. پس سیاق کلمه طیبه «لا اله الا هو» نفی غیر خداست؛ نه نفی غیر و اثبات وجود خدا...؛ زیرا قرآن شریف، اصل وجود خدا را بدیهی می‌داند و عنایت آن به صفات خدا چون وحدت، فاطریت، علم، قدرت و... است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۲۸)

آیت الله جوادی آملی نیز حرف «الا» را به معنای غیر و عبارت «لا اله الا الله» را تنها یک قضیه سلبی دانسته است که می‌فهماند غیر از خدای معقول و مقبول فطرت همه انسان‌ها،

خدای دیگری نیست؛ زیرا شناخت خدای یگانه و گرایش به او، در فطرت همه انسان‌ها وجود دارد و صحنه‌جان انسان، درباره اثبات توحید بیگانه نیست تا هم نفی شرک، لازم باشد و هم اثبات توحید. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۰۵) با این حال، هر دو مفسر به وجود حصر اشاره داشته و معتقدند آیه به صراحت، وحدانیت مطلق خدا را بیان می‌کند.

### ۳،۳،۱،۲. خبر بعد از خبر

در جمله «هُوَ الْحَيُّ؛ تنها او حی و زنده است»، حیات در خدای تعالی منحصر شده است. کلمه «حَيٌّ» خبر بعد از خبر دیگری برای الله است، تا انحصار را برساند. «این حصر، حقیقی است؛ نه نسبی؛ یعنی حقیقت حیات یعنی آن حیاتی که آمیخته با مرگ نیست و در معرض نابودی قرار نمی‌گیرد، تنها و تنها خاص خداست.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۲۸)

«کلمه قیوم نیز خبر بعد از خبر برای مبتداء «الله» است، و بیان می‌کند که قیام در خدای تعالی منحصر است و غیر او کسی قیام ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۲۹) البته صفت قیوم از دو جهت بر حصر دلالت می‌کند؛ یکی «منحصر نمودن قیام در خدای تعالی و اینکه غیر او کسی به تدبیر نظام جهان قیام ندارد، و دیگر منحصر نمودن خدا در قیام و اینکه خدا به جز قیام، کاری ندارد. حصر اول از کلمه قیوم استفاده می‌شود که خبر بعد از خبر برای مبتداء الله است، و حصر دوم از جمله بعدی استفاده می‌شود که می‌فرماید: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۲۹)

### ۳،۳،۱،۳. تقدیم خبر در جمله

یکی از اسالیب حصر، تقدیم ما حَقُّهُ التَّخَايُرِ است. تقدیم خبر در جمله ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ نشان حصر است. به این معنی که آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن‌هاست، فقط ملک خداست و غیر خدا ذره‌ای را مستقلاً یا به صورت شرکت، مالک نیست. همچنین در تدبیر مخلوقات، هیچ کس شریک، معاون و پشتیبان خدا نیست و جز خدا کسی در اداره جهان، تصرف و دخالتی ندارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۱۴)

### ۳،۳،۱،۴. آمدن «ال» معرفه بر سر خبر

شیوه دیگر حصر، آوردن «ال» بر سر خبر است که مکرر در این آیه شریفه به کار رفته است. «الْحَيُّ» صفت مشببه و خبر است که الف و لام آن هم برای جنس و مفید حصر حیات در خداوند است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۹۹) در همین سیاق، الف و لام بر سر قیوم نیز انحصار قیومیت در خدای سبحان را می‌رساند. چون خداوند قیوم مطلق و

منحصر به فرد است؛ پس همگان به او محتاج و وی از همگان بی نیاز است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۱۱)

آمدن «ال» معرفه بر سر خبر در جمله ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ نیز نشان حصر است؛ این آیه که در مقام تعلیل است، (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۶)، در این آیه علو و عظمت را در خدا منحصر کرده است؛ یعنی علو محض و عظمت صرف، فقط از آن خداست و همه موجودات در پوشش علو و عظمت اویند. «این فقره، افزون بر دلالتش بر حصر حقیقی یعنی انحصار حقیقی عظمت کمالی در خدای متعال، نشان حصر ادعایی است؛ یعنی علو و وسعت آسمان‌ها و زمین در برابر عظمت الهی چیزی نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷)

### ۳،۳،۲. ایضاح بعد از ابهام

یکی از آرایه‌های بلاغت، ایضاح بعد ابهام است؛ به این معنی که «متکلم، کلام را در ظاهر، مبهم بیان کرده و در ادامه کلام، آن را توضیح دهد.» (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۸۴) در آیه شریفه، بعد از بیان این نکته که مالکیت و حکومت مطلقه در عالم هستی از آن خدای متعال است و هیچ تصرفی از کسی و در چیزی دیده نمی‌شود، مگر آنکه تصرف هم از خداست ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾، این شبهه به ذهن می‌آید که پس، این اسباب و عللی که در عالم هستند، چکاره‌اند و با اینکه هیچ تأثیری جز برای خداوند نیست، چطور ممکن است در عین حال آن‌ها را هم مؤثر بدانیم؟

«جمله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾، پاسخ‌گوی همین ابهام است؛ به این گونه که تصرف این علل و اسباب در این موجودات و معلول‌ها، خود وساطتی است در تصرف خدا؛ نه اینکه تصرف خود آن‌ها باشد. به عبارتی دیگر، علل و اسباب در مورد مسببات شفاء دهندگانی هستند که به اذن خدا شفاعت می‌کنند و شفاعت - که عبارت است از واسطه‌های در رساندن خیر و یا دفع شر و این خود نوعی تصرف است از شفیع در امر کسی که مورد شفاعت است - وقتی با سلطنت الهی و تصرف الهی منافات دارد که منتهی به اذن خدا نگردد، و بر مشیت خدای تعالی اعتماد نداشته باشد؛ بلکه خودش مستقل و بریده از خدا باشد، و حال آنکه چنین نیست؛ برای اینکه هیچ سببی از اسباب و هیچ علتی از علل نیست، مگر آنکه تأثیر آن به وسیله خدا و نحوه تصرفاتش به اذن خداست؛ پس در حقیقت، تأثیر و تصرف خود خداست، پس باز هم درست است بگوئیم در عالم به جز سلطنت خدا و قیومیت مطلق او هیچ سلطنتی و قیومیتی نیست.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۳)

### ۳،۳،۳. تغلیب

آرایه تغلیب از مجازهای لغوی و به معنای اعطای حکم لفظی به لفظ دیگر و لفظ غالب را در هر دو مورد به کار بردن است. (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۰۲) که یکی از انواع آن، غلبه عاقل بر غیر عاقل است. «در آیه ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ همه ضمایی که به «شفعاء» برگردانیده، ضمیر خاص عقلاست؛ یعنی ضمیر «هم» سه بار آمده؛ یکی در ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾، و یکی در ﴿مَا خَلْفَهُمْ﴾، و دیگر در ﴿يَحِيطُونَ﴾، و حال آنکه مطلق اسباب و علل تکوینی، عقلا نیستند. این به دلیل تغلیب است؛ چون معهود از کلمات شفاعت، وساطت، تسبیح و تحمید، این است که اینگونه کارها از عقلا و صاحبان شعور سر می‌زند، و تعبیر به این کلمات، بیشتر در مورد صاحبان عقل شایع است؛ لذا قرآن کریم این‌گونه اعمال را هر چند از علل تکوینی و فاقد شعور هم سر بزند، با تعبیر خاص به عقلا تعبیر می‌کند، و این عرف و عادت قرآن است،» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۴)

### ۳،۳،۴. تأکید

تأکید به معنی محکم کردن (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۸۲) از مباحث مهم علم بلاغت است که برای تقریر و روشن ساختن مفهوم و تثبیت معنای مؤکد در ذهن شنونده در کلام به کار می‌رود. در این آیه شریفه نیز آرایه بلاغی تأکید با اهداف متعدد استفاده شده است.

در عبارت ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ دو تأکید وجود دارد: اینکه «سنه به معنی چرت» در ابتدا ذکر شده، تأکید است بر نوم و خواب که به طریق اولی از خداوند نفی می‌شود. (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۱) و کل جمله ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ تأکید و تبیین بر قِیُومِیت الهی است؛ زیرا کسی که او را چرت و یا خواب بگیرد، «قیوم» (قیام کننده به کاری) نیست. (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۳۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۰۰)

برخی موارد تأکید، هم از جهت اثباتی است و هم از جهت سلبی که علامه جوادی آملی به زیبایی به آن اشاره نموده است. به عقیده ایشان، بخش‌هایی از آیه الکرسی به شیوه نفی و اثبات آمده که نشان حصر و تأکید است؛

کلمه ﴿اللَّهِ﴾ در ابتدای آیه، بُعد اثباتی الوهیت مطلق، و جمله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ بُعد نفی و تأکید آن است.

فقره ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ بُعد اثباتی قِیُومِیت مطلق الهی، و ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ بُعد نفی و تأکید آن را بیان می‌کند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۰۲؛ زحیلی، ج ۳، ص ۱۵؛ ابوحنیان، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۸۶)

«جمله ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾، جهت اثباتی قیومیت نامحدود الهی را بیان

می‌کند، و جمله ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ جهت سلبی آن را؛ یعنی چیزی از قیومیت الهی نصیب غیر خدا نمی‌شود.

جمله ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ در بُعد اثباتی، مالکیت مطلق خدا، و عبارت ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ که متضمن معنای سلبی است، با استفهام انکاری، بُعد نفی و تأکید آن را بیان می‌کند.

فقره ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ بُعد اثباتی احاطه علمی، و جمله ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ ناظر به بُعد نفی و تأکید آن است.

در بخش آخر که از ربوبیت مطلق الهی سخن به میان آمده، جمله ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ ناظر به بُعد اثباتی است، و ﴿وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ بُعد نفی و مؤکد آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۰۳) در این موارد بُعد سلبی تأکید بُعد ایجابی است.

### ۳،۳،۵. ترقی

ترقی یکی از اسالیب بلاغت است؛ به این گونه که در جایی که بخواهند، چیزی را اثبات کنند، اقتضا می‌کند اول مرتبه ضعیف را ذکر کنند، بعد به مرتبه قوی، ترقی دهند. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۷) در آیه ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ مقام آیه، مقام ترقی دادن مطلب است. «از آنجایی که ضرر خواب و ناسازگاری آن با قیومیت آن بیشتر از چرت است، مقتضای بلاغت این است که اول تأثیر چرت را نفی بکنند، و سپس مطلب را ترقی داده، تأثیر خواب را که قوی‌تر است، نفی کنند، تا معنا چنین شود: نه تنها چرت که عامل ضعیفی است، بر خدا مسلط نمی‌شود، و قیومیت او را از کار نمی‌اندازد، بلکه عامل قوی‌تر از آن هم که خواب است، بر او مسلط نمی‌گردد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص: ۵۰۷)

### ۳،۳،۶. تعلیل

تعلیل از اسالیب بدیع در علوم بلاغی است. در این روش، برای مطلبی که در سخن آورده‌اند، علتی ذکر می‌شود که با آن مطلب، مناسبت دارد و باعث تثبیت و تقریر بیشتر در نفس می‌شود؛ زیرا نفس، احکام علت‌دار را بیشتر می‌پذیرد. غالباً بیشتر تعلیل‌های قرآن، جواب از سؤال مقدری است که جمله قبلی آن را اقتضا می‌کند. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۰) در آیه شریفه آیه الکرسی برای تثبیت بیشتر مطلب، تعلیل‌های متعددی به کار رفته است. «جمله ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ علت برای وصف قیوم است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۲) و دو وصف «علی» و «عظیم» تعلیل قیومیت مطلق خداوند است که هیچ عاملی، آن را دستخوش ضعف و سستی نمی‌سازد، «یعنی خدا به خاطر علو مقامی که داراست، مخلوقات به او نمی‌رسند تا به وسیله‌ای در وجود او سستی و در کار او

ضعفی پدید آورند، و به خاطر عظمتش، از کثرت مخلوقات و عظمت آسمان‌ها و زمین به تنگ نیامده است.» (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۱۳)

ذیل آیه نیز جمله ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ مانند همه اسمای حسناى آمده در پایان آیات، به منزله تعلیل مفاد کل آیه است؛ «دلیل اینکه خدای سبحان از بینکی و خواب مبراست و شفیع، بدون اذن او حق شفاعت ندارد و هیچ کس بدون خواست او عالم نمی شود و حفظ آسمان‌ها و زمین، او را خسته نمی کند، این است که او پیراسته و برتر از همه این نقص هاست و دارای دو وصف «علی» و «عظیم» است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۰۳)

### ۳،۳،۷. ترتب معانی

ترتیب به این معنی است که متکلم، اوصاف متعدد را بر اساس ترتیب منطقی ذکر کند. (ر.ک: سیوطی، ج ۲، ص ۲۸۶) در این آیه شریفه نیز از این ارایه بلاغی استفاده شده است. «در قرآن همواره اسم شریف ﴿الْقَيُّومُ﴾ پس از اسم شریف ﴿الْحَيُّ﴾ آمده؛ به این دلیل که اسم حی منشأ همه صفات ثبوتی (ذاتی) خداوند است و قیومیت از آثار حیات و در رتبه پس از آن است. به تعبیر رساتر، صفت حیات و اسم حی، جامع و منشأ همه صفات و اسمای ذاتی خداوند است و صفت قیومیت و اسم قیوم، جامع همه اسما و صفات فعلی خداوند و نشأت گرفته از حیات اوست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۱۰)

علاوه بر آن، می توان اذعان نمود تمامی صفات الهی ذکر شده در آیه شریفه، بر اساس ترتیب منطقی می باشد. در صفات - معبودی جز او نیست؛ حی و قیوم است؛ هیچ عاملی از قبیل چُرت و خواب با تسلط خود، قیومیّت او را از کار نمی اندازد؛ او مالک آنچه در آسمان‌ها و زمین است می باشد؛ کسی بدون اذن او حق شفاعت در درگاه او ندارد؛- ابتدا وحدانیت خدا در الوهیت و بعد قیومیت او بیان شده؛ چون قیومیت بدون توحید تمام نمی شود. سپس مسئله مالکیت او نسبت به آسمان‌ها و زمین ذکر شده تا تمامیت قیومیت خداوند را بنمایاند؛ چون قیومیت وقتی تمام است که صاحب آن، مالک حقیقی آسمان‌ها و زمین و موجودات بین آن دو باشد. از طرفی بدون اذن مالک حقیقی نمی توان در ملک او تصرف کرد و شفاعت کرد.

### ۳،۳،۸. فصل و وصل

فصل و وصل از مهم ترین بخش های علم بلاغت است که تأثیر بسزایی در بیان معنا و مفهوم آیات قرآن دارد. تأثیر ارتباط جملات یا عدم ارتباط آنها در معانی و اغراض کلام الهی در علم معانی تبیین می گردد. در این آیه تمامی صفات الهی به صورت جداگانه و بدون عطف بر هم ذکر شده و فقط جمله آخر ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ با واو عطف شده است. دلیل فصل این است که آیه، در صدد بیان صفات متعدد الهی به دنبال

یکدیگر است که مانند خبر برای مبتدا یا صفت‌هایی برای موصوف الله می‌باشد؛ بنابراین، بر یکدیگر عطف نشده‌است. سرّ اینکه تنها آخرین فقره آیه با حرف «واو» آمده‌است؛ نه بخشهای دیگر، این است که آن بخش‌ها به منزله شرح و عطف بیان هویت مطلق الهی است؛ ولی در آخرین بخش، حرف «واو» برای رعایت نکته ادبی و بلاغی در کلام است؛ چون در نگارش یا گفتار که اوصاف متعددی پشت سر هم ذکر می‌شود، آخرین وصف را به همراه حرف «واو» می‌آورند تا نشان پایان اوصاف در کلام باشد؛ در آیه ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ نیز «واو» برای بیان پایان اسمای الهی آیه است، تا مخاطب در انتظار شنیدن اوصاف دیگر نماند. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۶)

### ۳،۳،۹. استفهام انکاری

گاهی استفهام از معنای اصلی خود-درخواست آگاهی از مجهولات - خارج شده، برای اهداف دیگری به کار می‌رود. در استفهام انکاری، هدف انکار مطلب است. در این آیه شریفه نیز از استفهام مجازی در معنای انکار استفاده شده‌است. ادات «مَنْ» در عبارت ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ در معنی استفهام انکاری است؛ یعنی در روز قیامت، هیچ شفيعی بدون اجازه خداوند حق شفاعت ندارد. (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۷)

### ۳،۳،۱۰. کنایه

کنایه در لغت به معنای پوشیده سخن گفتن است و در اصطلاح، آوردن ملازم یک معنی به جای خود آن معنی است؛ به گونه‌ای که ابتدا معنی ملازم را در می‌یابیم و آنگاه ذهن از معنی ملازم به معنی اصلی منتقل می‌شود. (ر.ک: جرجانی، ۱۳۶۸، ص ۵۲)

در آیه شریفه آیه الکرسی در دو مورد از آرایه کنایه بهره برده شده‌است. در عبارت ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ کلمه کرسی می‌تواند کنایه از علم باشد؛ بدین معنی که علم خداوند به همه چیز احاطه دارد و سیاق نیز این معنی را تأیید می‌کند. (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۹۵) و از آنجا که «کرسی» تحت اختیار و زیر نفوذ و سیطره انسان است، گاهی به صورت کنایه از حکومت و قدرت و فرمانروایی بر منطقه‌ای به کار می‌رود. (ر.ک: مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۳)

بنا بر نظر المیزان، جمله ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ﴾ نیز «کنایه است از احاطه خدای تعالی به شفیعیان و آنچه که با ایشان حاضر و موجود است و آنچه از ایشان غایب است و بعد از ایشان رخ می‌دهد، و لذا در ادامه آیه فرمود: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾، تا احاطه کامل و تام و تمام خدای تعالی و سلطنت الهیه‌اش را تبیین کند و بفهماند که خدای تعالی محیط به ایشان و به علم ایشان است و ایشان احاطه‌ای به علم خدا ندارند؛ مگر به آن مقداری که خود او خواسته باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۴)

#### ۴. نتیجه

این مقاله به بررسی آیه الکرسی به عنوان یکی از برجسته ترین آیات غرر در قرآن پرداخته که به این نتایج دست یافته است:

- آیات غرر، آیات کلیدی قرآن کریم هستند که راه‌گشای تفسیر سایر آیات قرآن و همچنین کلید فهم بسیاری از روایات باشند. آیه الکرسی، به لحاظ جامعیت محتوایی، نقش کلیدی آن در تبیین آموزه‌های قرآنی، تأکید روایات به عنوان برجسته ترین آیه قرآن معرفی شده است.

- ساختار محتوایی آیه الکرسی بیانگر این نکته است که مهم ترین صفات الهی مندرج در این آیه، ارتباط وثیقی با توحید دارد و صفات بیان شده در این آیه، علاوه بر اثبات وحدانیت خداوند، هم شامل صفات ذات خداوند از جمله وحدانیت، حیات، قیومیت، علم و قدرت، و هم شامل صفات فعل او مانند مالکیت بر جهان هستی و شفاعت می باشد.

- در بررسی ساختار درونی آیه شریفه، همگونی، هماهنگی و پیوند بین جملات و عبارات این آیه در تبیین خداشناسی به گونه ای چینش شده که دارای نظامی شگفت انگیز است، و همشین ها در آیه الکرسی، اجزایی متصل و به هم پیوسته اند که با جدایی هر یک، مجموعه اتحاد خود را از دست داده و دچار گسست و تعارض معنا در خداشناسی می شود.

- در ساختار بلاغی آیه الکرسی درعین ایجاز، می توان همه جنبه های کامل بلاغی یک کلام را یافت، اقسام حصر، تغلیب، تأکید، ترقی، تعلیل، ترتیب، کنایه و ... در خدمت ارائه معارف ناب توحیدی قرار گرفته است و این ترکیب و ساختار اعجاز آمیز، این آیه را در زمره ممتازترین آیات غرر قرار داده است.

## کتابنامه

- قرآن کریم.
- فارس، احمد، (۱۴۰۴ق): معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق): لسان العرب. بيروت، دارصادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن»، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ابوحيان، محمد بن يوسف، (۱۴۲۰ق): «البحر المحيط في التفسير»، بيروت، دار الفكر.
- تفتازانی، سعدالدين، (۱۴۱۱ق): مختصر المعانی، قم، دار الفكر.
- جرجانی، عبدالقاهر، (۱۳۶۸ش): دلائل الإعجاز في القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی.
- جوادی آملی، عبدالله، (ت): تسنیم، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
- خوش مناش، ابوالفضل، (۱۳۹۹ش): «سیر ساختاری سوره در تفاسیر قرآن کریم»، آموزه های قرآنی، شماره ۳۱، صص ۲۵۹-۲۸۲
- خوش مناش، ابوالفضل، (۱۳۹۰ش): حمل قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- راد، علی، (۱۳۹۴ش): «مفسران معاصر امامیه و غرر قرآن؛ چیستی، رهیافتهای گونه ها»، پژوهشهای قرآن و حدیث، تابستان، صص ۲۵-۴۸
- راغب اصفهانی، (۱۴۲۰ق): حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم.
- زحیلی، وهبه، (۱۴۱۱ق): التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، دمشق، دار الفكر.
- زركشى، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰ق): البرهان في العلوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
- زمخشري، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، بیروت، دار الكتاب العربي.
- سبزواری، محمد، (۱۴۱۹): ارشاد الازهان الى تفسير القرآن، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴): الدر المنثور في التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۳۸۰): «الاتقان في العلوم القرآن»، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر.
- طباطبایي، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق): «المیزان في تفسير القرآن»، بیروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ق): تفسیر جوامع الجامع، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش): مجمع البیان في تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- طریحی، فخر الدین، (۱۳۶۲ش): مجمع البحرين، تهران، نشر مرتضوی.
- طیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹ش): اطیب البیان في تفسير القرآن، تهران، ناشر اسلام.
- علوی مقدم، مهیار، (۱۳۷۷ش): نظریه های نقد ادبی معاصر، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.
- عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ش): کتاب التفسیر، تهران، مکتبة العلمية الاسلامية.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق): «العين»، قم، انتشارات هجرت.
- فلسفی، محمد تقی، (۱۳۷۸): «آیه الکرسی، پیام آسمانی توحید»، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۸): الأصفی في تفسير القرآن، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش): قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، (بی تا): منهج الصادقین في إلزام المخالفین، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق): بحار الانوار، دار احیاء تراث الادبی، بیروت، لبنان.
- مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ق): التفسیر الکاشف، قم، دار الکتب الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش): تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- نصیری، علی، (۱۳۹۰ش): «ساختار درونی روشمند آیات»، آموزه های قرآنی، ۱۳، صص ۳۵-۵۸

## Bibliography

- Holy Quran
- Ibn Faris, Ahmad, moajam maqheis al-lughah, Qom, Islamic Information Office, 1404 B.C
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, Lisan Al-Arab. Beirut, Dar Sader, 1414
- Abul Fotouh Razi, Hussein bin Ali, "ravz al-jenan", Mashhad, Astan Quds Radwa, 1408 BC.
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf, "al-bahr ah-mohit fi al- fi tafsir ", Beirut, Dar Al-Fikr, 1420 BC.
- Taftazani, Saad al-Din, Mukhtasar al-Ma'ani, Qom, Dar al-Fikr, vol. 1411
- Jurjani, Abdul Qaher, dalael al-eajaz fi al- Qur'an, Mashhad, Astan Quds Razavi, 1368 A.M.
- Jawadi Amoli, Abdullah, Tasnim, Qom, Esraa Publishing, 1386 st.
- Khosh Manesh, Abul Fadl, "The structural course of the surah in the interpretations of the Holy Quran", Amuzah High Qur'an, Shamara 31, 1399, pp. 259-282
- Khosh-Manesh, Abul-Fadl, haml Qur'an, Qom, Pechohshagah Hawza and Daneshgah, 1390 A.M.
- Rad, Ali, "Two Contemporary Commentators, Imami and Gharar of the Qur'an" the Qur'an and Hadith, Tabistan 1394, pp. 25-48.
- Ragheb Isfahani, Hussein bin Muhammad, Vocabulary of the Qur'an, Beirut, Dar Al-Qalam, 1430
- Zuhaili, Wehbeh, al-tafsir al- monir, Damascus, Dar Al-Fikr, 1411 AH.
- Zarkashi, Muhammad bin Abdullah, Al-Burhan fi Al-Ulum Al-Qur'an, Beirut, Dar Al-Maarfa, 1410.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar, al-kashaf, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407 AH.
- Sabzwari, Muhammad, ershad al-adhan fi tafsir al-Qur'an , Beirut, Dar al-Ta'rif for Publications, 1419 AH.
- Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, Al-Durr Al-Manthur fi Al-Tafsir in Al-Mathur, Qom, Kitab Khanna Marashi Najafi, 1404 BC.
- Suyuti, Jalal al-Din, "al-atqan fi ulum al-quran", Tehran, Amir Kabir Publications Institution, 1380 BC.
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hussein, "almizan fi tafsir al-Qur'an", Beirut, Al-Alamy Foundation for Publications, 1390 B.C.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan, javamea al-jamea, Qom, Center of the Directorate of the Seminary Seminary, Qom, 1412 BC.
- Tabarsi, Fadl bin Hassan, Majmaa Al-Bayan fi tafsir al-Qur'an, Tehran, Nasir Khusraw, 1372 A.M.
- Turaihi, Fakhruddin, Majmaa al-Bahrain, Tehran, Mortazavi Publishing, 1362 St.
- Tayeb, Abdul-Hussein, Atyab al-bayan, Tehran, Islam Publisher, 1369 A.M.
- Alawi Moghadam, Mehyaar, Theorys Contemporary Literary Criticism, Tehran, Sazman, reading and writing books on human sciences Daneshgah, 1377 A.M.
- Ayachi, Muhammad bin Masoud, Ketab ah-tafsir, Tehran, Islamic Scientific Library, 1380 BC.
- Farahidi, Khalil bin Ahmed, "Al-Ain", Qom, Ansharat Hejrat, 1409 BC.
- 26- Philosophical, Muhammad Taqi, "Ayat al-Kursi, Payam Asmani Tawheed", Tehran, Farhang Islamic Publication Book, 1378 Sh.

- Fayd Kashani, Muhammad bin Shah Murtada, Al-Asfa fi tafsir al-Qur'an, Qom, Publishing Center of the Islamic Information Office, 1418 BC.
- Qureshi Benabi, Ali Akbar, Quran Dictionary, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1371 AH.
- Kashani, Fathullah bin Shukrallah, manhaj al-sadeghin, Tehran, Kitab Farooshi Islamiyah, B. Ta
- Majlesi, Muhammad Baqer, Bihar Al-Anwar, Dar Reviving Literary Heritage, Beirut, Lebanon, 1403.
- Mughniyeh, Muhammad Jawad ,al-Tafsir al-Kashif, Qom, Dar al-Kitab al-Islami, 1424 AH. s
- Makarim Shirazi, Nasser, Tafsir Nemoune, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1371 AH.
- Nassiri, Ali, "The methodical internal structure of the verses", Amozai Hai Qur'an, summer 1390, št. 13, pp. 35-58

## Revisiting the "Verses on Legal Rulings" [Āyāt al-Aḥkām] Based on Syntactic Interpretation

Amir Moqaddam Motaghi<sup>1</sup> ; Zahra Aramesh Mofrad<sup>2</sup> ; Maideh Bigam Shirazi<sup>3</sup> 

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: [a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir)
2. PhD student of Arabic language and literature - Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities - Ferdowsi University of Mashhad - Mashhad - Iran. (corresponding author) Email: [aramesh136772@gmail.com](mailto:aramesh136772@gmail.com)
3. PhD student of Arabic language and literature - Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities - Ferdowsi University of Mashhad - Mashhad - Iran Email: [maedeh.shirazi61@gmail.com](mailto:maedeh.shirazi61@gmail.com)

### Research Article



### Abstract

The syntactic interpretation of Qur'anic verses and the differences in syntactic aspects are topics that have consistently led to disagreements in the derivation of legal rulings and variations in the understanding and interpretation of these verses by the Qur'anic exegetes, translators, and jurists. This study focuses on the "Verses on Legal Rulings" [Āyāt al-Aḥkām] examining it based on significant syntactic interpretations and employing a descriptive-analytical approach to explore the possibility of deriving new interpretations of legal rulings. The central question addressed is whether a new legal understanding can be extracted from "Verses on Legal Rulings" based on syntactic interpretation. Different viewpoints are scrutinized in this regard. The findings indicate that in some of these verses, the differences raised by grammarians, while minor in certain cases are significant enough that they can lead to divergent legal rulings among scholars of the same field. In other verses, the differences pertain only to the expressions presented by grammarians, which do not significantly affect the implementation of legal obligations and acts of worship. In other words, all Islamic jurists have derived the same ruling, and the only discrepancy lies in the grammatical inflections of the words.

**Keywords:** Qur'an; Legal rulings; Grammatical schools of thought

Received: 2023-01-01 | Received in revised form: 2023-04-08 | Accepted: 2023-06-06 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: Moqaddam Mottaqi, A., aramesh mofrad, Z., beygom shirazi, M. (2024). Revisiting the "Verses on Legal Rulings" [Āyāt al-Aḥkām] Based on Syntactic Interpretation. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 47-69. doi: 10.22034/sshq.2023.379164.1254

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



## بازخوانی «آیات الاحکام» بر مبنای تأویل نحوی

امیر مقدم متقی<sup>۱</sup>، زهرا آرامش مفرد<sup>۲</sup>، مانده بیگم شیرازی<sup>۳</sup>

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد،

مشهد، ایران. پست الکترونیک: [a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد،

مشهد، ایران. (نویسنده مسؤول) پست الکترونیک: [aramesh136772@gmail.com](mailto:aramesh136772@gmail.com)

۳. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد،

مشهد، ایران. پست الکترونیک: [maedeh.shirazi61@gmail.com](mailto:maedeh.shirazi61@gmail.com)

پژوهشی



### چکیده:

تأویل نحوی آیات قرآن و تفاوت در وجه نحوی از مباحثی است که همواره موجب اختلاف نظر در استنباط احکام فقهی و اختلاف در دریافت و فهم مفسران، مترجمان و فقها از آیات قرآن شده است. در این نوشتار بر مبنای تأویل نحوی آیات و استناد به وجوه نحوی قابل اعتناء به بررسی «آیات الاحکام» پرداخته می‌شود و با نگاهی توصیفی-تحلیلی، امکان دریافت استنباط جدید از احکام فقهی، مورد بررسی قرار می‌گیرد و با پاسخگویی به این پرسش که آیا بر مبنای تأویل نحوی، می‌توان برداشت فقهی جدیدی از «آیات الاحکام» استنباط نمود؟ دیدگاه‌های متفاوت مورد کنکاش قرار گرفته است. نتیجه آنکه در برخی از این آیات، اختلافات مطرح شده از سوی نحویان گرچه که در موارد جزئی است، ولی به قدری مهم است که کاملاً حکم فقهی هر فقیه با هم صنف خودش فرق می‌کند و در بخش دیگری از آیات، اختلاف فقط در تعبیر مطرح شده از سوی نحویان است که در اعمال و واجبات عبادی تأثیر بسزایی ندارد. به عبارتی همه فقیهان یک حکم را استنباط نموده‌اند و اختلاف فقط در اعراب واژه است. **واژگان کلیدی:** قرآن؛ احکام فقهی؛ مکاتب نحوی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱

استناد به این مقاله: مقدم متقی، امیر، آرامش مفرد، زهرا، بیگم شیرازی، مانده. (۱۴۰۳). بازخوانی آیات الاحکام بر مبنای تأویل نحوی. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۲۸(۲), ۶۹-۴۷. doi: 10.22034/sshq.2023.379164.1254

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی | ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## ۱. مقدمه

رشد و نمو انواع دانش‌ها در پرتو توجه و عنایت قرآن و به‌قصد فراگیری، فهم و به‌علاوه تأکید قرآن بر تدبیر و تفکر از مصادیق بارز و انکارناشدنی است. مسلمانان در آغاز، هم به‌خاطر استنباط احکام شرعی و هم از باب حیرتی که در برابر این متن شگفت و شورانگیز به آن دچار می‌شدند، به قرآن مراجعه می‌کردند. این رویکرد دینی-علمی خود موجب تکوین و شکوفایی علومی از قبیل علم لغت، صرف، نحو، بلاغت، تفسیر، فقه و... گردید؛ لذا علم نحو در حقیقت زائیده تفکر در قرائت قرآن و جلوگیری از وقوع لحن در آن بوده است. چنانکه ابن انباری می‌گفت: «فایده آن سخن گفتن به کلام عرب به وجه درست و فهم کتاب و سنت است که اصل دین و دنیا می‌باشد. چون خداوند قرآن را به زبان عربی نازل کرده است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (یوسف/۲) و زبان آن هم فصیح می‌باشد: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء/۱۹۵)». (ابن انباری، ۱۹۵۷: ۱۰) رواج لحن در میان مسلمانان را می‌توان از عوامل مهم توجه به نحو دانست؛ لذا بی‌جهت نبوده است که نخستین نحویان از قاریان بوده‌اند و یا از علاقه‌مندان به مباحث و پژوهش‌های قرآنی. پس علت اساسی رویکرد نحویان به قرآن به‌دلیل انگیزه‌های دینی به مثابه منبع احکام دینی بوده است. (سیدی، ۱۳۸۷: ۲۳۳-۲۳۴)

## ۱-۱ بیان مسأله

بنابر دیدگاه فقیهان و اسلام‌شناسان، قرآن کریم مهم‌ترین و متقن‌ترین منبع برای استنباط احکام دینی و فقهی است. فقه که در حقیقت دربرگیرنده احکام عبادی و حقوق مدنی، مسائل اجتماعی و... است، کاربردی‌ترین مرجع در زندگی است؛ از این روی تمام این احکام در کتابی تحت عنوان «آیات الأحکام» گردآوری شده است و از آنجا که وظیفه فقیهان استنباط احکام فقهی و شرعی درست و کامل از این کتاب است، باید با علوم مرتبط در این حوزه، از جمله نحو، آشنایی کامل داشته باشند. پیوند ژرف فقیهان با قرآن و به‌تبع آن علم نحو به این دلیل است که از نظر آنان این کتاب مقدس مهم‌ترین منبع برای شناخت حکم خداوند در شریعت اسلامی است و اینکه نحو در معنای عام آن کارآمدترین ابزار برای فهم قرآن و احکام آن است. هدف از پیدایش نحو، ممانعت از شکل‌گیری لحن و خطا هنگام قرائت قرآن بوده است؛ بنابراین با شناختن هدف این دانش، می‌توان به فایده آن هم اشاره کرد. به‌طور کلی، تقسیم‌بندی علوم بر مبنای سه مؤلفه است: غرض، موضوع و روش. پیشینیان غایت این علم را جلوگیری از لحن در قرائت قرآن دانسته‌اند، اما این تمام مطلب نیست؛ چون با حرکت‌گذاری آیات قرآن و تعیین نسخه مورد قبول همه، به‌نظر می‌رسد، می‌توان نسبت به این علم احساس بی‌نیازی نمود؛ اما چنین نیست و در تعاریف جدید، نحو به تألیف جمله و فهم معنای مراد آن هم مربوط می‌شود. (همان: ۱۰۷) زیرا در علم نحو مانند سایر

علوم زبانی، اختلاف ایجاد شده و عالمان نحوی در بخشی از مسائل، همچون احکام فقهی، اختلاف نظر داشتند. وجود مدرسه کوفه و بصره و اقوالی همچون اجماع، رأی و... سند متقنی برای اشاره به اختلاف در این علم و به تبع آن اختلاف در حکم فقهی «آیات الاحکام» است.

فقیهان و مفسران بادقت در آیات و احادیث سعی در استخراج احکام فقهی داشته و برای اثبات احکام فقهی که صادر می‌کنند، دلایلی را مطرح و اقدام به تبیین و شرح دلایل خود می‌کنند. و برای اثبات مدعای خود به قواعد نحوی مراجعه می‌نمایند.

### ۲-۱ اهداف پژوهش

- بررسی تأویل نحوی آیات در استنباط از «آیات الاحکام».
- تا چه حد اختلاف آراء فقیهان در استنباط احکام فقهی از آیات الاحکام ناشی از تأویل نحوی می‌باشد؟.

### ۳-۱ پرسش‌ها

- بر مبنای تأویل نحوی می‌توان برداشت فقهی جدیدی از «آیات الاحکام» استنباط نمود؟
- اختلاف آراء فقیهان در «آیات الاحکام» ناشی از چیست؟

### ۴-۱ فرضیه‌ها

- بر مبنای تأویل نحوی می‌توان برداشت فقهی جدیدی از «آیات الاحکام» استنباط نمود.
- اختلاف آراء فقیهان در «آیات الاحکام» ناشی از اختلاف دیدگاه‌های آنها در قواعد نحوی است.

### ۵-۱ پیشینه پژوهش

موضوع نحو و استنباط احکام فقهی در چندین مقاله مورد پژوهش قرار گرفته است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

۱. مقاله «استنباط الأحكام الفقهيّة من الأمثال القرآنيّة»، به قلم وریا حفیدی و سهیلا رستمی (۱۴۰۱)، صص ۱۶۸-۱۴۵.
۲. مقاله «اسباب اختلاف مذاهب الفقهاء» به قلم السعيد الطنطاوی و رجب محمود (۱۳۹۳).
- چاپ نشریه علوم انسانی شماره ۷.
۳. «اسباب اختلاف الفقهاء» به قلم احمد محمد المقری (۱۴۱۵). چاپ نشریه فقه و اصول، شماره ۸.
۴. «اختلاف الفقهاء و كتب خلافیات» به قلم مدیر کاظم شانه‌چی، (بهار ۱۳۷۳)، چاپ

نشریه علوم انسانی، مطالعات اسلامی، شماره ۲۹.

۵. «نقد و بررسی تطبیقی مذاهب اسلامی در نگرش تأویلی به آیات و حیانی (با تکیه بر نقد کلام سلفیه)»، به قلم سید مجتبی جلالی و علی طاهری دهنوی و سید حسن جلالی (تیر ۱۳۹۹)، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، دوره ۲، شماره ۳.

علاوه بر مقالات ذکر شده، این موضوع به شیوه‌های مختلفی در برخی از کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها به صورت کلی کار شده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. کتاب «الأدوات النحویة فی کتب التفسیر» نوشته محمود احمد صغیر (۲۰۰۱). چاپ انتشارات دارالفکر.

۲. پایان‌نامه مهدی قادری، مقطع کارشناسی ارشد، تحت عنوان «کاربرد نحو در استنباط احکام فقهی» (۱۳۹۳) از دانشگاه کردستان.

۳. پایان‌نامه عاطفه گل پرور، مقطع کارشناسی ارشد با عنوان «نقش علوم ادبی در تفسیر آیات الأحکام» (۱۳۹۰) از دانشگاه اصول الدین قم.

۴. پایان‌نامه محمدرضا موسوی، مقطع کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی مبانی اختلاف فتوای فقهاء امامیه در احکام» (۱۳۸۷) از دانشگاه قم.

نوآوری این جستار از آن جهت است که برای خواننده تبیین می‌نماید نوع تأویل نحوی آیات، تا چه حد می‌تواند در برداشت حکم فقهی از آیات تأثیرگذار باشد.

## ۱-۶ روش پژوهش

پژوهش حاضر، ناظر بر بررسی «آیات الأحکام» بر مبنای تأویل نحوی به روش توصیفی - تحلیلی است. سیر کلی پژوهش به این صورت است که ابتدا به گزینش برخی از قواعد نحوی و سپس به بررسی آیاتی از این کتاب، با مراجعه به کتاب‌های تفسیری که بیشتر به کاوش نحوی آیات مورد نظر توجه داشته، پرداخته و پس از آن، وارد بحث اصلی و بیان دیدگاه‌های مختلف نحویان شده و در پایان با بررسی این آراء به بیان حکم فقهی هر کدام از این‌ها پرداخته شده است.

## ۲- چارچوب نظری

از همان ابتدا در مواجهه با متن قرآن، سه گروه بیش از سایرین بدان توجه نمودند: ۱. قاریان که اقدام به تصحیح متن قرآن به شیوه روایت تمایل داشتند. ۲. فقها که برای فهمیدن و استنباط احکام فقهی قرآن که نیاز جامعه بود به آن توجه کردند. و ۳. نحویان که در ابتدا گرایش لغوی داشتند و علاقه‌مند به تشخیص اعراب آیات بودند و این کار را با کمک روایت زبان انجام می‌دادند و پس از آن به بررسی علل تألیف یا علل اعراب می‌پرداختند.

(مخزومی، ۱۹۵۵: ۳۷) در این مقاله تأکید بر نقش فقیه در استنباط احکام فقهی و شرعی است. فقیهان دو وظیفه مهم بر عهده دارند؛ از یک سو باید تمام توان خود را برای فهم دقیق حکم الهی صرف نمایند و از سوی دیگر باید نهایت دقت و احتیاط را به کار برند تا مبدا فتوایی خلاف حکم الهی صادر نمایند؛ چه بسا فقهی از روی بی دقتی یا سهل انگاری فتوایی صادر کند و به خاطر آن در قیامت مؤاخذه شود؛ در حالی که عمل کنندگان به همان فتوا، به دلیل انجام وظیفه خود، به سعادت و کامیابی دست یافته باشند؛ بنابراین جایگاه فقیهان و مراجع تقلید و همتی که آنان برای هدایت مردم به عمل به احکام الهی می نمایند، بسیار باارزش است. از جمله سخن ابن حزم است که در این خصوص گفته است: «یک فقیه ابتدا باید یک نحوی و لغوی باشد و گر نه فقیه خوب و کاملی نیست». (ابن حزم، ۱۴۰۴ق: ۱/۵۱). ابن خلدون در این خصوص می گوید: «برای کسی که می خواهد علوم شرعی را بیاموزد لازم و ضروری است که دانش های مربوط به زبان عربی که از جمله آن نحو است را بداند در غیر این صورت غایت، موضوع و حکم شناخته نمی شود». (ابن خلدون، ۲۰۰۵م: ۴۵۳)

## ۲-۱ آیات الاحکام

به آیاتی که در آنها احکام فقهی و شرعی بیان شده یا می توان از آنها احکام فقهی را استنباط نمود «آیات الاحکام» گفته می شود. میان علماء و مفسران مشهور است که در قرآن حدود پانصد آیه درباره احکام فقهی وجود دارد که آن ها را «آیات الاحکام» می نامند. تفسیر قرآن کریم انواع مختلفی دارد که یکی از آن ها تفسیر موضوعی است. در تفسیر موضوعی، مفسر تنها به تفسیر آیات مربوط به یکی از موضوعات قرآن کریم، همچون آیات اخلاقی، معارفی، قصص و داستان ها، می پردازد. تفسیر «آیات الاحکام» از نمونه های تفسیر موضوعی است که در آن مفسر آیاتی را که می توان از آنها حکم شرعی استنباط نمود، جمع آوری و تفسیر می کند. «آیات الاحکام» مشتمل بر موضوعات مختلف فقهی است که در ادامه به فهرستی از آنها اشاره می شود:

۱. آیات عبادی؛ آیاتی که درباره نماز، روزه، حج و مانند آن نازل شده است.
۲. آیات حقوقی؛ احکام خرید و فروش، رهن، اجاره، وصیت، معاهدات با سایر حکومت ها و مانند آن.
۳. آیات مربوط به ازدواج، طلاق، حجاب، عفاف و مانند آن.
۴. آیات جزایی؛ مانند حدود، قصاص، و دیات.
۵. آیات مربوط به مواردی نظیر خوردنی ها، نوشیدنی ها، نجاسات و طهارات.

براین اساس، می توان گفت که «آیات الاحکام» آیاتی است که به احکام شرعی و واجبات عملی ارتباط دارد. به عبارت دیگر آن دسته از آیات قرآنی که در بردارنده احکام فقهی

مرتبط با مصالح دنیا و آخرت بشر است، «آیات الأحکام» نام دارند. (ذهبی، ۱۴۲۱: ۳۱۹)

## ۲-۲ تاریخچه «آیات الأحکام»

به نظر می‌رسد، مراجعه به قرآن و برداشت احکام فقهی از آیات الهی، از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و از ابتدای نزول قرآن آغاز شده و در میان صحابه پیامبر رایج بوده است. امامان احکام فقهی را با استناد به آیات قرآن برای مردم تبیین می‌کردند. فقها برای دریافت و استنباط دستورات فقهی به قرآن و آیات فقهی آن مراجعه کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد، پیشینه تألیف آثار مستقل در زمینه «آیات الأحکام» به قرن دوم هجری برمی‌گردد. و در این خصوص، اولین تألیف را محمد بن سائب کلبی نوشته است. (تهرانی، ۱۴۰۳: ۴۱/۱)

## ۲-۳-۲ تأویل نحوی

### ۲-۳-۱ مفهوم‌شناسی تأویل در لغت

برای توضیح و تبیین معنای تأویل و سیر تحول آن، معنای تأویل در کتاب‌های لغت، به ترتیب تاریخی آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در «تهذیب اللغه» آمده است: «(أول) یعنی رجوع، از اصمعی نقل شده است که «أل القطران يؤول» یعنی قطران بسته شد. و «أل يؤوله ایاله» یعنی او را سیاست و تأدیب کرد. (ازهری، ۲۰۰۱: ماده أول) ابن منظور (۲۰۲۱)، ضمن بیان آنچه ازهری، ابن فارس، جوهری و ابن اثیر آورده‌اند، می‌نویسد: «از ابوالعباس درباره تأویل سؤال شد. وی گفت، واژه‌های تأویل در معنی و تفسیر یکی هستند.» از لیث هم نقل شده است که گفت: «تأول و تأویل تفسیر کلامی است که معنای مختلف دارد و بیان آن جز با کلام دیگر ممکن نیست.» ابن منظور می‌افزاید: «(أول الکلام و تأوله)؛ یعنی دبره و فسره: آن را تدبیر و تفسیر کرد.» ابن منظور از ابو عبیده نقل می‌کند: «(التأویل المرجع و المصیر: تأویل محل رجوع و بازگشت است.» (ابن منظور، ۲۰۲۱: ماده أول)

راغب در «المفردات» می‌گوید: «تأویل برگرداندن شیء به غایتی است که از آن اراده شده است؛ چه قول باشد چه فعل.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ذیل ماده أول) ابن جوزی می‌گوید: «تأویل، انتقال‌دهنده کلام از جایگاه اصلی خویش به جایگاه دیگری است که اثبات آن نیازمند دلیلی است که اگر آن دلیل نباشد، ظاهر لفظ رها نمی‌شود. (زبیدی، ۱۹۷۸: ماده أول)

### ۲-۳-۲ تأویل در اصطلاح

به‌طور کلی در کتاب‌های لغت، تأویل به این چهار معنی می‌آید که به ترتیب عبارت است از: مرجع و عاقبت، سیاست کردن، تفسیر و تدبیر، انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهر. و در این میان در کلام قدما، معنای اول بیش از همه و سپس معنای دوم و سوم آمده است. اما معنای چهارم (تفسیر و تدبیر کردن) در معجم‌های قدیمی‌تر یافت نمی‌شود

و اولین بار ابن اثیر در کتابش این معنا را ذکر می‌کند، زیرا معنای اصطلاحی این واژه است که متکلمان و اصولیان آن را وضع کرده‌اند و آن قدر این معنا در فرهنگ زبانی مفسران و متکلمان و اصولیان به کار رفته که ذهن آدمی، هنگام شنیدن لفظ تأویل، به این معنا متبادر می‌شود.

تأویل یکی از اصطلاحات کلیدی و اساسی در علوم قرآنی است که جنبه‌های آن از جهات متعدد نیازمند تبیین و دقت نظر است. این اصطلاح در متون مختلف، از جمله متن قرآن و روایات، زمینه‌ساز تحول، گسترش و دریافت‌های نو در پژوهش‌های تفسیری، حدیث، علم اصول، فقه، عرفان، کلام و فلسفه است. و رویکردی بر مبنای تأویل، فرایندی لازم و اساسی در تحلیل عبارت‌های قرآنی است و امکان فهم و درک درست و دقیقی از متن قرآنی را فراهم می‌سازد. (عبد الغفار، ۱۴۲۳: ۶۵)

علمای لغت، تفسیر و علوم قرآنی دربارهٔ تأویل و تفسیر، دیدگاه‌های متعددی دارند. برخی این دو واژه را مترادف می‌دانند؛ همچون طبری، اما ابن الأعرابی و برخی دیگر تفسیر را عام و تأویل را خاص می‌دانند و یا برعکس و برخی هم این دو را متباین می‌دانند.

## ۲-۳-۳ علم نحو

### تعریف و موضوع نحو

نحو دربارهٔ اعراب اجزاء جمله، یعنی فاعل و مفعول و فعل و مبتدا و خبر و... و جایگاه هر یک از آن‌ها در جمله بحث می‌کند. و نیز به بررسی عوامل تغییردهندهٔ اعراب می‌پردازد. امیل بدیع یعقوب، زبان‌شناس معاصر عرب، علم نحو را چنین تعریف می‌کند: «علم نحو، روش عرب در کلام فصیح با دقت در حرکات است یا به عبارت دیگر، قانون گردآوردن کلام و پیوند زدن الفاظ آن به یکدیگر است.» (بدیع یعقوب، ۱۹۸۷: ۲/ ۱۲۳۸)

نحو، روش مردم عرب در به کار گرفتن کلام فصیح است و عرب این کار را با دقت در حرکات و نشانه‌های آخر کلمات و الفاظ انجام می‌دهد؛ یعنی کلمات را در کنار هم گرد می‌آورند و به شکل قانونمند به یکدیگر پیوند می‌زنند. و در واقع ما (غیر عرب) برای سهولت آموزش زبان عربی، بدان نیازمندیم. (همان) درحقیقت نحو عربی برای دو منظور تدوین شده است: یکی حفظ زبان از تصرف اقوام و ملل غیر عرب و دیگر سهولت تعلیم و تعلم [زبان عربی].

## ۲-۳-۴ تأویل نحوی در «آیات الأحکام»

أبو حیان اندلسی در کتاب «شرح التسهیل» می‌گوید: «تأویل آنگاه مُجاز است که مسیر متن بر معنایی باشد و سپس معنایی حاصل شود که برخلاف مسیر متن است؛ در اینجاست که

تأویل صورت می‌گیرد. لکن اگر آن معنا بر مبنای زبان طایفه‌ای از اعراب باشد که صرفاً به آن شکل صحبت می‌کنند، جایی برای تأویل نیست.»

نحویان برآنند که تفسیر معنا با تفسیر اعراب واژگان و عبارات متفاوت است. تفسیر و تأویل معنایی واژگان وابسته به اصول صرفی و نحوی نیست، اما هنگام تفسیر اعراب ناگزیر از کاربرد دانش صرف و نحو زبان هستیم. (احمد الحموز، ۱۹۸۰: ۱۵) مبحث تأویل در «آیات الاحکام» مفهومی ندارد و تأویل در متون ادبی صورت می‌پذیرد. زیرا «آیات الاحکام» که قرار است بیانگر احکام الهی در سبک زندگی بشر و راهنمای او در عملکردش باشد و حدود و مرزها و قوانین و حتی توصیه‌های اخلاقی را تبیین کند، لازم است در بیانی واضح و روشن، به دور از پیچیدگی‌های بیانی، مطرح شود. و تأویل در «آیات الاحکام»، صرفاً تأویل نحوی است که شایان ذکر است که اختلاف دیدگاه مفسران و فقها و نحویان در هنگام مواجهه با آیات قرآن، ناشی از پیش فرض‌های آنان است. برای مثال اگر مفسر در پیش فرض نحوی خود به تضمین حرف جر اعتقاد داشته باشد یا نداشته باشد، بر همین مبنا حکم فقهی استنباط می‌کند. در آیه وضو شاهد هستیم که فقیهان اهل سنت، از آنجاکه به تضمین حرف جر در نحو عربی اعتقاد ندارند، برخلاف فقیه شیعی که به تضمین در حروف اعتقاد دارد و «إلی» را به معنای «من» می‌داند، حکم فقهی را استنباط می‌کنند.

### ۲-۳-۵ اسباب و دلایل تأویل آیات

دلایل متعددی برای تأویل آیات و دریافت معانی از لابه‌لای متن قرآن وجود دارد. و به‌طور مجمل، عبارت است از: «نظریه التعامل الإفتنان فی الأوجه الأعرابیه المعنی المذاهب الدینیة الإحتجاج للقراءات الأصل النحوی.» اصل نحوی یکی از اسباب تأویل است. و البته نحویان معتقدند جز در ضرورت جایز نیست این امر صورت گیرد.

نحویان آیات قرآن را بر مبنای نگرش نحوی خود و برای اثبات اصول نحوی تأویل نموده‌اند؛ برای مثال، بر مبنای این قاعده نحوی که عامل مفعول مطلق تأکیدی جایز نیست با آن فاصله داشته باشد؛ چنانچه در آیه‌ای چنین باشد، آیه را بر مبنای اصل نحوی تأویل می‌کنند؛ مانند آیه شریفه ﴿إِنْ نُنْظِنُ إِلَّا ظُنًّا﴾ (جاثیه/۳۲) که این آیه به چند شکل تأویل شده است و از آن جمله، نعت «ظننا» را محذوف دانسته‌اند. و یا در مواردی که فعل مضارع مثبت در موضع حال است، جایز نیست به همراه «واو» حالیه بیاید و در صورتی که چنین مسئله‌ای در آیات مشاهده شود، مبتدا را در تقدیر می‌گیرند تا اصل نحوی برقرار بماند؛ همچون آیه ﴿قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَ يَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ...﴾ (بقره/۹۱). (احمد الحموز، ۱۹۸۰: ۳۴)

### ۲-۳-۶ نحو و مکاتب نحوی

علم نحو در مرحله اول، یعنی مرحله کشف مفاد استعمالی کلمات و آیات قرآن، نقش

مهمی ایفا می‌کند؛ لذا چگونگی بهره‌گیری از قواعد نحوی در تفسیر قرآن و احکام فقهی آن، بسیار ضروری است. از آنجا که اختلاف اعراب برخی از واژه‌ها در «آیات الاحکام» نزد پیروان دو مکتب کوفه و بصره، باعث ایجاد اختلاف در حکم فقهی برگرفته از آن آیات شده است، نگاهی مختصر به این دو مکتب ضروری است؛ چراکه هر مفسری که به تفسیر قرآن می‌پردازد، باید بداند در مقابل اختلافات نحوی بین دو مکتب کوفه و بصره چه موضعی را برگزیند. در ادامه اشاره کوتاهی به این دو مکتب خواهیم داشت:

### الف) مکتب نحوی بصره

پیروان مکتب نحوی بصره، گرایش شدیدی به قواعد نحوی داشتند و از این روی «اهل منطق» نام گرفته‌اند. آن‌ها ابتدا قواعدی را وضع می‌کردند و پس از آن، شواهدی را که با آن قواعد مطابقت داشت، ذکر می‌کردند و هرگاه کلامی از عرب می‌شنیدند که با قواعد آنها در تعارض بود، آن سخن را مهمل می‌خواندند و هرگاه با نمونه‌هایی از قرآن یا شواهدی که نادرست خواندن آن صحیح نیست، روبرو می‌شدند، اقدام به تائیل می‌کردند. (احمد امین، بی تا: ۲/۲۹۵) نحویان بصره به قرائت‌های متنوع قاریان قرآن بی توجه بودند و به حدیث نبوی در نحو نیز استشهاد نمی‌کردند؛ چون بر این باور بودند که نقل به معنا شده است. (سیدی، ۱۳۸۷: ۱۵۳)

### ب) مکتب نحوی کوفه

مکتب نحو کوفه را کسائی و شاگردش، فراء، تأسیس کردند و مبانی و اصول مکتب نحو کوفه را پایه‌گذاری کردند. مکتب کوفه زمانی توجه خود را معطوف به علم نحو نمود که ناگزیر به تلمذ در محضر نحویان بصره شد و اصول این علم را از بصریان اقتباس نمود. اما طولی نکشید که تحقیقات مستقلی را در این علم آغاز کردند و مکتب مستقلی را به وجود آوردند که از مهم‌ترین ویژگی مکتب آنها این بود که آنها اهل تسامح بودند و معیارهای قواعد نحوی را به شکلی قرار دادند که موارد شاذ و نادر در این علم بسیار شد. از طرف دیگر با قواعد نحوی وضع شده از سوی مکتب بصره به مخالفت برخاستند. آنها معتقد بودند که راه صحیح درک قواعد نحوی سماع و استقرار است نه عقل و منطق. آن‌ها می‌گویند: «نمی‌توان قواعد نحو را در برابر معیارهای عقل و منطق منعطف کرد، زیرا اساس قواعد نحوی بر پایه ذوق و احساس استوار است.» (احمد امین، بی تا: ۲/۲۹۵) شایان ذکر است که این دو مکتب در اصول و مبانی اصلی نحو با هم اختلاف نظر نداشتند و اختلاف‌شان بیشتر در شیوه بررسی مباحث نحوی بوده است.

### ۲-۳-۷ رابطه نحو و احکام فقهی

ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا لازم است برای استنباط احکام فقهی شناخت

جامعی از نحو عربی و به‌طور کلی ادبیات عربی داشت؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت، چون قرآن کریم به‌عنوان اصلی‌ترین منبع دریافت احکام الهی به این زبان نازل شده است و سایر کتاب‌های مرتبط چون کتب تفسیر و فقه و اصول به این زبان نگاشته شده است، برای دریافت دقیق پیام و احکام خداوند، راهی جز فهمیدن دقیق این متون نیست و می‌بایست تسلط کافی بر ادبیات و مسائل نحوی آن داشت. (سید حسینی، ۱۳۹۷: ۲۵) سیوطی به نقل از فخر رازی گفته است: «شناخت نحو و لغت واجب کفایی است، زیرا همه بر این موضوع اجماع دارند که شناخت احکام فقهی و شرعی واجب بوده و این شناخت تنها با علم به ادله آن ممکن است و این ادله از کتاب و سنت به زبان عربی و در چهارچوب صرف و نحو است؛ پس وقتی که احکام فقهی و شرعی و استنباط از آن بر پایه این ادله و شناخت آن استوار است، شناخت علوم صرف و نحو واجب است. (سیوطی، ۱۴۰۹: ۷۸)

### ۳- بحث اصلی

اکنون به موضوع اصلی پرداخته می‌شود و به گزیده‌ای از آیاتی که تأویل نحوی در آن منجر به دریافت حکم فقهی تازه‌ای می‌شود، اشاره می‌گردد.

۳-۱ آیه شریفه ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خَطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۳۵)

ترجمه فولادوند: «و درباره آنچه شما به‌طور سرپسته، از آنان (در عده وفات) خواستگاری کرده، یا (آن را) در دل پوشیده داشته‌اید، بر شما گناهی نیست. خدا می‌داند که شما به‌زودی به یاد آنان خواهید افتاد، ولی با آنان قول و قرار پنهانی مگذارید؛ مگر آنکه سخنی پسندیده بگویید. و به عقد زناشویی تصمیم مگیرید تا زمان مقرر به سر آید و بدانید که خداوند آنچه را در دل دارید می‌داند. پس از (مخالفت) او بترسید و بدانید که خداوند آمرزنده و بردبار است.»

تفسیر: «آنچه درباره خواستگاری زنان به اشاره می‌گویید یا در دل خویش نهان می‌کنید، گناهی بر شما نیست. خدا می‌داند که شما یادشان خواهید کرد، ولی با آنها قرار آمیزش سری نندید؛ مگر آنکه سخنی شایسته بگویید و نیز قصد بستن عقد زناشویی نکنید تا از عده درآیید و بدانید که خدا بر آنچه در دل‌های شما است آگاه است؛ از او بترسید و بدانید که خدا آمرزنده و بردبار است.» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳۶۵)

و گناهی بر شما نیست که به‌طور کنایه (از زنانی که در عده وفات و یا در عده طلاق غیررجعی هستند) خواستگاری کنید یا (تصمیم خود را) در دل نهان دارید. خداوند میداند که شما آنان را یاد خواهید کرد، ولی با آنها وعده پنهانی (برای ازدواج مخفیانه) نداشته

باشید؛ مگر آنکه (به کنایه) سخن پسندیده بگویند، ولی (در هر حال) اقدام به عقد ازدواج ننمایید تا مدت مقرر به سر آید و بدانید که خداوند آنچه را که در دل دارید می‌داند؛ پس (از مخالفت با او) پرهیزید و بدانید خداوند آمرزنده و مهربان است.» (قرائنی، ۱۳۷۶: ۱/۳۶۸)

باتوجه به این تفسیر، استنباط از این آیه، «منع از خواستگاری به صورت صریح و علنی» در شرایطی خاص است و این موضوع به اختلاف مفسرین در تفسیر کلمه «سراً» برمی‌گردد. در این زمینه سه دیدگاه مختلف وجود دارد: «دیدگاه اول، وعده به زنا را مطرح می‌کند و دیدگاه دوم، وعده به نزدیکی بعد از ازدواج را مد نظر دارد و دیدگاه سوم، خواستگاری به صورت صریح و علنی را که هر سه نظر در زمان به سر بردن عده زن می‌باشد. (السیوطی، ۱۹۹۳: ۱/۶۹۶) اما علت اختلاف مفسرین و بیان دیدگاه‌های مختلف در مورد این آیه، وجوه مختلف اعرابی واژه «سراً» است. گروه اول، آن را بنا بر حال بودن منصوب می‌دانند و «سراً» را به معنای «مستسری» در نظر گرفته‌اند. «ابن عطیه»، «ابن جبیر» و برخی از نحویان دیگر معنای این بخش از آیه را این‌گونه برداشت نموده‌اند: «لَا تَوَافِقُوهُنَّ بِالْمَوَاعِدِ وَ التَّوْتِيقُ وَ أَخَذَ الْعُهُودِ فِي اسْتِسْرَارِ مَنِكُمْ وَ خَفِيهِ»، یعنی با زنان در خفا و پنهانی جهت گرفتن پیمان ازدواج هماهنگی نکنید. (ابن عطیه، ۱۴۱۳: ۱/۳۱۶)

گروه دوم، نظر نحویانی همچون «ابن هشام» است که آن را بر مبنای مفعول بودن منصوب می‌دانند و در اینجا حرف جر اسقاط شده‌ای را در تقدیر می‌گیرند که در این صورت، برداشت ما از این قسمت آیه «وَلَا تُوَاعِدُوهُنَّ عَلَى السَّرِّ» یا «علی النکاح» خواهد بود. (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱/۱۹۰)

گروه سوم، آن را بر مبنای ظرف بودن منصوب می‌دانند که در این صورت، تقدیرش به صورت «فی السَّرِّ» است. «ابو حیان» در توجیه به تقدیر گرفتن این واژه می‌گوید: «المواعده فی السَّرِّ عبارة عن المواعده بما يستهجن»؛ یعنی وعده دادن در خفا عبارت است از وعده دادن به آنچه که مستهجن است. (ابو حیان، ۱۴۲۲: ۲/۲۳۷).

گروه چهارم، آن را صفت منصوب برای مصدر محذوف می‌دانند و تقدیرش به صورت «مواعده سراً» است. (ابو حیان، ۱۴۲۲: ۲/۲۳۷)

باتوجه به تفاسیر و بیان دیدگاه‌های مختلف، حکم فقهی این آیه نیز با در نظر گرفتن اعراب‌های مختلف واژه «سراً» نیز فرق می‌کند. در دیدگاه اول و در مقام حال گرفتن، استنباط حکم فقهی این‌گونه می‌شود که «از وعده دادن در حالی که وعده‌دهنده (یعنی مرد) در خفا و پنهانی قصد این کار را دارد، نهی شده است.» و در نتیجه وعده دادن به صورت پنهانی، حرام است.

در دیدگاه دوم و در مقام مفعول به بودن، همان‌طور که در بالا بدان اشاره شد، کلمه «سراً» را به معنای نکاح در نظر گرفتند؛ پس حکم فقهی برگرفته بنابر این دیدگاه، «نهی از وعده

دادن به نکاح به صورت مطلق» است.

در دیدگاه سوم که «سراً» ظرف در نظر گرفته شد، مفسرین حکم فقهی این آیه را نهی از وعده دادن به مسائل زشت استخراج نموده اند. در پایان به نظر می‌رسد، از بین نظرات فوق، حال بودن ارجح باشد؛ زیرا تأکید بر نهی از وعده دادن به زنان در دوران عده در خفا، بهترین و کاملترین برداشت حکم فقهی از این آیه است.

۳-۲. آیه شریفه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (بقره / ۱۸۰)

برای این آیه به سبب آشکار شدن حکم فقهی چند نمونه ترجمه ذکر می‌شود:

۱. ترجمه انصاریان: «بر شما مقرر و لازم شده، چون یکی از شما را مرگ در رسد، اگر مالی از خود به جا گذاشته است، برای پدر و مادر و خویشان، به‌طور شایسته و پسندیده، وصیت کند. این حقی است بر عهده پرهیزکاران.»

۲. ترجمه فولادوند: «بر شما مقرر شده است که چون یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر مالی برجای گذارد، برای پدر و مادر و خویشاوندان [خود] به‌طور پسندیده وصیت کند؛ [این کار] حقی است بر پرهیزگاران.»

۳. ترجمه آیتی: «هرگاه یکی از شما را مرگ فرا رسد و مالی برجای گذارد، مقرر شد که درباره پدر و مادر و خویشاوندان، از روی انصاف وصیت کند. و این شایسته پرهیزگاران است.»

حکم فقهی این آیه مربوط به وصیت کردن است و فقها و مفسران در تفسیر و برداشت فقهی از آیه با هم اختلاف دارند و این اختلاف بر مبنای نقش نحوی «حقاً» در حالت مصدری است. و بر این اساس، برخی آن را وصیت واجب تلقی می‌کنند و گروهی دیگر بر عدم وجوب این حکم معتقدند. نحویان مصدر «حقاً» را از عناصر تأکید در جمله به‌شمار می‌آورند. در «لسان‌العرب»، ذیل این واژه، چنین آمده است: «يَحِقُّ وَ يَحِقُّ حَقًّا وَ حُقُوقًا صَارَ حَقًّا وَ ثَبَّتَ.» (ابن منظور، ۱۳۰۰: ماده حقق) و سیبویه می‌گوید: «حقاً از مصدری است که تأکید برای ماقبل خود می‌باشد.» (سیبویه، ۱۴۲۷: ۳۷۸). البته میان نحویان در توجیه نحوی این واژه، اختلاف رأی هست و به حالت‌های متفاوتی تأویل و توجیه شده است. و این امر سبب شده تا برداشت‌های گوناگونی از آیه صورت گیرد. برخی همچون «ابوالقاء»، «حقاً» را صفتی برای مصدر محذوف می‌دانند که تقدیرش چنین باشد: «كُتِبَ كِتَابًا حَقًّا.» (العکبری، بی تا: ۱۴۲/۱) در حالی که ابوحنیفان در کتاب خود، این واژه را حال می‌داند برای مصدری معرفه که این مصدر می‌تواند برای فعل کتب باشد. (ابوحنیفان، ۱۴۲۲: ۲/۲۶). برخی دیگر همچون زمخشری و ابن عطیه اندلسی، آن را مصدر تأکید برای مضمون جمله می‌دانند که عامل آن در این آیه محذوف است به تقدیر «حق ذلك حقاً». (زمخشری، بی تا: ۲۵۰/۱) و ابن عطیه،

۱۴۱۳: ۲۴۷/۱) همچنین برخی این مصدر را تأکید «المتقین» می‌دانند و ابوحیان اندلسی وجه دیگری را مطرح می‌کند به اینکه مصدر تأکید فعل «کتب» باشد و معتقد است، در این صورت، می‌توان به وجوب وصیت حکم داد؛ زیرا معنای وجوب به تنهایی از «حقاً» برداشت نمی‌شود. و در غیر این صورت، می‌توان وجوب وصیت را در آیه مذکور منتفی دانست. البته برخی مفسران هم وجوبی بر حکم وصیت استنباط نمی‌کنند و ذکر چنین مصدری در آیه را فقط دلالت بر راهنمایی و توصیه می‌دانند. (الجصاص، ۱۴۰۵: ۱/ ۲۰۲)

۳-۳. آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَنْدَثِرُوا بَعْضُ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (نساء/۱۹)

ترجمه فولادوند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای شما حلال نیست که زنان را به اکراه به ارث برید؛ و آنان را زیر فشار مگذارید تا بخشی از آنچه را به آنان داده‌اید، (از چنگشان به در) برید؛ مگر آنکه مرتکب زشت‌کاری آشکاری شوند. و با آنها به شایستگی رفتار کنید؛ و اگر از آنان خوشتان نیامد، پس چه بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و خدا در آن مصلحت فراوان قرار می‌دهد.»

در تفسیر این آیه آمده است: «آنچه از اخبار از حضرت باقر و حضرت صادق علیهما السلام که در مجمع و برهان و غیر آنها نقل کرده‌اند، این است که در زمان جاهلیت، قبل از اسلام، مرسوم بوده که اگر کسی از دنیا می‌رفت و عیالی داشت، وارث آن میت یا حمیم و صدیق او می‌آمدند و یک پارچه بر سر زوجه او می‌انداختند و او را بدون مهر به همان مهر سابق به ارث می‌گرفتند که خود زوجه را جزو ترکه میت می‌دانستند و جزو میراث می‌پنداشتند؛ چه آن زن راضی باشد با تزویج و چه کراهت داشته باشد. خداوند اهل ایمان را از این عمل زشت نهی فرموده و زن را جزو میراث قرار نداده، بلکه بعد از انقضای عدّه وفات، اگر مانع شرعی نباشد، در ازدواج به رضایت طرفین، تزویج جدید کنند به مهر جدید و این است مفاد آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾ (طیب، ۱۴۰۴: ۴۱)

در این آیه بحث بر روی کلمه «النساء» است که نحویان در خصوص این کلمه، دیدگاه‌های مختلفی دارند: اول، منصوب بودن بر مبنای مفعول به برای فعل «ترثوا». (ابوحیان، ۱۴۲۲: ۲۱۲/۳) که در این صورت، همانطور که در تفسیر بالا بدان اشاره شد، معنای آیه این گونه می‌شود که زنان را به ارث نبرید.

دیدگاه دوم، این است که «النساء» منصوب است و از آنجاکه فعل «ترثوا» دو مفعولی است در اینجا مشخص نیست که این واژه مفعول اول است یا دوم.

در دیدگاه سوم، باز هم این کلمه منصوب است بر مبنای مفعول به بودن، بنا بر تقدیر گرفتن مضافش، یعنی «أموال النساء». (العکبری، بی‌تا: ۳۴۰/۱). در این صورت، یعنی اموال

زنان را به ارث نبرید. در توضیح این قسمت از آیه، اشاره به این نکته ضروری است که برخلاف سنت جاهلیت که گاهی زن نیز به ارث برده می‌شد، ممکن است آیه اشاره به این باشد که تنها اموال قابل ارث است و همسر متوفی ارث کسی نیست. اما حکم فقهی این آیه با در نظر گرفتن هر کدام از دیدگاه‌های بالا، فرق می‌کند: «در دیدگاه اول و دوم، حکم فقهی یکی است؛ چون در هر دو حالت «النساء» را مفعول گرفته‌اند و از لحاظ نحوی فقط اختلاف بر دو مفعولی بودن فعل «ترثوا» است. رأی و نظر جمهور فقها در اینجا «نهی مردان از به ارث بردن زنان پدرانشان است». (ابن الجوزی، ۱۴۰۴: ۳۹/۲). در دیدگاه سوم، حکم فقهی «نهی از به ارث بردن اموال زنان پدرانشان» است. نتیجه حاصل از این آیه، صحیح بودن نظر اول است؛ چراکه در این دیدگاه مفعول به موجود است و دیگر به تقدیر گرفتن محذوفی در جمله نیاز نیست.

۳-۴ آیه شریفه ﴿وَدَّوَالُو تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَّلِيًّا وَلَا نَصِيرًا / إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصْرَتِ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (نساء / ۹۰-۸۹)

ترجمه فولادوند: «همان‌گونه که خودشان کافر شده‌اند، آرزو دارند که شما نیز کافر شوید تا با هم برابر باشید. پس زنهار! از میان ایشان برای خود، دوستانی اختیار مکنید تا آنکه در راه خدا هجرت کنند. پس اگر روی برتافتند، هرکجا آنان را یافتید به اسارت بگیرید و بکشیدشان و از ایشان برای خود یار و یاری مگیرید؛ مگر کسانی که با گروهی که میان شما و میان آنان پیمانی است، پیوند داشته باشند یا نزد شما بیایند؛ در حالی که سینل آنان از جنگیدن با شما یا جنگیدن با قوم خود به تنگ آمده باشد. و اگر خدا می‌خواست، قطعاً آنان را بر شما چیره می‌کرد و حتماً با شما می‌جنگیدند. پس اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، دیگر خدا برای شما راهی برای تجاوز بر آنان قرار نداده است.»

خداوند در این آیه پس از آنکه به قتل این مشرکان فرمان می‌دهد، در دو حالت ایشان را استثنا می‌کند:

۱. إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ.

۲. أَوْ حَصْرَتِ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ.

سؤال مطرح شده در این آیه این است که استثنا در این دو آیه به کدام مستثنی‌منه باز می‌گردد؟

اکثر علمای نحو و مفسرین، همچون «نحاس» و «انباری» بر این عقیده‌اند که مرجع استثنا

در این آیه «اقتلوهم» است و برخی دیگر از این مفسرین، از جمله زمخشری و آلوسی، مرجع استثنا را «فخذوهم و اقتلوهم» می‌دانند. بنابراین وجه، «الذین» از دو ضمیر «هم» در این قسمت آیه، استثنا شده است.

نکته قابل توجه این است که این دو گروه، استثنا از «لَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِليًّا وَلَا نَصِيرًا» را جایز نمی‌دانند، زیرا از لحاظ ایشان لازمه استثنا از عبارت فوق، برگزیدن ولی و یاور از میان کافران خواهد بود که در این حالت حکم فقهی اخذشده، حرام می‌باشد.

شایان ذکر است که قرافی در «الإستغناء فی الإستثناء» به نقل از مفسرین، قائل به مرجعیت «لَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِليًّا وَلَا نَصِيرًا» می‌باشد. وی در این باره، این گونه احتجاج می‌کند که این آیه پیش از استحکام اسلام بوده است؛ در زمانی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با برخی از قبایل عرب پیمان آشتی برقرار کرده بود. سپس خداوند با نزول این آیه اذعان می‌کند: «مشرکینی که به این کفار منتسب می‌شوند و هیچ عهدی میان شما و ایشان نیست، به منزله یار و یاور شما بوده و در زمره هم‌پیمانان شما هستند.» (مقدم متقی، ۱۳۷۸: ۹۸-۹۶).

اسلوب استثناء، به سبب لطایف و دقایق و اسرار مترتب بر هریک از ارکان آن، در قرآن کریم جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده است، به طوری که تبیین برخی از این آیات، بدون آگاهی از این قاعده نحوی ممکن نیست. استنباط احکام فقهی، اصول اعتقادی، تفسیر و... از بسیاری آیات در گرو شناخت دقیق این اسلوب است. (مقدم متقی، ۱۳۸۰: ۸۴).

۳-۵ آیه شریفه ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۱۸۸)

ترجمه فولادوند: «و اموالتان را میان خودتان به ناروا مخورید و (به عنوان رشوه) قسمتی از آن را به قضات مدهید تا بخشی از اموال مردم را به گناه بخورید، درحالی که خودتان هم خوب می‌دانید.»

در این آیه، بحث درباره بخشی از آیه، یعنی «وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ» است. برخی از نحویان، همچون قرطبی، او را حرف عطف گرفته‌اند و بر این باورند که «تُدْلُوا» مجزوم است؛ به سبب عطف به فعل «لَا تَأْكُلُوا»؛ و معنای آیه نهی از هر دو کار به صورت جداگانه است. (قرطبی، بی تا: ۱۱۵) گروهی دیگر معتقدند که او معیت است و «تُدْلُوا» منصوب به «أَنْ» مقدره بعد از مَع؛ بنابراین تقدیر آیه اینگونه می‌شود: «مَع أَنْ تُدْلُوا...».

در دیدگاه اول، اگر او حرف عطف باشد، پس چون «لَا تَأْكُلُوا» فعل نهی و مجزوم است، فعل «تُدْلُوا» به سبب معطوف بودن، مجزوم می‌شود. در این صورت از هر دو کار به صورت جداگانه نهی شده است و در اینجا می‌توان گفت که جمله اول، شامل نهی از هر مالی است که به باطل خورده می‌شود و جمله دوم، گویی از باب تأکید آمده است و هدف، تأکید بر زشتی رشوه دادن و رشوه گرفتن است؛ چنانکه ابوحنیفان اعتقاد به این مسأله دارد و گفته

است: «در اینجا از دو مطلب نهی شده است؛ اول گرفتن مال به ناحق و دوم استفاده از آن برای رشوه.» (ابوحیان، ۱۴۲۲: ۶۳)

در دیدگاه دوم، یعنی اعتقاد به منسوب بودن «لا تُدَلُّوا»، حکم فقهی دچار مشکل می شود؛ چون در این صورت کل این آیه، یک حکم کلی پیدا می کند و آن نهی از رشوه دادن به صورت کلی است. در این صورت، گویا از بخش اول آیه، یعنی خوردن مال حرام، به تنهایی، نهی نشده است و فقط از خوردن مال حرامی که همراه با رشوه دادن باشد، نهی شده است؛ هم چنان که انباری بر این باور است و گفته است: «این دو امر را کنار هم و با هم جمع نکنید که اموال باطل را به ناحق تصرف نمایید و آن را به عنوان رشوه به قضات بدهید.» (انباری، ۱۳۹۰: ۱۴۵)

باتوجه به توضیحات فوق، عطف گرفتن واو و مجزوم گرفتن فعل، ارجح است؛ چون در این صورت، هم از تصاحب مال مردم به ناحق نهی شده و هم از مصرف کردن آن مال برای باطل. بنابراین دیدگاه دوم به لحاظ فقهی اشتباه است و در تأیید این موضوع، اشاره به کلام ابوحیان ضروری است که گفته است: «اخذ مال به ناحق حرام است و برای تحریم این موضوع، نیازی نیست که با چیز دیگری از محرّمات بیاید.» (ابوحیان، ۱۴۶۲: ۶۳)

۳-۶- آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾ (مائده / ۶)

ترجمه فولادوند: «ای کسانی که ایمان آورده اید، چون به عزم نماز برخیزید، صورت و دست هایتان را تا آرنج بشوید؛ و سر و پاهای خودتان را تا برآمدگی پشت پا مسح کنید...» در این آیه در بررسی نحوی اعراب «أَرْجُلَكُمْ»، میان نحویان و فقها اختلاف نظر است و اختلاف در اینجا است که پاها باید مسح شود یا شسته شود؟ برخی از نحویان، چون «ابوحیان» و «زجاج»، «أَرْجُلَكُمْ» را مجرور دانسته اند بر مبنای عطف به «رؤوس» به حکم جوار. (ابوحیان، ۱۴۲۲: ۴۳۶) بنابراین چون حکم بر سر مسح کردن است، حکم پاها هم مسح کردن می شود. گروه دیگر، همچون «کسایی» و «ابن عامر» اعتقاد به منسوب بودن این واژه دارند و در توجیه آن گفته اند: «أَرْجُلَكُمْ» عطف به «وجوهکم و ایدیکم» شده است که در این حالت شستن پاها واجب می شود نه مسح کردن آنها. در این حالت عامل را فعل «اغسلوا» در نظر گرفته اند. در توضیح این دیدگاه، ذکر این نکته ضروری است که معتقدین به این نظر گفته اند اینکه برخی از نحویان «أَرْجُلَكُمْ» را مجرور دانسته اند، فقط به خاطر مجاورت با «رؤوس» است و این دلیل نمی شود که این دو واژه در حکم، یکی باشند. آن ها برای اثبات این موضوع به کلام عرب اشاره نموده اند و گفته اند: «این سخن که می گویند «جحرُ ضَبّ خرب» در اینجا کلمه «خرب بنا» به مجاورت با «ضب»، مجرور شده؛ و گرنه باید مرفوع می بود؛ بنا بر این که خبر است برای «جحر». (قادری، ۱۳۹۳: ۳۵)

در نهایت حکمی که فقها و مفسران در اینجا بر مبنای تأویل نحوی، استنباط نموده‌اند، مسح پاها در وضو است نه شستن آن‌ها؛ بنابراین دیدگاه اول ارجح است؛ چراکه همه نحویان متفق القول هستند که تا امکان عطف به ترتیب وجود دارد، باید به نزدیکترین معطوف علیه عطف نمود و از عطف به بعید خودداری کرد. در این آیه هم نزدیکترین معطوف علیه «برؤوسکم» است.

### نتیجه

از آنجاکه تفسیر آیات و احکامی که فقیهان از قرآن استنباط نموده‌اند، در نتیجه قواعد نحوی و توجیه‌های اعرابی آیات بوده است، شناخت نحو و سایر علوم ادبی مؤثر بر استنباطات فقهی و شرعی، امری لازم و ضروری است و هنگام تفسیر و تحلیل آیات قرآن، به ویژه «آیات الأحکام» که بُعد عملی زندگی مسلمانان را دربر می‌گیرد، لازم است این آیات علاوه بر جنبه معنایی از جنبه‌های نحوی، لغوی، بلاغی و... مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند تا بتوان کاملترین و دقیق‌ترین حکم فقهی را از آن استنباط نمود. نتیجه نهایی حاصل از این جستار این است که از مهم‌ترین دلایل اختلاف در آراء مفسران و فقها، اختلاف عالمان نحوی بر مبنای نگرش‌های نحوی متعدد آنان بوده است.

## منابع

القرآن الکریم.

- ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی بن محمد الجوزی ( ۱۴۰۴ق). « زاد المسیر فی علم التفسیر، الطبعة الثالثة». بیروت: المکتب الإسلامی.
- ابن حزم، علی بن احمد ( ۱۹۷۵م). « الفصل فی الملل و الأهواء و النحل». بیروت: دارالمعرفة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن ( ۲۰۰۵). «المقدمة». بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
- ابن عطیة، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عطیة الأندلسی ( ۱۴۱۳ق). «المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز»، تحقیق محمد عبدالسلام عبد الشافی، الطبعة الأولى. لبنان: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر ( ۱۴۰۱). «تفسیر القرآن العظیم». بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم ( ۱۴۱۴ق). «لسان العرب». بیروت: دارصادر.
- ابن هشام، جمال الدین ابن هشام الأنصاری ( ۱۹۸۵م). «معنی اللبیب عن کتب الأعراب». تحقیق محمد علی د. مازن المبارک و حمدالله الطبعة السادسة. دمشق: دارالفکر.
- ابو حیان، محمد بن یوسف الشهیر بأبی حیان الأندلسی ( ۱۴۲۲ق). «تفسیر البحر المحیط»، تحقیق الشیخ العادل احمد عبد الموجود و الشیخ علی محمد معوض، الطبعة الأولى. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- احمد الحموز، عبدالفتاح ( ۱۹۸۰). «التأویل النحوی فی القرآن الکریم». الرياض: مکتبه الرشک.
- أزهري، أبو منصور محمد بن احمد ( ۳۷۰ق). «تهذيب اللغة». قم: دار الإحياء التراث العربی.
- اصفهانى، راغب ( ۱۴۱۲). «مفردات الفاظ قرآن». بیروت: دارالتعليم.
- الألوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله الحسینی الألوسی ( ۱۴۱۵ق). «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی». تحقیق علی عبد الباری عطیة، الطبعة الأولى. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- امین، احمد (بی تا). «ضحی الإسلام». بیروت: دارالکتب العربی.
- الأنباری، أبو البرکات الأنباری ( ۱۹۵۷). «لمع الأدله فی أصول النحو، تصحیح سعید الأفغانی». سوریه.
- بدیع یعقوب، امیل ( ۱۹۸۷). «فقه اللغة العربیه و خصائصها، الطبعة الثانية». بیروت: دارالعلم للملایین.
- تهرانی، آقابزرگ ( ۱۴۰۳). «الدریعه». بیروت: دار الأضواء.
- الخصاص، أحمد بن علی الرازی الخصاص أبو بکر ( ۱۴۰۵). «أحكام القرآن»، تحقیق محمد الصادق قمحاوی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ذهبی، محمد حسین ( ۱۴۲۱ق). «التفسیر و المفسرون». قاهره: مکتبه الوهبه.
- الزبیدی، محمد بن محمد ( ۱۴۱۴ق). «تاج العروس». بیروت.
- الزمخشري، ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (د.ت). «الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فی وجوه التأویل»، تحقیق عبدالرزاق المهدي. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- سیبویه، عمرو بن عثمان ( ۱۴۲۷ق). «الكتاب سيبويه»، تحقیق عبدالسلام هارون. بیروت: دارالجيل.
- سید حسینی، سعید ( ۱۳۹۷). «احکام ۳، روش استنباط احکام». تهران: سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی.
- سیدی، سید حسین ( ۱۳۸۷). «ویکرد زبان شناختی به نحو عربی». مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر و جلال الدین سیوطی ( ۱۴۰۹ق). «الإقتراح فی أصول النحو و جدله»، تحقیق د. محمود فجال. دمشق: دارالقلم.
- طباطبایی، محمد حسین ( ۱۳۶۰). «تفسیر المیزان»، ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- الطبری، محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب الأملی و أبو جعفر الطبری ( ۵۱۴۰۵). «جامع البیان فی تأویل القرآن». بیروت: دارالفکر.
- طیب، سید عبدالحسین ( ۱۴۰۴). «اطیب البیان». تهران: اسلام.
- عبدالرحمن بن ابی بکر، جلال الدین السیوطی ( ۱۹۹۳). «الدر المنثور». بیروت: دارالفکر.
- عبدالغفار، السید احمد ( ۱۴۲۳). «التص القرآنی بین التفسیر و التأویل». بیروت: دارالنهضة العربیه.
- العکبری، أبوالبقاء عبدالله بن الحسین بن عبدالله ( ۱۳۴۸). «التبیان فی إعراب القرآن»، تحقیق علی محمد البجاوی. بیروت: عیسی البابی الحلبي و شرکاه.

- قادری، مهدی (۱۳۹۳). «کاربرد نحو در استنباط احکام فقهی»، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه کردستان. قرائتی، محسن (۱۳۷۸). «تفسیر نور». قم: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- القرطبی، أبو عبدالله محمد بن احمد الأنصاری القرطبی «(د.ت) الجامع لأحكام القرآن». القاهرة: دارالشعب. المخزومی، مهدی (۱۹۵۵). «مدرسه الکوفه و منهجها فی دراسة اللغة و النحو». بغداد: دارالمعرفة. مدیر شانه‌چی، کاظم (۱۴۰۰). «آیات الاحکام». تهران: انتشارات سمت.
- مقدم متقی، امیر (۱۳۷۸). «اسلوب استثنای متصل و منقطع به «إلا» در قرآن»، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- مقدم متقی، امیر (۱۳۸۰). «نگاهی گذرا به اسلوب استثنای به «إلا»، بینات، سال هشتم، شماره ۲۹، صص ۸۴-۹۵.
- النحاس، أبو جعفر احمد بن محمد بن إسماعیل النحاس (۵۱۴۰۹هـ). «إعراب القرآن»، تحقیق د. زهیر غازی زاهد، الطبعة الثالثة. بیروت: عالم الکتب.

## Bibliography

The Holy Quran

- Abd al-Rahman bin Abi Bakr, Jalal al-Din al-Suyuti, al-Suyuti, (1993) Al-Dar al-Manthor, Dar al-Fikr, Beirut. (In Arabic)
- Abdul-Ghaffar, Al-Sayyid Ahmad, (1423), Al-Nuns-e-Qur'ani between al-Tafsir and Ta'awil, Beirut, Dar al-Nahdah al-Arabiya. (In Arabic)
- Abuhian, Muhammad bin Yusuf al-Shahir babi Hayyan al-Andalusi, (1422 AH), Tafsir al-Bahr Al-Muhait, Research: Al-Shaykh Al-Adil Ahmad Abd al-Mawat, Al-Shaykh Ali Muhammad Maawad, first edition, Dar al-Kitab al-Alamiya, Lebanon, Beirut. (In Arabic)
- Ahmad al-Hamoz, Abdul Fattah, (1980), Al-Taawil al-Narhawi fi al-Qur'an. (In Arabic)
- Al-Akbari, Abu al-Baqah Abdullah bin Al-Hussein bin Abdullah al-Akbari, Al-Tabayan fi irab al-Qur'an, research: Ali Muhammad al-Bajawi, publisher: Isa al-Bajawi, publisher Isa al-Babi al-Halabi and partners. (In Arabic)
- Al-Alousi, Shahab al-Din Mahmud bin Abdullah al-Husaini al-Alousi, (1415 AH), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem and Al-Saba al-Mathani, research: Ali Abd al-Bari Attiyah, first edition, Dar al-Kitab al-Alamiya, Beirut. (In Arabic)
- Al-Anbari, Abu al-Barakat al-Anbari, (1980 AD), Al-Bayan fi Gharib l'arab al-Qur'an, research: Dr. Taha Abdul Hamid, Al-Masryah Al-Masriyya for the Book. (In Arabic)
- Al-Jisas, Ahmed bin Ali Al-Razi Al-Jisas Abu Bakr, (1405), Al-Qur'an rules, Research: Mo-hammad Al-Sadiq Qomhawi, Dar Ehiya al-Tarath al-Arabi. (In Arabic)
- Al-Jisas, Ahmed bin Ali Al-Razi Al-Jisas Abu Bakr, (1405), Al-Qur'an rules, Research: Mo-hammad Al-Sadiq Qomhawi, Dar Ehiya al-Tarath al-Arabi. (In Arabic)
- Al-Nahhas, Abu Jaafar Ahmed bin Muhammad bin Ismail Al-Nahhas (1409 AH). "The Parsing of the Qur'an", edited by Dr. Zuhair Ghazi Zahid, third edition, Aiamel kotob, Beirut.(In Arabic).
- Al-Qurtubi, Abu Abdallah Muhammad bin Ahmad Al-Ansari Al-Qurtubi, (d.t.) Al-Jamae for the Precepts of the Qur'an, Dar al-Sha'ab, Cairo. (In Arabic)
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Kathir bin Ghalib al-Aqli, Abu Ja'far al-Tabari, (1405 AH), Al-Bayan fi Taweel Al-Qur'an, Dar al-Fikr, Beirut. (In Arabic)
- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud bin Umar Al-Zamakhshari al-Khwarizmi, (d.t.). Al-Kashaf on the facts of al-Tanzil and Ayun al-Aghawil in the aspects of ta'awil, research: Abdul Razzaq al-Mahdi, Dar Ehiya al-Trath al-Arabi, Beirut. (In Arabic)
- Al-Zubaidi, Muhammad bin Muhammad, (1414 AH), Taj al-Arus, Beirut-Lebanon. (In Arabic)
- Amin, Ahmad, Beita, Zohi al-Islam, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut. (In Arabic)
- Badi Yaqoub, Emil, (1987), Fiqh al-Laghah al-Arabiya and its characteristics, second edition, Dar al-Alam Lamlayin, Beirut. (In Arabic)
- Esfahani, Ragheb, (1412), Vocabulary of Quranic Words, Dar al-Talim, Beirut. (IN Persian)
- Ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammad al-Jawzi, (1404 AH), Zad al-Masir fi ilm al-tafsir, third edition, al-Maktab al-Islami, al-Birut (In Arabic)
- Ibn Attiyah, Abu Muhammad Abdul Haq bin Ghalib bin Attiyah Al-Andalusi, (1413 AH), the editor of al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, researched by: Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad, first edition, Dar al-Kitab al-Alalmiya, Lebanon. (In Arabic)
- Ibn Hazm, Ali Ibn Ahmad, (1975 AD), Al-Chapter in the World and Al-Ahwa and Al-Nahl, Dar al-Marafa, Beirut. (In Arabic)
- Ibn Hisham, Jamal al-Din Ibn Hisham al-Ansari, (1985 AD), Mughni al-Labib on the books of al-Aarib, research: D. Mazen al-Mubarak, Muhammad Ali Hamdallah, sixth edition, Dar al-Fikr, Damascus. (In Arabic)
- Ibn Kathir, Ismail Ibn Omar, (1401), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Dar al-Fikr, Beirut. (In Arabic)
- Ibn Khaldoun, Abdur Rahman, (2005), Al-Muqadamah, Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi, Beirut. (In Arabic)

- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, (1414 AH), Lisan al-Arab, Dar Sader, Beirut. (In Arabic)
- Manager Shanahchi, Kazem, (1400), Ayat al-Ahkam, Samt Publications, Tehran. (In Arabic)
- Moghadam Motaghi, Amir, (1378), the style of the connected and disconnected exception to "Ella" in the Qur'an. (IN Persion)
- Moghadam Motaghi, Amir, (2008), a brief look at the style of exception to Ella, 8th year, number 29, pp. 84-95. (IN Persion)
- Qaderi, Mehdi (2013). "The use of syntax in deriving jurisprudence", Master's degree, University of Kurdistan. (In Persion)
- Qaraati, Mohsen, (1378), Tafseer Noor, Cultural Center of Lessons from the Qur'an. (IN Persion)
- Seyed Hosseini, Saeed, (2017), Hakam 3, the method of deriving the hakam, its research organization and educational planning. (IN Persion)
- Seyedi, Seyed Hossein, (2007), Linguistic Approach to Arabic, Mashhad, Ferdowsi University of Mashhad. (IN Persion)
- Tayeb, Seyyed Abdul Hossein, (1404), Atyeb al-Bayan, Eslam, Tehran. (In Arabic)
- Tehrani, Agha Bozurg, (1403), Al-Dhariyyah, Dar Al-Azwa, Beirut-Lebanon. (In Arabic)

## Semantic Analysis of the Eschatological States of the Righteous and Sinners in the First Half of the Noble Qur'an Based on the Conceptual Blending Theory

Hossein Bayat<sup>1</sup> ; Morteza Ghaemi<sup>2</sup>  ; Ali Zeighami<sup>3</sup> 

1. Ph.D. Department of Arabic Language and Literature. Faculty of Humanities, Semnan University, Iran.  
Email: [bayat.hossein@gmail.com](mailto:bayat.hossein@gmail.com)
2. The academic staff of the Department of Arabic Language and Literature, Bu-ali Sina University, Hamedan.  
(corresponding author) Email: [m.ghaemi@basu.ac.ir](mailto:m.ghaemi@basu.ac.ir)
3. Department of Arabic Language and Literature, Semnan University, Iran. Email: [zeighami@semnan.ac.ir](mailto:zeighami@semnan.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

Today, semantics is one of the key sciences widely applied in Qur'anic Studies. Cognitive semantics, a branch of semantics, posits that the relationship between form and meaning is strong and none of them exists independently of the other. The Conceptual Blending Theory (1993: Fauconnier and Turner) has garnered significant attention from cognitive linguists, offering insight into various linguistic structures, particularly those with figurative meanings, providing a precise and comprehensive understanding of them. The topic of the eschatological states of the righteous and the sinners is one of the significant Qur'anic themes, expressed through various descriptions. To gain a precise understanding of this subject, Conceptual Blending Theory serves as an effective and accurate tool. Conceptual blends, in terms of structure, are classified into two types: simple and multiple blends. Regarding integration networks, they are divided into four types: simplex, mirror, single-scope, and double-scope blends. In this descriptive-analytical study, the structure of these blends is first examined, and then their network type is identified. The results indicate that most of the Qur'anic examples studied possess a simple structure. Regarding integration networks, double-scope blends are more prevalent than the others, indicating the novelty and complexity of the examples analyzed.

**Keywords:** Cognitive linguistics, Conceptual Blending, Qur'an, Eschatology

Received: 2023-08-31 | Received in revised form: 2023-09-25 | Accepted: 2023-11-22 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: bayat, H., ghaemi, M., zeighami, A. (2024). Semantic Analysis of the Eschatological States of the Righteous and Sinners in the First Half of the Noble Qur'an Based on the Conceptual Blending Theory. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 70-97. doi: 10.22034/sshq.2023.414246.1359

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



## معناشناسی حالات اخروی صالحان و گنهکاران در نیمه نخست قرآن کریم براساس نظریه تلفیق مفهومی<sup>۱</sup>

حسین بیات<sup>۱</sup>، مرتضی قائمی<sup>۲</sup> ID، علی ضیغمی<sup>۳</sup> ID

۱. دکترای گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان ایران، پست الکترونیک: bayat.hossein@gmail.com

۲. استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا، همدان ایران (نویسنده مسئول)، پست الکترونیک: m.ghaemi@basu.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان ایران، پست الکترونیک: zeighami@semnan.ac.ir

### چکیده

امروزه علم معناشناسی از جمله علوم است که در پژوهش‌های قرآنی کاربرد فراوانی دارد. معناشناسی شناختی به عنوان شاخه‌ای از علم معناشناسی است که ارتباط بین صورت و معنا را ارتباطی محکم می‌داند که هیچ‌کدام مستقل از دیگری نیست. نظریه تلفیق مفهومی (۱۹۹۳: فوکونیه و ترنر) نیز با این رویکرد مورد توجه بسیاری از زبان‌شناسان شناختی است و در مسائل مختلف زبان‌شناسی توانسته راهگشای بسیاری از ساخت‌های زبانی دارای معنای مجازی و بیان‌کننده معنای دقیق و جامعی از آنها باشد. موضوع حالات اخروی صالحان و گنهکاران از جمله موضوعات قرآنی است که با تعابیر مختلفی بدان پرداخته شده است. برای درک و فهم دقیق این موضوع، نظریه تلفیق مفهومی ابزاری دقیق و رهگشاست. تلفیق‌های ساخته شده از لحاظ ساختار به دو نوع تلفیق ساده و چندگانه و از لحاظ شبکه یکپارچه‌سازی به چهار نوع؛ تلفیق‌های بسیط، آینه‌ای، تک‌منظر و دومنظر تقسیم می‌شوند که در این پژوهش توصیفی - تحلیلی، ابتدا ساختار آنها بررسی و سپس از لحاظ شبکه‌ای نوع هر کدام تعیین شده است. نتیجه حاکی از این است که اغلب نمونه‌های قرآنی در این پژوهش دارای ساختاری ساده‌اند. از نظر شبکه‌های یکپارچه‌سازی نیز تعداد تلفیق‌های دومنظر بیشتر از مابقی است و این خود دال بر تازگی و میزان پیچیدگی در نمونه‌های بررسی شده می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** زبان‌شناسی شناختی، تلفیق مفهومی، قرآن، قیامت.

1) Conceptual Blending.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹

◆ استناد به این مقاله: بیات، حسین، قائمی، مرتضی، ضیغمی، علی. (۱۴۰۳). معناشناسی حالات اخروی صالحان و گنهکاران در نیمه نخست قرآن کریم براساس نظریه تلفیق مفهومی. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۸(۲), ۷۰-۹۷. doi: 10.22034/sshq.2023.414246.1359

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

## ۱- مقدمه

بی‌شک شناخت مضامین عالی قرآن در ابتدا از طریق آشنایی با معانی و مفاهیم واژه‌ها صورت می‌پذیرد. قرآن کریم دارای عرف زبانی خاص خود است، شناخت مفاهیم زیبای آن مستلزم شناختی فراگیر از دانش زبان‌شناسی است که بدون توجه به آنها نمی‌توان به مفاهیم اصطلاحات قرآنی دست یافت. یکی از موضوعات اساسی در قرآن که بسیار مورد توجه و تأکید است موضوع قیامت است، در کلمات، جملات و تعابیر زیادی به این نام و مشتقات آن پرداخته شده است.

تلاش زبان‌شناسان در دوره‌های مختلف بر این بوده است که نحوه رسیدن مخاطب یک ساخت زبانی دارای معنای مجازی به معنای اصلی را براساس نظریات و روش‌های مختلف بررسی کنند. با توجه به اینکه در دستورشناسی «ذهن» نقشی اساسی دارد، عملکرد ذهنی مخاطب برای کشف معنای مقصود به روش‌های مختلف چون استفاده از نظریه‌های استعاره مفهومی و تلفیق مفهومی، قابل تبیین است. زبان‌شناسان شناختی معتقدند که تلفیق جریانی است که نقش اساسی در زبان و تفکر دارد.

از خصائص این نظریه حصول ساختاری پیدایشی برای رسیدن به کنه معنا و درک آن است. پژوهش حاضر قصد دارد که با استفاده از آرای نظریه‌پردازان در حوزه تلفیق مفهومی، ساختار جملات و کلمات دارای تلفیق مفهومی در موضوع قیامت را مورد مطالعه قرار دهد و شبکه‌های معنایی حاصل از این ساختارها را تعیین کند تا معنای حقیقی و اصلی را کشف و با بیانی زیبا به مخاطب عرضه کند. در این پژوهش ضمن پرداختن به مسائل فوق سعی شده که به سؤالات زیر پاسخ داده شود؟

- ۱- استفاده از تلفیق مفهومی چه نقشی در معرفی حالات اخروی صالحان و گنهکاران دارد؟
- ۲- کدام یک از انواع شبکه‌ها و ساختارهای تلفیق مفهومی در معرفی حالات اخروی صالحان و گنهکاران کاربرد بیشتری دارد؟
- ۳- در آیات بررسی شده، کدام پیام در مورد مرگ و قیامت با استفاده از تلفیق مفهومی، بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است؟

نگارندگان در این پژوهش برآنند تا با الگوگیری از نظریه تلفیق مفهومی که از سوی فوکونیه و ترنر (۱۹۹۳م) در چارچوب معناشناسی شناختی معرفی شده است، ساختار برخی از آیات نیمه نخست قرآن در معرفی حالات اخروی صالحان و گنهکاران را بررسی و با بیان نوع شبکه‌های یکپارچه‌سازی، بخشی از زیبایی‌های آنها را از منظر نظریه مذکور بیان کنند.

## ۲- پیشینه پژوهش

آثار پیشین مرتبط با موضوع پژوهش، در دو بخش آثار پژوهشگران غیر ایرانی و ایرانی تقسیم می‌شوند:

## ۱-۲- آثار پژوهشگران غیر ایرانی

- مقاله‌ی «ورودی برای دایره‌المعارف اجتماعی و رفتاری علوم زبان‌شناختی» نوشته فوکونیه (۲۰۰۰)؛ این مقاله به کاربردهای تلفیق مفهومی در ساختار معنا در زندگی روزمره، هنر، علوم، مخصوصاً علوم اجتماعی و رفتاری پرداخته‌است. در این مقاله نگارنده به توضیح سازوکار تلفیق مفهومی و اجزای یک شبکه تلفیقی می‌پردازد و روابط درون حوزه‌ای<sup>۱</sup> و بیرون حوزه‌ای<sup>۲</sup> را برای این اجزا در نظر می‌گیرد و همچنین ابزارهای شاخصی همچون زمان، مکان، علت و معلول و.... برای فشرده‌سازی<sup>۳</sup> این روابط قائل است.

- مقاله‌ی «تلفیق مفهومی؛ صورت و معنا» نوشته فوکونیه و ترنر (۲۰۰۳)؛ تلفیق مفهومی در این مقاله اصول ذهنی پایه‌ای دانسته می‌شود که منجر به ساخت معنای جدید، درک جهانی و فشرده‌گی مفهومی برای ذهن می‌شود و رابطه‌هایی را بین صورت و الگوی ساختار معنای زبان‌شناسی در تلفیق مفهومی و فشرده‌گی در نظر می‌گیرند.

- کتاب «زبان‌شناسی شناختی» اثر ایوانز و گرین (۲۰۰۵)؛ فصلی از این کتاب به بررسی نظریه تلفیق مفهومی اختصاص داده شد و از مثال‌های زبانی و غیر زبانی برای شرح این نظریه استفاده شد. ایوانز و گرین بیان کردند که این نظریه یک نظریه متمایز است و به توضیح پدیده‌هایی می‌پردازد که نظریه فضاها‌ی ذهنی و استعاره مفهومی<sup>۴</sup> قادر به توضیح آن نیست.

- کتاب «راهنمای زبان‌شناسی شناختی» اثر تیلور و لیتل مور (۲۰۱۷)؛ فصلی از کتاب نمای کلی از نظریه تلفیق مفهومی را از دیدگاه فوکونیه و ترنر در اختیار خواننده قرار می‌دهد. این کتاب، هدف نظریه تلفیق مفهومی را ارائه کلی و شناختی برای ماهیت ساخت معنا و پیدایش مفاهیم جدید بیان کرده‌است به طوری که این الگو تمام حیطه‌های مرتبط با ساخت معنا را دربر می‌گیرد.

## ۲-۲- آثار پژوهشگران ایرانی

- مقاله‌ی «روایت‌شناسی شناختی (کاربست نظریه آمیختگی مفهومی بر قصه‌های عامیانه ایرانی» نوشته اردبیلی و دیگران (۱۳۹۴)؛ نگارندگان در این مقاله به این موضوع می‌پردازند که چگونه با استناد از مؤلفه‌ها و فرایندهای مطرح در نظریه تلفیق مفهومی می‌توان نحوه تصویرسازی در قصه و ساخت معنا را با توجه به مؤلفه پیوستگی معنا در قصه‌ای از قصه‌های عامیانه نشان داد.

- 1) inner\_space Relation
- 2) outer\_space Relation
- 3) compression
- 4) conceptual metaphor theory

کتاب «درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی» اثر راسخ مهند (۱۳۸۹) کتابی است که به معرفی اصول و مفاهیم مطرح در زبان‌شناسی شناختی می‌پردازد. کتاب اینگونه بیان می‌کند که زبان‌شناسی شناختی رویکردی است که به مطالعه زبان براساس تجربیات ما از جهان، نحوه درک و شیوه مفهوم‌سازی و به بررسی رابطه میان زبان انسان، ذهن او و تجربیات اجتماعی و فیزیکی او می‌پردازد و با مطالعه زبان می‌تواند به ماهیت و ساختار افکار و آرا ذهن انسان پی برد.

پایان‌نامه کارشناسی ارشد مرجان لاری متفکر (۱۳۹۲) تحت عنوان «بررسی آمیزش مفاهیم در نمونه‌هایی از عناوین خبری در بخش ورزشی روزنامه خبر جنوب» این پایان‌نامه به بررسی عناوین خبری در بخش ورزشی روزنامه خبر جنوب در چارچوب نظریه تلفیق مفهومی می‌پردازد. پژوهشگر عناوین بخش ورزشی روزنامه خبر را استخراج کرده و آنها را طبق دسته‌بندی‌های ارائه شده توسط فوکونیه (۲۰۰۲) گروه‌بندی کرده است. بنابراین ۵۴ عنوان خبری دارای تلفیق مفهومی را استخراج کرده، بسامد وقوع انواع تلفیق را مشخص و توزیع آن را بررسی کرده است.

پایان‌نامه کارشناسی ارشد نرجس ندیمی (۱۳۹۲) تحت عنوان «بررسی و تحلیل اخبار سه شبکه تلویزیونی ایران براساس نظریه آمیزه مفهومی» این پایان‌نامه به بررسی اخبار سه شبکه‌ی تلویزیونی ایران به مدت سه ماه براساس نظریه تلفیق مفهومی می‌پردازد. نگارنده از پژوهش خود نتیجه می‌گیرد که بسامد استفاده از نظریه‌ی تلفیق مفهومی در انواع خبر شبکه‌ی یک، دو، سه متفاوت است.

پایان‌نامه کارشناسی ارشد بهاره یوسفیان (۱۳۹۶) تحت عنوان «بررسی استعاره مفهومی و تلفیق مفهومی در گروه‌های اسمی زبان فارسی: رویکردی شناختی» این پایان‌نامه به بررسی و تحلیل وجود تلفیق مفهومی و اسم‌های مرکب<sup>۱</sup> زبان فارسی در چارچوب زبان‌شناسی شناختی می‌پردازد. وی صد داده یعنی اسم مرکب فارسی که دارای معنای مجازی می‌باشند را از فرهنگ فارسی معین و برخی از شم‌زبانی گویشوران استخراج کرده است و این اسامی مرکب را ابتدا از لحاظ ویژگی‌هایی همچون برون مرکز، درون مرکز و دو هسته‌ای بودن، مقوله نحوی اجزای سازنده و شفافیت و تیرگی معنایی توصیف و بررسی می‌کند و به تحلیل این اسم‌های مرکب از منظر تلفیق مفهومی می‌پردازد.

با دقت در پژوهش‌های انجام گرفته در مورد کاربرد تلفیق مفهومی، درمی‌یابیم که آنها غالباً مربوط به پژوهشگران غیرایرانی است و مطالعات اندکی که در این حوزه به زبان فارسی انجام شده است. نیز در حوزه قرآن و موضوعات قرآنی نیست، در حالی که حوزه قرآن و موضوعات آن از بهترین جایگاه‌های کاربرد تلفیق مفهومی و غنی‌ترین منابع بررسی و

1) compound words

تحقیق و تفحص در این موضوع می‌باشد. لذا نگارنده در این پژوهش به این نتیجه می‌رسد که کاربرد نظریه تلفیق مفهومی در بررسی آیات مربوط به قیامت ضرورت دارد و می‌تواند در فرآیند رسیدن ذهن مخاطب از صورت به معنای ساخت‌های مورد نظر بسیار راهگشا باشد و در ارائه تعبیر کامل، جامع و دقیق مفهوم آیات نقش بسیار بسزایی داشته باشد.

### ۱-۳. زبان‌شناسی شناختی

زبان‌شناسی شناختی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ متولد شد. رویکردی است که به زبان به‌عنوان وسیله‌ای برای کشف ساختار نظام شناختی می‌نگرد. اگرچه از آغاز زبان‌شناسی شناختی زمان زیادی نمی‌گذرد، اما امروزه می‌توان آن را یکی از مهم‌ترین مکاتب زبان‌شناسی دانست. زبان‌شناسی شناختی یعنی مطالعه زبان چنانکه با آنچه به‌عنوان ذهن بشر می‌شناسیم سازگار بوده و با زبان به‌گونه‌ای برخورد کند که منعکس‌کننده و افشاگر ذهن باشد (ایوانز و گرین، ۲۰۰۶: ۵۰). علاوه بر باور مذکور در مورد زبان‌شناسی شناختی راسخ مهند در کتاب «درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی» آورده که چامسکی و همفکران او ذهن را دارای ساختاری بخش‌مند<sup>۱</sup> می‌دانستند و زبان را نیز به‌عنوان حوزه‌ای مستقل در نظر می‌گرفتند که عملکردی مجزا از سایر قوای ذهنی داشت. همچنین حوزه‌های زبان مانند واج‌شناسی، معنی‌شناسی، نحو، صرف و کاربردشناسی را نیز مستقل از یکدیگر می‌دانستند و در واقع نگرش حوزه‌ای به زبان داشتند که برای هر حوزه قواعد و اصولی مطرح می‌شد که خاص آن حوزه بود و نمی‌توانستند آن را به کل نظام تعمیم دهند، اما زبان‌شناسان شناختی این نگرش حوزه‌ای در مطالعه زبان را نمی‌پذیرند. و از نظر آن‌ها، زبان به‌عنوان پدیده‌ای جدا و مستقل از ذهن به‌شمار نمی‌رود بلکه زبان یکی از جلوه‌های کارکرد شناختی ذهن محسوب می‌شود (ر.ک: راسخ مهند، ۱۳۸۹: ۲۳). با دقت در آرای لیکاف و لانگاکر در می‌یابیم که بر همین اساس آن‌دو مکتب شناختی را پایه‌گذاری کردند. آنها به این نتیجه رسیده بودند که زبان‌شناسی نحو-مدار زایشی فاقد رویکردی معنی‌بنیاد است و مطالعه صورت نتوانسته مسائل مربوط به معنا را حل کند و بنابراین در تبیین و توصیف معنا ناکارآمد است و همچنین نمی‌تواند توانایی‌های شناختی انسان را توصیف کند (ر.ک؛ همان: ۲۴).

### ۲-۳. فضاهای ذهنی

حوزه‌های مفهومی (در استعاره‌ها) ساختارهای اطلاعاتی نسبتاً پایداری هستند که از قبل وجود دارند اما فضاهای ذهنی بسته‌های اطلاعاتی پویا، سیال و ساختارهای گذرایی هستند که هم‌زمان که ما صحبت یا فکر می‌کنیم در خلال فرآیند ساخت معنا ایجاد می‌شوند و این فضاهای ذهنی با یکدیگر در ارتباطند و برهم تأثیر متقابل دارند. نظریه فضاهای ذهنی

1) modular

را فوکونیه در سال ۱۹۹۴ مطرح کرد و براساس تعریف وی، فضاهای ذهنی حوزه‌های مفهومی پیچیده اما گذرا و موقتی هستند که به یکدیگر مرتبطند و می‌توان در آن واحد تعداد زیادی فضای ذهنی داشت (با تصرف؛ ایوانز و گرین، ۲۰۰۶، ۳۶۳).

فضاهای ذهنی موقعیت‌هایی هستند که در ذهن افراد تکلم‌کننده به یک زبان به وجود می‌آید، این موقعیت‌ها گاهی منطبق و گاهی غیرمنطبق با واقعیات هستند. برای مثال عبارت «پسری با بازوان قوی» گاهی فقط یک فضای ذهنی و گاهی اشاره به شخص خاصی می‌باشد. هر چند که در هر دو صورت فضای ذهنی این مفهوم یکسان است (پیتاجاهو، ۲۰۱۲: ۲۲).

اولین فضای ذهنی از شبکه فضاهای ذهنی را فضای پایه<sup>۱</sup> می‌نامند، معمولاً فضای پایه براساس واقعیت و اطلاعات پیش فرض می‌باشد. هر جمله معمولاً یک فضای ذهنی را ایجاد می‌کند. در این شبکه یک سری رابط<sup>۲</sup> نگاشت بین عناصر متناظر را در فضاهای مختلف به وجود می‌آورند. در ساخت فضاهای ذهنی «اصل بهینه‌سازی»<sup>۳</sup> حاکم است که طبق آن فضاهای ذهنی با حداقل دستور و فرمان صریح ساخته می‌شوند. مثلاً اگر ویژگی‌های عناصر متناظر بیان نشود یعنی یکسان نیستند (ر.ک؛ ایوانز و گرین، ۲۰۰۶: ۳۷۲).

### ۳-۳. تلفیق مفهومی

نظریه تلفیق مفهومی بر پایه دو نظریه استعاره مفهومی و فضاهای ذهنی شکل گرفته است و می‌توان آن را امتداد و گسترش یافته نظریه فضاهای ذهنی دانست. استعاره مفهومی درک یک حوزه مفهومی براساس یک حوزه مفهومی دیگر است. اما تلفیق مفهومی یک فعالیت ذهنی پایه‌ای است که منجر به معنای جدید می‌شود و نقش بسزایی در ساخت معنا در زندگی روزمره بازی می‌کند. مطالعه نظام‌مند تلفیق مفهومی در سال ۱۹۹۳ توسط فونوکیه و ترنر آغاز گردید. برای هر تلفیق مفهومی می‌توان یک شبکه تلفیق مفهومی ترسیم کرد. شبکه تلفیق مفهومی به طور معمول و در غالب موارد از چهار فضای ذهنی مرتبط تشکیل شده است؛ دو فضای درون‌داد، فضای عام (شامل ساختار مشترک دو فضای درون‌داد) و فضای تلفیقی (به علاوه روابط درون فضایی و بین فضایی و از طریق فرافکنی انتخابی از فضاهای درون‌داد). ارتباط بین فضای تلفیقی و فضاهای درون‌داد حفظ می‌گردد و باعث تأثیر متقابل و پویای آن‌ها بر یکدیگر می‌شود. فضاهای ذهنی همچنان که فکر و گفتمان پیش می‌رود می‌توانند به طور پویا تغییر کنند (ر.ک به فونوکیه و ترنر، ۲۰۰۳: ۵۹).

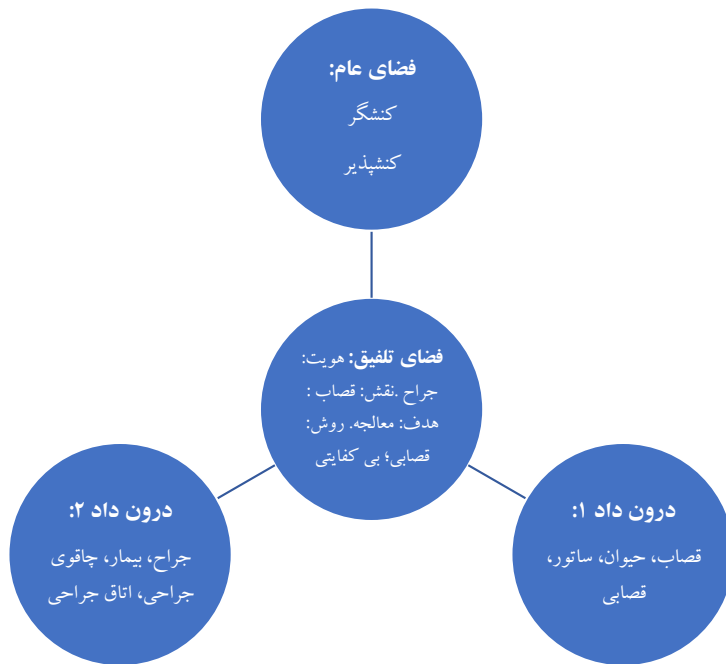
الک<sup>۴</sup> و کولسن معتقدند فرافکنی ساختارها به فضای تلفیقی به صورت انتخابی صورت

1) base  
2) connector  
3) contiguity  
4) Alac

می‌گیرد. بر این اساس بعضی از ساختارهای موجود در فضاهای درون‌دادی به فضای تلفیقی فرافکنده نمی‌شوند و این فرافکنی به صورت نسبی صورت می‌گیرد. ویژگی خاص نظریه تلفیق آن است که مفهوم تلفیق را به عنوان فرایندی لحظه‌ای معرفی می‌کند که امکان تشکیل ساختارهای نوظهور متفاوت ولی متناسب با عبارت‌های خاص را فراهم می‌کند. این خصوصیت در مورد استعاره‌ها و مجازهایی که جنبه قراردادی و کلیشه‌ای دارند، چندان آشکار نمی‌شود اما در تجزیه و تحلیل استعاره‌ها و مجازهای جدید مؤثر به نظر می‌رسد (الک و کولسن، ۲۰۰۴: ۲۳).

چکیده نظریه تلفیق مفهومی عبارت است از ایجاد ارتباط نسبی بین دو فضای ذهنی درون‌داد و فرافکنی به صورت انتخابی از آن فضاهای درون‌داد به یک فضای ذهنی تلفیقی جدید که سپس به صورت پویا، ساختاری پیدایشی و وجوه معنایی جدید را تولید می‌کند؛ یعنی اطلاعاتی که در هیچ یک از فضاهای درون‌داد وجود ندارد (ایوانز و گرین، ۲۰۰۶: ۴۰۳).

فوکونیه و ترنر به این نتیجه رسیدند که در مواردی نظریه استعاره مفهومی نمی‌تواند به طور کامل و دقیق فرایندهای درکی صورت گرفته در ذهن مخاطب را توضیح دهد. به این جمله توجه نمایید: «آن جراح قصاب است»؛ این جمله مثال معروفی است که ایوانز و گرین در توضیح این مطلب به کار برده‌اند که در آن از نظر استعاری دو حوزه مفهومی جراح و قصاب وجود دارد اما هدف صرفاً رساندن حوزه مقصد یعنی قصاب بر اساس حوزه مبدأ یعنی جراح نیست. هدف گوینده رساندن این مطلب است که جراح مورد نظر بی‌کفایت است که این بی‌کفایتی در هیچ یک از حوزه‌های مبدأ و مقصد وجود ندارد و اگر بخواهیم این جمله را از طریق استعاره تحلیل کنیم نمی‌توان مضمون منفی را، که از جمله برداشت می‌شود، توجیه کرد. فوکونیه و ترنر برای توضیح این موضوع که ویژگی بی‌کفایتی از کجا نشأت می‌گیرد نظریه تلفیق مفهومی را مطرح کردند و به ساختاری به نام ساختار پیدایشی قائل شدند که از ادغام دو فضای جراح و قصاب شکل می‌گیرد. بدین وسیله بی‌کفایتی و عدم صلاحیت جراح را، با اینکه از ویژگی‌های هیچ‌یک از فضاهای درون‌داد نیست، می‌توان توجیه کرد. تفاوت اصلی نظریه تلفیق مفهومی با استعاره مفهومی نیز در ساختار پیدایشی وجوه معنایی جدید (در فضای تلفیقی) است. نمودار مربوط به شبکه تلفیقی جمله «آن جراح یک قصاب است» را به صورت شکل زیر ارائه داده‌اند (با تصرف؛ ایوانز و گرین، ۲۰۰۶: ۴۰۶).



### نمودار شبکه تلفیق

همان‌طور که مشاهده می‌شود، دو فضای درون‌داد که یکی مربوط به قصاب است و دیگری جراح با هم آمیخته شده و یک فضای تلفیقی به دست می‌آید. نکته حائز اهمیت آن است که در ساختار پیدایشی عنصر «بی کفایتی» اضافه شده که در هیچ یک از فضاهای درون‌داد وجود نداشته است. مقایسه دو فضای درون‌داد با هم و نسبت دادن ویژگی‌های یک قصاب به جراح باعث ایجاد مفهوم بی کفایتی می‌شود. در این مثال فردی که در فضای تلفیقی وجود دارد جراحی است که از روش قصابی استفاده می‌کند (لاری متفکر، ۱۳۹۲: ۱۴-۱۲). یکی از مفهومی‌هایی که فوکونیه و ترنر (۱۹۹۸ و ۲۰۰۲) بر آن تأکید داشتند بیان این عقیده بود که شبکه‌های یکپارچه‌سازی، انواع مختلفی دارند که به صورت زنجیرهای مرتبط با هم وجود دارند. ایوانز و گرین (۲۰۰۵: ۴۲۶) اظهار می‌دارند که براساس دیدگاه فوکونیه و ترنر به‌طور کلی شبکه‌های یکپارچه‌سازی به چهار صورت مختلف وجود دارند و بنابراین براساس این تقسیم‌بندی چهار نوع تلفیق بسیط، آینه‌ای، تک‌منظر و دو منظر وجود دارد. در این قسمت به انواع شبکه‌های یکپارچه‌سازی می‌پردازیم:

### ۳-۱. شبکه‌های بسیط و شبکه‌های آینه‌ای

ساده‌ترین گونه شبکه‌های یکپارچه‌سازی شامل دو درون‌داد است که چارچوب یکی از درون‌دادها

نقش‌ها و دیگری ارزش‌ها را دربر می‌گیرد. چیزی که سبب ایجاد این شبکه یکپارچه‌سازی می‌شود، شکل‌گیری ساختاری تلفیقی است که در هیچ یک از درون‌دادها دیده نمی‌شود.

به اعتقاد فوکونیه و ترنر (۲۰۰۲، ۲۴۴) ویژگی خاص شبکه‌های آینه‌ای این است که فضاهای درون‌دادی موجود در شبکه، چارچوبی یکسان دارند که در فضای تلفیق نیز منعکس می‌شود.

### ۲-۳-۳. شبکه‌های تک‌منظر و شبکه‌های دو منظر

در حالی که در شبکه‌های یکپارچه‌سازی بسیط فقط یکی از درون‌دادها چارچوب دارد و در شبکه یکپارچه‌سازی آینه‌ای دو درون‌داد چارچوبی یکسان و مشترک دارند. در شبکه‌های یکپارچه‌سازی تک‌منظر هر درون‌داد چارچوب مخصوص به خود دارد، اما فقط چارچوب یکی از درون‌دادها فضای تلفیقی را می‌سازد.

در شبکه‌های یکپارچه‌سازی دو منظر مانند شبکه‌های یکپارچه‌سازی تک‌منظر هر دو درون‌داد چارچوب جداگانه‌ای دارند اما وجه تمایز این دو در این است که در شبکه‌های یکپارچه‌سازی تک‌منظر تنها چارچوب یکی از درون‌دادها در ساخت تلفیق به‌کار می‌رود؛ در حالی که در شبکه‌های یکپارچه‌سازی دو منظر، تلفیق به‌وسیله ساختارهای موجود در هر دو چارچوب موجود در درون‌دادها ساخته می‌شود. یکی از نکات مهم در این نوع شبکه‌ها این است که گاهی تلفیق تشکیل شده دارای ساختارهایی از درون‌دادهاست که با هم جور نیستند و حتی گاهی دارای تضاد نیز هستند و این ویژگی شبکه‌های یکپارچه‌سازی دو منظر را، نسبت به دیگر شبکه‌ها برجسته و قابل توجه می‌کند، چون این نوع شبکه‌های یکپارچه‌سازی به مفاهیمی تازه و در خور توجه منتهی می‌شوند. اما همیشه نیز این ویژگی در تلفیق ساخته شده دیده نمی‌شود (فوکونیه و ترنر، ۲۰۰۲: ۴۸).

### ۳-۳-۳. تلفیق‌های ساده و چندگانه

تلفیق‌ها از نظر پیچیدگی ساختار به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول تلفیق‌های ساده هستند یعنی تلفیق‌هایی که ساختار ساده‌ای داشته یا به عبارت دیگر همان ساختار اولیه و معمول مربوط به تلفیق‌ها (دو فضای درون‌دادی، یک فضای عمومی و یک فضای تلفیقی) را دارند. دسته دوم تلفیق‌های چندگانه هستند. در حالی که اغلب برای شبکه‌های یکپارچه‌سازی چهار فضا در نظر گرفته می‌شود (دو فضای درون‌دادی، یک فضای عمومی و یک فضای تلفیقی) نکته جالب توجه این است که تلفیق‌های ساخته شده خودشان می‌توانند به‌عنوان فضای درون‌دادی برای تلفیق‌سازی مجدد و ساختن تلفیق‌های جدید صورتی طبیعی مورد استفاده قرار گیرند و به این ترتیب تلفیق‌های چندگانه ساخته می‌شوند (فوکونیه و ترنر، ۲۰۰۲: ۴۹) که به تفصیل در نمونه‌های زیر بدان خواهیم پرداخت.

## ۴- تلفیق مفهومی در آیات قیامت

### ۱-۴. انذار گنهکاران:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران/۲۱)

فعل «بشّر» در این آیه در معنای استعاری به کار رفته است. اصل «بشارت» در لغت چیزی است که اثر آن از سرور و حزن بر چهره پیدا شود. لکن در عرف، در سرور و خیر خیر به کار می‌رود و استعمال آن در عذاب و محنت مجازی است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ۴: ۲۴۱). استعمال حقیقی از این کلمه در آیاتی مانند: التوبه/۱۱۲ و یونس/۲ آمده است ولی کلمه «بشارت» که برای خبر خوب به کار می‌رود در آیه مورد نظر به شیوه استعاره تصریحیه تبعیه تهکمیّه به کار برده شده است و آن به تناسب این است که خبر عذاب کفار در برابر بشارت بهشت به مؤمنان است و دیگر اینکه «بشارت» از «بشره» مشتق شده است و «بشره: چهره/وجه» تغییر آن با سرور در خیر و با اندوه در شر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۷۲۰).

در مورد استعاره به کاررفته در این آیه «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» استعمال «بشارت» در مقام انذار به جهت اهانت و توییخ است، چنانچه در عرف نسبت به توعید کسی گویند: تحیت او زدن، و اکرام او فحش باشد و در موقع تنبیه گویند: غذائی برای او مهیا شده که یک وجب روغن دارد. و نیز «بشارت» عبارت است از خبری که مؤثر در قلب و به سبب آن صورت شخص تغییر کند و این ممکن است به واسطه فرح باشد یا به سبب غم (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۵: ۷۶). در این آیه (بَشِّرْهُمْ = انذارهم: بیم بده) پس «بشارت» که خبر شادی‌آور است برای «انذار» که ضد آن است استعاره آورده شده است، به سبب داخل کردن «انذار» در جنس «بشارت» به شیوه تهکم و استهزاء، یعنی به عذاب دردناک در جهنم خبر ده (صابونی، ۱۴۲۱، ۱: ۴۹۷؛ الهاشمی بک، ۱۳۷۳، ۲: ۱۷۴).

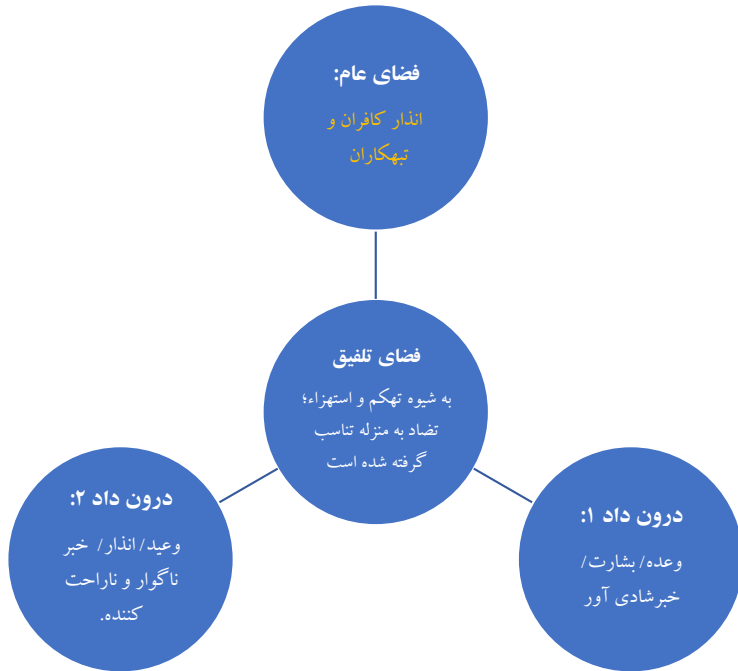
در آیه شریفه فوق تصویری از کافران به آیات الهی و قاتلان پیامبران و مردم عادل آمده است که فضای ذهنی وعده و بشارتی است که اصولاً خوشحال کننده است در درون‌داد اول به کار رفته و وعید و انذاری که اصولاً ناراحت کننده است در درون‌داد دوم قرار گرفته و در فضای تلفیقی بشارت از درون‌داد اول و ناراحت کنندگی از درون‌داد دوم تلفیق شده‌اند. در این فضای تلفیقی بشارت به شیوه تهکم خاصیت ترسناک بودن و ناگواری به خود گرفته است و تصور تازه‌ای را خلق نموده که مسبوق به سابقه نیست و تازگی دارد و با توجه به حضور ساخت هر دو درون‌داد در فضای تلفیقی، شبکه تشکیل شده، دو منظری است.

**فضای عام:** انذار کافران و تبه‌کاران.

**درون‌داد اول:** وعده/بشارت/خبرشادی آور.

درون داد دوم: وعید/ انذار/ خبر ناگوار و ناراحت کننده.

فضای تلفیقی: به شیوه تهکم و استهزاء؛ تضاد به منزله تناسب گرفته شده است و لذا بشارت از درون داد اول و ناراحت کنندگی از درون داد دوم تلفیق شده و فضای جدید را ایجاد نموده اند.



#### نمودار ۴-۱

در این نمونه دو فضای درون داد چارچوب های جداگانه ای (چارچوب یکی از درون دادها مربوط به بشارت و چارچوب درون داد دیگر، انذار است) دارند؛ اما هر دو چارچوب در ساخت تلفیق به کار نرفته اند. پس این تلفیق، تلفیقی تک منظر است.

#### ۲-۴. نتیجه عهدشکنی

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران / ۷۷)

در آیه فوق مجاز در تعبیر «وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ» می باشد، با توجه به سبک و سیاق آیه شریفه این تعبیر مجاز از استهانت و خواری و خشم بر کسانی است که پیمان خدا و سوگندهایشان را برای رسیدن به مقاصد دنیایی به بهای اندکی می فروشند لذا برای آنان در آخرت بهره ای نیست (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۷۷۹ و بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲: ۲۴)

سال هشتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۵

پاییز و زمستان

۱۴۰۳

در آیه شریفه فوق فضای ذهنی تکلم نداشتن خداوند با عهدشکنان و نگاه نکردن خداوند به آنان به نشانه قهر از او به عنوان درون‌داد اول و فضای ذهنی اهمیت ندادن خداوند به انسان عهدشکن به عنوان درون‌داد دوم برای شبکه تلفیق در نظر گرفته شده است. فضای سوم از تلفیق این دو پدید آمده که در آن فضا، ساختاری نوظهور (سخن گفتن رودرو با خداوند) به وجود آمده است که عدم تکلم و عدم نگاه (به نشانه قهر و خشم) از سوی خداوندی است که در این فضا امکان تکلم و نگاه پیدا کرده است. مخاطب این آیه شریفه به لحاظ این که درک عمیق و دقیقی از جهان آخرت و وقایع آن ندارد به گونه‌ای مورد خطاب قرار گرفته گویی اینکه خداوند را می‌بیند و با او صحبت می‌کند. از این نمونه آیات در قرآن فراوان آمده است به طوری که با تلفیق خاص معنایی و با تعقل، مخاطب در بطن معنا قرار می‌گیرد.

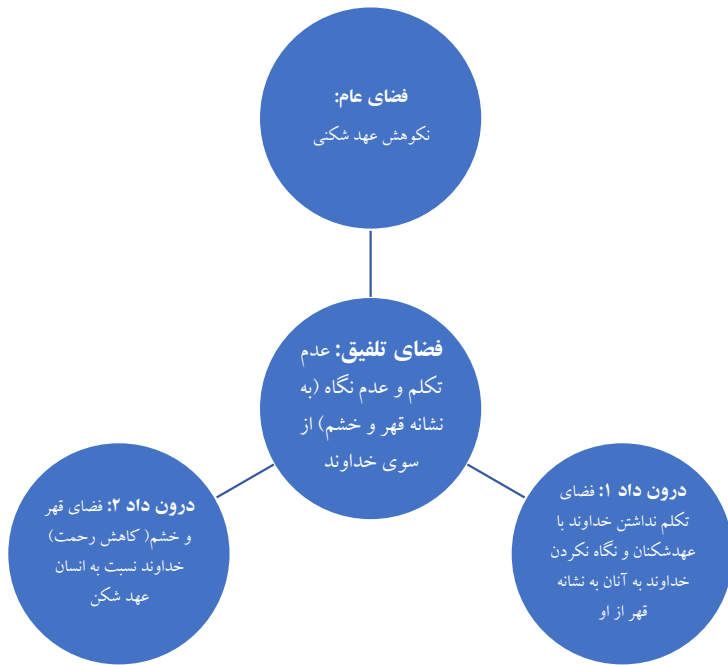
به نظر می‌رسد که خداوند در آیه فوق برای تقریب ذهن انسان در دنیای مادی و سوق دادن ذهن او به حقایق آخرت از معانی دنیایی مشهود استفاده کرده و با تلفیق معنای این دو فضا، فضایی جدید و قابل درک برای انسان ایجاد کرده است. در این فضای جدید، انسانی متصور می‌شود که در برابر خداوند قرار گرفته در حالی که به علت نقض عهد الهی در دنیا، خداوند از او روی گردانده و به او اهمیتی نمی‌دهد.

### فضای عام: نکوهش عهد شکنی

**درون‌داد اول:** فضای تکلم نداشتن خداوند با عهدشکنان و نگاه نکردن خداوند به آنان به نشانه قهر از او.

**درون‌داد دوم:** فضای قهر و خشم (کاهش رحمت) خداوند نسبت به انسان عهد شکن.

**فضای تلفیق:** عدم تکلم و عدم نگاه (به نشانه قهر و خشم) از سوی خداوندی که در این فضا امکان تکلم و نگاه پیدا کرده است.



#### نمودار ۲-۴

با عنایت به شبکه تلفیقی فوق، در این شبکه موجودی چون انسان با توانایی‌هایی حضور دارد که صاحب همه توانایی‌هاست؛ اما خداوند در برخورد با این انسان عهدشکن نه با او صحبت و نه به او نگاه می‌کند. در این مثال فضای تلفیقی حاصل از این دو درون‌داد، پیدایش ساختاری جدید است که در هیچ یک از فضاهای درون‌داد به تنهایی وجود ندارد و آن نحوه برخورد خالق و مخلوق است به نحوی که تصور می‌شود مخلوق، خالق را می‌بیند و صدای او را می‌شنود در حالی که واقعیت این نیست. حاصل تلفیق مفهومی فوق ساختاری ساده و شبکه‌ای دو منظر است.

در این نمونه دو فضای درون‌داد چارچوب‌های جداگانه‌ای (چارچوب یکی از درون‌دادها مربوط به برخورد خداوند با انسان عهد شکن و چارچوب درون‌داد دیگر انسان عهد شکن است) دارند اما هر دو چارچوب در ساخت تلفیق به کار رفته‌اند. پس این تلفیق، تلفیقی دو منظر است.

#### ۳-۴ شبهه افکنی در دین

﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾ (اعراف/۴۵)

در آیه فوق استعاره در تعبیر «سَبِيلِ اللَّهِ» و «يَبْغُونَهَا عِوَجًا» می‌باشد. به نظر می‌آید که

«يَبْعُونَهَا عَوْجًا» بیان (يَصُدُّونَ) است؛ یعنی: با ایجاد شبهات و ایجاد انحراف در دین خدا مردم را از آن منع می‌کنند و آنرا ناحق جلوه می‌دهند در «مجمع» فرموده: جایز است (عَوْجًا) مفعول به (یبغون) باشد یعنی «يَبْعُونَ لَهَا الْعَوْجَ» (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ۵: ۶۵). در کتاب «تلخیص البیان» آمده: در این آیه منظور از «سبیل الله» دین خداست. و منظور از «و یبعونها عوجا» القای شبهات و وهمیات در دین خداست که آنرا سست نشان می‌دهد (شریف‌رضی، ۱۴۰۶: ۱۴۶). در کتاب «جوامع الجامع» نیز با تکرار این معنی آمده: «يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»: منظور این است که خود یا دیگران را از دین خدا بازمی‌دارند. «و یبعونها عوجًا»: و با ایجاد شک و تردید و شبهه‌هایی که گمان می‌کنند در راه خدا عیبی به وجود می‌آورند، برای راه راست خداوند یک مسیر انحرافی می‌جویند (طبرسی، ۱۴۱۲، ۱: ۴۳۸).

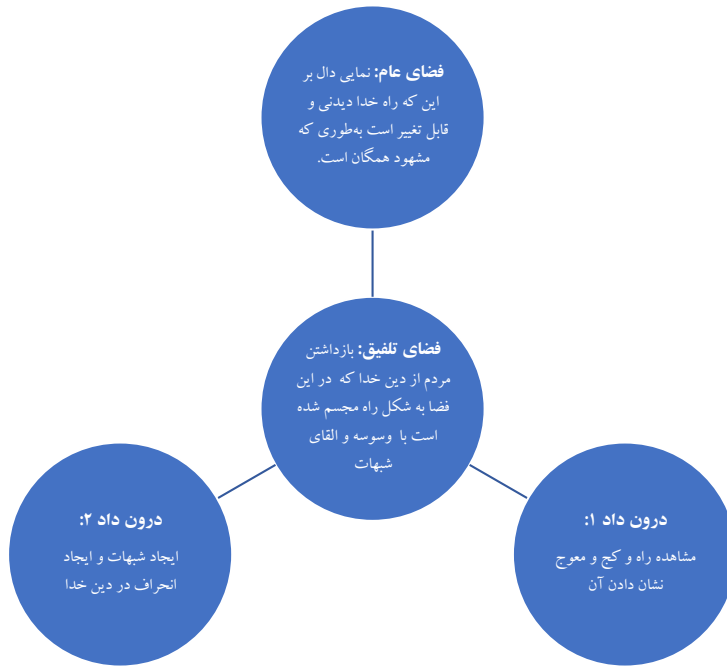
نویسنده کتاب «الإتقان فی علوم القرآن» نیز در اثبات معنای فوق می‌گوید: «و یبعونها عوجًا» استعاره محسوس برای معقول می‌باشد، و جامع عقلی است (سیوطی، ۱۴۲۱، ۲: ۵۱). با عنایت به شبکه تلفیقی فوق، در فضای درون‌داد اول، کسانی هستند که راه خدا را کج و معوج نشان می‌دهند؛ این فرآیند در فضای درون‌داد دوم بدین صورت است که افرادی با ایجاد شبهات و ایجاد انحراف در دین خدا مردم را گمراه می‌کنند. فضایی عام در این شبکه حاکم است و آن حالت و نمایی دال بر این که راه خدا ملموس و دیدنی و قابل تغییر و جهت دادن است، به طوری که مشهود همگان است. در واقع فضای تلفیقی موجود در شبکه؛ بازداشتن مردم از راه خداست و آن همان دین خداست که گمراه‌کنندگان با وسوسه و القای شبهات، مسیر رسیدن به خدا را تغییر می‌دهند.

**فضای عام:** حالت و نمایی که دال بر این است که راه خدا ملموس و دیدنی و قابل تغییر و جهت دادن است به طوری که مشهود همگان است.

**درون‌داد اول:** مشاهده راه و کج و معوج نشان دادن آن

**درون‌داد دوم:** ایجاد شبهات و ایجاد انحراف در دین خدا

**فضای تلفیقی:** بازداشتن مردم از دین خدا که در این فضا به شکل راه مجسم شده است با وسوسه و القای شبهات که در این فضا می‌تواند مسیر رسیدن به خدا را تغییر دهد. این فضای تلفیقی در قالب ساختاری ساده و شبکه‌ای دو منظر ترسیم گردیده است.



### نمودار ۳-۴

در این نمونه دو فضای درون داد چارچوب‌های جداگانه‌ای (چارچوب یکی از درون دادها مربوط به کج و معوج نشان دادن راه و چارچوب درون داد دیگر ایجاد شبهات و ایجاد انحراف در دین خدا است) دارند اما هر دو چارچوب در ساخت تلفیق به کار رفته‌اند. پس این تلفیق، تلفیقی دو منظر است.

#### ۴-۴ نتیجه فریب دنیا

﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ (اعراف/۵۱)

در این آیه شریفه عاقبت انسان‌های دل‌بسته به دنیا و فریفتگان آن به تصویر کشیده شده‌است، عاقبتی تأسف بار و جبران نشدنی، چرا که در قیامت این افراد چون فراموش شدگان تلقی می‌گردند، با اینکه فراموشی در ذات خداوند معنا ندارد، ولی او برای این انسان‌های فریفته از این تعبیر استفاده کرده تا اهمیت مطلب را بیان کند.

«نسیان» در این آیه به معنای فراموشی نیست، چون خداوند چیزی را فراموش نکرده و از حال کسی غافل نمی‌شود، بلکه معنایش این است که همان‌طوری که اینها در دنیا ما را فراموش کردند ما نیز امروز به لوازم زندگی‌اشان نمی‌پردازیم (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۸: ۱۶۷).

زمخشری در ذیل این تعبیر می‌گوید: «فَالْيَوْمَ نُنْسَاهُمْ» یعنی اینکه با آنان (فریفتگان و منکران) مانند کسانی که بردگان خود را فراموش کرده‌اند و هیچ ذکر خیری از آنان ندارند، عمل می‌کنیم و هیچ اهمیتی به آنان نمی‌دهیم (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱۰۹:۲).

صاحب محاسن التأویل تعبیر زیبایی در مفهوم این آیه دارد: جزای روز قیامت در نتیجه عمل است، «نسیان» مجاز از ترک کردن و به حال خود گذاشتن است، در این آیه شریفه از صنعت مشاکله استفاده شده که زیبایی ظاهری و معنوی خاصی ایجاد شده است (ر.ک؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ۷: ۱۶۴).

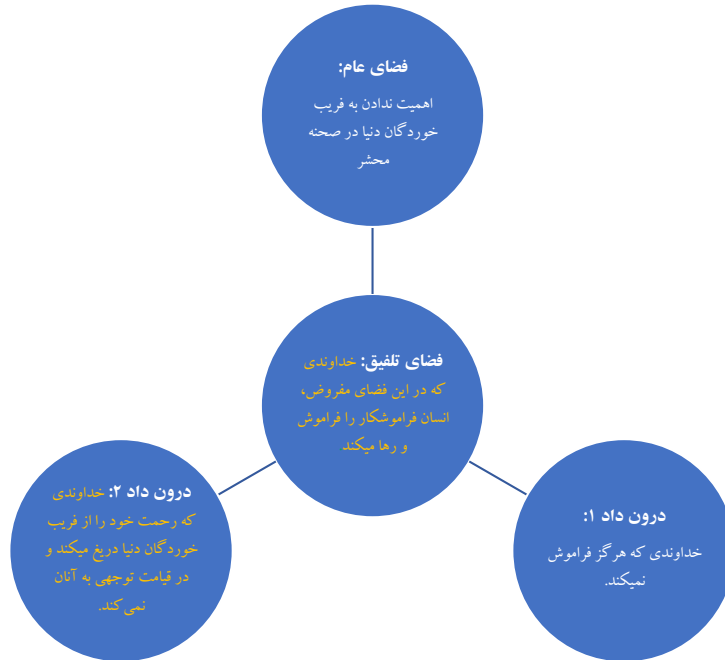
در آیه شریفه فوق فضای ذهنی تغافل و خود را به فراموشی زدن به‌عنوان درون‌داد اول و فضای ذهنی یک انسان با خصوصیتی چون غفلت و فراموشی به‌عنوان درون‌داد دوم برای این شبکه ترسیم گردیده است. فضای سومی که از تلفیق این دو فضا ترسیم می‌شود و در آن فضا ساختاری نوظهور (فراموش کردن خداوند) به زعم می‌آید- که در واقع چنین نیست- این فضای تلفیقی در قالب ساختاری ساده و شبکه‌ای دو منظر ترسیم گردیده است. در این فضا به سبب تنبّه مخاطب و درک و فهم او این چنین القا گردیده است؛ چراکه بهترین راه فهماندن او، استعمال معانی قابل درک برای اوست. با این روش مخاطب کاملاً اهمیت مطلب را متوجه می‌شود. زیرا خداوند با کلمات و جملاتی از جنس کلمات و اصطلاحات دنیا با او صحبت می‌کند.

**فضای عام:** اهمیت ندادن به فریب خوردگان دنیا در صحنه محشر

**درون‌داد اول:** خداوندی که هرگز فراموش نمی‌کند.

**درون‌داد دوم:** خداوندی که رحمت خود را از فریب خوردگان دنیا دریغ می‌کند و در قیامت توجهی به آنان نمی‌کند.

**فضای تلفیقی:** خداوندی که در این فضای مفروض، انسان فراموشکار را فراموش و رها می‌کند.



#### نمودار ۴-۴

در این نمونه دو فضای درون‌داد چارچوب‌های جداگانه‌ای (چارچوب یکی از درون‌دادها مربوط به خداوندی است که هرگز فراموش نمی‌کند و چارچوب درون‌داد دیگر خداوندی است که رحمت خود را از فریب خوردگان دنیا دریغ می‌کند و در قیامت توجهی به آنان نمی‌کند) دارند؛ اما هر دو چارچوب در ساخت تلفیق به کار رفته‌اند؛ پس این تلفیق، تلفیقی دو منظر است.

#### ۴-۵ حالات عذاب دوزخیان

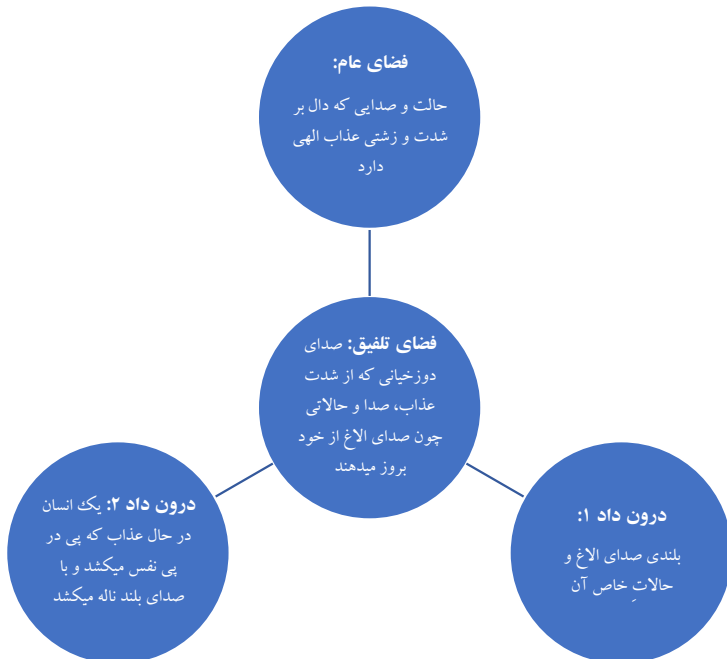
﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ (هود/۱۰۶)

در آیه شریفه فوق صدای دوزخیان به صدای الاغ تشبیه شده که از طریق فضایی مجازی به تصویر درآمده است. در آیه: «لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ» زَفِير؛ نفس کشیدن پی‌درپی است به نحوی که که دنده‌ها بالا و پایین بیاید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۰) الشَّهِيق؛ هم به معنای طول زفیر و هم به معنای برگرداندن و بیرون دادن تنفس عمیق و طولانی (همان: ۴۶۸).

در مجمع البیان آمده: «زفیر» به معنای ابتدای عرعر خران و «شهیق» به معنای آخر آن است. در کشاف نیز آمده: «زفیر» به معنای کشیدن نفس و «شهیق» به معنای برگرداندن آن است. اصل کلمه «الشَّهِيق» از «جبل شاهق» است که به معنای کوه طولانی و بلند است. با دقت در این تعبیر روشن می‌شود که این معانی قریب به هم هستند. این تعبیر بدین معناست

که اهل جهنم نفس‌های خود را به سینه‌ها فرو برده با بلند کردن صدا به گریه و ناله آن را برمی‌گردانند، همانطور که خران صدا بلند می‌کنند. و این ناله‌ها از شدت حرارت آتش و عظمت مصیبت و گرفتاری است (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۱: ۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۲۹۶؛ زمخسری، ۱۴۰۷، ۲: ۴۳۰).

در آیه شریفه فوق حالت و صدایی که دال بر شدت و زشتی عذاب الهی دارد به‌عنوان فضایی عام و فضای ذهنی بلند صدای الاغ و حالات خاص آن به‌عنوان درون‌داد اول و فضای ذهنی یک انسان در حال عذاب که پی در پی نفس می‌کشد و با صدای بلند ناله می‌کند به‌عنوان درون‌داد دوم برای شبکه تلفیق در نظر گرفته شده‌است. فضای سومی که از تلفیق این دو درون‌داد به وجود آمده، فضایی نوظهور می‌باشد؛ گویای صدای دوزخیانی است که از شدت عذاب صدا و حالاتی چون صدای الاغ از خود بروز می‌دهند و این حالات و صحنه‌ها دال بر تلفیقی است که حاصل این دو درون‌داد است و حکایت از عذاب دردناک الهی برای ستمکاران دارد. در این فضای تلفیقی انسان عاقل کنه مسأله را درمی‌یابد، چرا که خداوند بهترین تشبیه را برای درک این صحنه آورده‌است. این حالت زشت‌ترین و دردناک‌ترین حالت برای یک انسان ستمکار است، زیرا صدای الاغ از زشت‌ترین صداهاست. این فضای تلفیقی در قالب ساختاری ساده و شبکه‌ای دو منظر ترسیم گردیده‌است.



در این نمونه دو فضای درون‌داد چارچوب‌های جداگانه‌ای دارند (چارچوب یکی از درون‌داده‌ها مربوط به بلندی صدای الاغ و حالات خاص آن و چارچوب درون‌داد دیگر، انسان در حال عذاب است که پی در پی نفس و با صدای بلند ناله می‌کشد) اما هر دو چارچوب در ساخت تلفیق به کار رفته‌اند. پس این تلفیق، تلفیقی دو منظر است.

#### ۴-۶ سختی‌های مرگ

﴿يَنْجَرُّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾  
(ابراهیم/۱۷)

زمخشری ذیل استعاره اول «وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ» آورده: منظور از اسباب مرگ و نشانه‌های آن از هر جهت، دردهایی است که بدان دچار شده‌است. (پ.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۵۴۶). در کتاب «الجدول فی اعراب القرآن» ذیل آیه آمده: «وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ»: مجاز دارد یعنی اسباب مرگ با سختی و انواع عذاب روی می‌آورد، در این تعبیر مجاز یا به تقدیر مضاف، معنای مذکور توجیه دارد (صافی، ۱۴۱۸، ۱۳: ۱۷۲).

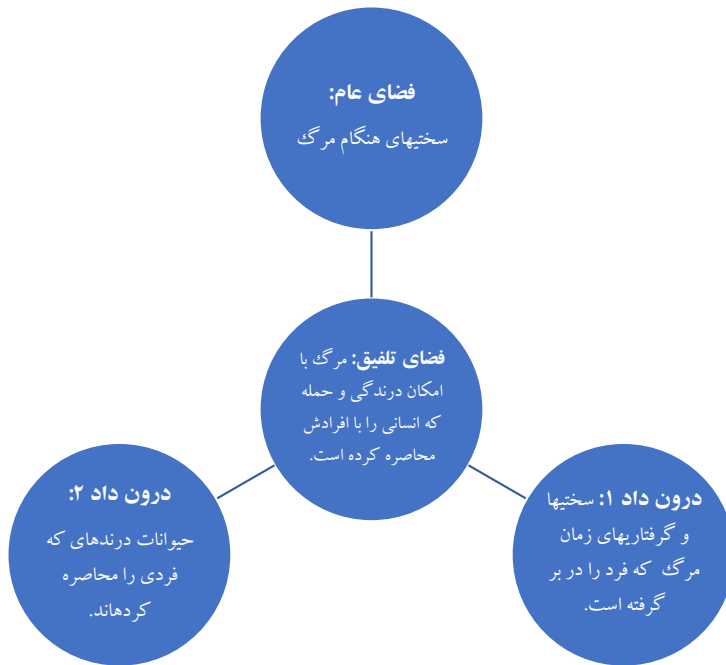
در آیه شریفه فوق فضای ذهنی یک انسان در حال احتضار (مرگ) متصور است که با اضطراب و ترس به اطراف نگاه می‌کند، گاهی هراسان، گاهی آرام و همواره در تب و تاب و در محاصره درد و گرفتاری و خطر فوت است. در این حالت سختی‌ها و گرفتاری‌های زمان مرگ که فرد را در بر گرفته‌است، به‌عنوان درون‌داد اول است؛ در درون‌داد دوم فضای ذهنی متصور است که حیوانات درنده‌ای فردی را محاصره کرده‌اند. در فضای عام نیز؛ فضای سختی‌های مرگ گنهکاران مطرح است. با تلفیق فضاهای فوق (درون‌داد اول و دوم) مخاطب خود را در محاصره مرگ احساس می‌کند و مرگ در قالب موجودی ترسناک با امکان حمله و قتل از جهات گوناگون به او نزدیک می‌شود.

#### فضای عام: سختی‌های هنگام مرگ

درون‌داد اول: سختی‌ها و گرفتاری‌های زمان مرگ که فرد را در بر گرفته‌است.

درون‌داد دوم: حیوانات درنده‌ای که فردی را محاصره کرده‌اند.

فضای تلفیق: مرگ با امکان درندگی و حمله که انسانی را با افرادش محاصره کرده‌است.



#### نمودار ۴-۶

در این نمونه دو فضای درون‌داد چارچوب‌های جداگانه‌ای (چارچوب یکی از درون‌دادها مربوط به لحظه فرارسیدن مرگ انسان و چارچوب درون‌داد دیگر اسباب و نشانه‌های مرگ است) دارند اما هر دو چارچوب در ساخت تلفیق به کار رفته‌اند. پس این تلفیق، تلفیقی دو منظر است.

#### ۴-۷ مسئولیت انسان در قبال عملش

﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾ (الإسراء/۱۳)  
 شبکه‌ای تلفیقی در آیه شریفه فوق برای تعبیر «طائر» به نظر می‌آید. مفسران «طائر» را در آیه بمعنی عمل گرفته‌اند. خود آیه نیز می‌فهماند مراد از «طائر» هر عمل خوب و بد انسان است که از وی قابل انفکاک نیست و به حکم خداوند، خیر و شر به خود عامل مربوط است. راغب در این باره حق سخن را ادا کرده آنگاه که در ذیل آیه گوید: «أَيَّ عَمَلُهُ الَّذِي طَارَ عَنْهُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۲۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲۶۲).  
 «الطير»: اسم لجماعه ما يطير، مؤنث، والواحد طائر. همچنین در معنای «طائر» آمده: «شانس یا عمل انسان» (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۴: ۵۰۸؛ فراهیدی، ۱۹۸۰، ج ۷: ۴۴۷). صاحب «الميزان» آورده: مقصود این است؛ آن چیزی که سعادت و شقاوت را به دنبال خود برای آدمی خواهد

آورد همواره در گردن او باشد و این خداست که سرنوشت آدمی را چنین لازم لایفک او کرده‌است و این سرنوشت همان عمل آدمی است. (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۳: ۴۶).  
صاحب اُطیب البیان نیز ذیل آیه مذکور آورده: «تعبیر به «طائر» به مناسبت پرواز کردن نامه‌هاست که به دست صاحب آن داده می‌شود. «الزام در عتق»؛ کنایه از اینکه به واسطه شهادت اعضاء و جوارح و انبیاء و ائمه و ملائکه و سایر شهود، نتوانند انکار کنند (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸: ۲۲۹).

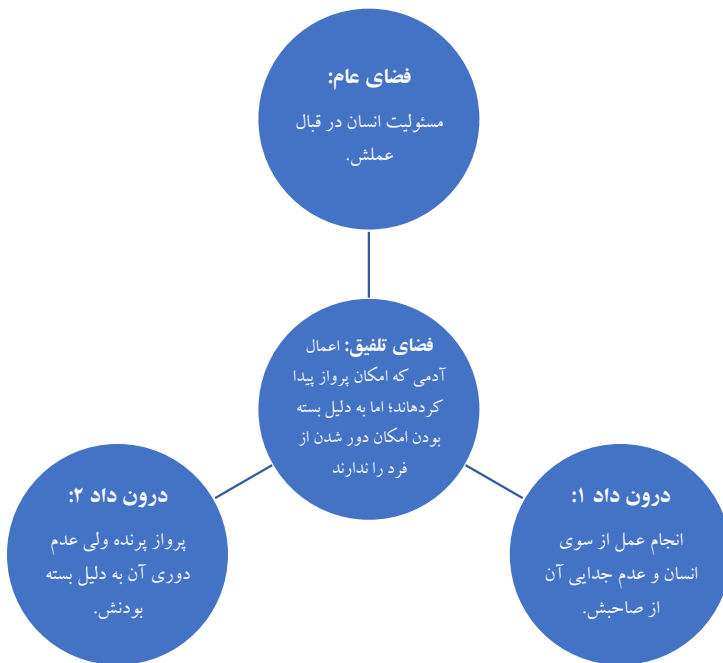
در آیه شریفه فوق، انجام عمل از سوی انسان و عدم جدایی آن از صاحبش به‌عنوان درون‌داد اول و پرواز پرنده ولی عدم دوری آن به دلیل بسته بودنش به‌عنوان درون‌داد دوم در نظر گرفته شده‌است. در این شبکه تلفیقی فضایی عام قابل استنباط است که آن مسئولیت انسان در قبال عملش خواهد بود. در نهایت با ایجاد انسجام در این شبکه فضایی تلفیقی حاصل می‌شود که اعمال آدمی در دنیا این امکان را دارند که به سان پرنده‌ای باشند که به انسان بسته شده‌اند و امکان دوری از انسان را ندارند؛ لذا انسان در قبال عملش مسئول خواهد بود و مورد مؤاخذه قرار خواهد گرفت.

**فضای عام:** مسئولیت انسان در قبال عملش.

**درون‌داد اول:** انجام عمل از سوی انسان و عدم جدایی آن از صاحبش.

**درون‌داد دوم:** پرواز پرنده ولی عدم دوری آن به دلیل بسته بودنش.

**فضای تلفیقی:** اعمال آدمی که امکان پرنده بودن و پرواز پیدا کرده‌اند؛ اما به دلیل بسته بودن امکان دور شدن از فرد را ندارند و فرد دامنگیر این اعمال است.



#### نمودار ۴-۷

در این نمونه دو فضای درون‌داد چارچوب‌های جداگانه‌ای (چارچوب یکی از درون‌دادها مربوط به پرواز نامه اعمال انسان و چارچوب درون‌داد دیگر شانس یا عمل انسان است) دارند اما هر دو چارچوب در ساخت تلفیق به کار رفته‌اند. پس این تلفیق، تلفیقی دو منظر است.

#### ۸-۴ حساسی دقیق

﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يَظْلُمُونَ فِتْيَالاً﴾ (الإسراء/ ۷۱)

شبکه‌ای تلفیقی در آیه شریفه فوق برای تعبیر «فِتْيَالاً» به نظر می‌آید. «قتل»: تابیدن. «فتیل»: تابیده. راغب گوید چیز نخ مانند را که در شیار هسته خرماست «فتیل» گویند که به تابیده شبیه است. ایضاً «فتیل» لیف شیار هسته خرما و چرکی که میان دو انگشت گردانده شود، گفته‌اند. در مفردات گفته: شیء حقیر را بدان مثل زنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۳). در تفاسیر مختلف ذیل این تعبیر توضیحاتی آمده از جمله در تفسیر قمی «فتیل» پوسته‌ای است نازک که روی هسته خرما را پوشانده‌است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۳: ۱۶۸).

طبرسی نیز در تفسیر خود ذیل این تعبیر کنایی آورده: در آیه «وَلَا يَظْلُمُونَ فِتْيَالاً»: یعنی از پاداش اعمال آنها پیشیزی کم نخواهد شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۶۶۱).

لازم به ذکر است که در فرهنگ عرب مشابهاتی برای تعبیر قرآنی مذکور «فَتِيلاً»؛ آمده، تعابیری چون: قَيْدٌ أَنْمَلَةٌ، حَبَةٌ خَرْدَلٍ، شَرُورٌ نَقِيرٌ، شَخْطَةٌ وَاحِدَةٌ، که معادل کلمه «سرسوزن و سرمو» در زبان فارسی است (ایوکی و میراحمدی، ۱۳۹۵: ۲۸۰).

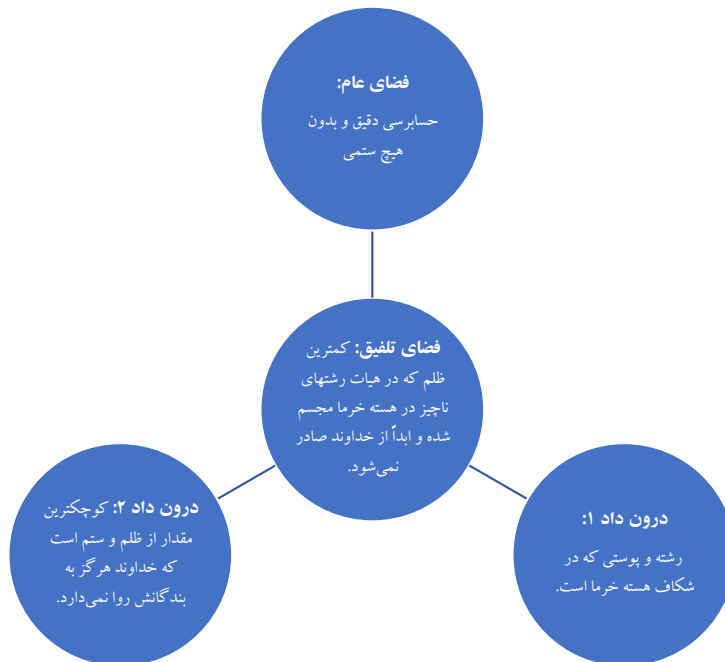
در آیه شریفه فوق، شبکه تلفیقی منسجمی در فضایی عام حسابرسی دقیق خداوند از انسان که بدون هیچ ظلم و ستمی صورت می‌گیرد، متصور شده‌است. در این شبکه رشته و پوستی که در شکاف هسته خرما است در قیاس با سر سوزن به عنوان درون‌داد اول و کم‌ترین مقدار در حسابرسی که معادل سر سوزن و سرمو در فارسی است، مورد توجه خداوند است که به‌عنوان درون‌داد دوم در نظر گرفته شده‌است. در نهایت با ایجاد انسجام در این شبکه فضایی تلفیقی حاصل می‌شود و آن انسانی است در قیامت که نتیجه عمل خود را به‌طور دقیق دریافت می‌کند و کوچکترین ستمی و سرسوزنی معادل رشته و پوستی که در شکاف هسته خرماست نیز به او ظلم نمی‌شود.

**فضای عام:** حسابرسی دقیق و بدون هیچ ستمی.

**درون‌داد اول:** رشته و پوستی که در شکاف هسته خرما است.

**درون‌داد دوم:** کوچکترین مقدار از ظلم و ستم است که خداوند هرگز به بندگانش روا نمی‌دارد.

**فضای تلفیقی:** کمترین ظلم و ضایع کردن عمل که در هیات رشته‌ای ناچیز در هسته خرما مجسم شده و همین مقدار هم ابداً از خداوند صادر نمی‌شود.



نمودار ۴-۸

در این نمونه دو فضای درون‌داد چارچوب‌های جداگانه‌ای (چارچوب یکی از درون‌دادها مربوط به رشته و پوستی که در شکاف هسته خرما و چارچوب درون‌داد دیگر کم‌ترین مقدار معادل سرسوزن و سرمو در فارسی است) دارند اما هر دو چارچوب در ساخت تلفیق به کار نرفته‌اند. پس این تلفیق، تلفیقی تک‌منظر است.

## ۵- نتیجه‌گیری

- در تحقیق حاضر مشخص شد تلفیق مفهومی در قرآن، کاربرد وسیع و نقش مهمی در معرفی حالات اخروی صالحان و گنهکاران ایفا نموده‌است.

- یکی از نقش‌های نظریه تلفیق مفهومی، تقریب ذهن در مسائل انتزاعی یا عقلی به مسائل محسوس، ملموس و مشهود است. مسأله تقریب باعث نهادینه کردن مطلب مورد نظر و درک بیشتر برای مخاطب است. که در یکایک آیات قرآنی در متن مقاله مشاهده شد.

- با دقت در آیات بررسی شده درمی‌یابیم که تلفیق مفهومی از نوع دومنظر با بیشترین بسامد در معرفی حالات اخروی صالحان و گنهکاران نمود دارد. این نوع تلفیق دارای بیشترین خلأ و میزان پیچیدگی است. از آنجایی که در ساخت تلفیق دومنظر هر دو درون‌داد در شکل‌دهی تلفیق نقش دارند، یعنی هم حوزه عینی یا تجربی و هم حوزه انتزاعی و همچنین معنای نوظهوری که در فضای تلفیق به وجود می‌آید، در مجموع باعث پیچیدگی عنوان و درک سخت‌تر آن می‌شود و این خود از بلاغتی خاص برخوردار است.

- در مجموع محتوای مفهوم‌سازی‌ها در خصوص معرفی حالات اخروی صالحان و گنهکاران در نمونه‌های دارای تلفیق مفهومی حاوی این پیام است: از منظر این نظریه به شیوه تهنک و استهزاء؛ تضاد به منزله تناسب گرفته شده‌است؛ نحوه برخورد خالق و مخلوق؛ کج و معوج نشان دادن راه از طریق ایجاد شبهات در دین خدا؛ «نسیان» خداوند و انسان که در ظاهر به یک معنا با این تفاوت که مقصود از فراموشی خداوند، رها کردن انسان فراموشکار و به حال خود گذاشتن است؛ همچنین فضایی نوظهور در مورد صدای دوزخیانی که از شدت عذاب، صدا و حالاتی چون صدای الاغ از خود بروز می‌دهند، در تصاویر دیگری ترسیم شده‌است.

در قالب تلفیقی دیگر فرارسیدن لحظه مرگ، اسباب و نشانه‌های آن آمده‌است. در ادامه در قیامت و هنگام عذاب کردن انسان گنه‌کار و نوشیدن آب ناگوار، گویی از شدت عذاب، مرگ با او قرین گشته، با چشم عقل مرگ را احساس می‌کند، گویی آن را می‌بیند. نتیجه عمل خود را به‌طور دقیق و بدون کوچکترین ستمی دریافت می‌کند.

## منابع و مآخذ

\* قرآن

- الشریف الرضی، محمد بن الحسین. (۱۴۰۶ق). تلخیص البیان فی مجازات القرآن، محقق: محمد عبدالغنی، د.ط، لبنان: دار الأضواء.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۶۳ش). لسان العرب، ادب الحوزه: قم.
- اردبیلی، لیلو و دیگران، (۱۳۹۱). «روایت شناسی شناختی (کاربست نظریه آمیختگی مفهومی بر قصه های عامیانه ایرانی)». ادب پژوهی. تهران: ۲۱، ۹-۳۲.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، ۵ جلد، چاپ اول، لبنان- بیروت: دار إحياء التراث العربی-. تیلور، جانار و لیتل مور، ( ۲۰۱۷ {۱۳۹۶}). راهنمای زبان شناسی شناختی، ترجمه، وجیه فرشی و نجمه فرشی، تهران؛ نشر نویسه فارسی. - راسخ مهند، محمد، (۱۳۸۹). درآمدی بر زبان شناسی شناختی. تهران: سمت.
- الهاشمی بک، احمد. (۱۳۷۳ش). جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبديع، مکتبه المصطفوی. انصاریان، حسین، (۱۳۸۳ش). ترجمه قرآن، اسوه: قم.
- رازی ابوالفتوح، حسین بن علی (۱۴۰۸). روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- عبدالملکیان، گروس، (۱۳۹۳). بیدیرفتن. تهران: نشر سرچشمه.
- لاری متفکر، مرجان، (۱۳۹۲). بررسی آمیزش مفاهیم در نمونه هایی از عناوین خبری در بخش ورزشی روزنامه خبرجنوب. پایان نامه کارشناسی ارشد زبان شناسی، دانشگاه شیراز (واحد بین الملل).
- ندیمی، نرجس، (۱۳۹۲). بررسی و تحلیل اخبار سه شبکه تلویزیون ایران بر اساس نظریه آمیزه مفهومی. پایان نامه کارشناسی ارشد زبان شناسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- یوسفیان، بهاره، (۱۳۹۶). بررسی نظریه تلفیق مفهومی در اسم های مرکب زبان فارسی: رویکرد شناختی. پایان نامه کارشناسی ارشد زبان شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، لبنان- بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی علوم القرآن، الطبعة الثانية، بیروت: دارالکتب العربی.
- شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش). تفسیر اثني عشری، ۱۴ جلد، تهران: میقات.
- صابونی، محمد علی. (۱۴۲۱ق). صفوة التفاسیر، الطبعة الأولى، بیروت: دار الفکر.
- صافی، محمود، (۱۴۱۸ق). الجدول فی إعراب القرآن وصرفه وبیانه مع فوائد نحویة هامة، دمشق: دار الرشید.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم.
- طیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹ش). أطیب البیان فی تفسیر القرآن، اسلام: تهران.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق). العین، مؤسسه دار الهجرة: قم.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸). تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل، محقق: عیون سود، محمد باسل، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن، چاپ ششم، دار الکتب الإسلامیه: تهران.
- گلفام، ارسلان، (۱۳۸۳). «اصول بنیادی زبان شناسی شناختی و مقایسه آن با رویکرد زبان شناسی زایشی»، مجموعه مقاله های ششمین کنفرانس زبان شناسی، به کوشش ابراهیم کاظمی، دانشگاه علامه طباطبایی تهران.
- نجفی ایوکی، علی و میراحمدی، سید رضا، (۱۳۹۵ش). فرهنگ تعابیر متداول فارسی- عربی، چاپ دوم، دانشگاه کاشان: کاشان.

## Bibliography

- \* Quran. [In Persian]
- Al-Sharif Al-Radi, Muhammad bin Al-Hussein. (1406 AH). Summarizing the Bayan in Punishment of the Qur'an, researcher: Mohammad Abdul Ghani, D.T., Lebanon: Dar al-Awtah. [In Persian]
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, (1363), The Arab Language, Al-Hawza Literature: Qom. [In Persian]
- Ardabili, Leila and others, (1391). "Cognitive narratology (applying the theory of conceptual fusion to Iranian folktales)". Adeb Pzohuhi. Tehran; 21, 9-32. [In Persian]
- Baidawi, Abdullah bin Omar, (1418 AH). Anwar al-Tanzir and secrets of interpretation (Tafsir al-Baidawi), 5 volumes, first edition, Lebanon-Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.
- Pardel, Mojtabi and others (2016). "Creation of emergent meanings in Sepid's poetry based on the theory of conceptual fusion". Linguistic essays, (8 No. 3) (series 38), 43-66. [In Persian]
- Taylor, Janar and Littlemore, (2017 {2016}). Guide to Cognitive Linguistics, translation, Vajieh Farshi and Najmeh Farshi, Tehran; Publication of Persian characters. [In Persian]
- Rasakh-Mohand, Mohammad, (1389). An introduction to cognitive linguistics. Tehran: Side. [In Persian]
- El Hashemi Bey, Ahmed. (1373). Jawaharlal-Balagha Fi-Al-Ma'ani, Wal-Bayan, and Badiyyah, School of Al-Mustafawi. [In Persian]
- Ansarian, Hussein, (1383), translation of the Qur'an, Aswa: Qom. [In Persian]
- Razi Abul Fatuh, Hossein bin Ali (1408). Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinnan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Persian]
- Abdul Malikian, Gross, (2013). Accept. Tehran: Sarcheshme Publishing House. [In Persian]
- Larry Metafker, Marjan, (2012). Examining the mixing of concepts in examples of news headlines in the sports section of Khabar Joonob newspaper. Master's Thesis in Linguistics, Shiraz University (International Branch). [In Persian]
- Nadimi, Narjes, (2012). Reviewing and analyzing the news of three Iranian TV channels based on the conceptual mixture theory. Master's Thesis in Linguistics, University of Sistan and Baluchistan. [In Persian]
- Yousefian, Spring, (2016). Examining the theory of conceptual integration in Persian compound nouns: a cognitive approach. Master's Thesis in Linguistics, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University. [In Persian]
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, (1412 AH), Al-Qur'an Vocabulary, Beirut: Dar al-Shamia. [In Persian]
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar, (1407 AH), Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir and Ayun al-Aqawil in the interpretations, third edition, Lebanon-Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Persian]
- Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1421 AH). Al-Iqqan in the sciences of the Qur'an, second edition, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Persian]
- Shah Abdul Azimi, Hossein (1363). Tafsir Ezni Ashari, 14 volumes, Tehran: Miqat. [In Persian]
- Sabouni, Muhammad Ali. (1421 AH). Safwa al-Tafseer, first edition, Beirut: Dar al-Fakr. [In Persian]
- Safi, Mahmud, (1418 A.H.), Al-Jadaf fi l'arab al-Qur'an va Sa'af and Bayaneh with the grammatical benefits of Hama, Damascus: Dar al-Rashid. [In Persian]
- Tabatabayi, Mohammad Hossein, (1390 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Publishing House. [In Persian]

- Tabarsi, Fazl bin Hasan. (1372). *Majum al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, third edition, Tehran: Nasser Khosrow. - Tabarsi, Fazl bin Hassan (1412 AH). *Tafsir al-Jama'i Jama'i*, Qom: Qom Scientific Domain. [In Persian]
- Tayeb, Abdul Hossein, (1369), *Atyeb Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Islam: Tehran. [In Persian]
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH), Al-Ain, Dar al-Hijra Foundation: Qom. [In Persian]
- Ghasemi, Jamaluddin (1418). *Tafsir al-Qasimi al-Masami Mahasan al-Tawail*, researcher: Ayoun Sood, Mohammad Bassel, Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya, Mohammad Ali Beyzoon's pamphlets. [In Persian]
- Qorshi Banabi, Ali Akbar, (1371), *Quran Dictionary*, 6th edition, Islamic Books: Tehran. [In Persian]
- Golfam, Arslan, (1383). "The basic principles of cognitive linguistics and its comparison with the linguistic approach. [In Persian]
- Zaishi", a collection of articles of the 6th Linguistics Conference, to the efforts of Ibrahim Kazemi, Allameh Tabatabai University, Tehran. [In Persian]
- Najafi Ayuki, Ali and Mir Ahmadi, Seyed Reza, (2015), *Dictionary of Persian-Arabic Common Meanings*, second edition, Kashan University: Kashan. [In Persian]
- Aloč, M. & S. Coulson (2004), «The man, the key, or the car: Who or what is parked out». <http://cogsci-online>, accessed on Feb 21, 2008.
- Fauconnier, Gilles, (2000). "Entry for The Encyclopedia of the social and Behavioral Sciences". *cognitive linguistic*. 5, 307-315.
- Coulson, Seana, Todd, Oakly, (2001). "blending basics". *Cognitive linguistics*. 11, 175-196.
- Fauconnier, Gills, Mark, Turnur, (2004). "Conceptual blending, Form and Meaning". *Cognitive semiotics*, special issue of *Recherches en communication*.
- Evans, V & Melanie G, (2006). *Cognitive Linguistics: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Evans, V and M. Green (2005), *Cognitive Linguistics: An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Eveliina Petäjähäho, (2012). (Non-). *metaphorical meaning constructions in advertising: a comparative study between American and Finnish beer commercials*, Amsterdam: VU University Amsterdam '1016 AM Amsterdam.
- Taylor, J. (1995), *Cognitive Grammar*, Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff, G & M. Johnson (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (1987), *Woman, Fire and Dangerous Things*, Chicago: University of Chicago Press.

## Analyzing the Components of Cohesion in Surah al-Naba' Based on Halliday's Textual Metafunction Model

Ahmad Teymori Bazgari<sup>1</sup> ; Seyed Hossein Seyedi<sup>2</sup> ; Ahmadreza; Heydarian Shahri<sup>3</sup> 

1. PhD student of Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad Iran Email: [ahmad.tmr@mail.um.ac.ir](mailto:ahmad.tmr@mail.um.ac.ir)
2. Professor of Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Iran, (corresponding author) Email: [seyedi@um.ac.ir](mailto:seyedi@um.ac.ir)
3. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad Iran Email: [heidaryan@um.ac.ir](mailto:heidaryan@um.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

A linguistic perspective on the Noble Qur'an opens new horizons in Qur'anic Studies. The theories of Michael Halliday, a prominent figure in functional linguistics, have garnered significant attention from many linguists today. Halliday identifies three primary metafunctions within language: the ideational, the interpersonal, and the textual, which correspond to organizing three layers of meaning. This study, using a descriptive-analytical method, revisits the discourse analysis of Chapter 78 [Surah al-Naba'] within the framework of Halliday's Textual Metafunction Theory. By examining the thematic and information structures of Chapter 78 [Surah al-Naba'] and understanding the techniques for creating cohesion, we found that the discourse in this Chapter [Surah] is structured around a question-and-answer format. Various components contribute to the cohesion of its content, and the use of these cohesive techniques—whether grammatical, lexical, or semantic—varies. The first and most important factor in textual unity and cohesion within this Chapter [Surah] is its lexical and linguistic elements, with repetition, in its various forms, having the highest frequency.

**Keywords:** Noble Qur'an, Functional linguistics, Textual metafunction, Michael Halliday, Surah al-Naba'

Received: 2023-11-01 | Received in revised form: 2024-02-08 | Accepted: 2024-02-26 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: Teymori bazgari, A., seydi, S. H., Heydarian shahri, A. (2024). Analyzing the Components of Cohesion in Surah al-Naba' Based on Halliday's Textual Metafunction Model. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 98-117. doi: 10.22034/sshq.2024.423251.1391

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



## تحلیل مؤلفه‌های انسجام در سوره نبأ بر اساس الگوی فرانقش متنی هالیدی

احمد تیموری بازگری<sup>۱</sup>، سید حسین سیدی<sup>۲</sup>، احمدرضا حیدریان شهری<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد ایران. پست الکترونیک: [ahmad.tmr@mail.um.ac.ir](mailto:ahmad.tmr@mail.um.ac.ir)
۲. استاد زبان و ادبیات عربی، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد ایران. نویسنده مسؤول. پست الکترونیک: [seyedi@um.ac.ir](mailto:seyedi@um.ac.ir)
۳. دانشیار زبان و ادبیات عربی، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد ایران. پست الکترونیک: [heidaryan@um.ac.ir](mailto:heidaryan@um.ac.ir)

پژوهشی



### چکیده

بررسی قرآن از منظر زبان‌شناسی چشم اندازه‌های نوینی را به روی پژوهش‌های قرآنی گشوده‌است. نظریات مایکل هالیدی یکی از رویکردهای زبان‌شناسی نقش‌گراست که توجه زبان‌شناسان فراوانی را به خود جلب کرده‌است. هالیدی برای بخش‌های گوناگون کلام فرانقش‌های سه‌گانه‌اندیشگانی، بینافردی و متنی قائل شده و مثل آنها سه لایه معنایی را ساماندهی کرده‌است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به بازبینی تحلیل گفتمان سوره نبأ در سطح فرانقش متنی طبق فرضیه نقش‌گرای هالیدی می‌پردازد، از این رو با بررسی شکل مبتدا خبری و اطلاعی سوره نبأ و درک اجزا و فنون خلق همبستگی دریافتیم که سوره نبأ از دیدگاه گفتمان بر اساس مکالمه پرسش و پاسخ بوده و در همبستگی متن آن مؤلفه‌های متعدد و گوناگونی مؤثر است که میزان بهره‌گیری از این فنون همبستگی دستوری لغوی یا معنایی با هم متفاوت است. اولین و مهمترین عامل اتحاد و همبستگی متن در این سوره، عناصر واژگانی و لغوی است و عنصر تکرار با ابعاد مختلفش بسامد بیشتری دارد.

**کلیدواژه:** قرآن کریم، زبان‌شناسی نقش‌گرا، فرانقش متنی، مایکل هالیدی، سوره نبأ.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵

◆ استناد به این مقاله: تیموری بازگری، احمد، سیدی، سید حسین، حیدریان شهری، احمدرضا. (۱۴۰۳). تحلیل مؤلفه‌های انسجام در سوره نبأ براساس الگوی فرانقش متنی هالیدی. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۲(۸), ۹۸-۱۱۷. doi: 1022034/sshq.2024.423251.1391

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## ۱- مقدمه

از مباحث مهم و اساسی در فهم معانی قرآن کریم، انسجام متنی سوره‌ها و تناسب بین آیات آن است. از میان نظریات زبان‌شناسی در این حوزه «نظریه زبان‌شناسی نقشگرا» بیشترین سهم را دارد. این نظریه به بررسی کیفیت انسجام متن و روابط بین متنی می‌پردازد، که از این رو می‌تواند برای محققان در تحلیل گفتمان قرآن کریم قابل استفاده باشد. هالیدی از زبان‌شناسان مکتب نقشگرایی است که پژوهش در زمینه‌ی ساختمان متنی کلام را مدنظر خود قرار داده و تلاش در بررسی صورت زبان در خصوص معنا و نقش آن نموده‌است. در تحلیل گفتمان هالیدی دقت در کلام در کنار صورت آن، الزامی است. در این پژوهش از بین سوره‌های قرآن کریم سوره نبا را به دلیل اهمیت آن به عنوان یکی از سوره‌های بیانگر سرنوشت انسان انتخاب کردیم تا بر حسب نظریه نقشگرای هالیدی به تحلیل گفتمانی آن بپردازیم؛ با نگاه به این که نظریه نقشگرای مایکل هالیدی درباره‌ی زبان بسیار گسترده‌است و پرداختن به همه‌ی دیدگاه‌ها و زوایای مختلف آن در این مقاله نمی‌گنجد، بنابراین تنها به بررسی فرانش متنی آن بسنده کردیم. جستار حاضر به دنبال پاسخگویی به سؤالات ذیل است:

- ۱- عملکرد الگوی فرانش متنی هالیدی در تحلیل گفتمان سوره نبا چگونه‌است؟
- ۲- استعمال شاخص‌های گفتمان مدار در این سوره چه بعدی از آن را بیشتر نمایان میکند؟

### ۱-۲. پیشینه پژوهش

بر اساس پژوهش‌های انجام شده تاکنون تحقیقی جداگانه در حیطه‌ی بازبینی چارچوب متن سوره نبا بر پایه نظریه نقشگرای هالیدی انجام نگرفته‌است؛ اما از میان تحقیق‌هایی که درباره‌ی تحلیل گفتمان قرآن و متون مذهبی و... انجام شده می‌توان نمونه‌های زیر را ذکر کرد:

- خالد المعوش در کتاب *گفتمان قرآن بررسی زبان‌شناختی پیوند متن و بافت قرآن* (۱۳۹۴)، که توسط سیدی ترجمه شده‌است به بازبینی گفتمان سوره‌ی بقره پرداخته و در تلاش کشف رابطه‌ی میان متن و بافت در سوره‌ی بقره با تکیه بر نظریه نقشگرای هالیدی است، برای این هدف شاهد آنیم که نویسنده گاه‌از نگرش توصیفی و گاه‌از نگرش اجتماعی بهره گرفته و برای دستیابی به ساخت زبانی متن از دو محور در زمانی و همزمانی استفاده نموده‌است.

- مقاله‌ی «بازبینی همبستگی و پیوستگی در سوره‌ی صف با هدف زبان‌شناسی نقشگرا هالیدی» (۱۳۹۲)، نوشته‌ی طاهره‌ایشانی و معصومه نعمتی با بیان عناصر انسجام بخش

هالیدی به تحلیل یکایک این عناصر در سوره‌ی مبارکه صف پرداخته‌است. نویسندگان با به کارگیری روشی علمی و نه تنها نظری به این نتیجه دست یافته‌اند که سوره صف با وجود داشتن گوناگونی محتوا از همبستگی و استمرار بالایی بهره‌مند است.

- مقاله‌ی «بازخوانی گزاره (انما البیع مثل الربا)» (۱۳۹۵)، تحلیلی سه سطحی بر پایه زبان‌شناسی نقشگرا اثر محمود کریمی و محمد حسن و محمد حسین شیرزاد عنوان مقاله‌ی دیگری در این بخش است. نویسندگان در این تحقیق با استفاده کردن از نگره‌ی نقشگرای مایکل هالیدی دست به بازخوانی این تفسیر زده‌اند و آن را در سه سطح فراتش اندیشگانی و بینافردی و متنی مورد مطالعه قرار داده‌اند و به این نتیجه رسیدند که چگونگی چیدمان واژگان در این تفسیر مبتنی بر نظریه نقشگرای هالیدی غیر طبیعی نبوده به علاوه در زمان تولید این تفسیر برای مخاطبان قابل فهم و انعکاس دهنده ساختار اقتصادی شبه جزیره بوده‌است.

- پایان‌نامه «بررسی انسجام دستوری و واژگانی سوره هود (با تکیه بر نظریه هالیدی و حسن)»، نوشته معصومه رحیمی (۱۳۹۳) جهت دریافت درجه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات عربی در دانشگاه الزهراء (س) در این پژوهش نویسنده به عوامل انسجامبخش دستوری و واژگانی پرداخته‌است که در این میان میزان بسامد عوامل دستوری بیش از عوامل واژگانی است.

- پایان‌نامه «بررسی انسجام سوره مومنون با تکیه بر نظریه هالیدی و حسن (۱۹۲۶)»، نوشته سمیه رحیم‌زاده (۱۳۹۴) جهت دریافت درجه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات عربی در دانشگاه الزهراء (س). مؤلف در این پژوهش عوامل انسجام بخش متن از جمله دستوری و واژگانی را که هالیدی و حسن معرفی کرده‌اند مورد بررسی قرار داده و در سطح آوایی نیز از نظر زبان‌شناسان عرب استفاده کرده‌است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که عناصر دستوری نقش بالایی در انسجام بخشی متن سوره داشته‌است.

- پایان‌نامه «مقایسه عوامل انسجامی در سوره‌های نمل و فجر و ترجمه فارسی آنها»، نوشته لیلا پاینده (۱۳۲۲) جهت دریافت درجه کارشناسی ارشد رشته زبان‌شناسی در دانشگاه پیام نور. نویسنده، این پژوهش را با تکیه بر اصول سخن کاوی و نظریات هالیدی و حسن به بررسی عوامل انسجامی در سوره‌های نمل و فجر و ترجمه فارسی آنها از الهی قمشهای پرداخته‌است و بطورکلی نتایج حاصل از تحقیق بر این اساس است که عوامل انسجام متن سوره‌ها با ترجمه‌ان مطابقت کامل ندارد، و عامل ارجاع بیشترین نمود را هم در متن سوره‌ها و هم ترجمه‌انها دارد.

- مقاله «عوامل انسجام در سوره زلزال (بر اساس نظریه هالیدی و حسن)»، از احمد پاشا زانوس و مریم نبی‌پور (۱۳۹۶) با وجود اینکه سوره زلزال از سوره‌های کوتاه قرآن کریم

است، انسجام بسیار بالایی دارد و تمامی عناصر انسجام در این سوره دیده میشود در سطح واژگانی، تکرار و در سطح دستوری، ارجاع بیشترین نقش را در انسجام این سوره دارند و تمامی آیات سوره زلزال در غایت انسجام و هماهنگی هستند و روابط تنگاتنگی باهم دارند. مقاله «بررسی انسجام و پیوستگی در سوره صف با رویکرد زبان‌شناسی نقشگرا»، از طاهره‌ایشانی و معصومه نعمتی قزوینی (۱۳۹۲) این پژوهش با رویکرد زبان‌شناسی نقشگرا به بررسی کمی انسجام براساس نظریه‌انسجام و پیوستگی هالیدی و حسن و با روشی علمی در سوره صف پرداخته‌است، نتایج حاکی از آن است که این سوره علی‌رغم تنوع مضمون، از انسجام و پیوستگی بالایی برخوردار است.

## ۲. زبان‌شناسی نقشگرا و نظریه مایکل هالیدی

زبان‌شناسی نقشگرا ابتدا با مطالعات زبان‌شناسان مکتب پراگ آغاز شد. انجمن زبان‌شناسی پراگ در سال ۱۹۲۶ تشکیل شد و تا قبل از جنگ دوم جهانی خصوصاً بر زبان‌شناسی اروپا اثر زیادی بر جای گذاشت. محققان مکتب پراگ پیوسته خود را مدیون زبان‌شناسی ساختگرای سوسور می‌دانستند هر چند که بعضی از نظرات او را مخصوصاً فرق بسیار بین زبان‌شناسی همزمانی و در زمانی و همچنین وحدت نظام زبان را رد می‌کردند. (لاینز، ۱۹۸۴: ۲۲۴). زبان‌شناسان نقشگرا بر نقش‌های زبانی تأکید می‌کنند و صورت زبانی را تحت تأثیر آن می‌دانند، براین اساس زبان وسیله‌ای برای ارتباط اجتماعی است. مقیاس تحلیل متن ساختار است. در این معنا نسبت واحدهای زبانی و روابط صوری آنها ساختار است که معانی خاص را افاده می‌کنند. (هالیدی، ۱۹۸۵: ۴۰-۲۰) بافت (context) و کارکرد (function) دو کلید واژه‌ی زبان‌شناسی نقشگراست. در تلقی نقشگرایان معنا همان کاربرد است و مطالعه زبان در کاربرد آن انجام می‌شود. بافت و کارکرد و ارتباطات بین آنها، معنای غیر زبانی را نیز در تحلیل زبان وارد می‌کند که در واقع مقدمه‌ای برای ورود موضوعات گفتمانی به این جهت‌گیری است. گفتمان در این تلقی مطالعه‌ی جامع زبان به هنگام استعمال و در ساختار آن است، بنابراین ساده سازی زبان به صورت واحدهای، کوچکتر حق مطلب را اعاده نمی‌کند. (ر.ک: یورگنسن و فیلیپ ۲۰۰۲: ۲۸-۲۰).

یکی از بارزترین چهره‌های زبان‌شناسی نقشگرا، مایکل هالیدی می‌باشد. هالیدی نگرش خود را نقشگرایی خواند؛ زیرا معتقد است اندیشه‌های او نسبت به زبان بیشتر استوار بر نقش ویژگی‌های زبانی است تا صورت آنها و در توضیح این نگرش می‌گوید: این دستور دستوری نقشگراست؛ چون بر پایه چگونگی استعمال زبان طراحی شده‌است. هر متنی چه گفتاری چه نوشتاری، ساختار کاربردی خود را پیدا می‌کند (آقا گل زاده، ۱۳۹۴: ۸۸). تعدادی از محققان برآنند که کتاب هالیدی و رقیه حسن با نام نظام وارگی در زبان انگلیسی که در سال ۱۹۷۶م منتشر شد، بهترین نمونه از منظر زبان‌شناسی توصیفی در مسأله‌ی پیوند میان متن

و بافت می‌باشد. (سیدی، ۱۳۸۸: ۴۰). هالیدی همیشه بیش از آنکه به محرک‌های مربوط به پروسه‌های روان شناختی توجه کند به علت‌های اجتماعی و فرهنگی پرداخته‌است. در حقیقت بعد اجتماعی در دستور سازمان یافته نقشگرا بسیار چشمگیر است. در این دستور مفهوم «دستور مستقل» به کلی رد شده‌است؛ چون این فرضیه به شدت بر معنی معطوف است و نمونه‌های نحوی را فقط سازوکاری برای بازشناسی معنی می‌داند، یعنی وسیله‌ای برای هدف (باتلر، ۲۰۰۴: ۷۰۱)؛ در حقیقت هالیدی ترجیح می‌دهد برای فاصله گرفتن از منظری که نحو را در برابر معناشناسی و کاربردشناسی می‌داند «اصطلاح نحو» را به کار نبرد و برای تأکید بر این ادعا که دستور و واژگان دو نوع کاملاً متمایز از الگوسازی نیستند حتی قسمتی از یک سطح واحدند که فقط درجه‌ی آنها با یکدیگر متفاوت است و نه نوع آنها از اصطلاح «واژه و دستور» استفاده کند؛ از این رو دستور نظام مند نقشگرا یک دستور معنایی است (باتلر، ۲۰۰۴: ۷۰۱)؛ هالیدی همه‌ی زبانها را بر پایه سه معنای اساسی تنظیم می‌کند که آن سه عبارت اند از: الف-معنای اندیشگانی ب-معنای بینافردی ج- معنای متنی (آقا گل زاده، ۱۳۹۴: ۸۸) این ویژگی‌ها را در این فرضیه فرانتش‌ها می‌نامد. فرانتش اندیشگانی به دنبال فهمیدن محیط و جابجایی اطلاعات می‌باشد و فرانتش بینافردی برای اثرگذاری بر دیگران می‌باشد و در کنار این دو فرانتش، فرانتش متنی پیوند دو نقش قبلی با یکدیگر است. (همان، ۸۹ و ۸۸). در این زمان تصمیم نداریم تا تعریف کاملی از یکایک این فرانتش‌ها عرضه نماییم به علاوه فقط توجه خودمان را متمایل به فرانتش متنی کرده‌ایم که هدف از تحقیق ماست.

## ۱-۲. فرانتش متنی

این فرانتش، پیوسته با ساختار متن مرتبط است و برای شنونده روشن می‌سازد که چگونه پیام‌ها منتقل می‌گردند و پیوند میان پیامهای فعلی با آنچه قبلاً اشاره شده، چیست؟ هالیدی در رابطه با این فرانتش بیان می‌کند؛ اما فرانتش سومی وجود دارد که به نوبه‌ی خود برای دو فرانتش دیگر سودمند است به وسیله‌ی این فرانتش زبان می‌تواند ضروریاتی که از آن انتظار می‌رود را برآورده سازد؛ چرا که با ایجاد متن سر و کار دارد. از طریق این فرانتش است که زبان با خودش و با موقعیت رابطه برقرار می‌کند و گفتمان عرصه وجود می‌یابد؛ زیرا بدین گونه‌است که گوینده یا نویسنده می‌تواند متن تولید کند و شنونده یا خواننده متن را درک کند. (هالیدی، ۲۰۰۴: ۹۳).

فرانتش متنی دربرگیرنده‌ی دو بخش ساختاری و غیر ساختاری است. بخش ساختاری آن به مطالب وابسته به بند، فراگیرتر از آغازگر گروه فعلی اسمی، قیدی و حرف اضافه‌ای و ساخت اطلاع مربوط می‌شود، و قسمت غیر ساختاری آن مربوط به همبستگی است. (همان، ۲۸).

ساخت مبتدا- خبری به معنای آن است که دو نقش مبتدا و خبر وجود دارد که با هم نظام مبتدا- خبری را تشکیل می‌دهند. این نظام از ساختار بند سخن می‌گوید و به آرایش و چینش کلمه‌ها و جمله‌ها در بند دقت می‌کند. (هالیدی، ۲۰۰۴: ۹۳).

۳-۳. ساخت اطلاع: «حاصل کشمکش میان چیزی است که از قبل دانسته و شناخته می‌شود و آن چیزی است که نادانسته و ناشناخته بوده‌است. از دیدگاه هالیدی از همین تأثیر و تأثر میان جدید و قدیم است که اطلاع تولید می‌شود؛ از این رو ساختار اطلاع متشکل از دو عنصر اطلاع نو و اطلاع کهنه است؛ اطلاع کهنه آن بخشی از واحد اطلاعاتی را شامل می‌شود که پیش از آنکه در جمله بازگو شود، به نوعی نمونه موقعیتی یا بافت متنی بر مخاطب آشکار بوده‌است. این در حالی است که اطلاع نو بر قسمتی از واحدهای اطلاعاتی شامل می‌شود که قبل از ارائه‌ی آن در جمله، مخاطب نسبت به آن اطلاعی نداشته‌است (ر.ک: هالیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۸۹؛ شیرزاد، ۱۳۹۵: ۵).

۳-۴ همبستگی از نظر هالیدی همبستگی یک مفهوم معنایی است و به روابط معنایی موجود میان اجزای درون متن گفته می‌شود که آن را به عنوان متن مشخص می‌کند. همبستگی هنگامی برقرار می‌شود که تعبیر و تفسیر اجزایی از متن به تعبیر و تفسیر دیگر اجزای متن وابسته باشد (هالیدی، ۱۹۷۶: ۴) هالیدی این عوامل را تحت سه عنوان دستوری واژگانی، پیوندی ارائه داده‌است.

### کلیات سوره نبأ

نام سوره و زمان نزول: این سوره هفتاد و هشتمین سوره قرآن کریم و در «مکه» نازل شده و دارای ۴۰ آیه است. به طور کلی محتوای سوره خبر از فرارسیدن قیامت، بیان ویژگی‌های آن روز بزرگ، حتمی بودن وقوع آن، و سرانجام انسان و حالات گروه‌های مختلف انسان‌ها در آن روز است.

محتوای این سوره را می‌توان در چند بخش فشرده کرد:

- ۱- پرستشی که در ابتدای سوره، از واقعه بزرگ (نبأ عظیم) یعنی روز قیامت بیان شده‌است.
- ۲- شرح مثال‌هایی از نشانه‌های قدرت خداوند در آسمان و زمین و زندگی انسانها- به عنوان دلیلی بر احتمال معاد و رستاخیز.
- ۳- در قسمت دیگر قسمتی از نشانه‌های آغاز قیامت را بیان می‌دارد.
- ۴- در قسمت دیگری گوشه‌ای از شکنجه‌های ترسناک عصیانگران را بیان می‌کند.
- ۵- به تبع آن بخشی از نعمتها و پاداش‌های بهشتی را گزارش می‌دهد.
- ۶- سرانجام با خوف دادن شدیدی از عذاب نزدیک، و سپس تداعی فرجام دردناک کافران سوره پایان می‌گیرد.

همچنین نامگذاری این سوره به جهت تفسیری است که در آیه دوم آن آمده است، و بعضی مواقع از آن به عنوان سوره «عم» به مشابهت آیه نخستین آن وصف می‌شود. (مکارم شیرازی، بی تا؛ ج ۵: ۳۷۸)

### بخش تطبیقی پژوهش

هالیدی به پیروی از مکتب زبان‌شناسی پراگ نام عنصری که در آغاز می‌آید را آغاز می‌گذارد که موضوع و مسأله‌اساسی پیام است. پس از آغاز، عنصر دیگری می‌آید که به پیروی از مکتب پراگ نامش را دنباله می‌نهد؛ کارکرد این عنصر، خبر دهی و گزارش از عنصر آغاز است. هالیدی معتقد است که متنیت متن از خلال دو ساختار متمایز آغاز دنباله و اطلاع رقم می‌خورد. (ر.ک: هالیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۶۴؛ شیرزاد، ۱۳۹۵: ۵)؛ از نظر ایشان بند به یک واحد زبانی اطلاق می‌شود که شامل ترکیب سه نوع معنای متفاوت یعنی متنی، تجربی یا بازنمودی و بینافردی» (هالیدی، ۱۹۸۵: ۷۹) که در اینجا با توجه به موضوع به توضیح معنای متنی، کفایت می‌کند.

معنای متنی عبارت است از ساختار آغازین (مبتدایی) و به دیگر عبارت، معنای متنی همان نقش بند است در مفهوم پیام (هالیدی، ۱۹۸۵: ۷۹) بند همانطور که بیان شد از منظر فرانکش متنی به آغازگر و پایان بخش تقسیم می‌شود. «آغازگر، عاملی از بند است که پیام درباره‌ی آن است. در اکثر زبان‌های دنیا اولین سازه‌ی بند آغازگر است. آغازگر نقطه‌ی حرکت پیام است و جز آن هر چه از بند باقی می‌ماند پایان بخش است؛ چرا که بند را با بیان مطلبی درباره‌ی آغازگر به پایان می‌رساند البته، اولین عامل بند به شرطی می‌تواند آغازگر باشد که نقشی در ساخت تجربی بند داشته باشد.» (ر.ک: هالیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۶۴ - ۶۶)

در بازبینی هر متنی با بندهای گوناگونی مواجه خواهیم شد؛ مانند بندهای سؤال، امری، تعجبی و ... که بندهای مختلف بوسیله‌ی پیوندهای ساختاری مانند همپایگی و ناهمپایگی به یکدیگر مرتبط می‌شوند. این پیوندها همان نشانگر گفتمان است که مقصود از آن گروه‌های قیدی یا حروف اضافه‌ای است که هر بند را با بندهای پیشین مرتبط می‌کند. (ر.ک: لاکسار، ۱۳۹۴: ۴۵-۵۰)؛ علاوه بر تقسیم‌بندی مبتدا بر طبق لایه‌های معنایی می‌توان آن را از نظر تعداد سازه‌هایش نیز دسته‌بندی کرد، در این تقسیم دو نوع مبتدا وجود دارد «مبتدای ساده و مبتدای مرکب که به دو گروه نشان دار و بی‌نشان تقسیم می‌شوند. مبتدای ساده فقط دارای یک عامل می‌باشد؛ اما مبتدای مرکب بیشتر از یک عامل دارد. نشان‌داری و بی‌نشانی مفهیمی هستند که به معنا و گزینش آن مرتبط می‌باشند (باتمانی، ۱۳۸۹: ۳۳ - ۳۴) هر چه یک ویژگی اجباری‌تر باشد آن ویژگی کمتر نشانه‌دار خواهد بود و معنای آن ضعیف‌تر می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، در تشخیص آغازگر بند در این سوره باید دید که اولین سازه‌ی بند چیست؟

هنگامی که پیامبر اسلام سخن از دگرگون شدن دوباره و آخرت مطرح کرد، مؤمن و کافر در صحت آن با هم به دشمنی پرداختند. آیه‌های یک تا پنج سوره نبأ با حالت سؤالی فکر مخاطب را به چالش کشانده‌اند. این آیه‌ها، سطح هیجان درباره نبأ عظیم را بالا برده و بردباری در ردگیری سخن را افزایش داده‌اند.

آیه چهارم و پنجم مراحل گفتمان «نبأ عظیم» و به خلاصه گذاشتن آن و به بیانی تداوم پیوسته آیه یکم سوره نبأ است. هر چند انفکاک (گسست) به فضای جهان گفته‌ای، بسیار کوتاه و لحظه‌ای اتفاق می‌افتد اما مراحل گفتمان به سرعت به مرکز عملیات گفتمان (جایگاه) «خود» گفته پرداز باز گشته‌است. همان گونه که در پاسخ به پرسش «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ»، پاره گفته «عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» آمده‌است، این پاره گفته، پاسخ به سؤالی است که خود خدای بلند مرتبه بیان کرده بود. عظمت آن خبر نیز از توصیفی که برایش به کار رفته، روشن است. «منظور از «خبر عظیم»، خبر دگرگون شدن و رستاخیز است، که قرآن عظیم در سوره‌های مکی و بویژه در سوره‌هایی که در ابتدای بعثت نازل شده تمام سعی خود را در تأیید آن دارد. اسلوب آیه‌های این سوره تأییدی بر این ادعا است؛ چون در این آیه‌ها جز به موضوع رستاخیز، و صفتهای یوم الفصل، و حجت بر حقیقت و واقعیت آن، به مسأله‌ی دیگری پرداخته نشده‌است» (موسوی همدانی، ۱۹۹۵: ۲۰) اما آیه‌هایی که پس از «نبأ عظیم» آمده‌ایه‌های سوم تا پنجم سوره نبأ - استمرار اتصال به فضای گفته پرداز را نشان می‌دهد. روند گفتمان، هنوز بر «نبأ عظیم متمرکز است و به جای گسترش جهان گفته‌ای و تبیین آن، از موضع گفته پرداز و گفته یاب در مورد آن سخن می‌گوید. توقف در مرکز عملیات گفتمان، و طولانی تر شدن مدت زمان حضور در فضای گفته پرداز، به معنای استمرار حضور در فضای تعاملی گفته پرداز (من تو) با گفته یاب، یعنی محل حداکثر انرژی و فشار است. بر این اساس در فرآیند پیوستگی آیه چهارم و پنجم و تداوم حضور در مرکز عملیات گفتمان فشاره افزایش می‌یابد. در حالی که گستره متمرکز و منحصر بر «نبأ عظیم باقی مانده‌است. همچنین در آیه‌های «كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ» آوا و صوت معنادار و هشدار دهنده‌ای است که با معنا و مضمون سوره همخوانی دارد. حرف «سین» در این آیه‌ها دارای آوا و تولید کننده صوت و هشدار دهنده‌است. از سوی دیگر، حرف «ثاء» به دلیل صفت تف کردن و بیرون دادن هوا از دهان با معنای بیرون آمدن انسان‌ها از قبر و متفرق شدن آن‌ها ارتباط دارد (بیگلری، ۱۹۹۱: ۱۷۵).

### ساخت اطلاع در سوره نبأ

اطلاع کهنه و اطلاع نو مسأله‌ای است که به گوینده نویسنده و شنونده خواننده بر می‌گردد. طبیعی است که پیام متن سوره از منظر گوینده یعنی خداوند اطلاع کهنه است و اطلاع نو در آن معنایی ندارد؛ از آنجا که همه چیز برای خداوند روشن و واضح است، پس تمام پیام

برای او کهنه است اما این مسأله در برابر شنونده یا خواننده اطلاع نو محسوب می‌شود؛ زیرا بواسطه‌ی خواندن و یا شنیدن از این پیام جدید کسب اطلاع نموده‌است. شایان ذکر است که معمولاً محور کلیدی مباحث هر سوره در آیه یا آیات اول آن ذکر می‌شود؛ به گونه‌ای که بین آیه یا آیات نخست هر سوره با تمام آیات آن ارتباط دقیقی برقرار است. می‌توان گفت آیه یا آیات اول هر سوره، فهرست آن به شمار می‌آید و آیه‌اول سوره با دیگر آیات ارتباط تنگاتنگی دارد». (صادقی، ۱۳۹۴: ۶۰)

در آیه نخست که با «عَمَّ» آغاز شده، پرسشی مطرح می‌گردد که اطلاع از آن برای مخاطب نو می‌باشد ولی برای خداوند کهنه است و آن قیامت یعنی «عن النبا العظيم»، خبر بزرگ می‌باشد. پس از پرسش با اطلاعات کهنه برای مخاطب، به این پرسش پاسخ می‌دهد تا مخاطب به اصل پیام متن پی ببرد. باز با طرح پرسش‌های دیگر و با استفاده از اطلاعات کهنه مخاطب یعنی؛ ﴿ألم نجعل الأرض مهادا\* والجبال أوتادا\* خلقناكم أزواجا\* و...﴾ به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد تا مخاطب را متوجه پیام اصلی کلام خود نماید. آیات نخست سوره به خبر مهمی می‌پردازد که مردم درباره‌ی آن می‌پرسند و به قول قرآن به زودی از آن آگاه می‌شوند: ﴿عَمَّ يتساءلون\* عن النبا العظيم\* الذی هم فيه مختلفون\* کلا سیعلمون\* ثم کلا سیعلمون﴾ (نبا/۱-۵). اطلاعات نویی که هنوز مخاطب از آن آگاه نیست.

سپس در آیات؛ ﴿ألم نجعل الأرض مهادا\* والجبال أوتادا...\* وجنات ألفافا﴾ (نبا/۶-۱۶) شواهدی بر وقوع قیامت می‌آورد که برای مخاطب اطلاع کهنه محسوب می‌شود و با تأمل در آن خبر عظیم را تأیید می‌کند، چراکه این مسلمات وی نمونه‌هایی کوچک دال بر نمونه‌ی بزرگ یعنی خبر عظیم است.

در آیات ۲۱ تا ۳۰ اطلاعاتی درباره دوزخ داده شده که علاوه بر بعد آگاهی بخشی هدف دیگری یعنی هشدار و بیم دادن، نیز دارد.

از آیات معروف آن، آیات ۳۱ به بعد است که سرگذشت «متقین» را در قیامت بیان می‌کند. در روایات، منظور از متقین در این آیه امیرالمؤمنین (ع) معرفی شده‌است.

### تحلیل عوامل انسجام متنی در سوره نبا

همانگونه که پیشتر ذکر کردیم انواع انسجام را می‌توان به سه گروه انسجام دستوری، انسجام واژگانی و انسجام پیوندی دسته‌بندی کرد. در انسجام متن این سوره نیز ادات گوناگون و متنوعی مؤثر می‌باشند. در ادامه به نمونه‌هایی از آنها اشاره خواهیم کرد.

### انسجام دستوری

ارجاع: مهم‌ترین دسته از مقولات انسجام دستوری ضمایر هستند که بیشتر به واژه‌ها یا جملات قبل از خود ارجاع می‌دهند (هالیدی، ۲۰۰۲: ۷). «ارجاع با ایجاد پیوند میان عناصر، موجب به وجود

آمدن انسجام می‌شود. ارجاع، پیوندی است خلال عناصر یا حقایق، که می‌تواند در فاصله‌های مختلفی اتفاق افتد (هالیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۷۰)؛ در آیه اول «عما» به «یتساءلون» باز می‌گردد و متعلق «عن النبأ» در آیه دوم محذوف است؛ در آیه سوم، «فیه به یختلفون» برمی‌گردد؛ در آیه چهارده «من المعصرات» به «انزلنا» برمی‌گردد؛ در آیه پانزده، «به»، به «لنخرج» برمی‌گردد؛ در آیه هجدهم، «فی الصور» به «ینفخ» برمی‌گردد؛ در آیه بیست و دوم «للطاغین» به «مرصاد» برمی‌گردد؛ در آیه بیست و سوم «فیها» به «لا یدوقون» برمی‌گردد؛ در آیه بیست و هشتم «بآیات» به «کذبوا» برمی‌گردد.

در آیات مختلف این سوره بخصوص آیات ۱ تا ۱۶ عنصر ارجاعی گوینده اول شخص جمع و عنصر ارجاعی مخاطب، دوم شخص جمع است.

جدول شماره (۱): ارجاع درون متنی

واژه مرجع	واژه ارجاع داده شده	تعداد ارجاع، آیه
ماء / آیه ۱۴	به	یک بار / آیه ۱۵
جهنم، آیه ۲۱	فیها فیها	یک بار / آیه ۲۳ یک بار / آیه ۲۴
طاغین، آیه ۲۲	إنهم کم	یک بار / آیه ۲۷ یک بار / آیه ۳۰
مفازا، آیه ۳۱	فیها	یک بار / آیه ۳۵
السموات و الأرض / آیه ۳۵	بینهما	یک بار / آیه ۳۵
الرحمن / آیه ۳۵	منه	یک بار / آیه ۳۵
من / آیه ۳۸	له	یک بار / آیه ۳۸
من / آیه ۳۹	ربه	یک بار / آیه ۳۹
المر / آیه ۴۰	یداه	یک بار / آیه ۴۰
الکافر / آیه ۴۰	ی	یک بار / آیه ۴۰

حذف: هنگامی صورت می‌گیرد که یک عنصر پیش تصور شده در متن وجود دارد؛ یعنی چیزی که قبلاً ذکر شده یا شناسانده شده است (هالیدی و حسن، ۱۹۷۶: ۱۴۴).

حذف‌های انسجامی به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ حذف به قرینه لفظی که با آمدن پیاپی واژه یا واژگانی در دو یا چند عبارت و به منظور جلوگیری از تکرار صورت می‌گیرد و حذف به قرینه معنایی که با وجود مفهوم کلی جمله‌ها و عبارات رخ می‌دهد و مخاطب از بافت کلام و مفهوم کلی عبارات، واژه محذوف را درک می‌کند.

در «عم یتساءلون» کلمه «عم» مخفف «عن ما» به معنای «از چه است» و حرف «الف» از کلمه «ما»ی پرسشی حذف شده و این متعلق به این مورد نیست، هر جا که حرف جر بر سر «ما»ی پرسشی درآید، «الف» آن حذف می‌شود. (طباطبایی، بی تا: ۴۵۰).

اگر از دیدگاه بلاغی به آیه «کلا سیعلمون» نگاه کنیم به این درک می‌رسیم که یکی از دلایل حذف دو مفعول «سیعلمون» افاده کلیت است (تفتازانی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶). به این منظور که انسان می‌تواند در طول زمان کارهای مختلفی را یاد بگیرد اما دلیل اصلی این حذف رعایت موسیقی کلام و تناسب با فاصله آیات قبل می‌باشد، چرا که محققان قرآنی بر این باورند که بیشترین موارد حذف مفعول زمانی است که کلمه فاصله فعل مضارع مرفوع با «واو» جماعت باشد که حذف به دلیل بافت کلام یا نکته بلاغی انجام می‌شود؛ ولی اگر فعل مضارع در جایگاه فاصله نباشد، حذف کمتر اتفاق می‌افتد. در یک بررسی آماری به این نتیجه رسیده‌اند که دو فعل «یعلمون» و «تعلمون» ۱۲۰ مرتبه به عنوان کلمه فاصله در قرآن بیان شده که در همه موارد مفعول حذف شده‌است که این امر به دلیل «مد» قبل از حرف فاصله و آوا و آهنگ «نون» می‌باشد. (خضر، ۱۴۲۰، ۱۳۰-۱۲۹)

در آیات ۶ تا ۱۶ که جنبه‌ی پرسشی دارند، تک واژه پرسشی «أ» به معنای آیا در آیات پس از آیه ششم به قرینه‌ی لفظی حذف شده‌است که به انسجام متن انجامیده و به زیبایی میان این آیات پیوند برقرار کرده‌است.

جدول شماره (۲): حذف در سوره نبا

آیه	عبارت محذوف	نوع حذف	عبارت همراه محذوف
بسم الله الرحمن الرحيم	أبدأ	فعلی	أبدأ باسم الله الرحمن الرحيم
عن النبأ العظيم (۲)	یتساءلون	فعلی	یتساءلون عن النبأ العظيم
و الجبال أوتادا (۷)	ألم نجعل	ادات/فعلی	ألم نجعل الجبال أوتادا
و جنات ألفافا (۱۶)	لنخرج	فعلی	لنخرج جنات ألفافا
و فتحت السماء (۱۹)	یوم	اسمی	یوم فتحت السماء
و سیرت الجبال (۲۰)	یوم	اسمی	یوم سیرت الجبال
لا یذوقون فیها بردا ولا شرابا (۲۴)	هم	اسمی	هم لا یذوقون فیها بردا ولا شرابا
حدائق وأعنابا (۳۲)	إن لهم	حرفی/اسمی	إن لهم حدائق وأعنابا
و کواعب أترابا (۳۳)	//	//	إن لهم کواعب و أترابا
و كأسا دهاقا (۳۴)	//	//	إن لهم كأسا دهاقا

آیه	عبارت محذوف	نوع حذف	عبارت همراه محذوف
لا یسمعون فیها لغوا ولا کذابا (۳۵)	هم	اسمی	هم لا یسمعون فیها لغوا ولا کذابا
جزاء من ربک عطاء حسابا (۳۶)	جزاهم	فعلی	جزاهم الله جزاء...
رب السموات والأرض وما بینهما... (۳۷)	رب/ارب	اسمی	رب الأرض و رب ما بینهما
یوم یقوم الروح والملائکة صفا لا یتکلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا (۳۸)	یوم/هم/ فی الکلام/قولا	اسمی	یوم یقوم الروح والملائکة صفا هم لا یتکلمون إلا من أذن له الرحمن و قال قولا صوابا
إنا أنذرناکم عذابا قریبا یوم ینظر المرء ما قدّمت یداه ویقول الکافر یالیتنی کنت ترابا	یا کفار مکة/من خیر و شر	اسمی	إنا أنذرناکم یا کفار مکة عذابا قریبا یوم ینظر المرء ما قدّمت یداه من خیر وشر ویقول الکافر یالیتنی کنت ترابا

**ربط:** از دیگر عوامل دستوری انسجام بخش متن که مانند ارجاع و حذف «اجزای متن را از لحاظ دستوری به هم پیوند می‌دهد، ادوات ربط است. این ادوات رابطه‌ای سازنده بین ویژگی‌های مختلف زنجیره‌های سخن به وجود می‌آورند و در همبستگی متن ایفای نقش می‌کنند. در واقع، این ادوات بخش‌های بعدی متن را نظیر توضیح، گسترش و یا افزونه‌ای به بخش‌های قبلی متن پیوند می‌زنند» (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶: ۶۷). در آیات سوره نبأ حرف عطف و او انسجام بخش عبارت‌های معنایی موجود در آیات است. به گونه‌ای که در صورت نبود ادوات ربط بخش‌های مختلف آیات، جدا از هم ظهور می‌کردند. همچنین یک بار حرف ربط «ثم» به کار رفته است و چندین بار هم از حرف عطف (فاء) استفاده شده، که هدف بیان فاصله زمانی میان رویدادها در آیه است.

واژه «عن» نیز که به معنای «از» از ادوات ربط انسجامی است دو آیه را از نظر معنایی و واژگانی به هم پیوند داده است.

### انسجام واژگانی

انسجام واژگانی: «درحالی که ارجاع، حذف، ربط از عوامل انسجام در زمینه‌ی دستوری هستند، انسجام واژگانی در حیطه‌ی واژگان شکل می‌گیرد و از روش انتخاب عناصر واژگانی، خلق می‌شود. انسجام واژگانی، شامل پیوند بین عناصر واژگانی است و گوینده یا نویسنده از شیوه‌ی انتخاب عناصر واژگانی در کلام پیوستگی ایجاد می‌کند. انواع پیوندهای

واژگانی عبارت است از تکرار و باهم آبی ...» (هالیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۷۴).

عمده سوره‌های جزء سی‌ام قرآن کریم در مکه نازل شده و به فراخور موضوع که بیشتر حول مباحث اعتقادی همچون توحید، نبوت و معاد است، دربردارنده‌ی آیاتی کوتاه با وزن و آهنگی تند می‌باشد.

در سوره «نبا» به فراخور معنا، وزن‌های گوناگونی استفاده شده‌است. از آیه اول «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ» تا آیه (۳۶) «جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَاباً» که حول موضوع معاد و نیز تشریح برهان بر ظهور آن صحنه‌های قیامت است، آهنگ تند و ضربه زننده آیات مشهود می‌باشد. همچنین از آیه اول تا آیه ۲۹ «فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَاباً» وزن، ضربه زننده است؛ برای اینکه خداوند از طرفی برای منکرین معاد، دلایل و حجت‌ها می‌آورد (آیات ۱۶-۶) و از طرف دیگر در آیات (۱۷-۳۰) از حادثه‌ی هولناک قیامت و نفخ صور و عذاب عصیانگران سخن می‌گوید؛ بنابراین از وزن ضربه زننده و فعال و نیرومند و حروف آشکار که متناسب با چنین جوی است، فیض می‌برد. آیات (۳۶-۳۱) با وجود آهنگ تند، از آهنگ نرم و آهسته هم بهره‌مندند. موسیقی آهسته، اثرپذیر و آرامش بخش بوده و می‌تواند استرس و اضطراب را کم کند؛ از آنجایی که این آیات، صحنه‌ای از بهشت را به تصویر می‌کشند، موسیقی‌ای نیاز است که فراخور آن خانه امن و آرام و به دور از بیم و دغدغه و آشوب باشد. این آهنگ نرم، در گرو صداهای آهسته‌است که در این آیه‌ها به کار رفته‌است از آیه ۳۷ تا ۴۰ نیز که راه بی نهایت آدمی را نشان می‌دهد به دلیل طولانی بودن جایگاه‌های قیامت از آهنگ کند، استفاده می‌کند؛ می‌توان گفت که «قرآن کریم به روش آهنگین پُر از موسیقی هماهنگ با معانی برگزیده‌است، بدون آنکه آهنگ بر معنا و یا معنا بر آهنگ تسلط پیدا کند» (کواز، ۱۳۸۶: ۳۰۷)، موسیقی قدرت تصویرپردازی را تشدید می‌کند و کارایی‌های روحی، درونی و جسمی آن را زیاد می‌کند (کمپ، بل ۱۳۸۰: ۲۶۹). از این رو انواع آهنگ‌ها و آمیزش آواها می‌تواند، تصاویری از بهشت، جهنم، نفخ صور، و ویژگی‌هایی از قیامت مانند مجازات گناه‌کاران و پاداش نیکوکاران را در مقابل چشمان خواننده رسم کند.

مفهوم آواها به آن معناست که «ترکیب آوایی کلمه علاوه بر نقش معنایی و رسانگی خود از گذرگاه مجموعه‌ای از آواها به گونه‌ای غیر مستقیم معنای مورد نظر گوینده را برساند» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۸: ۳۱۸). موضوع هدایت و آموختن آواها در قرآن کریم که برای ارائه پیام خود از تکنیک‌های گوناگونی استفاده می‌کند از ارزش خاصی بهره‌مند است؛ برای اینکه در آیات قرآن کریم، افزون بر آمدن لغات خاص و فراخور هر موقعیت و افزون بر ترکیب کلماتی که منظور را آسان و شیوا وارد ذهن می‌کند، از رهگذر آواها می‌توان به معنای کلمه و حال و هوای چیره بر آیات پی برد. برای آشنایی با معانی صوت‌های عربی بازبینی مخارج حروف، الزامی و دوری ناپذیر است. در زبان عربی، صوت‌ها بر اساس مخارج‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند:

صوت‌های آشکار باصدا و آهسته (بیواک). اولی تولید گروهی از صداهای عربی همراه با لرزش تارهای صوتی و در نتیجه خلق رویداد آوایی به نام مصوت را باعث می‌شوند که عبارتند از:

سوره مبارکه «نبا» از ۲۳۲ کلمه و ۸۶۱ حرف تشکیل شده‌است و بیشتر حروف آن نیز دارای ویژگی آشکار و شدت می‌باشند. حروف پیدا با (۷/۴۵۴۵۲) حرف در مرتبه‌ی اول و حروف شدید با (۱۶) ۵/۱۹ حرف در مرتبه‌ی بعدی قرار دارند. استفاده‌ی بسیار حروف آشکار و شدید با توجه به این که خداوند متعال رهنمون آوایی را در انتخاب واژگان در نظر داشته، کاملاً برنامه‌ریزی شده و حساب شده صورت گرفته‌است؛ برای اینکه مواجهه با مخاطبین نخستین سوره که مشرکین مکه بودند و منکرین معاد، و همچنین محتوای بیشتر سوره که حول رستاخیز و نشانه‌های آن نشانه‌گذاری کردن چشم اندازهای عذاب و ترساندن شدید است؛ همچنین جو سنگین بیقراری و هولناک مسلط بر سوره چنین کثرت وقوع بالایی را فرا می‌خواند. با توجه به همین محتواهای وسیع و فضای سنگین سوره است که در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌خوانیم که ایشان یکی از علل سپیدی زودرس ریشش را سوره «نبا» معرفی کرده‌است (طباطبایی، بی تا؛ ج ۲۰: ۲۴۱)؛ اما آنچه‌از میان این حجم بالای حروف شدت بخش به کار رفته در رابطه با موضوع‌های مورد توجه در سوره «نبا» به گوش می‌رسد، ضربه‌هایی پی در پی، شدید، قوی و بلند است که در گوش انسان‌های بی‌خبر و به خواب سنگین فرو رفته، چنان چکش فرود می‌آید و با آهنگ یکپارچه این اخطار را در گوششان تکرار می‌کند که بیدار شوید، مشاهده کنید، فکر کنید که خدایی و چاره‌ای و حسابی و آزمایشی و پاداشی و عذایی شدید و سعادت‌ی بزرگ هست (ر.ک: قطب، ۱۹۸۸، ج ۲۶: ۳۸۰۰ به بعد). این امر در سوره «نبا» که شامل صحنه‌های مزاحم و همگانی و پر سر و صدای قیامت است و چشم انداز رسیدگی به اعمال مجرمان و نیکوکاران را به گونه‌ای دقیق، کوبنده و تکان دهنده به تصویر می‌کشد شگفتی آور نیست. می‌توان گفت که آیات این سوره از رهگذر آواهای موجود در آن، پیام هشدار خداوند متعال را بنا به وجود روز جزا در گوش آدمی زمزمه کرده و او را به اقدام به اوامرش احضار می‌کند تا به این ترتیب راه خوشبختی را طی کرده و به خوشبختی همیشگی دست یابد و در دسته کسانی نباشد که با بازکردن نامه عمل و دیدن کارکرد دنیایی خود فریاد (یا لیتنی کنت ترابا) سر دهد.

حروف آهسته با ۵/۱۹ (۱۶۸) حرف و حروف رخو با ۴/۱۳ (۱۱۶) حرف از تکرار ناپیچ در سوره بهره‌مند می‌باشند که این استعمال با توجه به موضوع مشرف سوره کاملاً پسندیده و منطقی به نظر می‌رسد. چون طبیعت این دو نوع از حروف به گونه‌ای است که بیشتر برای نشانه گذاری فضای امن و آرام و پر نعمت مانند بهشت از آن استفاده می‌شود که در این سوره تنها آیات ۳۶-۳۱ به این فضا تعلق پیدا کرده‌است. انسجام واژگانی «حدائق،

أعنان، کواعب، أتراب» و ادات ربط «واو» عطف از عناصر انسجام بخش متن در این بخش محسوب می‌شود.

در آیات ۶ تا ۱۶، حرف‌های «الف»، «جیم»، «عین»، «لام»، «میم»، «نون» و «واو» که همگی از حروف آشکار شده، هستند، در بیشتر آیه‌های ۶ تا ۱۶ سوره نیا تکرار شده و باعث پیوستگی زنجیروار واژه‌های این آیه‌ها باهم شده‌است. این انسجام و همبستگی حروف و واژه‌ها موسیقی قوی، پر سر و صدا و هیجان‌انگیزی برای این آیه‌ها تولید کرده‌است. تکرار شدن حرف «جیم» در این آیه‌ها که از حروف درختی است و دارای ویژگی‌های آشکار، شدت ساکت شدن و فریاد کردن است (خالقیان، ۲۰۱۰: ۲۰۶)؛ باعث تولید موسیقی شدید، قوی سرشار از حرارت و ثبات شده‌است (عباس، ۱۹۹۸: ۱۰۵) همچنین نکره آمدن بسیاری از واژه‌ها نشانه عظمت و بزرگی آفرینش خداوند است. فن قافیه در واژه‌هایی مانند «مهادا - أوتادا - زواجاً و سباتاً - لباساً - معاشاً - شداداً وهاجاً تجاجاً - ألفافاً» و تناسب در واژه‌هایی مانند «و الأَرْضُ - الجبال - اللَّيْلُ النَّهَارَ - سراجاً وهاجاً - ماء - حَبًا وَ نَبَاتًا - جَنَاتٍ» و تضاد تکنیک‌هایی هستند که در این آیه‌ها به کار رفته‌است. همگی این موارد بر آهنگ درونی واژه‌ها در اظهار مصادیق ارزشمند تأثیر گذاشته‌است. واژه «المعصرات» نیز با موسیقایی خود فشردگی و انباشتگی را بیان می‌کند، زیرا حرف «میم» دارای واجگاه شفوی بوده و در برخورد با «عین» که واجگاه حلقی دارد، به دلیل دوری واجگاه‌ها، موسیقی شدیدی به واژه می‌دهد. این موسیقی بر شدت معنای اخذ شده از واژه دلالت می‌کند. واژه «معصرات» جمع «معصر» از ماده «عصر» به معنی فشار، گرفته شده‌است. همچنین واژه «معصرات» اسم فاعل است که اشاره به ابرهای باران‌زا دارد، انگار خودش را می‌فشارد تا آب از درونش فرو ریزد (مکارم شیرازی، ۱۹۹۵: ۲۶). همچنین حرف «صاد» با صفت‌های «اصمات»، «اطباق»، «استعلاء»، و حرف «ر» مفتوحه که صفت بزرگ شمردن را همراه با مد در بر دارد، بر این فشردگی و انبوهی اضافه می‌کند (خالقیان، ۲۰۱۰: ۶). همچنین حرف «صاد» که دربرگیرنده‌ی ویژگی‌هایی مانند، صداقت، پاکی و زلالی است (عباس، ۱۹۹۸: ۱۵۱)، به صورت مفهومی با معنای کلمه ارتباط دارد و بر آن تأکید می‌کند؛ همچنین واژه «تجاج» از ماده «تج» (بر وزن حج) به معنی فروریختن آب بطور پشت سر هم و فراوان اشاره دارد. همچنین، با توجه به اینکه «تجاج» صیغه مبالغه‌است، کثرت و فزونی بیشتری را بیان می‌کند. با توجه به این موارد، به طور کلی معنی آیه از این قرار است که ما از ابرهای باران‌زا آبی فراوان و پی در پی نازل کردیم. نکته مهم، اتصال این آیه‌ها با مسأله معاد است (شیرازی، ۱۹۹۵: ۲۶). در این آیه‌ها گفته‌پرداز با حرکت در «گفتم» و «گو» افزایش هیجان و عاطفه با بیان و دلیل به دنبال تأیید قدرت خود و نظم حاکم بر جهان آفرینش است.

## باهم‌آبی

کلماتی است که در یک محیط واژگانی می‌آیند (هالیدی و حسن، ۱۹۷۶: ۲۷۴) در آیات (۶-۱۶). این آیه‌ها مشتمل بر واژه‌های زمین، کوه، زوجین، انسان‌ها، نوم، لیل، نهار، هفت آسمان، چراغ بسیار شعله‌ور، ابرهای فشرده، آبی ریزان، دانه و گیاه، باغ‌های درهم پیچیده و پر درخت‌اند. همان طور که مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۹۹۵: ۶۷) می‌نویسد، در این آیه‌های یازده‌گانه به دوازده نعمت مهم، با تفسیرهایی عجیب شده با لطف و محبت و همراه با دلیل و برانگیختن احساسات اشاره شده‌است، برای اینکه اگر در کنار دلایل عقلی گستره، شناختی، احساس و نشاط روحی (فشاره عاطفی) نباشد، توان آن کم است (مکارم شیرازی، ۱۹۹۵: ۱۶) این آیه‌ها با اشاره به نظم موجود بر آفرینش و هدفدار خواندن خلقت، فضاسازی می‌کنند تا امکان ظهور قیامت را برای مخاطب تعبیر کنند.

آیات ۲۱ تا ۲۸ جهنم با سوژه‌هایی مانند مرصاداً - مآباً - أَحْقَاباً - بَرْداً وَ لَا شَرَاباً - حَمِيماً وَ غَسَاقاً - جزاءً وفاقاً حساباً - کذاباً، پیوند داده شده‌است.

## انسجام پیوندی

انسجام پیوندی ارتباط معنایی و منطقی (در این مورد، روابط معنایی و منطقی موجود میان عبارات، بندها و پاره گفتارها مهمترین عامل ایجاد همبستگی و اتحاد متن است) کلام است. گفتنی است که ویژگی کوتاهی آیات و مقاطع و آهنگ شدید و سریع در آیات (۱-۳۵) این سوره به چشم می‌خورد که پیرامون «نبا عظیم» و گواهی‌های آفرینش و جایگاه و مراحل انسان و جهان است؛ اما هرچقدر که آیات به آخر سوره که اشکار شدن مسیر بی پایان است نزدیک می‌شود بر این شدت اضافه می‌شود. هر متنی برحسب موضوع موردنظر از کلمات فراخور با آن استفاده کند تا خواننده‌از میان صرف آن‌ها که معمولاً در سراسر متن نیز پراکنده‌اند پی به موضوع برده و تفسیر درستی به کارگیری حضور این واژه‌ها در متن، مخاطب را در جو اطلاعاتی خاصی قرار می‌دهد. بر این اساس، حضور واژگانی (رمزگانی همچون «النبا العظیم»، «یوم الفصل»، «نفخ الصور»، «جهنم»، «حمیم»، «طاغین»، «غساق»، «جزاء»، «عذاب»، «متقین»، «مغزاً»، «ذلک» «الیوم» و «عذاباً قریباً») در سوره «نبا»، ذهن مخاطب را با توجه به دانش سابق دینی اش به مسأله معاد و سرگذشت نحس بدکاران و عاقبت خوب پرهیزگاران متوجه می‌کند که خود یکی از پایه‌های اساسی جهان بینی توحیدی می‌باشد؛ از این رو شنونده قرآن از راه این رمزگان مرتبط با دین و معاد که کلمه‌های کلیدی سوره را نیز تشکیل می‌دهند، قادر به هویدا کردن گفتمان دینی و تفکر آخرت گرایی موجود در سوره خواهد شد که نتیجه‌ان، ضرورت بندگی و اطاعت از خداوند بلندمرتبه دنیا گریزی مرگ اندیشی و علاقه به قیامت می‌باشد.

## نتیجه‌گیری

از پژوهش حاضر نتیجه می‌گیریم:

- در سوره نبأ عوامل دستوری و لغوی و معنایی در ارتباط با هم ایجاد همبستگی نموده‌اند؛ از میان این عناصر، عناصر واژگانی و لغوی، اولین و مهمترین عامل انسجام و همبستگی متن در این سوره می‌باشد.

- از جمله شگردهای انسجام واژگانی در این سوره واج آرای، تکرار واژه جناس، تناسب و تضاد و... می‌باشد.

- عنصر تکرار در این سوره بطوری آهنگ متن را تحت تأثیر قرار داده و به متن ضرب‌آهنگ خاصی بخشیده‌است که سبب هماهنگی و پیوستگی متن شده و در آموختن معنی بسیار مؤثر افتاده‌است.

- استفاده از عنصر تکرار و حذف‌هایی که برای تأکید آمده نیز با عناصر انسجام متن نظریه هالییدی و حسن مطابقت دارد.

- باهم آیی یا تناسب واژگانی، از دیگر عوامل بنیادین در ایجاد انسجام به شمار می‌آیند. صنایع مختلف لفظی و معنوی موجب هماهنگی صوری و محتوایی متن شده‌اند.

- با بررسی مشخصه‌های همبستگی در سوره نبأ می‌فهمیم که هر قدر تعداد استفاده از فن‌های همبستگی - دستوری، لغوی یا معنایی - در این سوره با هم مختلف است؛ اما آیاتش بسیار یکپارچه و جمله‌ها و عباراتش عجین شده و از نظر موضوع آیات به هم مرتبط‌اند و پایه‌های مشترکی در ایجاد هماهنگی و پیوستگی متن آن مؤثر است.

- حروف ربط و ضمایر طبق بافت سخن به مواردی اشاره دارد یا میان آیه‌های پیش و پس ارتباط برقرار کرده و بیانگر موضوعات آیات پیشین است.

## منابع

- آقا گل زاده، فردوس. (۱۳۹۴). تحلیل گفتمان انتقادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، دانشگاه تربیت مدرس.
- باتمان، هوشنگ. (۱۳۸۹). تحلیل سوره یاسین براساس نظریه سیستمی نقشی هالیدی، رساله ارشد، دانشگاه رازی.
- بیگلری، حسن. (۱۳۷۰). سر البیان فی علم القرآن، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- فتنازانی، سعد الدین. (۱۳۸۸). مختصر المعانی، قم: موسسه دارالفکر.
- خالقیان، ام البنین. (۱۳۸۹). موسیقی جزء سی و نمود آن در ۴ ترجمه قرآن، تحقیقات علوم و قرآن، سال هفت، شماره دو، صص ۱۸۳-۲۱۳.
- خضر، السید. (۱۴۲۰). الفواصل القرآنیة، القاهرة: مكتبة الآداب.
- سیدی، سیدحسن. (۱۳۹۱). تحلیل گفتمان آیات مربوط به دو جزء آخر قرآن، فصلنامه پژوهش های قرآنی، دوره ۱۸، شماره ۳-۲۱.
- سیدی، سید حسن. (۱۳۹۰). زیباشناسی آیات قرآن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۶۸). موسیقی شعر، تهران: انتشارات آگاه، چاپ دوم.
- شیرزاد، محمد حسن. (۱۳۹۵). بازخوانی گزاره انما الربیع مثل الربا، تحلیلی سه سطحی مبتنی بر زبان شناسی نقشگرا، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش های زبان شناختی قرآن، دوره ۵، شماره ۱-۱۶.
- صادقی، علی. (۱۳۹۴). تفسیر ساختاری سوره کوثر بر پایه نظریه زبان شناسی نقشگرای نظام بند هالیدی، فصلنامه علمی پژوهشی، مطالعات تفسیری، دوره ۶، شماره ۴۵-۶۶.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات حوزه علمیه.
- عباس، حسن. (۱۹۹۸). خصائص حروف العربیة و معانیها، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- قطب، ابراهیم شاذلی. (۱۹۸۸). فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشرق.
- کمب بل، دان. (۱۳۸۰). اعجاز موسیقی، ترجمه: منیژه شیخ جواد، تهران: نشر محمد.
- کواز، محمد کریم. (۱۳۸۶). سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه: سید حسین سیدی، تهران: سخن.
- لاکسار، حسین رضایی. (۱۳۹۴). سبک شناسی تطبیقی حکایت های تفسیر سوره یوسف با داستان های کشف الأسرار، پژوهشی در چارچوب فرآیند متنی، رساله ترشد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لاینز، جان. (۱۹۸۴). درآمدی بر معناشناسی زبان، ترجمه کوروش صفوی، تهران: نشر علمی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۶). تفسیر نمونه، تهران: دتراکتب الاسلامیه.
- موسوی همدانی، محمد باقر. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۵.
- مهاجر، مهران و نبوی، محمد. (۱۳۷۶). به سوی زبان شناسی شعر، رهیافتی نقشگرا، تهران: نشر مرکز.
- Butler, C. S. (2003), Structure and Function: A Guide to Three Major Structural Functional Theories, part 1, Amsterdam, philadelphia: John Benjamin PublishinCompany
- Halliday, M.A.K & Christian, Matthiessen. (2004). An Introduction to Functional Grammar, New York: Oxford University Press Inc
- Halliday, M.A.K., 1985, 2004, An Introduction to Functional Grammar, revised edition London, Edward Arnold
- Halliday, M. A. K (2002). Linguistic Studies of Text and Discourse. London: Continuum. Mikk, Jaan. "Analysis of Textbooks (2000)." In Textbook: Research and Writing, by Jaan Mikk. Frankfurt: Peter Lang.
- Halliday, M,A,K. & Hasan,R. (1976), Cohesion in English .London: Longman
- Jorgensen Marianne and louise Phillips (2002), Discourse Analysis As Theory and Method, SAGE Publications,London,Thousand Oaks New Dehli, First Published.

## Bibliography

- Agha Golzadeh, Ferdous (2014), critical discourse analysis, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, Tarbiat Modares University.(in Persian)
- Batman, Hoshang (2008), Analysis of Surah Yasin based on Halliday's role-system theory, senior thesis, Razi University. (in Persian)
- Biglari, Hassan (1991), Sir Al-Bayan Fi Alam Al-Qur'an, Tehran: Sana'i Library Publications. (in Persian)
- Taftazani, Saad al-Din (2008), Khazrat al-Ma'ani, Qom: Dar al-Fikr Institute. (in Persian)
- Khaleqian, Umm al-Binin (2008), music of part thirty and its appearance in 4 translations of the Qur'an, Science and Qur'an Research, Year Seven, Number Two, pp. 213-183. (in Persian)
- Khizr, Al-Sayyid (1999), Al-Favasel al-Qur'aniya, Cairo: School of Literature. (in Arabic)
- Seidi, Seyed Hossein (2012), discourse analysis of the verses related to the last two parts of the Qur'an, Qur'anic Research Quarterly, Volume 18, Number 21-3. (in Persian)
- Seidi, Seyyed Hassan (2011), Aesthetics of Qur'anic Verses, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
- Shafi'i Kodkani, Mohammad Reza (1989), Poetry Music, Tehran: Aghah Publications, second edition.- Shirzad, Mohammad Hassan (2016), re-interpretation of the statement Inma al-Rabi like al-Raba, a three-level analysis based on role-oriented linguistics, two quarterly scientific research journals of Qur'an linguistic research, volume 5, number 16-1. (in Persian)
- Sadeghi, Ali (2015), Structural interpretation of Surah Kauthar based on Holliday's systematic role-oriented linguistics theory, scientific research quarterly, interpretative studies, volume 6, number 66-45. (in Persian)
- Tabatabai, Muhammad Hossein (1995), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Seminary Publications. (in Persian)
- Abbas, Hassan (1998), Characteristics of Arabic letters and their meanings, Damascus: Ittihad al-Kitab al-Arab. (in Arabic)
- Qutb, Ebrahim Shazli (1988), in the shadows of the Qur'an, Beirut: Dar al-Sharq.(in Arabic)
- Cambell, Don (2013), Music Miracles, translated by: Manijeh Sheikh Javadi, Tehran: Mohammad Nahr.- Kovaz, Mohammad Karim (2006), Stylistics of the Rhetorical Miracles of the Qur'an, translated by Seyyed Hossein Seidi, Tehran: Sokhon. (in Persian)
- Laksar, Hossein Rezaei (2014), comparative stylistics of the stories of the interpretation of Surah Yusuf with the stories of Kashf al-Asrar, a research in the framework of transtextual roles, Tarshad treatise, Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Lines, John (1984), An Introduction to Language Semantics, translated by Korosh Safavi, Tehran: Scientific Publishing House.
- Makarem Shirazi, Nasser (1995), Tafsir al-Nashon, Tehran: Detraaktab al-Islamiya. (in Persian)
- Mousavi Hamdani, Muhammad Baqir (1974), translation of Tafsir al-Mizan, Qom: Islamic Publications Office of the seminary seminary community, vol. 5. (in Persian)
- Mohajer, Mehran and Mohammad Nabovi, (1997), Towards Linguistics of Poetry, Naqshgara Approach, Tehran: Nash-e-Karzan. (in Persian)
- Butler, C. S. (2003), Structure and Function: A Guide to Three Major Structural Functional Theories, part 1, Amsterdam, philadelphia :John Benjamin PublishinCompany
- Halliday, M.A.K & Christian, Matthiessen. (2004). An Introduction to Functional Grammar, New York: Oxford University Press Inc
- Halliday, M.A.K., 1985, 2004, An Introduction to Functional Grammar, revised edition London, Edward Arnold
- Halliday, M. A. K (2002). Linguistic Studies of Text and Discourse. London: Continuum. Mikk, Jaan. "Analysis of Textbooks (2000)." In Textbook: Research and Writing, by Jaan Mikk. Frankfurt: Peter Lang.
- Halliday, M.A,K. & Hasan,R. (1976), Cohesion in English .London: Longman
- Jorgensen Marianne and louise Phillips (2002), Discourse Analysis As Theory and Method, SAGE Publications,London,Thousand Oaks New Dehli, First Published.

## A Functionalist Examination of Subworlds in the Story of Prophet Yusuf

Parvaneh Salehi<sup>1</sup>  ; Shahram Delshad<sup>2</sup> 

1. Master in language and Arabic Literature, Allameh Tabatabai University, Faculty of Literature and Humanities, Tehran, Iran. Email: [salhyfarsanyprwanh@gmail.com](mailto:salhyfarsanyprwanh@gmail.com)

2. PhD in Arabic Language and Literature, Bou Ali Sina University, Faculty of Literature and Humanities, Hamedan, Iran, (corresponding author). Email: [sh.delshad@ymail.com](mailto:sh.delshad@ymail.com)

### Research Article



### Abstract

Every text is composed of a main world and several subworlds, which contribute to the formation of the meaning and concept of the main text, leading to a more comprehensive and nuanced reading by the reader. Based on Paul Werth's "Text World Theory," a text can be analyzed from the perspective of cognitive poetics through the axes of discourse world, text world, and subworlds. The third level of this theory, the "subworld" or "subordinate worlds," includes three subsets: deictic subworlds, attitudinal subworlds, and epistemic subworlds. This article, employing a descriptive-analytical method and utilizing the axis of subworlds from Werth's theory, examines and analyzes the story of Prophet Yusuf (Joseph) in the Qur'an. The aim and necessity of this research are to understand the possible and diverse worlds within this unique Qur'anic story, focusing on the role of subworlds, which are often overlooked in the text, yet play a significant role in shaping the worldview of the narrative. The findings show that the narrative of Yusuf utilizes the capacities of these subworlds to create multiple layers of meaning, contribute to the dynamism and progression of the story, enhance the dialogic nature (especially between Yusuf, his brothers, and his adversaries), and reflect the silenced or marginalized voices (such as Yusuf's fellow prisoners and other unnamed companions). The construction of these diverse subworlds facilitates the portrayal of essential Qur'anic themes, including divine decree, the certainty of divine commands, the conflict between good and evil, and the eventual emergence of prosperity and honor after hardship and humiliation.

**Keywords:** Qur'anic narrative, Story of Prophet Yusuf, Cognitive poetics, Paul Werth, Subworlds

Received: 2024-02-26 | Received in revised from: 2024-01-06 | Accepted: 2024-01-14 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: salehi, P., delshad, S. (2024). A Functionalist Examination of Subworlds in the Story of Prophet Yusuf. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 118-135. doi: 1022034/sshq.2024.424619.1396

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



## بررسی کارکردگرایانه جهان‌های زیرشمول در قصه حضرت یوسف (ع)

پروانه صالحی<sup>1</sup> ID، شهرام دلشاد<sup>2</sup> ID

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ایران.  
پست الکترونیک: [salhyfarsanyprwanh@gmail.com](mailto:salhyfarsanyprwanh@gmail.com)  
دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، همدان، ایران. (نویسنده مسؤل)  
پست الکترونیک: [sh.delshad@ymail.com](mailto:sh.delshad@ymail.com)

### چکیده

هر متنی از یک جهان اصلی و جهان‌های زیرشمول متعددی تشکیل شده که در تشکیل معنا و مفهوم متن اصلی سهیم است و به خوانش بهتر و جامع‌تر متن توسط خواننده می‌انجامد. بر پایه نظریه «جهان متن» از «پُل ورث»، یک متن را از دیدگاه شعرشناسی شناختی و از طریق محور جهان گفتمان، جهان متن و جهان زیرشمول می‌توان بررسی و تحلیل کرد. سطح سوم این نظریه «جهان زیرشمول» یا «جهان‌های فرعی» نام دارد که شامل سه زیرمجموعه است: جهان زیرشمول اشاری، نگرشی و معرفت‌شناختی. در این مقاله با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از محور جهان‌های زیرشمول نظریه «پُل ورث»، داستان حضرت یوسف در قرآن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. هدف و ضرورت پژوهش، فهم و شناخت جهان‌های ممکن و متنوع قصه بدیع قرآنی است و به نقش جهان‌های فرعی می‌پردازد که در متن نادیده گرفته می‌شود، اما سهم بسزایی در شکل‌دهی جهان‌بینی متن دارد. نتیجه نشان می‌دهد که روایت‌پردازی در قصه یوسف از ظرفیت‌ها و امکانات جهان‌های زیرشمول برای تکثیر معنا، پویایی و پیشبرد روایت، دیالوگ‌محوری (بین یوسف و برادران و مخالفان) و انعکاس صداهای خاموش و در حاشیه (از هم‌بندیان و دیگر همراهان گمنام یوسف) بهره‌گرفته و مهمترین مقاصد و درون‌مایه‌های قرآنی نظیر قضا و قدر، قطعیت وقوع احکام الهی، تقابل خیر و شر، ایجاد گشایش و عزت بعد از سختی و ذلت با ساخت این جهان‌های زیرشمول متکثر انجام گرفته است.

**کلید واژه‌ها:** روایت قرآنی، داستان حضرت یوسف (ع)، شعرشناسی شناختی، پُل ورث، جهان زیرشمول.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱

استناد به این مقاله: صالحی فارسانی، پروانه، دلشاد، شهرام. (۱۴۰۳). بررسی کارکردگرایانه جهان‌های زیرشمول در قصه حضرت یوسف (ع). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۱۸(۲)، ۱۳۵-۱۱۸. doi: 1022034/sshq.2024.424619.1396

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

## ۱. مقدمه

هر متنی از عناصر مختلفی تشکیل شده است که بررسی هر کدام از این عناصر در فهم محتوا نقش متمایزی را ایفا می‌کند. شعرشناسی شناختی به مانند دیگر رویکردهای متناظر شناختی، در صدد کشف معنای پنهان و ناپیدا اما متکثر و فراگیر جهان متن است که از نگاه خواننده عادی پنهان است و از طریق نظریات جدید شناختی و کشف جهان‌های زیربنایی متن امکان‌پذیر می‌شود. در یکی از نظریات مشهور این رویکرد به عنوان «جهان متن» که از جانب «پل ورت» به سال ۱۹۹۹ مطرح شد و سپس توسط کسانانی چون پیتر استاکول (۲۰۰۲) و جوانا گاوینز (۲۰۰۷) در دهه نخست هزاره سوم توسعه یافت، تلاش بر آن است که خوانش متکثر و جدید از متن به دست آید و گزاره‌ها بسط یافته و معانی ناپیدا و پنهان آن مکشوف و روشن گردد. چنین نظریاتی در یک کلام در صدد مفهوم‌سازی از مقوله‌های زبانی، صرفاً توسط خواننده متن است که ممکن است با خوانشی دیگر از جانب خواننده‌ای دیگر متفاوت باشد.

نظریه جهان‌متن، تحلیل نظام‌مندی را به ارمان می‌آورد و متون ادبی و تفسیر آن را محصول ذهن شناخت‌مند می‌داند (بارسلونا، ۱۳۹۰: ۳۹؛ راستگو، ۱۳۹۸: ۲۶). این نظریه در جهان‌روایت، با نظریاتی چون جهان ممکن توسط «ماری لُر رایان» و جهان‌های ذهنی «ژیل فوکونیه» و «ویکتور ترنر» قرابت می‌جوید و در همه این نظریات و دیدگاه‌ها، تأثیرات شناختی فردی یک متن را می‌توان از طریق ابزارهای موجود تشریح کرد (وینکو، ۲۰۰۷: ۳۳۴) و به کمک آن می‌توان به چگونگی درک جهان‌های متن فرضی از سوی خواننده پی برد. به عنوان مثال چگونه شخصیت‌ها به طور ذهنی بازنمایی می‌شوند (جانی دیس: ۲۰۰۴: ۲۰۹). یا اینکه «چگونه ابزارهای زبانی مکان خوانش‌های جدید را از متن فراهم می‌آورند» (وینکو، ۲۰۰۷: ۳۰۸). مؤلفه جهان‌زیرشمول از نظریه پل ورت، امکان جابجایی زمانی و مکانی، نگرشی و معرفت‌شناختی حوزه معنایی جدید را نشان می‌دهد و خواننده در پی کشف و خوانش این حوزه‌های معنایی جدید است.

قصه‌های قرآنی از عالی‌ترین نمونه‌های روایی به شمار می‌رود که از ویژگی‌های فنی و بدیع فراوان یک روایت برخوردار است و از جهات مختلف قابل تحلیل و بررسی است. هرچند قصه‌گویی در قرآن هدف نیست، بلکه وسیله بیان مفاهیم و جهان‌بینی‌های دینی است، (العبرکی، ۱۴۰۷: ۴۳۳) اما با این وجود از ویژگی‌ها فنی و شگردهای روایی بلیغی برخوردار است. در این میان قصه یوسف یکی از مهمترین قصه‌های قرآنی است که در خود متن قرآن کریم، به «أحسن القصص» توصیف شده است تنها قصه‌ای است که یک سوره از آغاز تا پایان یعنی سوره یوسف، به بیان روایت و رخداد‌های این قصه به طور کامل می‌پردازد (رازی، ۱۹۹۰: ج ۲۱: ۱۲۷) چنین جایگاه و نحوه روایت‌پردازی این قصه، نشانگر برخوردار آن از ظرفیت‌ها و مشخصه‌های روایی فنی و صناعت‌مند است. بنابراین از طریق رویکردهای شناختی می‌توان به جهان‌های دیگر و زیربنایی این قصه‌ها ورود کرد

و وارد حوزه معنایی و مفاهیم جدید و تازه‌ای گشت که مخاطب را برای فهم کارآمد و جامع‌تر این قصه‌ها کمک می‌کند. در این مقاله تنها با اتکا بر یکی از محورهای سه گانه نظریه پُل ورت، یعنی جهان‌زیرشمول، به بررسی قصه یوسف خواهیم پرداخت و معانی و خوانش‌های پنهان در پس این جهان‌های زیربنایی را واکاوی و تحلیل خواهیم کرد. این مقاله برای بررسی دقیق‌تر و کاوش عمیق‌تر قصه تنها به یک محور از محورهای سه گانه نظریه «ورت» پرداخته‌است و همچنین با پرداختن به این محور در تلاش است نقش جهان‌های فرعی و کم‌اهمیت را در معناشناختی روایت تبیین و موشکافی کند و به عبارتی دیگر این مقاله در تلاش است، پاسخی برای دو سؤال ذیل بیابد:

- قصه حضرت یوسف از چه جهان‌های زیرشمولی برخوردار است؟

- جهان‌های زیرشمول در قصه یوسف از چه کارکردهایی در سطح معناشناختی برخوردار است؟

#### ۱-۱. پیشینه پژوهش

درباره نظریه جهان متن پُل ورت، با وجود جامعیت و راهگشایی در تبیین آثار و متون ادبی، تحقیقات اندکی صورت گرفته‌است. نگارندگان تنها به پژوهش‌های ذیل در این خصوص دست یافته‌اند:

- مقاله «بررسی عناصر جهان متن بر اساس رویکرد بوطیقای شناختی در یوزپلنگانی که با من دویده‌اند اثر بیژن نجدی» (۱۳۸۹)، نگاشته لیلا صادقی. مجله نقد ادبی، این مقاله به تحلیل مجموعه داستان بیژن نجدی به نام یوزپلنگانی که با من دویده‌اند، با توجه به لایه‌های مختلف جهان‌های متن پرداخته‌است. پرسش‌های پژوهش این است: آیا نظریه «جهان متن» قادر است عناصری را که به ساخت روایت داستان‌های نجدی منجر می‌شود، شناسایی کند؟ و دیگر اینکه تولید و دریافت جهان داستانی نجدی چگونه از دیگر نویسندگان متمایز می‌شود؟ در بخشی از نتیجه مقاله بیان شده که جهان‌های زیرشمول به ساخت روایت داستانی با استفاده از فعال‌سازی داستان‌های زیرساختی می‌انجامد که مشخصه اصلی آثار نجدی است.

- مقاله «کاربرد نظریه جهان متن در شناسایی عناصر سازنده متن روایی داستان شازده احتجاب؛ بر مبنای رویکرد شعرشناسی شناختی» (۱۳۹۳)، نوشته ارسلان گلفام و دیگران. منتشر شده در مجله جستارهای زبانی. این مقاله، به بررسی چگونگی اتصال «جهان متن» به جهان خواننده برای دریافت و تفسیر متن و همچنین بسط فضاهای ذهنی خواننده در درک متون ادبی به‌عنوان زمینه تحقیق و با اتکا بر نظریه شعرشناسی شناخته در رمان شازده احتجاب گلشیری پرداخته‌است.

- مقاله «نظریه جهان متن در روایت بیهقی» (۱۳۹۹)، از حبیب الله عباسی و زینب طلایی؛ منتشر شده در مجله پژوهش‌های نقد ادبی و بلاغت. این مقاله روایت‌های تاریخ بیهقی را در بستر این رویکرد پل ورت بررسی کرده‌است. طبق نتیجه مقاله، سه لایه «جهان گفتمان»،

«جهان متن» و «جهان‌های زیرشمول» در این نظریه در ساخت روایی این متن تبیین و جهان‌های متن خردی که باعث ایجاد جهان متن کلان و اصلی شده، نشان داده شده‌است.

مقاله جهان‌های متن داستان «قضیه آقابالا و اولاده کمپانی لیمیتد» اثر صادق هدایت براساس رویکرد شعرشناسی شناختی (۱۴۰۰)، به قلم مسعود دهقان و همکاران، منتشر شده در مجله سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی. این مقاله با هدف بررسی جهان‌های متن در داستان «قضیه آقابالا و اولاده کمپانی لیمیتد»، اثر صادق هدایت براساس انگاره جهان‌های متن ورث (۱۹۹۹) در رویکرد شعرشناسی شناختی انجام گرفته‌است. متناسب با رویکرد بررسی شده که چگونه می‌توان در جهت شناخت لایه‌های زیرین کلام نویسنده بهره برد و اینکه هدایت در این داستان از انگاره جهان‌های متن برای پیشبرد داستان چگونه و به چه میزان بهره برده‌است.

در رابطه با بررسی سوره یوسف بر پایه نظریات جدید و زبان‌شناسی پژوهش‌های اندکی صورت گرفته‌است؛ از جمله این موارد «تحلیل ساختاری عنصر جهاد و پیکار با نفس در سوره یوسف با تأکید بر ساختار آوایی» (۱۳۹۸) از منیر زیبایی و سید حسین سیدی است که در دو فصلنامه علمی «پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن» چاپ شده‌است. در این پژوهش، نویسندگان به تحلیل ساختار آوایی سوره همت گماشته و به آشکارسازی گوشه‌ای از لطایف موسیقایی این سوره پرداخته‌اند. همچنین مقاله «بررسی ساختار گذرایی سوره یوسف براساس دستور نقشی - نظام‌مند هلیدی» (۱۳۹۸)، از حدیث کرمانی و دیگران که در مجله «دوفصلنامه علمی پژوهشی زبان‌شناختی قرآن» به چاپ رسید. این مقاله صرفاً به ساختار گذرایی این سوره از منظر فرانقش تجربی با توجه به دستور نقش‌گرای هلیدی پرداخته و هدف آن شناخت سبک خاص سوره یوسف است.

اما مقاله حاضر از آنجایی که به تحلیل قصه‌ای از قرآن بر پایه بخشی از نظریه پُل ورث می‌پردازد، پژوهشی نو است که تاکنون کسی بدان نپرداخته‌است.

## ۲. چارچوب نظری پژوهش

در این بخش به تعریف و تشریح جهان متن و جهان‌زیرشمول به عنوان اصلی‌ترین اصطلاحات مبانی نظری این مقاله پرداخته می‌شود:

### ۲-۱. نظریه جهان متن

این نظریه برای اول بار از سوی پل ورث در دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی به صورت سلسله مقالاتی مطرح شد که متأسفانه در زمان حیات او منتشر نشد و میک شورت در سال ۱۹۹۹ دستاوردهای ورث را با ویرایش خود منتشر کرد. این نظریه از نظریه‌های فضاهاى ذهنی و جهان‌های روایی از منظر روان‌شناسی شناختی در آثار فوکونیه و همچنین جهان‌های ممکن و جهان‌گفتمان رایان (۱۹۹۱) الهام گرفته‌است (صادقی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۲۳۴)

به اعتقاد «پل ورت»، گفتمان در معنای عام خود «تلاش آگاهانه و مشترکی از سوی سازنده و دریافت‌کننده برای ساخت جهانی در این میان است که در آن گزاره‌ها بسط پیدا می‌کنند و منسجم می‌شوند و در نهایت، منجر به ساخت معنایی می‌شوند» (ورت، ۱۹۹۵: ۹۵). این دیدگاه درباره تحلیل داستان «که در آن به چگونگی ساخت جهان‌های خیالی توسط خوانندگان با استفاده از عناصر جهان متن و ربط این جهان‌ها به جهان‌های واقعی و خیالی خوانندگان توجه می‌کند، بسیار مناسب به نظر می‌آید» (hidalgo Downing, ۲۰۰۰: ۶۷). بدین سان بر پایه این رویکرد تلاش می‌کنیم پلی ارتباطی میان آنچه در متن وجود دارد با آنچه در جامعه می‌گذرد برقرار کنیم و این نشان از به کارگیری نشانگانی است که به مفسر اجازه این پیوند و تحلیل اجتماعی در رمان را به عنوان ژانری مرتبط با رویدادهای جامعه می‌دهد. در واقع در وهله اول، می‌بایست اثر قابلیت انتقاد و تحلیل گفتمانی را داشته باشد یا اینکه دریافت‌کننده می‌باید با زیرکی تمام این عناصر ریز و حاشیه‌ای اما دلالت‌مند را کشف و معرفی کند.

به اعتقاد گاوینز، «نظریه جهان‌های متن را می‌توان با توجه به انتقادی که ورت به زبان‌شناسی شناختی وارد می‌سازد، دریافت. به اعتقاد ورت به رغم ادعای زبان‌شناسی شناختی، مبنی بر تحلیل داده‌های واقعی زبان، بخش اعظم تحلیل‌های زبان‌شناختی موجود، به سطح جمله محدودند. ورت معتقد است که بافت، مبنای درک پیچیدگی‌های گفتمان است. به همین سبب او بر این باور است که داده‌های زبانی را باید از متن در مفهوم گسترده آن و نیز متن واقع در بافت اجتماعی و فرهنگی، که تولید و دریافت متن در آن صورت می‌گیرد، مورد بررسی قرار داد» (گاوینز، ۲۰۰۰: ۱۸). در واقع جملات، واژگان و واحدهای زبانی و همچنین دیگر ویژگی‌های سبکی و توصیفی اثر در پایه این نظریه می‌بایست در قالب یک مفهوم و بافت گسترده مورد بررسی قرار گیرد.

## ۲-۲. جهان زیرشمول

لایه سوم نظریه جهان متن را جهان‌های زیرشمول یا جهان‌های فرعی تشکیل می‌دهند. «شکل‌گیری مرزهای جهان متن منجر به ایجاد مرزهای جهان‌گفتمان می‌شود و در پی آن، لایه مفهومی دیگری در نظریه جهان متن شکل می‌گیرد که جهان‌های زیرشمول یا فرعی نام دارند» (ورت، ۱۹۹۹: ۲۲۴) وقتی که جهان متن شکل می‌گیرد و گسترش پیدا می‌کند، جهان‌های بی‌شمار دیگری بر اساس آن متن اولیه یا پایه شکل می‌گیرند که سطح سوم تلقی می‌شود. این نوع جهان را ورت زیرشمول می‌نامد؛ اما گاوینز برای پرهیز از این تصور که فرعی خواننده شوند، آن را جهان ممکن معرفی می‌کند. او عزیمت از یک جهان به جهان دیگر را که باعث ایجاد جهان جدیدی می‌شود، چه به صورت تغییرات در کانون توجه و چه به صورت تغییرات وجهی باشد، جهان‌ممكن می‌نامد. به باور گاوینز برای ساخت جهان ممکن دو روش وجود دارد که عبارتند از: تغییر جهان و جهان‌های وجهی. جهان وجهی خود به سه دسته جهان الزام، جهان آرزو و جهان معرفتی تقسیم می‌شود؛ اما ورت جهان ممکن را جهان‌زیرشمول می‌نامد

و آن را به سه نوع فعالیت مفهومی مرکزی تقسیم می‌کند که عبارت است از جهان اشاری، جهان نگرشی و جهان معرفتی. جهان اشاری مورد نظر ورث با مفهوم تغییر جهان مورد نظر گاوینز مشابهت دارد (صادقی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۲۴۹). این مقاله بر پایه تعاریف و نامگذاری پل ورث از مؤلفه‌های این نظریه به تحلیل قصه مورد بحث می‌پردازد. در ادامه تعریف سطوح مختلف جهان زیرشمول و تحلیل‌های مرتبط با کاربست این نظریه در قصه یوسف (ع) می‌آید.

### ۳- کاربست مبانی نظری پژوهش

جهان‌های زیر شمول را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد که در ذیل تعریف و سپس تحلیل آنها در قصه یوسف (ع) بیان می‌شود.

#### ۳-۱. جهان زیرشمول اشاره‌ای

جهان نخست زیرشمول اشاره‌ای است. این جهان از دو مشخصه اصلی برخوردار است. مشخصه اول «کاربرد نقل قول مستقیم به جای نقل قول غیرمستقیم است که به ایجاد جهان زیرشمول عبارت اشاره‌ای منجر می‌شود» (استاکول، ۲۰۰۲: ۱۴۰) زیرا سبب ایجاد بستری جدید در روایت می‌گردد. مشخصه دوم هرگونه عقب‌گرد و جلورفت زمانی است که در ایجاد جهان فرعی اشاری نقش دارد. در این راستا «هر گاه یک شرکت‌کننده گفتمان، یک جهان جزئی ایجاد کند که با پارامترهای فضایی و زمانی جهان گفتمان مطابقت ندارد، مشارک آنها لازم است که یک ساختار جدید اشاره‌ای که در آن نقطه مرجع<sup>۱</sup> از مفهوم خود در اینجا و حال تغییر کرده، مفهومی‌سازی کند» (گاوینز، ۲۰۰۷: ۴۲). به طور کلی، اشاره به زمان، مکان و گفتار دیگری به ساخت این جهان فرعی می‌انجامد.

تغییرات منطقه زمانی قصه یوسف (ع) در همان آیات ابتدایی به گونه وسیعی رخ داده و خواننده را برای مفهوم‌سازی‌های جدید بر می‌انگیزد. عنصر اصلی این قصه بر پایه تغییرات و تحولات عجیب و غریبی است که یک شخصیت صالح و درستکار آن را تجربه می‌کند و جلورفت‌ها و عقب‌رفت‌های زمانی در همان ابتدا به عنوان پیش‌پرده موفق و برجسته، ذهن خواننده را در مواجهه با تحولات پیش‌رو آگاه کرده و آماده می‌سازد:

﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ (۴) قَالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي أَخُوتُكَ فَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (۵) وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَبُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۶) لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِلْمُتَسَاءِلِينَ (۷)﴾

زمان اصلی داستان همان است که در آغاز روایت‌گری رخ داده‌است. فعل ساده گذشته:

1) origo

«قال». سپس در دل همین فعل گذشته، فعل گذشته دیگری که روایتگر خواب یوسف برای پدر است تعبیه شده‌است و به عبارتی دیگر جهان زیرشمول اشاره مبتنی بر عقب‌رفت زمانی در جهان موجود و اصلی درونه‌گیری شده‌است. اما اندکی بعد، زمان با کاربرد فعل نهی، از آینده و رخداد‌های احتمالی سخن می‌گوید و اینکه نباید این عمل (روایت رویا) برای برادران خود اتفاق افتد. در ادامه جلورفت زمانی به زمانی بسیار دورتر یا آینده‌ای دور می‌رود و اینکه سرنوشت حضرت یوسف چه می‌شود و در نتیجه این سرنوشت چه ارمغانی برای فرزندان آل یعقوب رقم می‌خورد. در پایان نیز زمان به طور دورانی به نقطه اول خود یعنی ماضی ساده (کان) باز می‌گردد. بدین ترتیب جهان زیرشمول اشاره‌ای مطابق با نظریه «پُل ورت»، با جلورفت‌ها و عقب‌رفت‌های زمانی رخ داده‌است و آفریننده قصد دارد مقام شامخ شخصیت را در همان آغاز نشان دهد و زمینه همذات‌پنداری با او را در ادامه روایت فراهم سازد.

زمان در ادامه این روایت زیبا و پرفراز نشیب، در یک حالت و ایستگاه ثابت باقی نمانده، بلکه در موارد متعددی، با تحول و تغییر همراه بوده‌است. به ویژه زمانی که صحبت از تعبیر خواب می‌آید. یا زمانی که برادران برای دریافت گندم می‌آیند، جلورفت زمانی در صدر توجه قرار می‌گیرد. راوی (خداوند متعال) در صدد خلق جهانی فرعی در جهان موجود و کنونی است و اصولاً پیشبرد روایت و قداست شخصیت الهی مبتنی بر همین پیشگویی‌ها و جلورفت‌های زمانی است. شخصیتی که از زمان خود جلو است و از رخداد‌هایی سخن می‌گوید که رخ نداده اما در آینده به وقوع می‌پیوندد:

﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعَ شِدَادٍ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ (۴۸)﴾

بر پایه اصل تحوّل و دگرگونی حداکثری در قصه یوسف، عنصر مکان در جای محدود و ثابتی باقی نمانده و جهان زیرشمول اشاری مبتنی بر تغییر فضایی و مکانی در این قصه به طور برجسته‌ای رخ داده‌است. از بیابان‌های کنعان و قعر چاه و زندان گرفته تا عرش مصر و جایگاه فرمانروایی در آن، نشان از این فاصله و فراز و نشیب حداکثری دارد. جهان مفهوم و پشت پرده این تغییرات مکانی در آیه ذیل نهفته‌است که خداوند می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۵۶)﴾. الأرض در اینجا به طور کلی بر جهان‌های زیرشمول مبتنی بر تغییرات مکانی و فضایی دلالت دارد و نمی‌توان آن را در یک مکان یا یک محیط و منطقه جغرافیایی خاصی محدود کرد. تغییرات مکانی، فراگیری رحمت و الطاف الهی را نشان می‌دهد و به عبارتی جهان‌شمولی مکان مساوی با جهان‌شمولی رحمت الهی است. این مفهوم در توازی با آیه ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (اعراف، ۵۶) قابل تفسیر و تحلیل است. یک مکان بزرگ (مصر) در یک مکان کوچک (کنعان) درونه‌گیری کرده‌است تا تحول و تطور شخصیت از نشیب به فراز و از کوچکی به بزرگی تجسم و برجسته شود.

روایت گفتگو محور و دموکراتیک قصه یوسف، بر خلاف قصه‌های کلاسیک، محلّ سخن‌وری

و تک‌گویی شخصیت واحد و یکه‌تاز نیست، - موضوعی که در سوره‌های مکی غالباً دیده می‌شود (رک: رضایی و دیگران، ۱۴۰۱: ۹۶) - بلکه شخصیت‌های گفتمان، از هر سنخ و طبقه‌ای در پیشبرد روایت و گفتمان مشارکت دارند. در نتیجه شاهد فراوانی کاربرد نقل قول مستقیم در جنب نقل قول غیر مستقیم به عنوان جهان اصلی و مبنا هستیم. در واقع در موارد مقتضی و مورد نیاز، جهان روایت، به مخالفان و دیگر شخصیت‌ها هم اجازه داده تا با نقل قول مستقیم در جهان روایت ابراز عقیده کنند و وجود خود را در روایت نهادینه کنند. راوی با نقل قول مستقیم نه تنها امکان به کارگیری مشارکت واقعی، بلکه امکان به کارگیری دیگر مخاطبان را به طور فرضی فراهم می‌کند. همچنین امکان تجسم بهتر و ترسیم تراژدی برای درک بصری و دقیق قصه را فراهم می‌کند (عمر، ۱۹۸۸: ۶۱) به عنوان مثال در بخش به چاه افکندن یوسف که با بازیگری برادران یوسف به طور آشکار همراه بوده‌است، این بازیگری به شکل نقل قول مستقیم نیز رخ داده‌است. به عنوان مثال از زبان یکی می‌خوانیم: ﴿أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَع وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (۱۲) یا زمانی که می‌گوید: ﴿تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ (۱۰). در چنین مواردی قصه خلاصه و به صورت گزارشی روایت نشده، بلکه از نقل قول مستقیم بهره گرفته شده‌است و خواننده از نگاه خود برادران یا کارگزاران روایت، نقطه‌نظرات را می‌شنود و این قضیه خواننده را به شخصیت اصلی و سایر کنشگران داستان نزدیک می‌کند. همچنین واگذاری روایت به شخصیت‌های منفی و مخالف جلب توجه می‌کند. یا در ادامه کار زمانی که از جهت جایگاه اجتماعی و سیاسی، شخصیت یوسف بالاتر است و عزیز مصر شده‌است و برادران گرسنه و برای طلب یاری آمده‌اند، باز نقش نقل قول‌ها عوض نمی‌شود و در مواقع مورد نیاز سخن برادران توسط راوی روایت‌گر بازگو می‌شود: ﴿قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ﴾ (۶۱). این قضیه به طور کلی، عدالت الهی به واسطه حضرت یوسف را بیان می‌کند که خلأ گفتمان یوسف در بخش اول - قدرتمند بودن برادران - با حذف صدای یوسف و بالطبع حذف شخصیت یوسف - به چاه افکندش - همراه بوده‌است حال آنکه در بخش پایانی با وجود تحولات گسترده و در موضع ضعف بودن برادران و در موضع قدرت بودن یوسف - باز صدای برادران سانسور و حذف نشده و به آنها اجازه سخن گفتن داده شده‌است. در واقع داستان قرآنی از شگرد گفتگو محور، که نشان از پویایی و دموکراتیک بودن روایت دارد، بهره گرفته و همه شخصیت‌ها در هر نقشی که دارند حق تکلم و ارائه نظر دارند.

### ۲-۳. جهان نگرشی

دومین جهان زیرشمول نظریه جهان گفتمان، جهان نگرشی نام دارد. این جهان شامل جایگزینی آرزو، باور یا هدف شخصیت‌ها به صورت جهان‌های آرزو، جهان‌های باور و جهان‌های هدف است. جهان نگرشی بر پایه آرزو به واسطه گزاره‌هایی مانند خواستن، آرزو کردن، خواب دیدن، رویا دیدن و مفاهیم مشابه ایجاد می‌شود. جهان نگرشی بر پایه باور به

واسطه گزاره‌هایی مانند باور کردن، دانستن و فکر کردن معرفی می‌شود. جهان‌های هدف به قصد شرکت‌کنندگان و شخصیت‌ها مربوط است، بدون در نظر گرفتن کنشی که انجام می‌دهند؛ مانند قول دادن، تهدید کردن، عرضه کردن و درخواست کردن (استاکول، ۲۰۰۲: ۱۴۰) بدیهی است که چنین گزاره‌هایی جهان دیگری را در بستر جهان اصلی یا جهان مبنای داستان ایجاد می‌کند و از انگیزها و کارکردهای معنایی خاصی حکایت دارد. این کارکردها بسته به نوع متن، نوع گفتمان حاکم در تغییر و نوسان است.

جهان‌های زیرشمول نگرشی نقش مؤثری در پیشبرد روایت، بیان تکثر معنا و القای مفاهیم و مقاصد روایی دارند و در ایجاد یک روایت پویا، تودرتو کارآمد عمل نموده‌است. آفریننده با طرح این جهان در بطن جهان اصلی، روایت خود را از شکل تک بعدی درآورد و به جهان‌های زیرشمول و حاشیه‌ای که در شکل‌گیری و تکامل روایت نقش دارد اشاره کرده‌است. اولین و برجسته‌ترین جهانی که در این میان جلوه‌گری می‌کند، جهان زیرشمول نگرشی مبتنی بر آرزو از جنس رویا است که به گونه مثلث‌وار در سه ضلع روایت (اول، وسط و پایان) بیان شده‌است. این سه رویا مندرج در قصه، برای القای فانتزی و جادویی نیست، بلکه برای القا مسأله مهم در آیین قدسی اسلامی و آن توانایی «تعبیر خواب» توسط برخی از پیامبران و بندگان خاص الهی است (عکبری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۹؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۶) در همین راستا، رویا در این بخش، با کنش همراه است و نتیجه آن نیز محقق می‌شود و همچون رویاهایی نامکشوف و غیر قابل دستیابی نیست که نتیجه‌ای در بر نداشته باشد، بلکه هر کدام از آنها در فرصت مقتضی محقق و عملی می‌شود. در رویای اول که در اپیزود آغازین قصه بیان شده، صاحب رویا یوسف است، زمانی که می‌گوید: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (۴) این رویا در اپیزود پایانی روایت محقق می‌گردد: ﴿وَرَفَعَ أَبَوِيهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رَبِّيَ حَقًّا...﴾ (۱۰۰). رویای دوم در اپیزود زندان رخ می‌دهد، زمانی که دو نفر از هم‌زندانان به نزد او می‌آیند و می‌گویند: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٌ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (۳۶) و این رویا نیز اندکی بعد محقق می‌گردد و یکی آزاد و یکی به دار آویخته می‌شود. زمانی که از پیشبرد روایت توسط جهان زیرشمول نگرشی سخن می‌گوییم دقیقاً از کاربرد و نقش چنین جهان‌هایی سخن می‌گوییم. در واقع در اینجا این رویای میانی نقش مهمی در خروج یوسف از زندان و رسیدن به جایگاه عزیز مصر دارد و خود این زندانیان به عنوان عناصر کوچک اما رابط بخش‌ها مختلف روایت عمل می‌کنند. در نتیجه رویای سوم که تجسم بخش نقش مؤثر و ملموس رویا در زندگی مردم و همچنین در تغییر جایگاه یوسف از یک زندانی به عزیز مصر است، رخ می‌دهد: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي

رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾. بنابراین تمامی این رویاها نه بر حسرت و درماندگی و عدم برخورداری از امکانات ساده و معمولی، بلکه بر تشکیل هسته‌های اصلی روایت و خلق کنش‌هایی پویا و واقعی دلالت دارد. زیرا همین رویاها گلوگاه‌های روایت قصه یوسف قلمداد می‌شود که پیشبرد روایت بر پایه همین رویاها انجام می‌گیرد. گرچه در رویای اول تأویل کننده یعقوب است، اما در رویای دوم و سوم تأویل کننده خود یوسف است و آنچه اهمیت دارد، پیشبرد بخشی از روایت و تحول در آن توسط هر کدام از این رویاها و ترسیم دقیق کاراکتر دینی قدسی بواسطه همین رویاها و نتایج آن است.

علاوه بر رویا، به عنوان یکی از ابزارهای مهم ساخت جهان‌زیرشمول نگرشی، ابزارهای دیگری که بر امید و آرزو دلالت دارد، در بخش‌های دیگری بر ساخت جهان‌های دیگر دلالت دارد. مثلاً زمانی که یوسف خریده می‌شود، ما شاهد کاریست این شگرد و ایجاد یک جهان‌درونی‌ای هستیم: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾ ﴿٢١﴾. در اینجا دلیل خرید این غلام، بیان شده است و در پی این توجیه است که رخدادهای واپسین اتفاق می‌افتد. این «عسی» هر چند در قالب امید است، اما ساختار قابل پیش‌بینی روایت با توجه به تأویل رویا در آغاز داستان توسط حضرت یعقوب (ع)، نشانگر دستیابی به آن است. به عبارتی قضا و قدر الهی در این سوره، بر پیشبرد طبیعی روایت می‌چربد و جهان‌های زیرشمول نگرشی مبتنی بر آرزو، حصول‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر است. مثلاً در موضوعی دیگر می‌گوید: ﴿وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ ﴿٦٢﴾. یا زمانی که از زبان حضرت یعقوب از آرزویی سخن می‌رود مبتنی بر بازگشت همه فرزندان و جمع شدن همه آنها: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرُوا جَمِيلٌ عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ ﴿٨٣﴾. دقیقاً همین اتفاق هم می‌افتد و کنش‌ها بعد از آرزوها رخ می‌دهد، همانگونه که وقوع کنش‌های مورد نظر بعد از رویا امری اجتناب‌ناپذیر بود. بنابراین آرزوها نه تنها ناممکن نیست، بلکه با ماهیت روایت هماهنگ و سرانجام امکان و حصول آنها فراهم می‌گردد.

جهان‌زیرشمول نگرشی مبتنی بر باور، بخش اندکی از این جهان را نسبت به جهان مبتنی بر آرزو در بر دارد، زیرا محوریت آرزو و رویا در این داستان سبب شده تا باورها غالباً در قالب مطالب کلیشه‌ای یا در نتیجه تحقق آرزوها و رویا نمایان شود؛ زیرا مقام حضرت یوسف (ع) و معجزه او در تأویل خواب و رویا تجسیم یافته است. به عنوان مثال در نمونه ذیل، جهان باور به طور سلبی بیان شده است: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذَّيْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ ﴿١٧﴾. در اینجا قبل از اینکه یعقوب ابراز عقیده کند، برادران پیش‌دستی می‌کنند و به عدم باور او به گفته‌هایشان سخن می‌گویند. این اطمینان از باور پدر، نشانگر پلیدی و زشتی کار آنها و توانایی یعقوب بر تشخیص حقیقت است. بنابراین باور بر دروغ بودن سخن برادران، به باور به راست انگاشتن‌شان برتری دارد و این باور با ساختار و بافتار قصه همخوانی دارد. همچنین زمانی که سخن از تعبیر خواب می‌آید،

با توجه به نقش بی‌بدیل یوسف در تأویل رویا، این تأویل با جهان باور همراه است. مثلاً با قاطعیت در تعبیر خواب هم‌زندانان می‌خوانیم: ﴿يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ (٤١)﴾. در اینجا از تعبیر شک و تردید و احتمال استفاده نشده و هرچند کلمات دال بر باور به کار نرفته‌است، اما ساختار سخن نشانگر باور قطعی سخن‌گو بر رویای منقول است.

در سطوح دیگری از روایت، جهان مبتنی بر باور شکل گرفته‌است و اجزا ناقص روایت را کامل کرده و در موارد لازم از آن استفاده شده‌است. به عنوان مثال در آیه ذیل، باور یوسف مبنی بر عدم خیانت به عزیز عنوان شده‌است که به صورت تأکیدی بیان شده: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ (٥٢)﴾. چنین تأکید و قطعیتی جهان زیرشومول جدیدی به کلی انکار می‌کند و فرض هر گونه رخداد دیگری همچون خیانت کردن را ناممکن می‌سازد. همچنان که در آیه زیر باوری دیگر با استفاده از ابزارهای تأکیدی بیان شده‌است: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ (٧٣)﴾ در اینجا برادران با «قسم» و کاربرد «لام» و «قد» باور خود را مؤکد گردانیده‌اند (سعران، ۱۹۹۷: ۱۰۲) آنها اینک در موضع ضعف قرار دارند و دوست ندارند به خرابکاری و فساد، آنگونه که پیش از این بدان مبتلا بودند، متهم شوند. چنین ادوات تأکیدی با درونه‌گیری یک جهان فرعی دیگر، یک جهان متفاوت از ویژگی‌های شخصیتی آنها، یعنی عدم خرابکاری و سرقت خلق کرده‌است.

جهان زیرشومول مبتنی بر باور در بخش‌های دیگری از روایت هم دیده می‌شود. در دو آیه ذیل یک ساختار باورگونه به گونه مساوی آمده‌است: ﴿رَقَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٨٦) فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْفَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بِصَبْرٍ أَلَمَ أَقْلَ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٩٦)﴾. صاحب هر دو باور حضرت یعقوب است و تأکید بر دانستن و ایمان به مطلب و عقیده از ویژگی‌های جهان نگرشی مبتنی بر باور شخصیت یعقوب است. چیزی که صبر مداوم او را توجیه می‌کند. این شخصیت با ایجاد چنین باوری می‌خواهد نشان بدهد که چیزهایی می‌داند که پسرانش یا همان برداران یوسف نمی‌دانند و در نتیجه از آنجایی که این سخن در مقابل برادران گفته شده، به آنها گوشزد می‌کند که او از زشتی کار آنها آگاه است، هرچند آن را بیان نمی‌کند. اما برای اینکه تکبر را از خود دور سازد بیان کرده که این باور را از خدا گرفته است. نکته مهم در این جهان زیرشومول مبنی بر باور، اثرگذاری باورهای قطعی در جریان روایت است، همانطور که رویاها و آروها نیز قطعی بوده‌است. قضا و قدر الهی و غلبه آن بر ساختار روایت، قطعیت را هم به جهان زیرشومول آرزو و هم باور کشانده‌است.

علاوه بر جهان مبتنی بر آرزو و باور، جهان مبتنی بر هدف و قصد هم دیده می‌شود. این جهان نیز در خدمت روایت است و وظیفه پیشبرد بخشی از روایت را بر عهده دارد. بسیاری از این تصمیمات، مرحله‌ای مهم از روایت را به مرحله‌ای دیگر می‌کشاند و در پدید آمدن نقطه

اوج و نفس گیر داستان دخیل است، همانطور که نماینده روحی و فکری سوژه‌هایی هستند که صاحبان آن هدف و تصمیم‌اند. به عنوان مثال در اولین مقطعی که این جهان شکل گرفته، تصمیم به چاه انداختن یوسف توسط برداران مطرح گردیده است: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۱۵)﴾. این تصمیم نقش اساسی در پیشبرد روایت و کشاندن آن به مرحله‌ای دیگر دارد. یا زمانی که در قصر عزیز تصمیمی از جانب زن عزیز مصر گرفته می‌شود و آن تصمیم نیز کارا و فراگیر در روایت نقش ایفا کرده است: ﴿وَرَأَوْتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (۲۳)﴾. تصمیم به مراده توسط زنان از یوسف در اینجا بیان شده و به مثابه یک هدف پلید، اما سازنده در جهان روایت به کار رفته است. در واقع بخشی از هویت قدسی یوسف در رابطه با عدم همراهی با تصمیم همسر عزیز مصر این و اینگونه جهان‌ها مسلماً برای ترسیم و تجسم بهتر شخصیت قهرمان و پیشبرد روایت است. گاهی هدف مبتنی بر اراده به انجام کاری در شکل‌گیری جهان زیرشمول جدید نقش دارد. مثلاً از جانب یکی از زندانیان که به پادشاه قول می‌دهد که من شما را از تأویل آن باخبر می‌سازم: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (۴۵)﴾ یا زمانی که برداران قول همکاری به یوسف می‌دهند و اینکه بردار خود بنیامین را به نزد وی بازگردانند. ﴿قَالُوا سَرَّوْا عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ (۶۱)﴾. یا زمانی که اوضاع بار دیگر بحرانی می‌شود، تصمیمی از جانب یکی از برداران گرفته می‌شود: ﴿فَلَمَّا اسْتِئْذِنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ آبَاءَكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْتًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْتِيَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (۸۰)﴾. همه این تصمیم‌ها و اهداف در پیشبرد روایت نقش تعیین کننده دارد و کارکردهای مهمی را ایفا می‌کند. روایت قصه یوسف به مانند یک پازل از اجرا و بخش‌های تشکیل شده که نبود هر کدام خدشه‌ای به کل روایت ایجاد می‌کند.

### ۳-۳. جهان معرفت‌شناختی

سومین جهان زیرشمول از نگاه پل‌ورث جهان معرفت‌شناختی نام دارد. «در نظریه جهان متن با اتکا به این ابزار می‌توان به ابعاد امکان و احتمال در متن روایی دست پیدا کرد. گزاره‌هایی همچون شاید، باید، ممکن، محتمل و غیره در ساخت این سطح زیرین به کار می‌آید. این جهان با سناریوهای موجود فرضی، احتمالی و ممکن ساخته می‌شود» (ورث، ۱۹۹۹: ۲۱۶). گاوینز بر این باور است که «این نشانه‌های متنی در واقع، نشانه‌ای برای اندیشه زیربنایی متن به شمار می‌آیند و از این نظر که به فرض و اندیشه‌ای نمایان در ویرای متن اشاره دارد، مهم و درخور توجه است» (همان، ۲۰۰۰: ۲۴).

خدواند متعال، در قصه پرفراز و نشیب حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم، در مقاطع مختلفی از جهان زیرشمول معرفت‌شناختی بهره گرفته است تا درجات احتمال و امکان وقوع

روایت‌ها را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد. این حادثه پرتکرار، با شخصیت‌های متنوع و دیدگاه‌های متفاوت، رویش این جهان زیرشمول را اقتضا کرده و در بسیاری از اپیزودهای روایی و پی‌رفت‌هایی داستانی آن جهان معرفت‌شناختی ظهور کرده و مطرح شده‌است. به عنوان مثال در همان بخش اول، زمانی که فرزند رویای خود را برای پدر روایت می‌کند، گفتار پدر دال بر شکل‌گیری یک جهان زیربنایی در دل جهان اصلی است: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (۵). اینکه برادران نیرنگ به کار ببرند، یک جهان زیرشمول فرضی است که به اثبات می‌رسد، با اینکه یوسف رویای خود را هم برای آنها روایت نمی‌کند. این قضیه، امکان‌پذیری حداکثری یک فرضیه را نشان می‌دهد که توسط شخصیت پدر (یعقوب) مطرح شده‌است و مسلماً روایت رویا ممکن بود به وقوع رویدادهایی بس خطرتر بیانجامد.

در ادامه در بخش اجرای نیرنگ برادران و طرح از میان برداشتن یوسف، جهان زیرشمول معرفت‌شناختی سمت و سوی رویدادهای روایت را تعیین می‌کند. ابتدا دو فرضیه مطرح می‌گردد: ﴿اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجهه أبيكم وتكونوا من بعده قوماً صالحين﴾ (۹)؛ این دو فرضیه عبارت است از کشتن یوسف یا انداختن در زمینی ناشناخته. این دو فرضیه به امید نتیجه‌ای مشخص طراحی شده‌است و آن بدست آوردن جایگاه مهم و برتر در نزد پدر است. در ادامه فرضیه‌ای دیگر توسط یکی دیگر مطرح می‌گردد که نشان از نوعی ترحم در میان فرضیه‌های کشتن حضرت یوسف دارد: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ (۱۰)؛ و آن فرضیه، همانطور که می‌بینیم، انداختن یوسف به چاه است. بدین‌سان، نقش فرضیه‌ها و اندیشه‌های زیربنایی اینگونه در پویایی و پیشبرد روایت نقش دارد و با اینکه یک نوع توافق برای از میان برداشتن شخصیت ایجابی داستان مطرح است، اما تعدد آن نشان از یک تضاد و دوگانگی در میان برادران دارد.

خداوند متعال، ساخت جهان زیرشمول معرفت‌شناختی را برای اثبات بزرگی و نشان دادن قدرت پیشگویی و حدس درست و یقینی حوادث پیش‌رو بیان کرده‌است. از این رو این فرضیه‌ها از درجه امکان‌پذیری بیشتری برخوردار است. به عنوان مثال زمانی که برادران از یعقوب می‌خواهند که یوسف را همراه با آنها به بیابان بفرستد، او فرضیه‌ای را طرح می‌کند که هم‌لن هم می‌شود در ادامه از سوی برادران مطرح می‌شود: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَدْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّبَّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ (۱۳)؛ این فرضیه گرچه به واقعیت نمی‌پیوندد، اما نشانه‌ای را به برادران می‌دهد تا از آن به عنوان دستمایه‌ای برای خلاص شدن از دست یوسف انجام دهند و با خونین کردن پیراهن یوسف ادعا کنند یوسف را گرگ خورده‌است. در اینجا اصل هماهنگی و عمل کردن مطابق با نگرش و کانون نگاه پدر اهمیت دارد و این فرضیه با اینکه پیش‌تر برملا شده، اما توسط برادران که فرضیه‌ای احتمالی و نزدیک به یقین از جانب یعقوب است به کار می‌رود.

در ماجرای مهم داوری کشاندن یوسف و زلیخا، ظهور جهان معرفت‌شناختی با توجه به فضای دادگاهی داستان مطرح می‌شود و آن بحث پاره شدن پیراهن است: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (۲۶) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۲۷) ﴿﴾ در اینجا از دو فرضیه سخن رفته‌است که نتیجه نیز همراه با آن بیان شده و هر فرضیه‌ای مساوی با نتیجه‌ای مشخص است. اینگونه فرضیه‌ها نشانگر یک نوع قطعیت در سطح بروز فرضیه‌ها و جهان‌های زیرشمول معرفت‌شناختی است. در واقع جهان داستان بر حسب یک نظم واقعی و منطقی در جریان است و کنش‌ها و واکنش‌ها، طبق انتظار و مطابق روایتی رخ می‌دهد. در موضوع داوری میان یوسف و زلیخا به گونه آشکار مطابقت طبیعی و اجتناب‌ناپذیر میان فرضیه و نتیجه آن نشان داده شده‌است.

این قطعیت و امکان صددرصدی وقوع رویدادها، به گونه دستوری و امری که گریزی از آن نیست، در دیگر آیات نیز دنبال شده‌است. مثلاً در آیه زیر، تبعیت از آیین الهی یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (۳۸) ﴿﴾ تعبیر «ماکان لنا»، مؤکد جهان معرفت‌شناختی است و اینکه با توجه به آنچه در پیش بوده، امکان چنین چیزی در اکنون نیز قطعی و ممکن است. همچنین در موضوع تعبیر رویا این قطعیت به طور آشکار به کار می‌رود: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادًا يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ﴾ (۴۸) ﴿﴾. روایت داستان جهان حضرت یوسف، با رد احتمالات یک نوع نظم منطقی و حتمی را نشان می‌دهد و هر برگی که بر زمین بیافتد برای حکمتی است و در دایره نظم و عقیده اولوهیت البته چنین ساختی قابل پیش‌بینی است، زیرا در غیر این صورت، با قانون و مشیت الهی که هدف از بیان قصه‌ها همین نظم و هارمونی است، هماهنگ نیست. در جهان معرفت‌شناسی نقش ابزارها در ساخت این جهان بسیار اهمیت دارد و مهمترین ادات آن در زبان عربی لعل است که به معنی شاید و برای بیان احتمال به کار می‌رود. در چنین مواقعی از میزان قطعیت کاسته می‌شود و وقوع رویدادها محتمل است. در این سوره در سه موضع به کار رفته‌است:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (۲) ﴿﴾

﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سَمَانَ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (۴۶) ﴿﴾

﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَيَّ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (۶۲) ﴿﴾

لعل در هر سه مورد بالا نشانگر احتمال وقوع رخدادی در روایت قرآنی است که بهتر است رخ دهد؛ اما آفریننده برای پرهیز از جزمیت و رهایی داستان از جهان تک‌بعدی از این ادات استفاده کرده‌است که ایجاد جهان‌های متنوع می‌انجامد. در واقع لعل یک نوع جهان

دیگری در بستر اصلی خلق کرده‌است. به مانند ادراک قرآن توسط مخاطبان در مورد اول، بازگشت به سوی مردم و آگاهی آنان در نمونه دوم و بازگشت برادران به مصر در مورد سوم. همه این موارد نشانگر وجود یک روایت پویا است که قرار نیست در یک ایستگاه توقف کند و یا با تک‌روی فرصت حضور هر نگرشی احتمال دیگری را از خود بگیرد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

نتایج بدست آمده از پژوهش را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد:

۱- قصه حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم، یک حکایت پویا و پرجاذبه است و از این رو جهان‌های زیرشمول با انواع مختلف خود، در شکل‌گیری و ساخت گفتمان روایت نقش برجسته‌ای دارد و با بسامد فراوانی در آن به کار رفته‌اند.

۲- دگرگونی‌های بسیار زمانی و مکانی قابل بحث در جهان زیرشمول اشاری برای توجیه دگرگشت و تحول‌پذیری شخصیت‌ها با اتکا بر قدرت و مشیت الهی به کار رفته‌است و می‌خواهد نشان دهد تحول هویتی و اجتماعی شخصیت‌ها، در کنار تحول زمانی و مکانی امری ممکن و بدیهی است.

۳- انتقال از نقل قول غیر مستقیم و مستقیم برای ارائه امکان برابر به تمامی گفتمان‌ها و واگذاری قضاوت به خواننده و همچنین برای به کارگیری خواننده و هم‌کنشی با او در فرایند متن و روایت است که سرانجام باعث هم‌ذات‌پنداری مخاطبان با قهرمان داستان شده‌است.

۴- در سطح جهان زیرشمول نگرشی، جهان‌های ممکن و متنوعی در محور آرزو و امید، باور و عقیده و هدف و مقصد شکل گرفته‌است. جهان مبتنی بر آرزو در شکل‌گیری پیرنگ داستان نقش دارد و روایت به طور چرخشی از یک رویا آغاز و به تأویل آن خاتمه می‌یابد و در سطح باور، قطعیت باورها به جای تزلزل اعتقادی بازنمایی شده‌است و در سطح هدف، غایت‌های معین به پیشبرد روایت و ترسیم نقشه‌های بعد قصه کمک کرده‌است.

۵- در جهان معرفت‌شناختی، قطعیت حداکثری فرضیه‌ها و احتمالات بیان شده‌است و سخن از امور مردد و شبهه‌برانگیز نیست و همه چیز بر اساس نظم، هارمونی و منطق طبیعی در جریان است. اما با این وجود، روایت با فرصت دادن به شخصیت‌های مختلف و گفتمان‌های متعددی که گروه‌ها و شخصیت‌ها نمایندگی می‌کنند، اصل تکثرگرایی را به عنوان زمینه‌ای برای دستیابی به هدف مطرح کرده‌است. همه این جهان‌های زیربنایی با تکثر و تنوع خود، انگیزه‌ها و عوامل پشت پرده جهان اصلی را نشان می‌دهد و بدون در نظر گرفتن آن فهم جهان اصلی ناممکن است.

## کتابنامه

قرآن کریم.

- استاک‌ول، پیتر (۱۳۹۳)، *درآمدی بر شعرشناسی شناختی*، ترجمه: لیلا صادقی، تهران: مروارید.
- الرازی، فخرالدین ضیاء الدین عمر. (۱۹۹۰م). *تفسیر الفخر الرازی (التفسیر الکبیر)*. بیروت: دارالفکر.
- راستگو، کبری؛ سلیمی، سیده فاطمه (۱۳۹۸) *مجاز عقلی، مجاز یا حقیقت، با رویکرد آمیختگی مفهومی در گفتمان قرآنی*، مجله زبان و ادبیات عربی، س ۱۱، ش ۱، صص ۲۵-۵۴.
- رضایی، بهر علی، و دیگران (۱۴۰۱)، *بررسی گفتمان موقعیت تسلیم و امید به خدا در سوره کهف بر اساس نظام نقش‌گرایی هلیدی*، مجله زبان و ادبیات عربی، د ۱۴، ش ۲، صص: ۸۸-۱۰۸
- الزمخشری، جارالله. (بی‌تا). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التاویل*، ضبط مصطفی حسین امد. القاهرة: دارالریان.
- سعران، محمود. (۱۹۹۷م). *علم اللغة مقدمة للقاری العربی*، بیروت: دارالنهضة للطباعة و النشر.
- صادقی، لیلا و دیگران (۱۳۸۹)، *بررسی عناصر جهان متن براساس رویکرد بوطیقای شناختی در یوزپلنگانی که با من دویده/ند اثر بیژن نجدی، نشریه نقد ادبی، جلد ۳ - شماره ۱۰ - صفحات ۱۴۲-۱۱۵*
- صادقی، لیلا (۱۴۰۰)، *نقد ادبی با رویکرد شناختی*، تهران: لوگوس.
- عباسی، حبیب‌الله، و دیگران (۱۳۹۹)، *نظریه جهان متن در روایت بیهقی، پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*، س ۹، ش ۲، صص ۸۶-۱۰۴
- العکبری، أبو البقاء. (۵۱۴۰۷). *التبیان فی اعراب القرآن*، تحقیق علی محمد البجاوی. ط ۲. بیروت: دار الجیل.
- عمر، احمد مختار. (۱۹۸۸م). *علم الدلالة*، ط ۵. بیروت: عالم الکتب.
- گلفام، ارسلان و دیگران (۱۳۹۳)، *کاربرد «نظریه جهان متن» در شناسایی عناصر سازنده متن روایی داستان شازده احتجاب؛ بر مبنای رویکرد شعرشناسی شناختی*، مجله جستارهای زبانی، ش ۲۱، صص ۱۸۳-۲۰۶.

## Bibliography

- Abbasi, Habibullah, and others (2019), The Theory of the Text World in Beyhaqi's Narrative, *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*, Volume 9, Volume 2, pp. 104-86 (In Persian)
- Al-Akbari, Abu Al-Barta. (1407 AH). Al-Tabayan in the Arabization of the Qur'an. Research by Ali Mohammad Al-Bajawi. i2. Beirut: Dar Al Jail. . (in Arabic)
- Barcelona, A. (2000). Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective. Berlin & New York: Mouton de Gruyter. (in English)
- Charran, Mahmoud. (1997). The science of language, an introduction to al-Qari al-Arabi. Beirut: Dar al-Nahda for printing and publishing. (in Arabic)
- Stockwell, Peter (2013), An Introduction to Cognitive Poetics, translated by: Leila Sadeghi, Tehran: Marvarid (In Persian)
- Golfam, Arslan and others (2013), the application of "theory of the world of text" in identifying the constituent elements of the narrative text of the story of Prince Ihtjab; Based on the cognitive poetics approach, *Journal of Linguistic Studies*, Vol. 21, pp. 183-206. (In Persian)
- Gavins, J. & G. Steen (2003) *Cognitive Poetics in Practice*. London: Routledge. (in English)
- Gavins, J. (2007). *Text World Theory: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh. (in English)
- University Press
- Hidalgo Downing, L. (2000). "Text world creation in advertising discourse". *Universidad Autónoma*. Vol. 13. pp. 67- 88. Berlin; NewYork: de Gruyter. . (in English) . (in English)
- Omar, Ahmad Mukhtar. (1988). science Beirut: Alam al-Katb. (in Arabic).
- Al-Razi, Fakhruddin Ziauddin Omar. (1990). *Tafsir al-Fakhr al-Razi (Al-Tafsir al-Kabir)*. Beirut: Dar al-Fekr (in Arabic)
- Rastgou , cobra; Salimi, Seyyedah Fatemeh (2018) Intellectual permission, permission or truth, with the approach of conceptual fusion in the Qur'anic discourse, *Journal of Arabic Language and Literature*, Q11, No. 1, pp. 54-25 (In Persian)
- Rezaei, Bahr Ali, and others (1401), examining the discourse of the position of submission and hope in God in Surah Kahf based on Halidi's role-oriented system, *Journal of Arabic Language and Literature*, 14, vol. 2, pp: 108-88 (In Persian)
- Sadeghi, Leila and others (1389), examining the elements of the world of the text based on the cognitive boutique approach in the leopards that ran with me by Bijan Najdi, literary criticism magazine, volume 3 - number 10 - pages 115-142 (In Persian)
- Sadeghi, Leila (1400), literary criticism with a cognitive approach, Tehran: Logos (In Persian)
- Semino, E. (1997). *Language and World Creation in Poems and Other Texts*, London: Longman. . (in English)
- Stockwell, P. (2002). *Cognitive Poetics: An Introduction*. NewYork: Routledge. . (in English)
- Werth, P. (1999). *Text Worlds: Representing Conceptual Space in Discourse*. London: Longman.
- Winko, S. & T. Köppe (2008). *Cognitive Poetics*. In *Neuere Literaturtheorien*. Ed. by Winko, Simone and Tilmann Köppe. Stuttgart. pp. 300 - 312. . (in English)
- Al-Zamakhshari, Jarallah. (No date). *Al-Kashaf on the hidden facts of Al-Tanzil and Ayun Al-Aghawil in the faces of Altawil*. Recording by Mustafa Hossein Amed. Cairo: Dar al-Ryan. (in Arabic).

## The Conceptual Metaphor of "Weight" in the Noble Qur'an: A Cognitive Linguistics Approach

Fazele Mirghafoorian<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor of the Department of Islamic Studies of Sisters Campus of Imam Sadeq University  
Tehran-Iran. Email: [mirghafoorian@isu.ac.ir](mailto:mirghafoorian@isu.ac.ir)

### Abstract

The Noble Qur'an, in its effort to clarify concepts and create mental imagery for maximum influence on human thought and behavior, pays close attention to human cognitive processes, including metaphorical thinking. To explain abstract or non-experienced phenomena, the Qur'an frequently uses concrete and perceptible conceptual metaphors, manifesting them through linguistic expressions. This study aims to explore the conceptual metaphor of "weight" and its related vocabulary as one of the sensory source domains and to identify its corresponding target conceptual domains and mappings in the Qur'an. The research employs a descriptive-analytical method, utilizing both deductive and inductive reasoning. According to the study's findings, the lexical roots of the Arabic terms "thaqal", "khiffa", "wazn", and "wizr" are linguistic manifestations of the conceptual metaphor of "weight" in the Qur'an. These terms clarify and elucidate conceptual domains such as action, punishment, human inclinations, thought, speech, responsibility, and events, all of which are metaphorically described as having weight. Among the source domains, the term "thaqal" is the most frequent, while "khiffa" appears the least. As for the target conceptual domains, the most frequent is the domain of "action", where sub-concepts include any action that carries weight, whether good or bad. Thus, righteous deeds are described as heavy, while unrighteous deeds are described as light, with accountable beings gaining metaphorical weight based on their good or bad deeds. The least frequent target conceptual domains are related to the domain of "speech".

**Keywords:** Noble Qur'an, Cognitive linguistics, Conceptual metaphor, Weight, Action

Received: 2023-11-20 | Received in revised from: 2024-01-02 | Accepted: 2024-01-14 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: mirghafoorian, F. (2024). The Conceptual Metaphor of "Weight" in the Noble Qur'an: A Cognitive Linguistics Approach. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 136-159. doi: 10.22034/sshq.2024.426161.1399

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences





## استعاره مفهومی «وزن» در قرآن کریم با تکیه بر رویکرد زبان شناسی شناختی

فاضله میرغفوریان<sup>ID</sup>

۱. استادیار گروه معارف اسلامی پردیس خواهران دانشگاه امام صادق (ع)، تهران ایران. پست الکترونیک: [mirghafoorian@isu.ac.ir](mailto:mirghafoorian@isu.ac.ir)

### چکیده

قرآن کریم در راستای وضوح بخشی به مفاهیم و تصویرسازی ذهنی آنها و با هدف تأثیرگذاری حداکثری در تفکر و رفتار انسان، به نحوه تفکر انسان از جمله تفکر استعاری توجه داشته است و برای تفهیم امور غیرمحسوس یا تجربه نشده از استعاره‌های مفهومی عینی و محسوس به صورت وسیع استفاده کرده و آنها را در قالب عبارات زبانی پدیدار ساخته است. پژوهش حاضر با هدف بررسی استعاره مفهومی وزن و واژگان مرتبط با آن به عنوان یکی از حوزه‌های حسی مبدأ و نیز استخراج حوزه‌های مفهومی مقصد و نام‌نگاشت‌های آن در قرآن کریم انجام گرفته است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و به شکل قیاسی-استقرائی انجام شده است. بر اساس یافته‌های پژوهش، ماده‌های واژگانی ثقل، خفف، وزن، وزر مصادیق زبانی استعاره مفهومی وزن در قرآن کریم هستند و به آشکارسازی و تبیین حوزه‌های مفهومی چون عمل، عذاب، گرایش‌های انسانی، اندیشه، کلام، مسئولیت و حوادث می‌پردازند که همه دارای وزن هستند. در میان حوزه‌ها حوزه‌های مفهومی مبدأ، واژه ثقل بیشترین بسامد و مفهوم خفف کمترین بسامد را داراست و از میان حوزه‌های مفهومی مقصد، بیشترین بسامد مربوط به حوزه مفهومی عمل است که ریزمفاهیم آن شامل هرگونه عمل دارای وزن است؛ چه خیر باشد چه شر باشد. از این رو عمل صالح سنگین و عمل غیرصالح سبک است و موجودات مکلف به واسطه اعمال نیک و بدشان وزن دار می‌شوند. کمترین بسامد در حوزه‌های مفهومی مقصد نیز مربوط به حوزه مفهومی کلام است.

**کلیدواژگان:** قرآن کریم، زبان‌شناسی شناختی، استعاره مفهومی، وزن، عمل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵

استناد به این مقاله: میرغفوریان، فاضله. (۱۴۰۳). استعاره مفهومی «وزن» در قرآن کریم با تکیه بر رویکرد زبان شناسی شناختی. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۸(۲), ۱۳۶-۱۵۹. doi: 1022034/sshq.2024.426161.1399

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## ۱- مقدمه

قرآن کریم در بیان و تبیین خود همواره به نحوه تفکر و سخن گفتن انسان از جمله تفکر استعاری توجه داشته است و با توجه به این فرایند ذهنی انسان‌ها، در راستای تفهیم امور غیر محسوس یا تجربه نشده به آنان، از استعاره‌های مفهومی بسیاری بهره گرفته و آنها را در قالب عبارات زبانی بیان داشته است. نام‌نگاشت‌های به دست آمده از ایجاد تناظر منطقی میان حوزه‌های مفهومی مبدأ (امر حسی یا تجربه شده) و مقصد (امر عقلی یا تجربه نشده) در قرآن همچون: «آخرت خانه است» (فیضی و همکاران، ۱۳۹۹)، «هدایت نور است» (نوییدی باغی و همکاران، ۱۴۰۰)، «باطل پایین است و حق بالاست» (تیموری، ۱۴۰۰) شاهد و گواه این سخن است.

آنچه استعاره‌های موجود در متن قرآن و حدیث را از استعاره‌های متون بشری متمایز می‌سازد، توانایی علمی آفریننده این متون در به‌کار بستن و کنار هم‌گذاشتن قلمرو مبدأ و مقصد است. هر چه دانش و تجربه و به بیان دقیق‌تر تسلط آفریننده متن بر حقیقت قلمرو مبدأ و مقصد بیشتر باشد، استعاره فنی‌تری پدید می‌آید. ویژگی ممتاز استعاره مقام عصمت قابل فهم بودن برای عموم بشر و به تصویر کشیدن حقایق پیچیده‌ای از فرهنگ دین است. حقایقی که قلمرو مقصد آن از امور غیرمادی است و برای آگاهی از آن تنها می‌توان به کلام وحی و معصوم اعتماد کرد و تجربه و عقل بشر عادی به آن راه ندارد (بنی‌عصار، ۱۳۹۷: ۱۴۲).

در جمع میان استعاره ادبی و مفهومی در قرآن کریم می‌توان گفت: به نظر می‌رسد مفسران بلاغی قرآن در بیان وجوه استعاری عبارات قرآنی به چیزی بیش از استعاره ادبی یعنی همان استعاره مفهومی دست یافته بودند، اگرچه بدان تصریحی نداشته‌اند؛ به‌عنوان مثال ابن‌قتیبه هسته و جوهره اساسی اعجاز بیانی قرآن را اسلوب‌های بلاغی آن از جمله استعاره می‌داند و در مواضع بسیاری تصریح کرده است که قرآن کریم با روش‌های گوناگون بیانی؛ مانند استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفا، اظهار و سایر روش‌ها نازل شده است و هیچ‌کس نمی‌تواند از قرآن کریم فهم صحیحی داشته باشد، مگر با اطلاع از همه این فنون بیانی (الریاحنه، ۲۰۱۲: ۳۷۸). برای مثال در مورد عبارت «الأرجمنک» در آیه ۴۶ سوره مریم، رجم را استعاره‌ای از دشنام دادن می‌داند و می‌گوید: دشنام و ناسزا، رجم یا پرتاب سنگ است؛ زیرا شتم نوعی رمی است (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۴: ۶۱۳). با انطباق این سخن بر نظریه استعاره‌های مفهومی، حوزه مبدأ «پرتاب سنگ»، حوزه مقصد «دشنام دادن» و نام‌نگاشت «دشنام، پرتاب سنگ است» می‌شود.

با توجه به آنچه ذکر شد توجه به استعاره‌های مفهومی به‌کاررفته در قرآن کریم و کشف و معرفی آنها می‌تواند هرچند قدمی کوچک اما مهم در فهم دقیق‌تر مقاصد ارزشمند این کتاب آسمانی باشد، به‌ویژه آنکه این متن مقدس ظرفیت معنایی شگرفی دارد. در واقع

بررسی استعاره‌های مفهومی در قرآن کریم، علاوه بر شناسایی و تعیین حوزه‌های مبدأ انتزاعی، نوع نگرش قرآن به حوزه‌های مقصد عینی و ملموس را نیز نشان می‌دهد و می‌توان از رهگذر مصور نمودن مفاهیم انتزاعی بر پایه امور عینی و محسوس و نیز کشف و تحلیل روابط درون‌متنی قرآن کریم به جهان‌بینی قرآن دست یافت؛ چراکه قرآن کریم برای بیان مفاهیم والای خود، همواره انسان را با استفاده از زبان استعاری و ذکر امور مادی به تأمل در امور غیبی و نامحسوس فرامی‌خواند؛ زیرا این استعاره‌ها ابعاد مختلف زندگی انسان مؤمن و تفکر اسلامی را شکل می‌دهند. از این رو با توجه به آنکه خداوند متعال برای بیان وزین بودن برخی امور نامحسوس همچون کلام و اندیشه و گرایش‌های انسانی و غیره از استعاره مفهومی بهره گرفته است، در این پژوهش تلاش شده است برای درک عمیق این استعاره‌های مفهومی با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی آیاتی از قرآن کریم واکاوی شود که حاوی واژگان مربوط به حوزه معنایی وزن است تا به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱- مجموعه واژگان مربوط به حوزه معنایی وزن (حوزه مبدأ) کدام‌اند؟

۲- حوزه معنایی وزن برای تفهیم و شفاف‌سازی کدام حوزه معنایی (حوزه مقصد) به کار رفته است؟

۳- نام‌نگاشت‌های مرتبط با این دو حوزه کدام‌اند؟

### ۱-۱ پیشینه پژوهش

برای پیشینه استعاره مفهومی وزن لازم است این موضوع را در دو دسته از پژوهش‌ها پی‌گیری نماییم: دسته اول مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط با استعاره‌های مفهومی در قرآن کریم است که در شش حیطه اصلی انجام گرفته است:

۱. بررسی استعاره در یک حوزه مفهومی مشخص در قرآن کریم؛ مانند: پایان‌نامه دکتری فریده امینی با عنوان «تبیین استعاره‌های مفهومی حوزه داورى در قیامت در قرآن کریم» (۱۳۹۷). پژوهشگر در این پژوهش به این نتیجه رسیده است که قیامت هم اینک در بطن دنیا قرار دارد و پرداختن به مقوله داورى در قیامت، مستلزم پرداختن به حوزه دنیا و اعمال بشر در دنیاست. ۲. بررسی استعاره با محوریت یک سوره؛ مانند مقاله «طرح‌واره‌های تصویری در مفهوم‌سازی قرآن با شواهدی از سوره طه و انبیا» (۱۴۰۰) نوشته نسرین تیموری و همکاران. از مجموع طرح‌واره‌های سوره طه و انبیا، طرح‌واره قدرتی با بیشترین فراوانی و طرح‌واره شیء از کمترین فراوانی برخوردار بوده است. ۳. بررسی یک مفهوم خاص در یک سوره یا جزء خاص؛ مانند: پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی استعاره مفهومی سور حوامیم در قرآن کریم» (۱۴۰۱)، نوشته عباس اسماعیلی‌زاده. نویسنده در این پژوهش آیاتی را که در سور مذکور با استفاده از مفاهیم حرکت، نیرو، حجم، جهت و شیء‌انگاری به بیان یک مفهوم انتزاعی پرداخته‌اند شناسایی و تحلیل کرده است. ۴. بررسی یک حوزه مفهومی

در یک داستان، مانند پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «استعاره مفهومی و تطور زمانی آن در داستان موسی (ع) در قرآن کریم» (۱۴۰۰)، نوشته محمد فرزبود. پژوهشگر به این نتیجه رسیده است که مهم‌ترین اهداف استفاده از این استعاره‌ها در داستان موسی (ع) عبارت است از: استعاره‌های هستی‌شناختی، استعاره‌های جهتی و استعاره‌های ساختاری. ۵. بررسی یک حوزه مفهومی در قرآن و متن دیگری مانند نهج البلاغه؛ مانند مقاله: «بازکاوی استعاره‌های مفهومی لباس در نهج البلاغه بر مبنای مدل لیکاف جانسون» (۱۴۰۲)؛ نوشته علی محمدی و همکاران. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که در قرآن کریم مفاهیم تقوا، گرسنگی و ترس، شب و ارتباط زناشویی و در نهج البلاغه مفاهیم میانه‌روی، عزت، جهاد، کرامت، عافیت، تغییر احکام صحیح اسلامی و تواضع به عنوان حوزه‌های مقصد انتزاعی، توسط مفهوم ملموس لباس و پوشش به عنوان حوزه مبدأ محسوس برای مخاطبان عینی سازی شده است. ۶. بررسی کلی نظریه استعاره‌های مفهومی در قرآن کریم؛ مانند: کتاب «استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن» نوشته علیرضا قائمی‌نیا. پژوهشگر در این اثر با استفاده از نظریه استعاره مفهومی و نظریه تلفیق مفهومی تحلیل جدیدی از زبان استعاری قرآن و ارتباط آن با جهان‌بینی اسلامی را پیش کشیده که بنابر آن، استعاره‌های مفهومی قرآن بخش اجتناب‌ناپذیر تفکر اسلامی هستند و می‌توان از راه تحلیل آنها به نگرش اساسی در خصوص جهان‌بینی قرآن دست یافت.

دسته دوم پژوهش‌های مرتبط با استعاره مفهومی وزن است: بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی در حوزه استعاره مفهومی «وزن» تدوین نشده است. اگرچه در مقاله طالبی‌انوری (۱۳۹۸) با عنوان «بررسی استعاره‌های شیئی در جزء‌های بیست‌وشش تا سی‌ام قرآن مجید»، در ضمن بررسی سوره و آیات، به وزن‌دار بودن عمل، خلوص و گناه اشاره شده است؛ اما در این پژوهش این موضوع به‌طور خاص و تفصیلی واکاوی نشده است. شعبان‌پور (۱۳۹۷) نیز در مقاله خود با عنوان «اسماء و صفات الهی در قرآن کریم در پرتو استعاره مفهومی» فقط به وزن‌دار بودن اعمال اشاره کرده است. از این رو این مقاله، نخستین گام در راستای بررسی واژگان مرتبط با استعاره مفهومی وزن در قرآن کریم است.

## ۱-۲ روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و به شکل استقرائی-قیاسی انجام گرفته است. ابتدا با مطالعه و تدبر در قرآن کریم کلیدواژگان مربوط به حوزه مفهومی وزن (مبدأ) و سپس آیات مرتبط با هر کلیدواژه استقراء و جمع‌آوری شد. هم‌زمان معانی لغوی واژگان کلیدی از کتب لغت معتبر استخراج شد، سپس با محوریت ترجمه مشکینی و تفسیر المیزان هر دسته از آیات مربوط به یک کلیدواژه مورد فهم قرار گرفت و ضمن تحلیل محتوای آیات، حوزه‌های مفهومی مقصد به دست آمد.

## ۲- مبانی نظری

### ۲-۱- معناشناسی

معناشناسی<sup>۱</sup> یکی از حوزه‌های زبان‌شناسی<sup>۲</sup> است که به مطالعهٔ ارتباط میان واژه و معنا در زبان‌های انسانی می‌پردازد. معناشناسی شناختی<sup>۳</sup> جدیدترین رویکرد در مطالعات معناشناسی زبان است. نظریه‌هایی همچون استعاره‌های مفهومی<sup>۴</sup>، مجاز مفهومی، قالب‌های معنایی و ... همه در این رویکرد می‌گنجد و در کنار دستور شناختی<sup>۵</sup>، زبان‌شناسی شناختی<sup>۶</sup> را به وجود می‌آورند.

### ۲-۲- استعاره زبانی

استعارهٔ زبانی<sup>۷</sup> به‌عنوان یک صنعت ادبی پیشینه‌ای بسیار طولانی و قدیمی دارد و در ادبیات عرب نیز یکی از مباحث مهم در علم بلاغت (بخش بیان) و آرایش زبانی به شمار می‌رود. یکی از راه‌های وضوح‌بخشی به مقاصد کلامی در همه زبان‌ها تشبیه است و استعاره در اصل، تشبیهی است که یکی از طرفین، وجه‌شبه و ادات تشبیه حذف شده‌اند و به همین دلیل بلیغ‌تر از تشبیه است؛ چراکه حتی در بلیغ‌ترین تشبیه، ذکر مشبه و مشبه‌به را در خود دارد و این خود اعتراف به تباین میان این دو است بر خلاف استعاره که با حذف یکی از آن دو اتحاد و امتزاج میان دو را ادعا می‌کند (هاشمی، ۱۹۹۹: ۲۵۸). در استعاره کلمه را به عاریت می‌گیرد و هنگامی که بین دو کلمه علاقهٔ سببیت یا مجاورت یا شباهت وجود داشته باشد، یکی را در جای دیگری قرار می‌دهد (ابن قتیبه، ۱۳۸۴: ۲۴۲). به‌عنوان مثال در عبارت «جاء الأسد» فرد به شیر تشبیه شده است و جامع آن شجاعت است. چنانکه ملاحظه می‌شود در این استعاره مشبه و وجه تشبیه ذکر نشده است و همین امر به بلاغت سخن می‌افزاید.

### ۲-۳- استعاره مفهومی

استعارهٔ مفهومی با استعاره در دانش بلاغت از این جهت تفاوت دارد که استعارهٔ مفهومی فهم یک حوزهٔ مفهومی بر حسب حوزهٔ دیگر است؛ بنابراین تنها از روابط حوزه‌های مفهومی سخن می‌گوید، نه از عبارات مربوط به زبان. به‌عنوان مثال «اندیشه غذاست» یک استعارهٔ مفهومی است که عبارات استعاری مربوط به آن اموری زبانی هستند؛ مثل «امید

- 1) semantics
- 2) Linguistics
- 3) Cognitive semantics
- 4) Conceptual metaphors
- 5) Cognitive grammar
- 6) Cognitive linguistics
- 7) Linguistic metaphor

کتاب را قورت داد». در حقیقت عبارات زبانی صرفاً سرنخ‌هایی برای کشف استعارات مفهومی هستند و زبان راهی برای رازگشودن از آن چیزی است که در ذهن می‌گذرد (هوشنگی و سیفی‌پرگو، ۱۳۸۸: ۱۴/۱۵).

پرداختن به استعاره به‌عنوان یک فرایند درک و دریافت (و نه صرفاً فرایند زبانی)، با اندیشه یاکوبسن آغاز شده است و در رویکرد شناختی به زبان، اوج گرفته است. نقطه آغاز نگاه جدید به استعاره در حوزه زبان‌شناسی شناختی رویکردی است که لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) مطرح کردند. آنها معتقدند: استعاره در زندگی روزمره و نه تنها در زبان بلکه در اندیشه و عمل نفوذ دارد. ماهیت نظام مفهومی عادی ما که اندیشه و عمل مبتنی بر آن است، استعاری است (لیکاف و جانسون، ۸). استعاره صرفاً موضوع زبان و مسئله‌واژه‌ها نیست. فرآیندهای اندیشه‌انسان عمدتاً استعاری هستند. استعاره‌ها دقیقاً به این دلیل در قالب عبارات‌های زبانی ظاهر می‌شوند که در نظام مفهومی انسان حضور دارند (همان: ۱۱).

در استعاره مفهومی همواره یک امر انتزاعی یا کمتر شناخته‌شده بر اساس یک امر انضمامی یا شناخته‌شده‌تر فهمیده می‌شود و بدین ترتیب حوزه مبدأ<sup>۱</sup> امری ملموس یا شناخته‌شده‌تر و حوزه مقصد<sup>۲</sup> امری انتزاعی یا کمتر شناخته‌شده است. (هوشنگی، سیفی‌پرگو، ۱۳۸۸: ۱۴ و ۱۵). مفهوم اصلی در نظریه استعاره‌های مفهومی نگاشت<sup>۳</sup> است. نگاشت مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مندی است که میان حوزه‌های مفهومی مبدأ و مقصد برقرار است. این تناظرها منجر به نام‌نگاشتی بین دو حوزه استعاره می‌شود. برای مثال در نام‌نگاشت «عشق سفر است» بین آنچه در حوزه عشق است با آنچه در حوزه سفر، تناظر ساختاری برقرار است (افراشی، ۱۳۹۷: ۱۱).

بر اساس آنچه گفته شد، انتخاب صحیح حوزه مبدأ برای تفهیم دقیق حوزه مقصد؛ یعنی یک امر معقول یا تجربه‌نشده، بسیار پراهمیت است. هم‌چنین انتخاب یک حوزه مفهومی (مبدأ) برای فهم حوزه مفهومی دیگر (مقصد)، نشان‌دهنده نوع نگرش و جهان‌بینی یک فرد یا مکتب فکری است.

### ۳- حوزه مفهومی وزن

در حوزه مفهومی وزن به دو مبحث حوزه مفهومی مبدأ و مقصد پرداخته خواهد شد. در ذیل هریک از این دو حوزه، ریزحوزه‌های مفهومی متعدد تحلیل و بررسی می‌شوند.

1) source domain  
2) target domain  
3) mapping

### ۳-۱- حوزة مفهومی مبدأ وزن در قرآن کریم

پنج واژه یا ریشه مهم در انتقال حوزة مفهومی وزن (مبدأ) به حوزة‌های مفهومی دیگر نقش دارند که عبارت‌اند از: «ثقل» «وزر»، «وزن»، «خفف» و «کیل». در ادامه ذیل هر ماده ابتدا معنای لغوی آن، سپس کاربرد صرفی در قالب واژگان و در مرحله سوم حوزة‌های مفهومی مقصد استخراج شده است، بدین ترتیب آشکار می‌شود که واژگان مربوط به حوزة مفهومی وزن برای تبیین کدام حوزة یا حوزة‌ها در قرآن کریم استفاده شده‌اند.

#### ۳-۱-۱ ثقل

«ثَقُلَ ثِقَالًا» به معنای سنگین بودن است (فراهیدی، بی تا: ۱۳۶/۵) «ثقل»، متضاد واژه سبک است. (جوهری، بی تا: ۱۶۴۷/۴). اصمعی معتقد است: «أَعْطَهُ ثِقْلَهُ» یعنی «آن شیئی را وزن کن» (ازهری، بی تا: ۸۰/۹). «مِثْقَالٌ» واحد وزن با اندازه معلوم است (ازهری، بی تا: ۷۹/۹) و در اصل مقدار وزن هر چیز است؛ چه آن وزن کم باشد چه زیاد، از این رو معنای «مِثْقَالُ ذَرَّةٍ»؛ یعنی وزن آن ذره. ماده ثقل با محوریت معنایی «سنگینی» یکی از ریشه‌های مربوط به حوزة مفهومی وزن است که ۲۸ بار در قالب اشکال صرفی زیر در قرآن کریم به کار رفته است.

#### جدول ۱- اشکال صرفی ماده ثقل

کاربرد	شکل صرفی	تکرار	ملاحظات
اسمی (۲۲ بار)	مِثْقَالٌ	۸	مِثْقَالٌ + ذره (۶ بار) مِثْقَالٌ + حبة (۲ بار)
	ثَقُلَ	۷	مثنی: ثَقُلَيْنِ (۱ بار) جمع: اَثْقَالٌ (۵ بار) ۳ بار در یک آیه (عنکبوت/۱۳)
	ثَقِيلٌ	۴	مفرد (۲ بار) جمع: ثِقَالٌ (۳ بار)
	مِثْقَلٌ	۳	مفرد (۱ بار) جمع: مِثْقَلُونَ (۲ بار)
فعلی (۶ بار)	ثَلَاثِيٌّ مُجْرَدٌ (ثَقَّلْتُ)، ثَلَاثِيٌّ مُزِيدٌ باب افعال (أَثَقَلْتُ)، باب تفاعل (إِثْقَالْتُمْ)	۶	حالت فعلی + موازین (۳ بار)

#### ۳-۱-۲ خفف

«خَفَّ الشَّيْءُ خَفًّا وَخِفَّةً»؛ یعنی آن چیز سبک شد (ابن درید، بی تا: ۱۰۶/۱) «الْخَفَّةُ وَخِفَّةٌ»؛ به معنای سبکی، ضد سنگینی است، «خَفَّ المِيزَانُ»؛ یک کفه ترازو بلندتر شد. «خَفَّفَهُ» و خَفَّفَ عَنْهُ و اسْتَخَفَّهُ؛ یعنی چیزی را سبک کرد یا از آن کاست. (زمخشری، بی تا: ۱۷۰) «خِفَّةُ الوَزنِ وَ خِفَّةُ الحَالِ» به معنای کم‌وزنی و سبک‌بالی است (ابن منظور، بی تا: ۸۰/۹). ماده خفف با محوریت معنایی «سبکی» یکی از ریشه‌های مربوط به حوزة مفهومی وزن است که

۱۶ بار در قالب اشکال صرفی زیر در قرآن کریم به کار رفته است.

سال هشتم  
شماره دوم  
پیاپی: ۱۵  
پاییز و زمستان  
۱۴۰۳

### جدول ۲- اشکال صرفی ماده خفف

کاربرد	شکل صرفی	تکرار	ملاحظات
اسمی	خَفِيفٌ	۲	جمع: خفاف + ثقل (۱ بار)
فعلی	ثلاثی مجرد (خَفَفَ) ثلاثی مزید باب تفعیل (خَفَّفَ، يُخَفِّفُ، يُخَفِّفُ) / باب استفعال (اسْتَخَفَّ، يَسْتَخِفُّ، تَسْتَخِفُّ)	۱۴	حالت فعلی + ثقل (۳ بار)

### ۳-۱-۳ وزن

«وَزَنَ يَزُنُ وَزْنًا»: یعنی سنگینی یک شیئی که با شیئی مانند آن اندازه‌گیری می‌شود. «وَزَنَ الشَّيْءُ»: آن شیئی را اندازه‌گیری کرد. (فراهیدی، بی تا: ۳۸۶/۷؛ ازهری، بی تا: ۱۳/۱۷۶). «میزان» ابزاری است که با آن اشیا را وزن می‌کنند (فراهیدی، بی تا: ۳۸۶/۷). ابومنصور می‌گوید: من دیدم که عرب به وزنه‌هایی از سنگ و آهن که با آن خرما و دیگر چیزها را وزن می‌کردند، «موازین» می‌گفتند و مفرد آن «میزان» است. (ابن منظور، بی تا: ۴۴۶/۱۳). میزان و ابزار سنجش بر اساس اختلاف موضوعات مختلف است و هر چیزی متناسب با خودش وزن می‌شود. اشیای مادی با میزان مادی چون سنگ و آهن و .. و اشیای غیرمادی نیز با آنچه متناسب آن است سنجیده می‌شوند (مصطفوی، بی تا: ۹۷/۱۳). ماده وزن، با محوریت معنایی «اندازه‌گیری» یکی از ریشه‌های مربوط به حوزه مفهومی وزن است که ۲۳ بار در قالب اشکال صرفی زیر در قرآن کریم به کار رفته است.

### جدول ۳- اشکال صرفی ماده وزن

کاربرد	شکل صرفی	تکرار	ملاحظات
اسمی (۲۰ بار)	میزان	۱۶	جمع: موازین (۷ بار)
	وزن	۳	
	موزون	۱	
فعلی (۳ بار)	وَزَّنُوا، زَنُوا	۳	حالت فعلی + کیل (۱ بار)

### ۳-۱-۴ کیل

ماده کیل، با محوریت معنایی «پیمانه‌کردن» یکی از ریشه‌های مربوط به حوزه مفهومی وزن است که ۱۶ بار در قالب اشکال صرفی اسمی (۱۲ بار: کیل و مکیال) و فعلی (۴ بار: کالوهم، کلتهم، اکتالوا و نکتل) در قرآن کریم به کار رفته است. از آنجاکه در این مقاله این

واژه شاهدمثالی برای استعاره مفهومی مقصد نیست و بیان آن از باب مصادیق زبانی استعاره مفهومی وزن در قرآن کریم است به ذکر همین مقدار بسنده می‌کنیم.

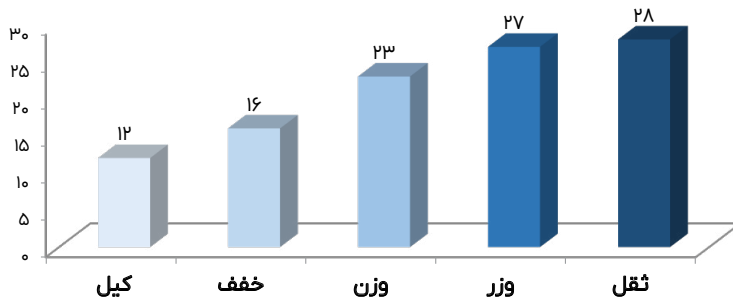
### ۳-۱-۵ وزر

«وَزْرٌ» در کلام عرب به معنای کوهی است که بدان پناه می‌برند، از این رو عرب به هر چه پناه می‌برد و آن چیز او را حفظ می‌کند «وَزْر» می‌گوید (ازهری، بی‌تا: ۱۶۷/۱۳). «وَزْرٌ» به معنای پناهگاه است و «وَزْر» گناه و سنگینی و اندازه معینی از طعام و آذوقه و سلاح (جوهری، بی‌تا: ۸۴۵/۲). «وَزْرٌ»: بار فردی است که لباسش را پهن کند و کالا و باروبنه‌اش را در آن می‌نهد (ابن فارس، بی‌تا: ۱۰۸/۶). فیروزآبادی معتقد است «وَزْرٌ»، به کوه رفیع گویند و به معنای هر نوع پناهگاه و دژ مستحکم است و «وَزْرٌ»، به معنای گناه و سنگینی است و نیز آذوقه بزرگ و سلاح و بار سنگین، جمع آن «أوزار است». «وَزْرَةٌ، وِزْرًا» یعنی آن را حمل کرد و «وَزْرَ یَزُرُ، وِزْرَ یُوَزِّرُ، وِزْرًا وِزْرًا وِزْرًا وِزْرًا»، به معنای گناه‌کردن است (فیروزآبادی، بی‌تا: ۲۵۱/۲). ماده وزر، با محوریت معنایی «سنگینی» یکی از ریشه‌های مربوط به حوزه مفهومی وزن است که ۲۷ بار در قالب اشکال صرفی زیر در قرآن کریم به کار رفته است.

### جدول ۴- اشکال صرفی ماده وزر

کاربرد	شکل صرفی	تکرار	ملاحظات
اسمی (۲۰ بار)	وَزْر	۱۲	جمع: اوزار (۵ بار)
	وازِرَة	۵	ترکیب «ولانتر وازره وزر اخیری» (۴ بار) ترکیب «الانتر وازره وزر اخیری» (۱ بار)
	وَزیر	۲	
	وَزْر	۱	
فعلی (۷ بار)	ثلاثی مجرد (تَزْرُ، یَزرون)	۷	حالت فعلی + وزن (۲ بار)

در یک نگاه کلی می‌توان دریافت که در میان این حوزه‌ها واژه ثقل (۲۸ بار) بیشترین بسامد و مفهوم کیل (۱۲ بار) کمترین بسامد را دارند. نمودار زیر بسامد هر یک از واژگان حوزه مبدأ را در یک نگاه کلی بیان می‌دارد.



نمودار ۱- بسامد حوزه مفهومی مبدأ وزن

### ۲-۳ حوزه‌های مفهومی مقصد وزن

در قرآن کریم، حوزه مفهومی وزن با کمک گرفتن از مصادیق زبانی خود و در برخی آیات با قرار گرفتن بیش از یک ماده زبانی در کنار هم<sup>۱</sup> یا تکرار یک ماده در اشکال صرفی متفاوت<sup>۲</sup>، برای وضوح بخشی معنایی در چندین حوزه مفهومی مورد استفاده قرار می‌گیرد که توضیح آن در ذیل به تفصیل می‌آید:

#### ۳-۲-۱ عمل، شیء دارای وزن است

این نام‌نگاشت برگرفته از دیدگاه قرآنی، دارای مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند است که میان حوزه مفهومی وزن و عمل ارتباط برقرار کرده و عمل را شیء دارای وزن معرفی می‌کند. بدین ترتیب مخاطب با ایجاد تناظر میان مفاهیم وزن و عمل به درک عمیق‌تری نسبت به جایگاه و اهمیت عمل و رفتار انسانی دست می‌یابد. مصداق زبانی حوزه مفهومی مبدأ وزن برای این نام‌نگاشت در تمامی موارد، ماده «ثقل» و مشتقات آن است.

آیه ﴿يَأْتِيَنِهَا إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ...﴾ (لقمان/۱۶)؛ «ای پسرک من! اگر عمل انسان هم‌وزن دانه‌ای از خردل در دل سنگی یا در آسمان‌ها یا در زمین باشد، خداوند آن را [برای حساب] می‌آورد...».

این آیه رفتار انسان را شیء دارای وزن در نظر گرفته است؛ چراکه می‌گوید اگر به سنگینی یک دانه خردل هم باشد، از علم الهی دور نمانده و مورد محاسبه قرار می‌گیرد.

در آیه مبارکه: ﴿... وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ...﴾ (یونس/۶۱)؛ «... و چیزی به اندازه سنگینی ذره‌ای نه در زمین و نه در

(۱) ﴿الْوِزْنَ يُؤْمَدُ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿اعراف/۹﴾، ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (مطففين/۳)  
 (۲) ﴿... وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...﴾ (انعام/۱۶۴)



زبانی «وزر» درک معنای سنگینی را تسهیل کرده است.

این بار سنگین - به دلیل وحدت عمل با پاداش یا مجازات آن در قیامت - کیفر او نیز هست: ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا﴾ خَلْدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا ﴿ (طه/۱۰۰ و ۱۰۱)

«هرکس از قرآن روی برگرداند، در روز قیامت کیفر سنگینی را به دوش می‌کشد و جاودانه در آن عذاب به سر می‌برد و بدباری خواهد بود».

در این میان گروهی وضعیت تأسف‌بارتری دارند؛ زیرا آنها علی‌رغم میل‌شان نه تنها بار سنگین گناهان خود که بار سنگین گناهان دیگران را نیز حمل می‌کند: ﴿وَلِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ...﴾ (عنکبوت/۱۳)

«آنها بار سنگین گناهان خود را بردوش می‌کشند و علاوه بر آن، بار سنگین گناهان دیگران را که در اضلال آنها نقش داشته‌اند، حمل می‌کنند...» تکرار مادهٔ زبانی «ثقل» در حوزهٔ مفهومی مبدأ درک معنای سنگینی را در این آیه ملموس کرده است.

البته بخشی از بار گناهان دیگرانی را که در آن نقش داشته‌اند و نه همهٔ بار گناهان آنان را؛ از این رو محکوم به حمل بخشی از بار گمراه‌شدگان هستند: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّوهُمْ بَغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ﴾ (نحل/۲۵)؛ «حقایق را انکار می‌کنند تا سرانجام در روز قیامت بار گناهان خود را کاملاً بر دوش بکشند و نیز بخشی از بارهای گناه کسانی که ناگاهانه گمراه‌شان می‌سازند؛ هشدار که هر دو گروه بار بدی را حمل می‌کنند». تکرار مادهٔ زبانی «وزر» درک معنای سنگینی را در این آیه را برای مخاطب آسان کرده است.

چراکه به دلیل مختار بودن همهٔ انسان‌ها و عدم امکان سلب این اختیار، هیچ کس نمی‌تواند به‌طور کامل مسئولیت رفتارهای دیگران را برعهده بگیرد، حتی اگر به آن رفتارها امر یا دعوت یا تشویق کرده باشد: ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...﴾ (اسراء/۱۵)؛ «هرکس هدایت شد، این هدایت به سود اوست و هرکس گمراه شد، گمراهی به زیان اوست و هیچ گنهکاری، بار سنگین گناه دیگری را بر نمی‌دارد».

هیچ انسانی هم در قیامت حاضر نمی‌شود بار گناه شخص دیگری را - حتی اگر از خویشاوندش باشد - حمل کند و در حمل بار به او مددی برساند، حتی اگر از نزدیکان و خویشاوندانش باشد و لذا افراد برای طفره‌رفتن از حمل بار یکدیگر از هم فرار می‌کنند.<sup>۱</sup>

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلُ مِنْهُ شَيْءٌ...﴾ (فاطر/۱۸)؛ «و هیچ گرانباری از گناه، بار گران گناه دیگری را بر ندارد، و اگر گرانباری از گناه، کسی را برای حمل بار خود فراخواند؛ چیزی از دوش او برداشته نخواهد شد...»؛ حتی اگر کسی هم بخواهد بار دیگری را حمل کند، نمی‌تواند؛ زیرا هر انسانی مسئول بار (گناهان) خویش است: ﴿أَلَا تَزِرُ

۱ ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَحْبَتِهِ وَنَبِيِّهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ (عبس/۳۴-۳۷)

وَأَزْرَهُ وَزُرُّ أُخْرَىٰ وَأَنْ لِّئْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿نجم/۳۸ و ۳۹﴾؛ «هیچ گرانباری از گناه، بارگران گناه دیگری را برنخواهد داشت و آدمی را جز آن چه تلاش کرده نیست».

چه سپاسگزار باشد و چه ناسپاس که خداوند می فرماید: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ...﴾ (زمر/۷)؛ «اگر کفر و ناسپاسی کنید خداوند از شما بی نیاز است؛ اما کفر و ناسپاسی را برای بندگان خود نمی پسندد و اگر سپاس گزارید، آن را برای شما می پسندد، و هیچ گرانباری از گناه، بار گران گناه دیگری را بر نمی دارد...».

## ۲-۱-۲-۳-عمل خیر سنگین و عمل شر سبک است

یکی دیگر از مفاهیم ذیل نامنگاشت «عمل، شیء دارای وزن است»، سنگین بودن عمل خیر (صالح) و سبک بودن عمل شر (غیرصالح) است و ظاهراً در تضاد با مفهوم: «هر نوع عملی چه خیر باشد یا شر و چه گناه باشد یا صواب، شیء دارای وزن است»، قرار دارد. براساس این تناظر معنایی عمل صالح و نیکو وزن زیادی دارد و عمل ناصالح و قبیح وزن کمی: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ (مؤمنون/۱۰۲ و ۱۰۳)؛ «پس آنان که اعمالشان سنگین باشد، رستگارند و آنان که اعمالشان سبک باشد، سرمایه و جودی خود را تباه کرده، در دوزخ جاودان اند».

﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ (قارعه/۹ تا ۶)؛ «پس هرکس اعمالش سنگین باشد، او در زندگانی خوش و پسندیده ای است و هرکس اعمالش سبک باشد، جایگاهش پرتگاه دوزخ است».

براساس آیات سوره اعراف روشن می شود که معیار سنگینی یا سبکی اعمال معیار حق است: ﴿وَالْوِزْنُ يُوَمَّدُ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ و ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ (اعراف/۸ و ۹)

«و معیار سنجش اعمال در آن روز حق است، پس هرکس اعمال وزن شده اش سنگین (مشمول برحق) باشد، چنین کسانی در حقیقت رستگارند و هرکس اعمال وزن شده اش سبک (بی بهره از حق) باشد چنین کسانی خود را تباه کرده اند، بدان سبب که [با انکار بی دلیل خود] به آیات ما ستم می کردند».

در توصیف سنگینی و سبکی عمل می توان گفت: گویی عمل، خود وزن اولیه ای دارد و حق بودن آن باعث سنگینی اش (سنگینی اضافی) شده و با باطل بودنش چیزی بر وزن عمل افزوده نمی شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹/۸-۱۱). شاهد بر صحت این سخن آیه ای است که می فرماید: کسانی که به دلیل کفر ورزیدن، اعمالشان حبط می شود- چون عملی وجود ندارد- در قیامت اعمالشان سنجیده نمی شود:

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾ (کهف/۱۰۵)

«آناند که به آیات پروردگار خود و دیدار او (روز قیامت) کافر شدند، پس اعمال‌شان تباہ گردید، ازین‌رو روز قیامت سنجشی برای آنان به پا نکنیم».

نکته قابل تأمل آنکه انزال و وضع میزان قبل از قیامت یعنی در دنیا و طی دو مرحله انجام شده است. با این توضیح که حق - میزان - در مرحله اول هم‌زمان با خلق و تکوین آسمان در قالب قوانین تکوینی و در مرحله بعد هم‌زمان با ارسال رسل و انزال کتب در قالب قوانین تشریحی نازل شده، ظهور یافته است.

آیاتی که در ادامه می‌آید، شاهد بر این سخن است: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۗ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۗ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن/۷-۹)؛ «و آسمان را برافراشت و میزان را [که وسیله سنجش متناسب هر چیزی اعم از امور مادی و معنوی مانند عمل است] بنهاد. پس شما هم میزان را رعایت کرده و در آن طغیان نکنید و خود نیز در مقام سنجش، به درستی عمل کنید».

﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ (شوری/۱۷)؛ خداوند کتاب مبتنی بر حق و [دین به عنوان] میزان و وسیله سنجش را نازل کرد و تو چه می‌دانی شاید زمان قیامت [سنجش اعمال بر اساس دین] نزدیک باشد».

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (حدید/۲۵)؛ «ما رسولان خود را با دلایل روشن و با کتاب و میزان فرستادیم تا مردم با بهره‌گیری از میزان، بر اساس قسط قیام کنند...».

چنانچه ملاحظه می‌شود حوزه مفهومی مبدأ در اینکه عمل خیر (صالح) سنگین است و عمل شر (ناصالح) سبک است، واژه «وزن» است.

### ۳-۱-۲-۳ موجود مکلف به واسطه عملش دارای وزن است

یکی دیگر از مفاهیم مربوط به نام‌نگاشت: «عمل، شیء دارای وزن است»، این است که موجودات مکلف به واسطه اعمال‌شان چه نیک و چه بد وزن‌دار می‌شوند. ثَقَلَان دو گروه جن و انس هستند که از میان همه کائنات، تنها موجودات دارای اختیار در عمل و صاحب تکلیف‌اند: ﴿سَتَفْرُغُ لَكُمْ آيَةُ الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمن/۳۱)؛ «ای دو گروه جن و انس! ما به زودی بساط دنیا را درهم پیچیده [و در نشئه دیگری به حساب اعمال شما رسیدگی می‌کنیم. (به قرینه آیات مابعد تا انت‌های آیه)]».

با شروع نشئه آخرت زمین ثقل خود را که همان موجودات ذات‌کلیف‌اند، بیرون می‌ریزد: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (زلزال/۲)؛ «و زمین بارهای سنگین خود را از انسان‌ها بیرون می‌ریزد [تا به حساب اعمال‌شان رسیدگی شود]». (به قرینه آیات ۸ تا ۱۶)

به صورت کلی‌تر همه موجودات به اندازه و تناسب بهره‌شان از وجود دارای وزن هستند:

«... لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ/۳)؛ «... از علم او هم وزن ذره‌ای نه در آسمان‌ها و نه در زمین پنهان نیست و چیزی کوچک‌تر از آن و بزرگ‌تر از آن نیست، جز آنکه در کتاب آشکار (لوح محفوظ) ثبت است». حوزه مفهومی مبدأ در این نام‌نگاشت واژه «ثقل» است. نکته قابل توجه آن که علاوه بر عمل، گرایش و اندیشه نیز به انسان وزن می‌دهد.

### ۱-۳-۱-۲-۳- گرایش به انسان وزن می‌دهد

گرایش‌های انسانی نیز مانند اعمال دارای وزن هستند و به انسان وزن می‌دهند، گاه سنگینی در انسان نه به واسطه اعمالش؛ بلکه به دلیل نوع تمایلاتش ایجاد می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ...﴾ (توبه/۳۷)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید شما را چه شده است که وقتی پیامبر به شما می‌گوید در راه خدا به سوی میدان جنگ حرکت کنید، سنگینی کرده و به زمین می‌چسبید [کنایه از تمایل به ماندن در شهر خود یا تمایل به دنیا]. آیا به جای آخرت به زندگی دنیا دل خوش کرده‌اید...».

در این آیه نفسانیات، اسباب سنگینی انسان به سمت پایین؛ یعنی دنیا را فراهم می‌آورد. در چند آیه بعد خداوند متعال از انسان مدعی ایمان می‌خواهد به اقتضای ایمان خود عمل کرده و بر همه بهانه‌جویی‌های نفس فائق آمده و فرمان الهی را گردن نهد: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (توبه/۴۱)؛ «چه سبک باشید و چه سنگین به سمت میدان جهاد حرکت کنید و با اموال و جان‌های خود در راه خدا جهاد کنید که این برای شما بهتر است، اگر بدانید». دو ماده متضاد «خفف» و «ثقل» به فهم انسان در درک اینکه گرایش‌های انسانی دارای وزن است، کمک می‌کند.

از تدبیر در این آیه می‌توان به این مطلب رسید که گرایش‌های عالی انسانی، مانند آخرت‌خواهی اسباب سبک وزنی انسان و تمایل به آسمان و بالا را فراهم می‌آورد و گرایش‌های نفسانی دانی مانند دنیاخواهی باعث می‌شوند انسان به سمت زمین و پایین میل کند. در اینجا پیوند دو استعاره مفهومی جهت و وزن نیز پدیدار می‌شود.

پایین = سنگین شدن = دنیاخواهی (همان‌گونه که هر قدر جرم یک ماده بیشتر باشد؛ سنگین‌تر شده و به زمین نزدیک می‌شود، انسان دنیاخواه نیز چون به مادیات آمیخته می‌شود، سنگین شده و به پایین متمایل می‌شود).

بالا = سبک شدن = آخرت‌خواهی (همان‌گونه که هر قدر جرم یک ماده کمتر باشد؛ سبک‌تر شده و از زمین فاصله می‌گیرد، انسان آخرت‌خواه نیز چون از مادیات فارغ می‌شود، سبک شده و به بالا می‌رود).

### ۲-۳-۱-۲-۳- اندیشه به انسان وزن می‌دهد

عقاید و تفکرات نیز دارای وزن هستند و به انسان وزن می‌دهند. انسان بدون تفکر و در نتیجه

تابع بی‌چون و چرای دیگران، سبک است و وزنی ندارد، در آیه زیر فرعون با سخنان خود عقول قوم خود را دزدید و فریبشان داد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸/ ۱۶۶). قدرت تفکر و اندیشیدن را از قوم خود گرفت تا در مرحله بعد بتواند آنها را تحت فرمان و تبعیت بی‌چون و چرای خود درآورد و بدین ترتیب گویی مردم با از دست دادن قدرت تفکر که دارای وزن است، بی‌وزن شدند: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (زخرف/۵۴)؛ «او قوم خود را سبک (تحمیق و بی‌اندیشه) کرد و در نتیجه از او اطاعت کردند. آنها مردمی فاسق بودند».

### ۳-۱-۲-۳- فضائل اخلاقی به انسان وزن می‌دهد

همچنین انسان به واسطه فضائل اخلاقی مانند صبر دارای وزن می‌شود و در مقابل، رذائل اخلاقی و شخصیتی اسباب سبک شدن انسان را فراهم می‌آورد؛ مشرکان تلاش می‌کردند با ایجاد فشارهای روانی بر پیامبر اکرم (ص) آرامش ایشان را بر هم زده، ایشان را از وزانت انداخته و شخصیت او را سبک نمایند: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالْأُولَئِكَ لَا يُوقِنُونَ﴾ (روم/۶۰)؛ «پس صبر کن که وعده خدا حق است، و زنهار تا کسانی که یقین ندارند، تو را سبک نمایند».

### ۳-۲-۲- عذاب دارای وزن است

از نگاه قرآن عذاب که همان حقیقت رفتارها و اعمال ناشایست انسانی است، دارای وزن است و می‌تواند سنگین یا سبک باشد. براساس آیاتی که در ذیل می‌آید، برای گروهی از انسان‌ها عذاب سبک نمی‌شود و بار سنگین آن را بر دوش‌های خود خواهند داشت و ملاحظه خواهد شد که حوزه مفهومی مبدأ، واژه «خفف» و مشتقات آن است:

کسانی که در معامله خود، دنیا را به بهای از دست دادن آخرت خریده‌اند: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُّ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره/۸۶)

«کسانی که به بخشی از دستورات کتاب الهی عمل کرده و بخشی دیگر را فرومی‌گذارند، آنها کسانی هستند که زندگی این دنیا را به بهای آخرت خریده‌اند، پس هرگز عذاب‌شان سبک نشده و کسی در تحمل عذاب شریک آنها نمی‌شود».

یا در تعبیر دیگر کسانی که کافر شدند و بر کفر خود باقی ماندند تا مرگ آنها فرارسید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ... لَا يَخَفُّ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ (بقره/۱۶۱ و ۱۶۲)

«آنان که کافر شدند و در حال کفر مردند، ... نه عذاب‌شان سبک می‌شود و نه به واسطه تأخیر در عذاب مهلتی می‌یابند».

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا... وَلَا يَخَفُّ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كُفُورٍ﴾ (فاطر/۳۶)

«و کسانی که کافر شدند ... و عذاب آنها سبک نخواهد شد. این گونه ما هر کافر و ناسپاس را کیفر خواهیم داد».

﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يَخْفَفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ (نحل/ ۸۵)

«و کافران ستمکار وقتی عذاب را مشاهده کنند، بر آنان ثابت می شود که نه عذاب از آنها سبک خواهد شد و نه به واسطه تأخیر در عذاب مهلتی می یابند».

و کسانی که پس از ایمان و اقرار به حق، کافر شدند: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ... لَا يَخْفَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ (آل عمران/ ۸۶-۸۸)

«چگونه خداوند هدایت کند گروهی را که پس از آنکه ایمان آوردند و شهادت دادند که فرستاده ما حق است و دلایل روشنی برای آنها آمد، کفر ورزیدند؟... نه عذاب آنها سبک می شود و نه به واسطه تأخیر در عذاب مهلتی می یابند».

هر قدر هم که بر سبک شدن عذاب شان اصرار بورزند، چنین نمی شود: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَتِهِمْ اَدْعُوا رَبَّكُمْ يَخْفَفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ ...﴾ (غافر/ ۴۹)

«آنان که در آتش اند به نگهبانان جهنم گویند: از پروردگارتان بخواهید تا برای یک روز، مقداری از عذاب را از ما سبک کند...».

### ۳-۲-۳ کلام، شیء دارای وزن است

کلام و سخن با توجه به محتوایی که در خود دارد، می تواند سبک یا سنگین باشد: ﴿إِنَّا سَأَلْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (مزل/ ۵)؛ «همانا ما به زودی بر تو سخنی سنگین القا خواهیم کرد».

بر اساس این آیه، قرآن کریم به جهت محتوای ویژه اش - که به قوام یافته ترین مسیر هدایت می کند<sup>۱</sup> و قول فصل است<sup>۲</sup> - سنگین است. این سنگینی می تواند از چند جهت باشد: ۱.

از جهت فهم معانیش؛ چراکه کلام الله است. ۲. از جهت تحقق بخشی و عمل به مفاهیم متعالی آن توسط پیامبر اکرم (ص) و تلاش برای ابلاغ آن معارف به مردم و ایجاد یک جامعه مبتنی بر ارزش های قرآنی. بنابر آنچه از بیان ویژگی های قرآن کریم در خود قرآن آمده است، می توان همه دلایل قول ثقیل بودن آن را استقرا کرد و به عنوان یک شاخص در سخن گفتن، سایر سخنان را بر اساس آن ارزیابی کرد و به اندازه نزدیکی یا دوری از ویژگی های قرآن، به آنها وزن داد.

### ۳-۲-۳ تکالیف الهی شیء دارای وزن است

هم چنین اوامر و احکامی که صادر می شود، نیز می تواند دارای وزن باشد، به این صورت که دستورات آسان، سبک اند و تشریحات سخت، سنگین هستند. به این معنا که گویی این اوامر بسان باری بر دوش انسان اند که باید آنها را به سر منزل مقصود؛ یعنی اجرایی کردن برساند. خداوند متعال در قرآن کریم در آیاتی چند، از تخفیف و سبک کردن بار اجرای تکالیف سخن گفته است و می فرماید:

(۱) اسراء/ ۹  
(۲) طارق/ ۱۴

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ...﴾ (بقره/۱۷۸)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشته‌شدگان به عمد، حکم قصاص آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن بر شما نوشته شده است، پس هر قاتلی که از جانب برادر دینی خود یعنی ولی مقتول مورد عفو قرار گرفت و همه حق قصاص یا بعضی از آن را بخشید یا تبدیل به دیه کرد، پس بر عفوکننده پیروی از معروف، و بر قاتل پرداخت دیه به او به نیکی و احسان واجب است، این دستور که قصاص حکم، تخییری است نه واجب معین تخفیف و رحمتی از جانب پروردگارتان است....».

دلیل این تخفیف و سبک کردن بار تکلیف را آیه بعدی روشن می‌سازد:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ (نساء/۲۸)

«خداوند می‌خواهد تا بارتان را سبک گرداند و می‌داند که انسان، ناتوان آفریده شده است...». یا در جایی دیگر می‌فرماید:

﴿الْأَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ (انفال/۶۶)

«اکنون خدا بر شما تخفیف داده است، بعد از آنکه برای شما آشکار کرد که در شما ضعفی هست...ملاحظه می‌شود که خداوند با استفاده از حوزه مفهومی مبدأ واژه «خفف» درک وزین بودن یا نبودن تکالیف الهی را برای انسان ملموس کرده است.

### ۳-۲-۴ مسئولیت، شیء دارای وزن است

مسئولیت از هر نوعی که باشد، دارای وزن است. گاهی این سنگینی در حد تعهد بر ادای یک دین مانند بدهکاری است: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِّن مَّعْرَمٍ مُّتَقُلُونَ﴾ (طور/۴۰؛ قلم/۴۶)

«آیا مگر برای ابلاغ دین از آنان مزدی طلب می‌کنی که بار تعهد ادای آن برایشان سنگینی می‌کند».

در آیه مبارکه فوق، اجرخواستن پیامبر(ص) در ازای دعوت و هدایت، دین و طلبی بر دوش مخاطبان اوست؛ ازاین‌رو بدهکار سنگین است؛ زیرا او در قبال پرداخت دین خود مسئول است.

نبوت و رسالت نیز وزن دارد و سنگین است. خداوند متعال برای تبیین این استعاره مفهومی از حوزه مفهومی مبدأ واژه «وزر» استفاده کرده است و خطاب به خطاب به پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: ﴿لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ﴾ \*الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ (شرح/۱-۳)

«آیا ما به تو شرح صدر ندادیم و این‌گونه، احساس سنگینی بار رسالت را که پشتت را شکسته بود؛ از دوش تو برداشتیم؟».

موسی(ع) پس از دریافت ابلاغ نبوتش از خداوند متعال و به جهت درک سنگینی و

خطیر بودن این مسئولیت از خداوند متعال تقاضایی دارد: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ هَارُونَ أَخِي ﴿أَشَدُّ بِهِ أَرْزِي﴾ (طه/۲۹-۳۱)

«و وزیر و یاورى از خاندانم- برادرم هارون- را برای من قرار ده تا در انجام بار سنگین مسئولیت رسالت تکیه گاه محکم من باشد»  
 و این خواسته پذیرفته می شود: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا﴾ (فرقان/۳۵).

### ۳-۲-۵ حوادث، شیء دارای وزن است

یکی از مفاهیم ذهنی که با مفاهیم مربوط به وزن تبیین می شود، حادثه ای مانند جنگ است که برای روشن شدن سختی آن، به مردی تشبیه شده که اسلحه بر دوش دارد و در پایان جنگ اسلحه اش را بر زمین می گذارد: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد/۴)

در قرآن کریم برای انتقال مفهوم سختی روز قیامت و حوادث و رخدادهای آن روز نیز از همین استعاره استفاده شده است. حوزه مفهومی مبدأ در تبیین این استعاره مفهومی واژه «ثقل» است و از نگاه قرآن روز قیامت روزی سنگین است که تحمل آن برای همه هستی دشوار است: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (اعراف/۱۸۷)

«از تو درباره زمان وقوع قیامت می پرسند. بگو: فقط رب من به آن آگاه است؛ آن را در زمان خود کسی جز او ظاهر نخواهد ساخت؛ این حادثه برای آسمانها و زمین و ساکنان آن دو سنگین است...».

در آیه بعدی گناهکاران و کافران مؤاخذه می شوند که چرا به دنیا دل خوش داشته و از آن روز سنگین که قرار است به حساب اعمالشان رسیدگی شود، غافل شده اند: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذُرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾ (انسان/۲۷)

«گناهکاران و کفار به دنیای زودگذر می پردازند، در حالی که روز سنگین قیامت را نادیده می گیرند».

### ۴- نتیجه گیری

قرآن کریم برای وضوح بخشی به مفاهیم انتزاعی و تصویرسازی ذهنی آن مفاهیم به هدف تأثیرگذاری حداکثری در اندیشه و کنش انسانی، همواره به نحوه تفکر انسان از جمله تفکر استعاری توجه داشته است و ضمن توجه به این فرایند ذهنی برای تفهیم امور غیر محسوس یا تجربه نشده از استعاره های مفهومی به صورت وسیع استفاده کرده و آنها را در قالب عبارات زیبایی پدیدار ساخته است.

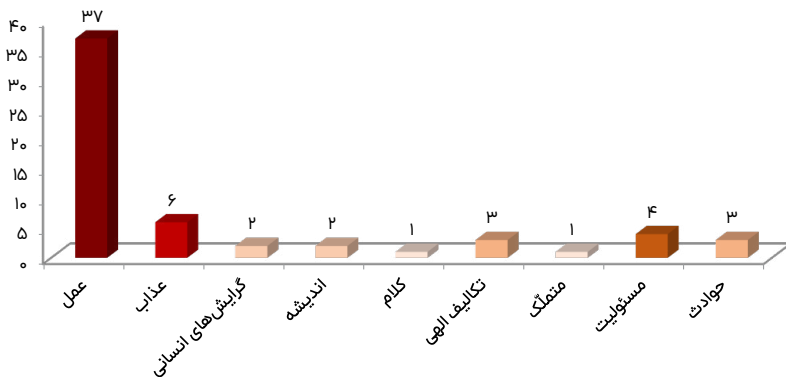
آنچه استعاره های قرآنی را از استعاره های متون بشری متمایز می سازد، احاطه کامل

علمی آفریننده این متون یعنی خداوند متعال به مفاهیم غیرحسی به‌عنوان حوزه مقصد و گزینش مفاهیم حسی به‌عنوان حوزه مبدأ و ایجاد ارتباط میان این دو حوزه در قالب‌های زبانی قابل فهم برای انسان‌ها و ارتقاءبخشی به معرفت انسانی است.

نتایج حاصل از این تحقیق نشان می‌دهد که مفاهیم مبدأ استعاره‌های وزن در قرآن کریم مجموعه واژگانی از ماده‌های ثقل، خفف، وزن و وزر هستند که یکی از حوزه‌های معنایی - حسی بوده و با نام‌نگاشت‌های مربوط به خود، به تفهیم حوزه معنایی وزن می‌پردازد.

مفاهیم مقصد استعاره‌های وزن نیز نگاشت‌های برگرفته از میان حوزه مفهومی وزن و حوزه‌های مفهومی عمل، گرایش‌های انسانی، اندیشه، کلام، تکالیف الهی، مسئولیت و حوادث ارتباط برقرار کرده است و همه را شیء دارای وزن معرفی می‌کند. بدین ترتیب مخاطب با ایجاد تناظر میان مفاهیم وزن و عمل یا وزن و کلام یا ... و شناخت حوزه‌های مبدأ، مقصد و نگاشت این استعاره‌ها در حوزه مفهومی وزن، درک مفاهیم انتزاعی حوزه مقصد مورد نظر را تسهیل نموده و او می‌تواند از راه تحلیل به لایه‌های پنهان این تصویرسازی دست یافته و به جهان‌بینی قرآن نسبت به جایگاه و اهمیت عمل و رفتار انسانی یا یک حادثه خاص مثل قیامت و ... آگاهی یابد؛ زیرا این استعاره‌ها ابعاد مختلف زندگی و تفکر اسلامی انسان مؤمن را شکل می‌دهند... و صرفاً جهت زیبایی سخن به کار نرفته‌اند.

نکته حائز اهمیت آنکه از میان حوزه‌های معنایی مقصد، حوزه معنایی «عمل» با تنوع در تناظرهایش بیشترین آیات را به خود اختصاص می‌دهد. با مطالعه و تعمق در آیات مرتبط می‌توان به تصاویر ذهنی شفاف و ملموس دست یافت که بشر تمام زوایا و ساختار آنها را می‌شناسد و این تصاویر قابلیت تجسم‌بخشی و عینی‌سازی در قالب هنرهای تجسمی را دارند و این امر فهم و درک این مفاهیم را تسهیل بخشیده و استخراج و روابط موجود میان دو حوزه را آسان می‌کند. در این میان حوزه معنایی کلام از کمترین بسامد برخوردار است.



نمودار ۲- بسامد حوزه مفهومی مقصد وزن

## فهرست منابع

### قرآن کریم

- ابن منظور، محمدبن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دارصادر، ط ۳.
- ابن درید، (بی تا): «جمهرة اللغة» بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن فارس، أحمد (بی تا): «معجم المقاییس اللغة»، محقق: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله (۱۳۸۴): «تأویل مشکل القرآن»، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- الأزهری، محمدبن أحمد (بی تا): «تهذیب اللغة»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- اسماعیلی زاده، عباس (۱۴۰۱): «بررسی استعاره مفهومی سور حوامیم درقرآن کریم»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- افراشی، آرزیتا (۱۳۹۷): «استعاره و شناخت»، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- امینی، فریده (۱۳۹۷): «تبیین استعاره های مفهومی حوزه داورى در قیامت در قرآن کریم»، پایان نامه دکتری، دانشگاه الزهرا.
- بنی عصار، امیر (۱۳۹۷): «نقش استعاره مفهومی در فهم آیات با تطبیق استعاره زندگی تجارت است»، ذهن، شماره ۷۳، صص ۱۳۹-۱۵۸.
- تیموری، نسری و همکاران (۱۴۰۰): «کارکرد طرح واره های تصویری در مفهوم سازی قرآم با تحلیل شواهدی از سوره طه و انبیا»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۱۸، صص ۲۹-۴۶.
- الجوهری، إسماعیل بن حماد (بی تا): «الصحاح»، بیروت: دارالعلم للملایین.
- الریاحنة، فادی (۲۰۱۲): «منهج ابن قتیبه فی تأویل مشکل القرآن و أثره فی الدراسات القرآنية». عمان: دار دجلة.
- زمخشری، جارالله (بی تا): «أساس البلاغة»، بیروت: دارصادر، ط ۱.
- شعبان پور، محمد و همکاران (۱۳۹۷): «اسماء و صفات الهی در قرآن کریم در پرتو استعاره مفهومی»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۲۳، صص ۱۴۷-۱۶۸.
- طالبی انوری، علی و همکاران (۱۳۹۸): «بررسی استعاره های شیئی در جزء های ۲۶ تا ۳۰ ام قرآن مجید»، پژوهش های زبان شناختی قرآن، شماره ۱۶، صص ۱-۲۰.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴): «المیزان فی تفسیر القرآن»، مترجم: موسوی، محمدباقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علی محمدی، محمد و همکاران (۱۴۰۲)، «بازکاوی استعاره های مفهومی لباس در نهج البلاغه بر مبنای مدل لیکاف جانسون»، ذهن، شماره ۹۳، صص ۱۹۹-۲۴۱.
- الفراهیدی، خلیل بن أحمد (بی تا): «کتاب العین»، قم: نشرهجرت، ط ۲.
- فرزبود، محمد (۱۴۰۰): «استعاره مفهومی و تطور زمانی آن در داستان موسی (ع) در قرآن کریم»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- فیضی، زینب و همکاران (۱۳۹۹): «نام نگاشت های حیات آخرت در قرآن کریم در پرتو نظریه استعاره مفهومی»، پژوهش های ادبی قرآنی، شماره ۴، صص ۱۴۱-۱۶۰.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (بی تا): «القاموس المحيط»، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۴۰۱): «استعاره های مفهومی و فضاهاى قرآن»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لیکاف، جورج و جانسون، مارک (۱۳۹۶): «استعاره هایی که با آنها زندگی می کنیم». ترجمه: میرزابیگی، جهانشاه. تهران: نشر آگاه.
- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۸۱): «ترجمه قرآن مشکینی»، قم: نشر الهادی.
- مصطفوی، حسن (بی تا): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دارالکتب العلمیة، ط ۳.
- نویدی باغی، سکینه و همکاران (۱۴۰۰): «تحلیل مفهومی واژه نور در قرآن بر پایه الگوهای شناختی استعاره مفهومی و استعاره زنجیری دونگاشتی». علوم قرآن و حدیث، ش ۱۰۷، صص ۳۱-۵۸.
- هاشمی، احمد (۱۹۹۹): «جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبدیع». بیروت: المکتبة العصرية.
- هوشنگی، حسین و سیفی پرگو، محمود (۱۳۸۸): «استعاره های مفهومی در قرآن از منظر زبان شناسی شناختی». پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، شماره ۳، صص ۹-۳۴.

## Bibliography

- Ibn Manzoor, M (n.d): "Languages of the Arabs", Beirut: Dar Sader, Vol 3. In Arabic
- Ibn Darid, (n.d): "Jamhrah al-Laghga" Beirut: Dar al-Alam Lalma'in. In Arabic
- Ibn Faris, A (n.d): "Encyclopedia of Linguistics", researcher: Abd al-Salam Muhammad Haroun, Qom: Al-Mahad Al-Islami School. In Arabic
- Ibn Qutaiba, A (1384 H.SH): "Tawil of the Qur'an Problem", Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. In Arabic
- Esmacilizadeh, A (1401 H.SH): "Study of the Conceptual Metaphor of Sur Hawamim in the Holy Qur'an", Master's Thesis, Ferdowsi University of Mashhad. In Persian
- Al-Azhari, M (n.d): "Tahdeeb al-Lagha", Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi. In Arabic
- Afrashi, A (1397 H.SH): "Metaphor and Cognition", Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. In Persian
- Amini, F (1397 H.SH): "Explaining the conceptual metaphors of the field of judgment in the Holy Qur'an", PhD thesis, Al-Zahra University. In Persian
- Bani-Essar, A (1397 H.SH): "The role of conceptual metaphor in understanding the verses is by applying the metaphor of business life", Mind, No. 73, pp. 139-158. In Persian
- Timuri, N, & al. (1400 H.SH): "The function of visual schemas in the conceptualization of Qur'am by analyzing evidence from Surah Taha and the Prophets", Research Journal of Qur'an Interpretation and Language, No. 18, pp. 29-46. In Persian
- Al-Jawhari, I (n.d): "Al-Sahah", Beirut: Dar al-Alam for the Millions. In Arabic
- Al-Riahnah, F (2012): "Ibn Qutiba's Methodology in the Interpretation of the Problem of the Qur'an and Atharah in the Qur'anic Studies". Oman: Dar Tigris. In Arabic
- Zamakshari, J (n.d): "Esas al-Balaghah", Beirut: Darsader, vol.1. In Arabic
- Shabanpour, M, & al. (1397 H.SH): "Divine Names and Attributes in the Holy Qur'an in the Light of Conceptual Metaphor", Qur'an and Hadith Journal, No. 23, pp. 147-168. In Persian
- Talebi Anuri, A, & al. (1398 H.SH): "Investigation of object metaphors in parts 26 to 30 of the Holy Qur'an", Linguistic Researches of the Qur'an, No. 16, pp. 1-20. In Persian
- Tabatabaei, M (1374 H.SH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", translator: Mousavi, Mohammad Baqer, Qom: Islamic Publications Office. In Persian
- Alimohammadi, M, & al. (1402 H.SH), "Researching the conceptual metaphors of clothing in Nahj al-Balaghah based on Likaf Johnson's model", Mind, No. 93, pp. 241-199. In Persian
- Farzoud, M (1400 H.SH): "Conceptual metaphor and its temporal development in the story of Moses (PBUH) in the Holy Qur'an", master's thesis, Tarbiat Modares University. In Persian
- Al-Farahidi, K (n.d): "Kitab al-Ain", Qom: Nashrahjart, vol.2. In Arabic
- Faizi, Zainab, & al. (1399 H.SH): "The names of the afterlife in the Holy Quran in the light of conceptual metaphor theory", Qur'anic Literary Researches, No. 4, pp. 141-160. In Persian
- Al-Firouzabadi, M (n.d): "Al-Qamoos Al-Mashay", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Elamiya. In Arabic
- Ghaemini, A (1401 H.SH): "Conceptual metaphors and spaces of the Qur'an", Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. In Persian
- Likoff, G, & Johnson, M (1396 H.SH): "The Metaphors We Live With". Translation: Mirzabigi, Jahanshah. Tehran: Aghaz Publishing. In Persian
- Meshkini Ardabili, A (1381 H.SH): "Meshkini's Translation of the Qur'an", Qom: El-Hadi Publishing. In Persian
- Mostafavi, H (n.d): "Investigation in the words of the Holy Qur'an", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, vol.3. In Arabic
- Navidi Baghi, S, & al. (1400 H.SH): "Conceptual analysis of the word light in the Qur'an based on the cognitive patterns of conceptual metaphor and chain metaphor". Quran and Hadith Sciences, Vol. 107, pp. 31-58. In Persian
- Hashemi, A (1999): "Jawahir al-Balagha fi Al-Ma'ani, Wal-Bayan, and Badi'." Beirut: Al-Maktaba al-Asriyah. In Arabic
- Hoshangi, H, & Seifipargo, M (1388 H.SH): "Conceptual metaphors in the Qur'an from the perspective of cognitive linguistics". Research Journal of Sciences and Education of the Holy Quran, No. 3, pp. 34-9. In Persian

## Deviation and Foregrounding in the ‘Verses of Supplication’ Based on Geoffrey Leech’s Theory

Ramzan Rezaei<sup>1</sup>  ; Zahra Nasri<sup>2</sup> 

1. Associate Professor, Arabic Language and Literature, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.  
(corresponding author) Email: [R.Rezaei@ihcs.ac.ir](mailto:R.Rezaei@ihcs.ac.ir)
2. PhD in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Arak University, Iran.  
Email: [Zahra.nahvi2014@gmail.com](mailto:Zahra.nahvi2014@gmail.com)

### Research Article



### Abstract

Foregrounding is one of the fundamental terms in formalist approaches. This concept manifests in texts through two methods: deviation and over-regularization. Deviation refers to the departure from the standard language to create a literary language, prompting the reader to think and enhancing their aesthetic enjoyment of the text. Geoffrey Leech, an English linguist, categorizes deviation into eight types: phonological, syntactic, lexical, semantic, dialectal, register, historical, and stylistic. Over-regularization, on the other hand, refers to the addition of rules to the standard language, leading to a heightened literary and linguistic structure. The Qur’an, as an exemplary text, receives attention from this perspective as well. The ‘Verses of Supplication’ (Āyāt ad-Du‘ā’) prominently exhibit foregrounding techniques. This study aims to analyze foregrounding in the ‘Verses of Supplication’ through a descriptive-analytical approach. The research findings indicate that phonological, syntactic, and semantic deviations are employed in these verses. Phonological deviations involve fusion and elision, which contribute to the defamiliarization and phonetic balance of the divine speech. Syntactic deviation appears in the form of positional inversion. Semantic deviation is expressed through the use of metaphors. Additionally, over-regularization manifests as repetition in these verses. There is complete harmony and coherence between meaning and expression in the ‘Verses of Supplication’, playing a significant role in conveying the underlying themes and messages. Foregrounding in these verses results in a departure from the norm, but rather than disrupting their meaning, it enhances their beauty.

**Keywords:** ‘Verses of Supplication’, Foregrounding, Over-regularization, Deviation

Received: 2024-01-27 | Received in revised form: 2024-02-18 | Accepted: 2024-07-02 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: Rezaei, R., nasri, Z. (2024). Deviation and Foregrounding in the ‘Verses of Supplication’ Based on Geoffrey Leech’s Theory. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 160-181. doi: 10.22034/sshq.2024.437195.1431

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur’anic Exegesis and Sciences



## هنجارگریزی و برجسته‌سازی در آیات دعا، براساس نظریه جفری لیچ

رمضان رضائی<sup>۱</sup> ID، زهرا نصری<sup>۲</sup> ID

۱. دانشیار زبان و ادبیات عربی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسؤل).

پست الکترونیک: R.Rezaei@ihcs.ac.ir

۲. دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، دانشگاه اراک، ایران. پست الکترونیک: Zahra.nahvi2014@gmail.com

### چکیده

برجسته‌سازی یکی از اصطلاحات بنیادین در دیدگاه صورت‌گرایان به‌شمار می‌آید. این رویکرد به دو گونه هنجارگریزی و قاعده‌افزایی در متون، تجلی می‌یابد. هنجارگریزی به معنای خروج از زبان معیار با هدف آفرینش زبان ادبی است. این روش مخاطب را به تفکر واداشته و بر لذت ادبی او از متن می‌افزاید. لیچ، زبان‌شناس انگلیسی، هنجارگریزی را به هشت نوع آوایی، نحوی، واژگانی، معنایی، گویشی، سبکی نوشتاری و زمانی تقسیم می‌کند.

قاعده‌افزایی بیانگر آن است که قواعدی به زبان معیار افزوده می‌شود که منجر به برجستگی در ساختار ادبی و زبانی می‌شود. قرآن کریم نیز از این لحاظ، به مثابه یک متن شاخص مورد توجه است. آیات دعا از آیاتی به‌شمار می‌آیند که برجسته‌سازی به شکل فراوانی در آنها نمود یافته است. این پژوهش بر آن است تا به روش توصیفی-تحلیلی برجسته‌سازی را در آیات دعا واکاوی نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در این آیات، هنجارگریزی آوایی، نحوی و معنایی به کار رفته است. مؤلفه‌های هنجارگریزی آوایی شامل ادغام و حذف در آیات دعا است. هنجارگریزی آوایی سبب آشنایی زدایی و توازن آوایی کلام الهی شده است. هنجارگریزی نحوی در قالب تقدیم و تأخیر به کار رفته است. هنجارگریزی معنایی با کاربری استعاره نمود پیدا کرده است. در این گونه از آیات قاعده‌افزایی به شکل تکرار تجلی یافته است. در آیات دعا میان معنا و لفظ هماهنگی و انسجام کاملی وجود دارد و این هماهنگی نقش بسزایی در دریافت مضامین و پیام‌های موجود در آیات دارد. برجسته‌سازی در این آیات سبب انحراف از اصل شده و این خروج نه تنها در معنای آیات خللی وارد نکرده، بلکه سبب زیبایی بیشتر آن‌ها شده است.

**واژگان کلیدی:** آیات دعا؛ برجسته‌سازی؛ قاعده‌افزایی؛ هنجارگریزی.

1) Geoffrey Neil Leech.

## ۱. مقدمه

پیدایش مکاتب ادبی، از جمله فرمالیسم در نیمه نخست قرن بیستم، زمینه را برای ایجاد تحولات در نقد ادبی فراهم کرد. فرمالیست‌ها در واکاوی آثار ادبی به شکل و صورت بسیار توجه می‌کردند و از منظر قواعد زیبایی‌آفرین و کارکردهای عناصر ادبی به تحلیل متون می‌پرداختند. این گروه فرایندهای زبانی با نام‌های «خودکاری» و «برجسته‌سازی» را از یکدیگر تفکیک نمودند. فرایند خودکاری زبان، یعنی به‌کارگیری عناصر زبان با هدف مطرح نمودن موضوع، بی‌آنکه روش بیان توجه مخاطب را به خود معطوف نماید. برجسته‌سازی به معنای کار بست عناصر زبان است؛ به طوری که زبان خودکار تبدیل به زبان ادبی شود و روش بیان توجه مخاطب را به خود جلب نماید. این رویکرد به دو روش در زبان ادبی نمایان می‌گردد: نخست قاعده‌گاهی (هنجارگریزی) که بیانگر انحراف از عناصر هنجار زبان است و موجب تمایز زبان شعر از زبان معیار می‌شود و دوم قاعده‌افزایی که در آن قواعدی بر قواعد زبان معیار افزوده می‌شود. (صفوی، ۱۳۹۰: ۱/ ۴۶-۵۰؛ محبتی، ۱۳۸۰: ۱۵۷). هر نوع هنجارگریزی سبب برجسته‌سازی کلام نمی‌گردد، بلکه آن نوع که زبان را برای مخاطب ناآشنا و غریب ساخته، او را به تفکر و تعمق واداشته و بر لذت بیشتر او از متن ادبی می‌افزاید، سبب آشنایی‌زدایی می‌شود. لیچ رویکرد هنجارگریزی را به ۸ نوع آوایی، نحوی، واژگانی، معنایی، گویشی، سبکی نوشتاری و زمانی تقسیم می‌کند. (لیچ، ۱۹۶۹: ۴۲)

بررسی ادبی و زبان‌شناختی متن از جمله مسائلی است که در میان پژوهش‌های نقدی از اهمیت فراوانی برخوردار است. برجسته‌سازی یکی از نظریه‌های ادبی معاصر است که به بررسی ادبی و زبانی یک متن می‌پردازد. واکاوی مقوله‌ها و مؤلفه‌های ادبی و زبانی در پرتو هنجارگریزی به ما در فهم جنبه‌های زیبایی‌شناسی آثار کمک می‌کند. از آن‌جا که برجسته‌سازی در آیات دعا کاربرد گسترده‌ای دارد، این پژوهش بر آن است تا روش توصیفی-تحلیلی و بانکیه بر الگوهای لیچ به واکاوی برجسته‌سازی در آیات دعا پرداخته تا ظرفیت‌های هنری و روش‌های مؤثری که در زمینه برجسته‌سازی آیات مذکور به کار گرفته در اختیار پژوهشگران قرار دهیم. به دلیل شمار فراوان این آیات به برخی از آن‌ها پرداخته خواهد شد.

این جستار بر آن است تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. معیار هنجارگریزی چیست و آیا در آیات دعا هنجارگریزی وجود دارد؟
۲. چه عوامل و عناصری سبب برجسته‌سازی در آیات دعا شده است؟

## ۲. فرضیه‌ها

۱. می‌توان گفت معیار یعنی نظام زبانی که متکلم برای اینکه از بیانی فصیح و شیوا برخوردار باشد باید آن را رعایت کند. با تکیه بر نظام زبانی، میزان شیوایی و بلیغ بودن کلام هر شخصی معین می‌شود و اگر این معیار درهم شکسته شود، پدیده هنجار‌گزینی شکل می‌گیرد. در آیات دعا هنجار‌گزینی به‌وضوح مشاهده می‌شود.

۲. در آیات دعا هنجار‌گزینی آوایی، نحوی و معنایی نمود یافته است و قاعده‌افزایی در قالب تکرار به کار رفته است.

## ۳. پیشینه پژوهش

درباره آیات دعا پژوهش‌های گوناگونی انجام شده است که مجال پرداختن به همه آن‌ها در این جستار نمی‌گنجد؛ از این‌رو به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- علیرضا مجتهدزاده نویسنده «دراسة أسلوبیة للأدعية القرآنیة»، دانشگاه شهید چمران اهواز، ۱۳۸۹، به این نتایج دست یافته که دعاهای به کار رفته در قرآن، بنا بر شیوه‌های گوناگون انشایی استوار است. سبک‌های دعا شامل استفاده از استفهام، خبر و فعل‌های امر و نهی است و دعا در قرآن شامل دعای انسان برای خودش، دعای انسان برای دیگران و دعای جمع برای جمع است.

۲- «المفاهیم الأخلاقیة المستنبطة من آیات الدعاء فی القرآن الکریم»، اثر دیگری است از حسین هادی بجای، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۹. نویسنده به این نتایج دست یافته که در آیات دعا مفاهیم اخلاقی و اندرزهای بسیاری به کار رفته است و دعا از بزرگ‌ترین نعمت‌های خداوند بر بندگانش است.

۳- «آیات دعا در پرتو تفاسیر معاصر» نوشته هادی جاسم الجنابی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۴۰۱ است. نویسنده به این نتایج دست یافته است که شیعه و اهل سنت با شیوه‌ها و جهت‌گیری‌های گوناگون به تفسیر قرآن پرداخته‌اند و پدیده‌ای که سبب تمایز تفسیر شیعه از تفسیر اهل سنت می‌شود، منابع تفسیری است که استفاده کرده‌اند.

۴- «سبک‌شناسی لایه نحوی آیات دعا» نوشته رمضان رضائی، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، شماره دوم، ۱۴۰۱ است. نگارنده به این نتایج دست یافته است که بیشتر جملات دعایی قرآن شامل جملات فعلیه است. در آیات دعا قطعیت بالایی مشاهده می‌شود؛ چراکه در بیشتر آن‌ها قیده‌های تأکید «إِنَّ» و «أَنَّ» و فعل‌های یقینی به کار رفته است.

۵- «گونه‌شناسی دعا به دیگران در ادعیه قرآنی و معصومین(ع) و بررسی نقش آن در تربیت نفس» نوشته عارفه سادات کویتی، دانشگاه اصفهان، ۱۴۰۲ است. وی به این نتایج

رسیده است که دعا چه مادی و چه معنوی در حق دیگران ایثار است. دعا مانعی در برابر انحراف و گناهان است. برخی از دعاها دربرگیرنده دعای خیر و برخی دیگر شامل نفرین است. خداوند در بعضی از آیات دعایی، برخی از گروه‌ها را به سبب طغیان و سرکشی در برابر حق نفرین کرده است. آیات دعا از آیاتی به‌شمار می‌آیند که برجسته‌سازی به شکل فراوانی در آن‌ها نمود یافته است.

باتوجه به تحقیقات صورت گرفته، تاکنون، پژوهشی درباره برجسته‌سازی در آیات دعا انجام نشده است؛ از این رو، این پژوهش جستار جدید و نو به‌شمار می‌آید.

## ۴. مبانی نظری

### ۴-۱. برجسته‌سازی

براساس دیدگاه لیچ (زبان‌شناس معروف انگلیسی)، برجسته‌سازی یعنی انحراف و عدول هنرمندانه؛ عدولی که انگیزه هنری داشته باشد. لیچ برجسته‌سازی را به دو شیوه امکان‌پذیر می‌داند. نخست اینکه نسبت به قواعد حاکم بر زبان خودکار انحراف صورت پذیرد و دوم اینکه قواعدی بر قواعد حاکم بر زبان خودکار افزوده شود؛ به این ترتیب، برجسته‌سازی از دو طریق هنجارگریزی و قاعده‌افزایی صورت می‌پذیرد. لیچ هنگام صحبت درباره هنجارگریزی و قاعده‌افزایی، محدودیتی برای این دو در نظر می‌گیرد. او معتقد است که در هنجارگریزی نباید ارتباط مختل شود؛ یعنی اصل رسانگی را مراعات کند و برجسته‌سازی قابل‌تعبیر باشد. لیچ درباره محدودیت توازن به دیدگاه یاکوپسن توجه دارد. براساس دیدگاه یاکوپسن، دو ساخت متوازن باید در بخشی متشابه و در بخشی دیگر متباین باشد؛ بنابراین، برجسته‌سازی عامل شکل‌گیری زبان ادبی به‌شمار می‌آید. این فرایند آنگاه تحقق می‌یابد که یکی از عناصر زبانی برجسته‌گشته و توجه مخاطب را بیشتر از سایر عناصر هم‌جوار، به خود معطوف نماید. شاعر یا نویسنده با کار بست برجسته‌سازی در اثر هنری خود و خارج شدن از قوانین رایج متون ادبی، نه تنها به متن آسیمی وارد نمی‌سازد، بلکه سبب زیباتر شدن آن و تمایز زبان اثر ادبی می‌شود. نخستین بار موکاروفسکی این اصطلاح را مطرح نمود. از دیدگاه وی: «برجسته‌سازی انحراف از هنجارهای زبان معیار است که در زبان شاعرانه به اوج خود می‌رسد؛ به گونه‌ای که فرایند ارتباط را با درنگ همراه می‌سازد.» (موکاروفسکی، ۱۳۷۳: ۹۱)

لیچ «فرایند برجسته‌سازی را به دو دسته «هنجارگریزی» (قاعده‌کاهی، گریز از قواعد حاکم بر زبان عادی) و «قاعده‌افزایی» (افزودن قواعد بر زبان عادی) تقسیم می‌کند. هنجارگریزی

از دیدگاه وی به هشت دسته‌ی واژگانی، نحوی، آوایی، نوشتاری، معنایی، گویشی، سبکی و زمانی تقسیم می‌شود.» (لیچ، ۱۹۶۹: ۴۲)

عواملی که سبب برجسته‌سازی متن ادبی می‌شوند عبارت‌اند از:

۱. گروه موسیقایی: این گروه دربرگیرنده‌ی مجموعه عناصری مانند قافیه، ردیف، وزن، جناس و غیره است که زبان شعری را به سبب آهنگین نمودن و توازن، از زبان عادی تمایز می‌بخشد.

۲. گروه زبانی: این گروه شامل مجموعه عواملی است که سبب تمایز یا رستاخیز واژه‌ها می‌گردد؛ مانند: استعاره، کنایه، مجاز، حس‌آمیزی، ایجاز و حذف، باستان‌گرایی (در دو گونه‌ی واژگانی و نحوی)، صفت هنری، ترکیب‌های زبانی، آشنایی‌زدایی در حوزه‌ی واژگانی، نحوی و زبانی (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ب/ ۹)؛ بنابراین می‌توان گفت شاعر و نویسنده رویکردهای قاعده‌کاهی و قاعده‌افزایی را با هدف برجسته‌کردن متن ادبی، از طریق کاربرد یکی از عوامل ادبی بالا انجام می‌دهد.

#### ۱-۱-۴. هنجار‌گزینی

هنجار‌گزینی یکی از مهم‌ترین عوامل سبکی در یک متن ادبی به‌شمار می‌آید که شیوه‌ی ویژه‌ی نویسنده را مشخص می‌نماید. هنجار‌گزینی، خروج از هنجارهای پذیرفته‌شده در محور زبان است که در صورت استفاده‌ی مناسب، می‌تواند سبب برجسته‌سازی اثر ادبی گشته و به هنجارهای تکراری زبان که دیگر قادر به انتقال زیبایی نیستند، پایان دهد (سلاجقه، ۱۳۸۴: ۵۰). این اصطلاح در زبان عربی با عنوان‌هایی از قبیل «الإنزیاح»، «التجاوز»، «الإنحراف» و «الإختلال» شناخته شده است (المسدی، ۱۹۸۹: ۱۰). محمد ویس در کتاب «الإنزیاح فی التراث النقدي والبلاغي»، می‌گوید: «هنجار‌گزینی به‌معنای خروج از زبان معیار با هدف آفرینش زبان ادبی زیبا است؛ به عبارتی دیگر، شاعر یا نویسنده واژگان مفرد، ترکیب‌ها و تصاویر زبانی را به‌گونه‌ای به کار گیرد که خارج از نُرم (norm) عادی زبان به‌شمار آید و این خروج از هنجار منجر به تمایز سبک، نوآوری در کلام و جلب توجه مخاطب شود.» (ویس، ۲۰۰۵: ۷)

هنجار‌گزینی بیشترین فاصله را میان دال و مدلول ایجاد می‌کند و بر محورهای هم‌نشینی (ترکیب واژگان) و جان‌نشینی (انتخاب واژگان) عمل می‌کند. این شگرد زبانی گونه‌های مختلفی دارد که یکی از انواع آن خارج شدن از زبان معیار است. مهم‌ترین ویژگی که سبب ایجاد موسیقی و خیال‌انگیزتر شدن متن می‌گردد، چگونگی انتخاب واژگان در کنار یکدیگر است. ساختار و عملکرد متون ادبی با متون عادی و علمی تفاوت بسیاری دارد.

روش انتخاب کلمات و چیدمان آن در کنار یکدیگر، تأثیر بسیاری در تغییر عملکرد و ساختار زبان ایفا می‌نماید.

### ۱-۱-۱-۴. هنجارگریزی آوایی

هنجارگریزی آوایی عبارت است از انحراف از قواعد آوایی زبان هنجار و به‌کارگیری شکلی که از لحاظ آوایی در زبان هنجار رایج نیست (صفوی، ۱۳۹۴: ۱/۵۴؛ سنگری، ۱۳۸۱: ۴). در این گونه از هنجارگریزی، انحراف از قواعد موسیقایی سخن واکاوی می‌شود. تغییراتی مانند تشدید، تسکین، ادغام، اشباع، حذف، اضافه و... در این بخش مشاهده می‌گردد؛ با این شرط که همه آن‌ها به‌منظور ایجاد جلوه‌های موسیقایی در متن به کار گرفته شود.

### ۱-۱-۱-۴. ادغام

ادغام یکی از گونه‌های هنجارگریزی آوایی به‌شمار می‌آید. در این رویکرد حرف ساکن در حرف پس از خود، فرو برده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که حرف نخست تلفظ نمی‌شود و حرف دوم به‌جای آن، مشدد بیان می‌شود. این ترفند هنری یکی از تغییراتی است که سبب حفظ موسیقی کلام می‌گردد. در این روش، به‌دلیل تغییراتی که در تلفظ کلمات رخ می‌دهد، افزون بر توازن آوایی به احساسات خواننده نیز نظم بخشیده می‌شود:

﴿وَدَا الثُّنُونُ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (انبیاء / ۸۷).

همان‌گونه که در این آیه مشاهده می‌شود در واژه «إِذْ ذَهَبَ»، ادغام صورت گرفته است. ادغام سبب رعایت توازن و حفظ موسیقی و زیبایی آیه شده است. استفاده از این روش منجر به کامل شدن جنبه‌های آوایی در این آیه شده است. می‌توان گفت منظور از «ذوالثنون» در این آیه، حضرت یونس (ع) است که به‌وسیله ماهی بلعیده شد. ادغام در این آیه، سبب برجستگی کلام، جلوه‌های موسیقایی و توجه بیشتر مخاطب بدان شده است. خداوند در این آیه، تأکید می‌کند که گاهی خشم بیجا حتی پیامبران را گرفتار می‌کند. در واقع، تنها راه رهایی حضرت یونس (ع) خواست و اراده خداوند است. آن حضرت هنگامی که مردم را به یکتاپرستی فرا خواند، تنها دو نفر به وی ایمان آوردند؛ بنابراین خشمگین شد و بی‌اذن خداوند از آن منطقه خارج شده و روانه دریا شد تا با کشتی به مکانی دیگر برود، اما ناگهان کشتی با نهنگی عظیم روبه‌رو شد و حضرت یونس (ع) را بلعید. وی در شکم ماهی به ظلم خویش پی برد و بدان اقرار نمود و خداوند وی را رهایی بخشید.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ نَا وَأَعْفِرْ لَنَا إِنَّا كَلَّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (تحریم / ۸)

در عبارت «تَوْبَةً نَّصُوحًا»، ادغام صورت گرفته است. کاربست این شگرد هنری در این عبارت، سبب همچارگریزی آوایی در این آیه شده است. این شگرد هنری در اینجا منجر به آشنایی زدایی و توازن کلام خداوند شده است. ادغام توجه مخاطب را در این بخش از آیه به مفهوم جلب می‌کند. ادغام سبب تأکید بر مفهوم این آیه یعنی انجام توبه به شیوه توبه نصح است. چنین توبه‌ای سبب آمرزش گناهان و ورود به بهشتی می‌شود که نهرها از زیر درختان آن جاری است.

نمونه‌های دیگری از ادغام در ادامه ارائه می‌شود:

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتٍ فَرَعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (تحریم / ۱۱)  
 ﴿وَأَنْفَقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (منافقون / ۱۰)

#### ۱-۱-۱-۲-۴. حذف

یکی از تحولات آوایی در زبان، کاربست حذف است که تأثیر بسزایی در حفظ جنبه‌های موسیقایی سخن ایجاد می‌کند. این رویکرد با توجه به تأثیر موسیقایی کلام و توازن آوایی آن، استفاده می‌شود:

﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ (ابراهیم / ۴۰)

«مِنْ ذُرِّيَّتِي» معطوف به یاء متلکم در فعل «اجْعَلْنِي» است؛ یعنی «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَاجْعَلْ بَعْضَ ذُرِّيَّتِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ» و این جار و مجرور در حقیقت صفت برای مفعول محذوف، یعنی «بَعْضًا مِنْ ذُرِّيَّتِي» و «رَبَّنَا» منادا و «تَقَبَّلْ» معطوف به اجعل است و «دعاء» در اصل «دعائی» بوده و به دلیل رعایت فواصل، حذف شده است (درویش، ۱۹۹۲، ۶: ۲۰۰). در این آیه نیز حذف سبب همچارگریزی آوایی شده است. همان‌گونه که اشاره شده حذف در این آیه، بنا به رعایت فواصل و حفظ موسیقی کلام صورت گرفته است. کاربست این شگرد هنری در این بخش از آیه، توجه مخاطب را به درنگ، تأمل و تفکر در اسرار سخن خداوند دعوت می‌کند.

﴿وَإِخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ﴾

مَنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴿اعراف/ ۱۵۵﴾

در این آیه، هنجارگریزی آوایی در قالب حذف، صورت گرفته است. حذف حرف جرّ سبب برجستگی کلام شده است. «اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ» در اصل «اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ» بوده و منصوب به نزع خافض است و در این بخش از آیه، همان گونه که مشاهده می شود، حرف جرّ «مِنْ» حذف شده است. حذف در این آیه، کمک شایانی به موسیقی و اعتلای آوایی آن کرده است. حضرت موسی (ع) هفتاد نفر از قوم خویش را برای وعده گاه برگزید. یاران آن حضرت با مشاهده همه معجزه ها بار دیگر از وی تقاضای دیدار خداوند را داشتند؛ حال آن که هفتاد نفر از یاران حضرت موسی (ع) که رهسپار کوه طور شدند، دچار عذاب الهی شدند؛ چراکه شخصی که معجزه را مشاهده می کند، نباید بهانه جویی کند. دلیل حذف در این آیه این است که برای امور مهم، باید اشخاص خاصی انتخاب شوند نه هر شخص و در هر سطحی که باشد. حرف جرّ «مِنْ» قبل از واژه «قَوْمَهُ» حذف شده است.

﴿وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف/ ۱۵۶)

واژه «حَسَنَةً» پس از عبارت «وَفِي الْآخِرَةِ»، حذف شده است. در این آیه، هنجارگریزی آوایی در قالب حذف اسم مشاهده می شود. در این آیه، بر این مفهوم تأکید شده است که پیامبران الهی همواره به دنبال فراهم کردن سعادت دنیا و آخرت مردم هستند. و دعا برای سعادت دنیوی و اخروی مردم از جامع ترین دعاها به شمار می آید. رحمت خداوند بسیار است و دعای پیامبران براساس قانون خداوند و در چارچوب حکمت، مستجاب خواهد شد. رحمت خداوند و دعای پیامبران شامل حال کسانی خواهد شد که پارسا باشند و زکات را پرداخت کرده و ایمان داشته باشند. حذف واژه «حَسَنَةً»، نه تنها سبب تأمل و درنگ مخاطب در این بخش از آیه شده است، بلکه بر موسیقی آیه نیز تأثیر گذاشته است.

﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينِ بِهِمْ بِرِيحٍ طَبِئَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (يونس/ ۲۲)

حرف جرّ «فِي» قبل از واژه «الْبَحْرِ» حذف شده است. حذف در این آیه، منجر به هنجارگریزی آوایی شده است. حذف در این بخش از آیه، با توجه به حفظ نظام موسیقی آیه، انجام شده است. این آیه بر این امر تأکید می کند که قوانین حاکم بر طبیعت آفریده

خداوند است. خداوند بلندمرتبه امکان حرکت در خشکی و دریا را به انسان‌ها بخشید و این بیانگر یادآوری نعمت‌ها و بخشش خداوند است. با دقت در این آیه، می‌توان دریافت که خداوند می‌تواند انسان‌ها را به بالاترین درجات ایمان رهنمون سازد؛ به‌گونه‌ای که همهٔ افعال را به خداوند نسبت می‌دهد و درمی‌یابد که حرکت او به ارادهٔ پروردگار است و نه تنها عامل حرکت انسان در دریا و خشکی، بلکه عامل حرکت گیاهان، حیوانات و همه چیز خداوند است.

نمونه‌های دیگری از حذف در قالب جدول ارائه می‌شود:

هدف بلاغی	حذف	شاهد
مضاف حذف شده است. هدف از حذف تعمیم معنا است. پیامبر(ص) به طلب علم بیشتر از خداوند دعوت شده و از قرائت قرآن پیش از اینکه وحی بر وی تمام شود، نهی شده است.	در اصل باید می‌گفت «بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ»	﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه / ۱۱۴)
فعل امر به دلیل اختصار حذف شده است.	باید می‌گفت «وَاجْعَلْ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً» فعل اجعل حذف شده است.	﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره / ۱۲۸)
حذف فعل به دلیل عظمت والای روح و مجسم ساختن اخلاص و سوز درونی حضرت ابراهیم(ع)	باید می‌گفت «وَيُعَلِّمُهُمُ الْحِكْمَةَ» فعل يعلمهم حذف شده است.	﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره / ۱۲۹)
حضور شیطان‌ها بالاتر از است؛ از این رو دلیل حذف متنبه ساختن مخاطب از حضور اشخاص فاسد و تبه‌کار است.	باید می‌گفت «رَبِّي»، ضمیر «یا» حذف شده است. مفعول به یحضرُونَ نیز حذف شده است در اصل باید می‌گفت «أَنْ يَحْضُرُونِي».	﴿وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾ (مؤمنون / ۹۸)

#### ۱-۲-۴. هنجار‌گزینی نحوی

«هنجار‌گزینی نحوی آن است که شاعر یا نویسنده قواعد هنجار را درهم شکسته

و با کاربرد خاصی از قواعد نحوی، زبان خود را برجسته نماید. شاعر در کلام خویش از طریق جابجایی عوامل تشکیل دهنده جمله از قواعد نحوی هنجار و متداول زبان عدول می‌کند و بدین وسیله، شعر خود را از زبان هنجار متمایز می‌نماید.» (صفوی، ۱۳۹۰: ۲/ ۸۰)

دشوارترین نوع آشنایی زدایی در حوزه نحوی زبان است. امکانات نحوی هر زبان و حوزه اختیار و انتخاب نحوی هر زبان از سویی، محدودترین امکانات و از سوی دیگر، بیشترین حوزه تنوع‌جویی در زبان است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۸۹)

تقدّم و تأخّر یکی از مهم‌ترین شیوه‌های هنجارگریزی نحوی در یک اثر به‌شمار می‌رود. پژوهشگران معاصر عرب نیز در این زمینه، بر این باورند که «تقدّم و تأخّر، جابه‌جایی در واژگان اصلی متن و نوعی از هنجارگریزی می‌باشد که رهایی از چارچوب‌های شناخته‌شده و در نهایت سبب ظرافت متن ادبی می‌گردد.» (مطلوب، ۱۹۸۷: ۴۱).

﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ (مؤمنون / ۹۹)

در عبارت «جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ»، تقدیم مفعول بر فاعل صورت گرفته است. «أحد» مفعول به است و بر فاعل، یعنی «الْمَوْتُ»، مقدم شده است. «ارْجِعُونِ» فعل امر است و مبنی بر حذف «نون» است و «واو» جمع فاعل آن است و «نون»، «نون» و قایه است و «یاء» محذوف مفعول به است (درویش، ۱۹۹۲: ۶/ ۵۴۵). شایان ذکر است که مخاطب در این آیه، واژه «رَبِّ» است و با توجه به قاعده نحوی، باید فعل «ارْجِعْ» می‌آمد؛ در حالی که به شکل جمع مذکر بیان شده است. دلیل این مسئله بیان عظمت خداوند بلندمرتبه در مقابل مشرکین است که اقدام به انکار زندگی اخروی و قیامت کردند و باور راسخی به زندگانی جاودانه خویش داشتند. خداوند به منظور تبیین ناتوانی این گروه در بازگشت به زندگی دنیوی، به زیبایی آفرینی پرداخته و کلام خویش را جابه‌جا نموده است و بدین ترتیب، عظمت خویش را نمایان می‌سازد.

نمونه‌های دیگری از تقدیم و تأخیر در قالب جدول ارائه می‌شود:

﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَا لَهُمْ مَزْقًا وَمَرْفَأَهُمْ كُلَّ مُمْزِقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (سبأ / ۱۹) تقدیم خبر بر مبتدا.
﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ (ممتحنه / ۴) تقدیم خبر کان بر اسم آن.
﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (نساء / ۳۲) تقدیم خبر کان بر اسم آن.
﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (حمد / ۵) تقدیم مفعول بر فعل.

﴿وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ (بقره/ ۲۰۰) تقدیم خبر بر مبتدا.
﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا﴾ (نساء/ ۳۲) تقدیم خبر بر مفعول.
﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ (اعراف/ ۱۴۳) تقدیم مفعول بر فاعل.
﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف/ ۱۵۶) تقدیم جار و مجرور بر فعل.

#### ۱-۱-۳-۴. هنجار‌گزینی معنایی

هنجار‌گزینی معنایی مهم‌ترین عامل آفرینش شعری به‌شمار می‌آید؛ زیرا دال‌های زبانی از مدلول‌های شناخته‌شده‌شان جدا شده و مدلول‌های جدیدی در ذهن مخاطب حضور می‌یابد. اصلی‌ترین عناصر هنجار‌گزینی معنایی تشبیه، استعاره، تشخیص و حس‌آمیزی است که در محورهای جان‌شینی و هم‌نشینی، معنای آن‌ها گسترش یافته و دگرگون می‌شود. (فضیلت، ۱۳۸۵: ۲۹)

#### ۱-۱-۳-۴. استعاره

﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوْلَادِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (مؤمنون/ ۱۱۴)

در عبارت «مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ»، هنجار‌گزینی معنایی به کار رفته است. «مَائِدَةً» در این آیه، استعاره است از نزول روزی یا برکت به درخواست حضرت مسیح(ع) و این بیانگر حجت و نشانه‌ای از سوی خداوند بلندمرتبه برای انسان‌ها است. «مائده» سبب ایجاد فرصتی برای ارتباط انسان با خداوند و یادآوری نام خدا در دل‌ها و زبان‌ها نیز هست. شایان ذکر است که بیشتر دعا‌های به کار رفته در قرآن، با نام «رب» شروع می‌شود، اما در این آیه، همان‌گونه که به‌وضوح مشاهده می‌شود، واژه‌های «اللهم» و «ربنا» آمده است و این ممکن است به سبب اهمیت توسل به اولیای اهل‌ی به‌منظور درخواست حاجت و پیامدهای آن باشد. می‌توان گفت منظور از «وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» نیز این است که مسائل اجتماعی و معنوی بر مسائل اقتصادی مقدم است.

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد/ ۶)

در این آیه، هنجار‌گزینی معنایی به‌شکل استعاره تصریحیه تبعیه به کار رفته است. «الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» استعاره از دین حق و شریعت اسلام است؛ چراکه هر دوی آن‌ها انسان را به مطلوبش رهنمون می‌سازند و در آن دو هیچ‌گونه انحرافی وجود ندارد. پیام اصلی این آیه این است که انسان‌ها گاهی دچار لغزش و اشتباه می‌شوند؛ بنابراین، باید از خداوند

درخواست کنند، آنان را به دین حق رهنمون سازد. دین حق دینی کامل و جامع است که در برگیرنده توحید، عدل و ولایت است.

﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (اسراء/ ۲۴)

«جَنَاحَ الذُّلِّ» استعارهٔ مکنیهٔ اصلیه است. «جَنَاحَ» لفظ مستعار، «ذل» مستعارله و طائر مستعارمنه است. «فروتنی» به پرند تشبیه شده و مستعارمنه حذف شده و شیئی از لوازم آن، یعنی جناح، ذکر شده است؛ بنابراین، استعارهٔ مکنیه است (الهاشمی، ۱۳۷۹: ۲۶۸). اثبات «جناح» برای فروتنی از راه تخیل شکل می‌گیرد و منظور از آن این است که با آنان با نرمی و فروتنی رفتار کن. در این آیه، کاربرد استعارهٔ مکنیه سبب هنجارگریزی معنایی شده است. استفاده از این شگرد هنری توجه مخاطب را هنگام قرائت این آیه، به خود معطوف می‌نماید و سبب تأثیر دوچندان کلام الهی بر وی می‌گردد.

﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ (فاطر/ ۱۳)

در واژه «قِطْمِيرٍ» هنجارگریزی معنایی در قالب استعاره وجود دارد. این واژه استعاره از چیزهای ناچیز و بی‌ارزش است. کاربرد این واژه سبب تفکر و درنگ مخاطب می‌شود؛ چراکه در این آیه، تأکید می‌شود که فرمانروایی و مالکیت همه چیز از آن خداوند است و چیزهایی که انسان‌ها به‌غیراز خدا می‌خوانند، حتی صاحب پوست نازک میان خرما هم نیستند. خداوند بدین ترتیب به انسان‌ها یادآور می‌شود که بت‌های بی‌ارزش هیچ‌گونه قدرت و مالکیتی در اختیار ندارند؛ به‌گونه‌ای که صاحب پوست نازک میان خرما نیز نیستند. ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (مریم/ ۴) در این آیه، هنجارگریزی معنایی در قالب کاربرد استعارهٔ مکنیه، نمود یافته است. کاربرد استعارهٔ مکنیه سبب توجه مخاطب به اسرار کلام الهی شده است. آثار پیری به شعله‌ای همانند شده که همهٔ سر انسان را فرا می‌گیرد در عبارت «وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا»، استعارهٔ مکنیه به کار رفته است. مستعارمنه حذف شده و شیئی از لوازم آن، یعنی «اشْتَعَلَ» بیان شده است. وجه مشترک میان پیری و شعله، زود پخش شدن و فرا گرفتن است؛ چراکه شعلهٔ آتش به‌زودی گسترده شده و هرچیزی که گرداگرد آن است را فرا می‌گیرد. در شعله‌های آتش، درخشش خاصی مشاهده می‌شود که از دور نیز توجه انسان را به خود جلب می‌کند.

۱-۲-۳-۴. مجاز

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ

وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٨﴾ (تحریم / ۸)

در این آیه در عبارت «تَوْبَةٌ نُّصُوحًا»، اسناد مجازی مشاهده می‌شود؛ چراکه اسناد «نصح» به «توبه» مجاز است و مجاز در اینجا بیانگر مبالغه در توبه است (درویش، ۱۹۹۲: ۱۰/۱۳۹). همان‌گونه که مشاهده می‌شود در عبارت «تَوْبَةٌ نُّصُوحًا»، هنجار‌گزینی معنایی در قالب مجاز تحقق یافته است. در این آیه، شرط آمرزش گناه، انجام توبه نصوح است؛ بدین ترتیب، گناهان انسان زدوده شده و وی به بهشتی که نهرها از زیر درختان آن جاری است، وارد خواهد شد.

#### ۱-۲-۴. قاعده‌افزایی

قاعده‌افزایی (هنجار‌افزایی) یکی از شیوه‌های برجسته‌سازی در زبان ادبی است. در این فرایند، قواعدی به زبان معیار افزوده می‌شود که منجر به برجستگی در ساختار ادبی و زبانی می‌شود. وزن، سجع، قافیه، ردیف و تکرار مجموعه عناصری هستند که در چارچوب قاعده‌افزایی قرار می‌گیرند و موجب خلق نظم در کلام می‌شوند (صفوی، ۱۳۹۰: ۵۸/۱؛ علوی‌مقدم، ۱۳۷۷: ۶۱). یاکوبسن بر این باور است که «قاعده‌افزایی یعنی توازن در گسترده‌ترین مفهوم خود که این توازن به وسیله تکرار کلامی پدیدار می‌شود» (صفوی، ۱۳۹۰: ۱/۱۶۴). شایان ذکر است که تکرار یکی از عناصر هنری در شعر به‌شمار می‌آید که موجب افزایش موسیقی زبان شعر می‌شود.

#### ۱-۲-۱-۴. تکرار

عامل تکرار از مهم‌ترین ویژگی‌های سبک‌ساز در آثار ادبی است. تکرار انواع متفاوتی دارد که عبارت‌اند از: تکرار صامت‌ها، مصوت‌ها، حروف، کلمه، عبارت، فعل و جمله که همه به‌گونه‌ای در آهنگ و موسیقی متن ادبی تأثیرگذارند. تکرار بیانگر پافشاری نویسنده بر اهمیت موضوع مورد‌نظر است.

تکرار از جمله عناصری به‌شمار می‌آید که منجر به رستاخیز واژگان و قاعده‌افزایی و توازن می‌شود (زارعی‌کفایت و محسنی‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۶۳). صورت‌گرایان روسی بر واژه بسیار تأکید می‌کنند. از دیدگاه این گروه، واژه وسیله‌ای برای بیان معناها و مفاهیم نویسنده است. متن از واژگان به وجود می‌آید و زبان از هم‌نشینی واژگان و نظام معنایی و آوایی پدیدار می‌گردد. آهنگ درونی کلمات و هماهنگی آوایی میان آن‌ها، زمینه را برای رستاخیز واژه‌ها فراهم می‌سازد. (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۶۳)

### ۱-۱-۱-۲-۴. تکرار در سطح واج (توازن واجی)

یکی از روش‌های تکرار کلامی، تکرار در سطح واج‌ها است که سبب توازن می‌شود؛ بنابراین، گونه‌ای از قاعده‌افزایی به‌شمار می‌آید. برای تبیین این رویکرد، می‌توان به آیات زیر رجوع کرد:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
 الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (بقره / ۱۲۶)

در این آیه، قاعده‌افزایی در قالب تکرار حروف «میم» و «الف» سبب برجستگی کلام شده است. حرف «میم» در این بخش از آیه ﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، تکرار شده است. این حرف بیانگر «امتداد و گستردن، هضم، محبت، انفتاح، جمع کردن و بستن است» (عباس، ۱۹۸۹: ۷۱). تکرار این حرف بیانگر امتداد و گستردن روزی و انواع برکات برای مؤمنان است. حرف «الف» نیز در بیشتر واژه‌ها به کار رفته است. این حرف بیانگر «بروز و ظهور، بُعد، امتداد و شدت است» (همان: ۹۳). این مصوت دارای ویژگی اوج، نهایت و غایت است که با محتوای آیه تناسب دارد. در این آیه تکرار حرف «الف» امتداد و شدت عذابی الهی که شامل حال کافران می‌شود را بیان می‌کند. تکرار در این آیه، سبب افزایش بار موسیقایی شده است.

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (مائده / ۲۵)

در این آیه در واژه‌های «قَالَ»، «فَافْرِقْ»، «الْقَوْمِ»، «الْفَاسِقِينَ»، حرف قاف تکرار شده است؛ همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، این صامت نشانه صوت، شدت، صلابت و استواری و خشکی است و در واژه‌های «نَفْسِي»، «فَافْرِقْ» و «الْفَاسِقِينَ»، حرف «فاء» تکرار شده است. صامت فاء نیز بیانگر «گسترده‌گی، تباعد، قطع و فصل و حفر» است. (عباس، ۱۳۱: ۱۹۸۹). حرف «فاء» بر جدایی و تباعد دلالت دارد و در این آیه، میان لفظ و معنا هماهنگی و انسجام کاملی وجود دارد. شایان ذکر است که دلیل درخواست ایجاد فاصله و جدایی حضرت موسی (ع) بدان سبب بود که آتش خشم الهی یاران وی را فرا نگیرد و تنها دشمنان درگیر عذاب شوند. تکرار حروف «فاء» و «قاف» سبب طنین موسیقایی کلام شده است.

﴿وَذَا الثُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ  
 سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (انبیاء / ۸۷).

در این آیه، در واژه‌های «ذَا الثُّونِ» و «إِذْ ذَهَبَ»، حرف «ذال» تکرار شده است. حرف «ذال» بیانگر «تندی، قطع، شدت، خشونت، تحرک سریع، انتشار، ویژگی‌های مردانه و اضطراب اندک است» (عباس، ۱۹۸۹: ۶۴). همچنین در واژه‌های «ظَنَّ»، «الظُّلُمَاتِ» و «الظَّالِمِينَ»، حرف «ظاء» تکرار شده است. حرف «ظاء» بیانگر ظهور، شدت، زیبایی، احتکاک، قساوت

و فخامت است» (عباس، ۱۹۸۹: ۱۲۱). تکرار صامت «ذال» و «ظاء» در این آیه، سبب برجستگی کلام شده است. تکرار این حروف در اینجا، بیانگر خشونت و فخامت است. بین لفظ و معنا پیوند و انسجام کامل وجود دارد. تکرار سبب افزایش جلوه‌های زیبایی شناسیک و موسیقایی شده است.

﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأُدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (نمل / ۱۹)

در عبارات ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا﴾، «عین» تکرار شده است. واج آرای صامت «عین» استفاده شده است. «این صامت بیانگر احاطه، علو، عیب‌های روحی و جسمی، رقت، احاطه، احساسات انسانی و صوت است» (عباس، ۱۹۸۹: ۲۱۱). در این آیه، تکرار افزون بر ایجاد توازن و طنین که سبب برجستگی کلام شده است، از عوامل اصلی برای انتقال مفاهیم این آیه است. تکرار صامت «عین» در این آیه، موجب تأمل و درنگ در خواننده می‌شود. تکرار این حرف در اینجا، بیانگر علو درجات حضرت سلیمان(ع) و نعمت‌های فراوانی است که خداوند به وی ارزانی داشت؛ چراکه آن حضرت علاوه بر اینکه از مقام پیامبری برخوردار بود، از توانایی فهمیدن سخنان حیوانات نیز بهره‌مند بود.

﴿رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنُوبُ لَعْنَا كَبِيرًا﴾ (احزاب / ۶۸)

در واژه‌های «ضِعْفَيْنِ»، «الْعَذَابِ»، «لَعْنَا» و فعل امر «وَالْعَنُوبُ»، حرف عین تکرار شده است. همان‌گونه که پیش‌ازین اشاره شد، یکی از ویژگی‌های این حرف این است که بیانگر احاطه است. در این آیه، کرار این حرف بیانگر احاطه و چیرگی عذاب الهی است که شامل حال کسانی شد که اقدام به آزار حضرت موسی(ع) نمودند. می‌توان گفت منظور از لعنت بزرگ همان لعنتی است که در آیه ۱۶۱ سوره بقره بدان اشاره شده است؛ چراکه اشخاص کافری که با کفر از دنیا رفتند، نفرین خدا، فرشتگان و مردم شامل حال آنان خواهد شد. کافرانی که خود اسیر گمراهی شدند و دیگران را نیز گمراه کردند، دچار عذابی مضاعف خواهند شد؛ از این رو، حرف «عین» در اینجا به‌درستی به کار گرفته شده است. در این آیه، تکرار «عین» شدت و نهایت عذاب الهی که کافران دچار آن خواهند شد را در ذهن مخاطب مجسم می‌کند.

﴿لَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (قصص / ۲۲)

برجستگی کلام در تکرار حرف «سین» مشاهده می‌شود. تکرار این صامت سبب قاعده‌افزایی و موسیقی دوچندان شده است. در واژه‌های «عَسَىٰ»، «سَوَاءَ» و «السَّبِيلِ»، حرف سین تکرار شده است. همان‌گونه که پیش‌ازین اشاره شد، این صامت نشانه امتداد، استقرار، صوت، خفا، انتشار، استقرار، نرمی، نجوای پنهان، روانی و قطع شدن است. در اینجا

کار بست حرف سین بیانگر نجوای پنهان و همراه با امیدواری حضرت موسی (ع) با خداوند است و هنگامی که آن حضرت به طرفِ مدین حرکت کرد، صورت گرفت؛ چراکه در آن لحظه، گفت: «امید است که پروردگارم مرا به راه راست هدایت فرماید.»

نمونه‌های دیگری از توازن واجی در قالب جدول ارائه می‌شود:

تکرار صامت «راء»	﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ (مؤمنون / ۱۱۸)
تکرار صامت «لام»	﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ (تحریم / ۲۸)
تکرار صامت «باء» و «نون»	﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ (آل عمران / ۱۹۳)
تکرار صامت «قاف»	﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران / ۱۹۱)
تکرار صامت «کاف» و «ذال»	﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾ (بقره / ۲۰۰)
تکرار صامت «صاد»	﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تَلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (اعراف / ۴۷)
تکرار صامت «ضاد» و «راء»	﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّهِ مَا كَانَ يَلْمِزُكَ لَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (يونس / ۱۲)
تکرار صامت «شین» و «کاف»	﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُو مِنْ دُونِكَ فَأَلْقُوا إِلَيْهِمْ بِحِجَابِكُمْ﴾ (نحل / ۸۶)

#### ۱-۲-۲-۴. تکرار در سطح واژه

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره / ۲۸۶)

تکرار حرف «لام» سبب قاعده‌افزایی شده است. حرف «لام» بر «مالکیت، التزام، نرمی، چسبیدن، خوردن، تماسک و کثرت» (عباس، ۱۹۸۹: ۷۸) دلالت دارد. حرف سین نیز تکرار

شده است. «این صامت نشانه امتداد، استقرار، صوت، خفا، انتشار، استقرار، نرمی، نجوای پنهان، روانی و قطع شدن است» (همان: ۱۰۹). «رَبَّنَا» سه مرتبه تکرار شده است. ضمیر «نا» در واژه‌های «رَبَّنَا»، «تَوَاحِدُنَا»، «نَسِينَا»، «أَخْطَانَا»، «عَلَيْنَا»، «قَبْلَنَا»، «تَحْمَلُنَا»، «لَنَا»، «عَنَّا»، «مَوْلَانَا» و «أَنْصُرْنَا»، تکرار شده است. تکرار در آیه فوق، موجب توازن در کلام شده و با مضمون آیه نیز هماهنگ است. در این آیه، فعل‌های دعایی متعددی مانند «لَا تُؤَاخِذْنَا»، «لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا»، «لَا تُحْمِلْنَا»، «وَأَعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا»، «وَأَرْحَمْنَا»، «فَأَنْصُرْنَا»، به کار رفته است. تکرار در این آیه، بیانگر اهمیت موضوع است. در این آیه، موضوع کلیدی مسئله جبر و اختیار است و اینکه انسان مسئول اعمال خویش است و اعمالی که در اثر فراموش کاری و سهل انگاری مرتکب می‌شود، قابل مجازات است. تکرار در این آیه، سبب قاعده‌افزایی و افزایش موسیقی شده است.

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾ (بقره / ۲۰۰)

در این آیه، واژه ذکر به شکل‌های مختلف «ادکروا»، «کذکروکم» و «ذکرا» به کار رفته است. شایان ذکر است که ضمیر «کم» نیز سه مرتبه تکرار شده است. تکرار ضمیر «کم» و کاربست واژه ذکر به شکل‌های متفاوت، سبب قاعده‌افزایی شده است. این واژه در مفهوم آیه، نقش محوری ایفا می‌کند؛ چراکه مقصود از آن این است که پس از انجام مراسم حج، مردم خداوند را ذکر گویند؛ همان‌طور که نیاکان و پدران خویش را ذکر می‌کردند؛ در واقع، خداوند بدین وسیله یادآور می‌شود که اگر نیاکان و پدران این اشخاص به سبب برخی از موهبت‌ها، شایان یادآوری هستند، چرا این گروه به سراغ خداوند که مالک عالم هستی است نمی‌روند. در این آیه، کاربست ذکر به گونه‌های متفاوت، سبب توجه و تعمق بیشتر مخاطب می‌گردد.

﴿وَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (بقره / ۲۰۱)

در این آیه، قاعده‌افزایی در قالب تکرار واژه «حَسَنَةً»، به کار رفته است. واژه «حَسَنَةً» در این آیه، موجب برجستگی کلام شده است. این واژه در مفهوم آیه، تأثیر بسزایی دارد. بین دنیا و آخرت تفاوتی وجود ندارد، مشروط بر اینکه انسان در دنیا و آخرت به دنبال نیکی باشد. منظور از «حَسَنَةً» در دنیا، مال و روزی و منظور از آن در آخرت، خشنودی خداوند است. کسی که نیکی در دنیا و آخرت نصیب وی گردد، از عذاب آتش در امان خواهد ماند.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِمُ تُوْمَنُ قَالِ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّهُ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره / ۲۶۰)

در این آیه، تکرار فعل‌های امر متعددی مانند «أَرْنِي»، «خُذْ»، «صُرْهَنَّ»، «اجْعَلْ»، «ادْعُهُنَّ» و «اعْلَمْ»، مشاهده می‌شود. تکرار فعل امر در این آیه، بیانگر ربوبیت، توانایی و حکیم بودن خداوند است. کشف و شهود از اموری است که به افرادی اختصاص می‌یابد که مراتبی از ایمان، علم و استدلال را سپری کرده‌اند. اینکه حضرت ابراهیم (ع) از خداوند در خواست کرد زنده شدن مردگان را به وی نشان دهد، بیانگر این است که چنین درخواستی، تنها برای آن حضرت قابل پاسخگویی است نه برای هرکس دیگر. حضرت ابراهیم (ع) مقام ولایت دارد؛ به همین دلیل، فعل امر «ادْعُهُنَّ» به کار رفته است. تکرار فعل‌های امر در این آیه، سبب قاعده‌افزایی شده است.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾  
 (اعراف / ۱۸۹)

در این آیه، قاعده‌افزایی در قالب تکرار ضمیر، نمود یافته است. ضمیر «ها» در واژه‌های «مِنْهَا»، «تَغَشَّاهَا»، «زَوْجَهَا» و «إِلَيْهَا» تکرار شده است. تکرار ضمیر «ها» بیانگر این است که ازدواج موجب آرامش روحی انسان می‌شود. زندگی بر پایه الفت و انس است. آمیزش زن و مرد باید به شکل پنهانی صورت گیرد. مراحل رشد جنین تدریجی است. انسان پس از اینکه بارش سنگین شود، به مسئولیت خویش پی خواهد برد. در این آیه، افزون بر تکرار، از تشبیه نیز استفاده شده است. مشکلات سبب شکل‌گیری حالت روحی و معنوی در انسان و نزدیکی او به خداوند می‌شود؛ همان‌گونه که زن باردار نیز به سبب اینکه در نگرانی به سر می‌برد، هرگونه پند و اندرز و راهنمایی را می‌پذیرد.

### نتیجه‌گیری

۱- هنجارگریزی و آشنایی‌زدایی، دو اصل مهم در نظریه فرمالیسم، از مباحث چالش‌برانگیز در قرآن است. نسبی بودن آشنایی‌زدایی مبنی بر این نیست که با مرور زمان از درجه بلاغت و زیبایی‌شناسی قرآن کاسته می‌شود، بلکه ادیب، با پژوهش و بررسی بیش‌ازپیش، باید به زیبایی هرچه بیشتر کلام الهی پی ببرد. معیار هنجارگریزی، زبان متعارف مردم جامعه است و زبان قرآن با پیروی از زبان عقلایی حاکم بر جامعه خود، برگرفته از همان زبان معیار با بیانی متفاوت است.

۲- از نتایج این جستار آن است که در آیات دعا، هنجارگریزی و قاعده‌افزایی وجود دارد. در این آیات، هنجارگریزی آوایی، نحوی و معنایی به کار رفته است. عواملی که سبب هنجارگریزی آوایی در این آیات، شده است، شامل ادغام و حذف است. هنجارگریزی آوایی سبب آشنایی‌زدایی و توازن آوایی موجود در کلام الهی شده است.

۳- هنجارگریزی نحوی در قالب تقدیم و تأخیر، نمود یافته است. تقدیم و تأخیر، تکرار

و حذف در این آیات، بنا بر اقتضای حال و مفاهیم این آیات انجام شده است. حذف‌های صورت‌گرفته در آیات دعا، بنا بر متنبه ساختن مخاطب، تعمیم، اختصار و تعظیم صورت گرفته است.

۴- هنجار‌گزینی معنایی در چارچوب استعاره، به کار رفته است. کاربست استعاره سبب توجه مخاطب به اسرار کلام الهی شده است. در آیات دعا، قاعده‌افزایی به شکل تکرار مشاهده می‌شود. تکرار سبب افزایش جلوه‌های زیبایی‌شناسیک و موسیقایی شده است. در این گونه از آیات، میان معنا و لفظ هماهنگی و انسجام کاملی وجود دارد و این هماهنگی نقش بسزایی در دریافت مضامین و پیام‌های موجود در آیات دارد. برجسته‌سازی در آیات دعا، سبب انحراف از اصل شده و این خروج نه‌تنها در معنای آیات خللی وارد نکرده، بلکه سبب زیبایی بیشتر آن‌ها شده است.

## منابع

\* القرآن الکریم..

- حسونة، محمد اسماعیل (۲۰۰۷). "صناعة الأحياء في شعر هاني حازم الصلوي، ديوان "على ضفة في خيال المغنى" نموذجاً"، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ۱۵، العدد الأول، صص ۱۲۹-۱۴۴.
- درویش، محی الدین (۱۹۹۲). «اعراب القرآن الکریم وبیانه»، الطبعة الثالثة. بیروت: دار الیمامة.
- رضائی، رمضان (۱۴۰۱). "سبک شناسی لایه نحوی آیات دعا"، دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، شماره دوم، صص ۳۵-۵۹.
- زارعی، کفایت، حشمت الله و ناصر (۱۳۹۲). "صورت‌گرایی و آشنایی‌زدایی در شعر ابوالقاسم شاتبی"، دو فصلنامه نقد ادب معاصر عربی، شماره ۵، صص ۱۵۳-۱۷۸.
- سلاجقه، پروین (۱۳۸۴). «نقد شعر معاصر، امیرزاده کاشی‌ها (شاملو)». تهران: نشر مرکز.
- سنگری، محمدرضا (۱۳۸۱). "هنجارگریزی و فراهنجاری در شعر"، رشد آموزش زبان و ادب فارسی، سال شانزدهم، شماره ۴، صص ۴-۹.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱). «ستاخیز کلمات»، چاپ سوم. تهران: سخن.
- ..... (۱۳۹۱). «موسیقی شعر»، چاپ سیزدهم. تهران: آگاه.
- صفوی، کورش (۱۳۹۰). «از زبان شناسی به ادبیات»، جلد ۱ نظم، چاپ پنجم. تهران: انتشارات سوره مهر.
- عباس، حسن (۱۹۸۹). «خصائص الحروف العربية ومعانيها». دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷). «نظریه‌های نقد ادبی معاصر». تهران: سمت.
- قویمی، مهوش (۱۳۸۳). «آواها و القا (رهیافتی به شعر اخوان ثالث)». تهران: هرمس.
- کریمی فیروزجایی، علی و بلقیس روشن و آزاده ملک نیازی (۱۳۹۶). "تحلیل شیوه‌های تولید نشانه‌های دیداری در شعر معاصر"، بهار ادب، سال دهم، شماره ۳، صص ۲۳۳-۲۴۹.
- محبتی، مهدی (۱۳۸۰). «بدیع نو». تهران: سخن.
- محی الدین مینو، محمد (۲۰۱۴). «معجم مصطلحات العروض». الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام.
- المسدي، عبد السلام (۱۹۸۹). «الأسلوبية والأسلوب». ليبيا: الدار العربية للكتاب.
- موکاروفسکی، یان (۱۳۷۳). «زبان معیار و زبان شعر، ترجمه احمد اخوت و محمود نیک‌بخت». اصفهان: مشعل.
- میرصادقی، میمنت (۱۳۷۳). «واژه‌نامه هنر شاعری». تهران: کتاب مهنراز.
- الهاشمی، احمد (۱۳۷۹). «جواهر البلاغة». طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.
- ویس، أحمد محمد (۲۰۰۵). «الإنزياح في التراث النقدي والبلاغي». دمشق: اتحاد كتاب العرب.

## Bibliography

### \* Holy Quran

- Abbas, H. (1989). The Features of the Letters and their meanings, Damasscus: publishers of the union of Arabs writers. [In Arabic].
- Alavi Moghaddam, M. (1996). Theories of contemporary Literary criticism, Tehran: Samt. [In Persian].
- Al-Hashemi, A. (2000). The jewel of Rhetoric, Tehran: Sadegh Publishing House. [In Persian].
- Al-Masadi, A. (1993). Sylyctics and Style, Libya: Al-Dar Al-Arabia Al-Arabia lelketab. [In Arabic].
- Darvish, M, (1992), Ruels if the Holy Quran And its description, Beirut: Dare A-l Yamameh. [In Arabic].
- Ghavimi, M, (2004), Music and induction (An approach to the Akhavan sales), Tehran: Hermes. [In Persian].
- Hassonat, M. E. (2007). Alahyaz create for Example in Hani Hazem Al-Salva's poem, Islamic University Magazine, 15 (1), 129-144. [In Arabic].
- Karimi Firouzjaie, A and Roushan B, and Malek neiazi A. (2016). Analysis of the methods of producing visual signs contemporary poetry, The Bahar of Literature, No.3, 233-249. [In Persian].
- Leech, G.N (1996). A Linguistic Guide to English Poetry, New York: Longman.
- Mir Sadeghi, M. (1994). Dictionary of poetic art, Tehran: Mahnaz book. [In Persian].
- Mohabbati, M. (1991). New Innovation, Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Muhyi Ad-Din Mino, M. (2014) Dictionary of Prosodic idoms, Sharjah: Department of Culture and Advertising. [In Arabic].
- Mukarovsky, J. (1994). Standard Language and Poetic Language, traslated by Ahmad Okhovvat and Mahmood Nikbakht, Esfahan: Mashal. [In Persian].
- Safavi, K. (2011). From Linguictics to Literature, 1vol, prose, 5th edition, Tehran: Mehr Surah Publication. [In Persian].
- Salajeghe, P. (2005), Criticism of Contemporary Poetry, the prince of tile (Shamloo), Tehran, Markaz. [In Persian].
- Sangari, M, R. (2003), Deviation and extra regularity in poetry, Education growth of Persian Language and Literature, 16(64), 4-9. [In Persian].
- Shafiei Kadkani, (2012). music of poetry, 13th edition, Tehran: Agah. [In Persian].
- Shafiei Kadkani, M. R. (2013). Resurraton of words, 3th edition, Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Veis, A, M, (2005). Diviation in critical and rhetorical heritage, Damascus: Arab Writers Union. [In Arabic].
- Zaeri, K, H, N, (2013), Formalism and Defamiliarization in the poetry of Abo-l ghasem Shabbi, Two quarterly reviews of contemporary Arabic Literature. [In Persian].

## Meta-Analysis of Articles from the Biannual 'Journal of Qur'anic Stylistic Studies' (Volumes 5 to 7)

Fatemeh Haji-Akbari<sup>1</sup>  ; Alireza Hosseini<sup>2</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Kawsar University, Bojnourd, Iran. (Corresponding Author). E-mail: [f.hajiakbari@kub.ac.ir](mailto:f.hajiakbari@kub.ac.ir)
2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. E-mail: [a.hosseini@hum.ikiu.ac.ir](mailto:a.hosseini@hum.ikiu.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

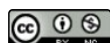
The Noble Qur'an, as a text, can be studied through various linguistic disciplines. Stylistics, a branch of linguistics, serves as a tool for understanding the structure and style of the Qur'an. The Biannual Journal of Qur'anic Stylistic Studies, affiliated with the University of Quranic Sciences and Education, focuses on the stylistic analysis of Qur'anic and exegetical texts and falls under the humanities category. This journal received its Scientific-research license in winter 2020 and in 2023 was indexed in the ISC (Islamic World Science Citation Center). One effective way to assess academic research journals is through content analysis and thematic categorization of the articles they publish. The present study aims to conduct a qualitative meta-analysis of the articles from volumes five to seven of this journal. Based on the findings, the Biannual Journal of Qur'anic Stylistic Studies has adhered well to the standards of scientific journals. It has shown commendable performance in terms of average processing time for articles, geographic diversity of authors, alignment with the journal's title, and diversity of published topics, positioning it as a model for other academic journals.

**Keywords:** Biannual Journal of Quranic Stylistic Studies, Meta-analysis, Theoretical foundations

Received: 2024-02-01 | Received in revised form: 2024-02-16 | Accepted: 2024-03-19 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: hajiakbari, F., hosseini, ., A. (2024). Meta-Analysis of Articles from the Biannual 'Journal of Qur'anic Stylistic Studies' (Volumes 5 to 7). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 182-205. doi: [10.22034/sshq.2024.196107](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.196107)

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences





## فرا تحلیل مقالات دوفصلنامه علمی مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم (دوره ۵ الی ۷)

فاطمه حاجی اکبری<sup>۱</sup> ID، علیرضا حسینی<sup>۲</sup> ID

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران. (نویسنده مسئول). پست الکترونیک:

f.hajiakbari@kub.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

پست الکترونیک: a.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

پژوهشی



### چکیده

قرآن کریم، به مثابه یک متن، از طریق دانش‌های زبانی می‌تواند مورد مطالعه قرار گیرد. سبک‌شناسی از زیرشاخه‌های دانش زبان‌شناسی است که ابزاری برای فهم ساختار و سبک قرآن به‌شمار می‌رود. «دوفصلنامه علمی مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم»، متعلق به دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم با محوریت حوزه سبک‌شناسی متون قرآنی و تفسیری از زیرمجموعه‌های علوم انسانی است که از زمستان ۱۳۹۹ موفق به اخذ مجوز علمی-پژوهشی شده و در سال ۱۴۰۲ مجوز نمایه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام، ISC را دریافت کرده است. یکی از راه‌های شناخت نشریه‌های علمی، پژوهشی تحلیل محتوا و دسته‌بندی موضوعی مقالات و شناخت نوع مطالب منتشر شده آن‌ها است. هدف از تحقیق حاضر، فراتحلیل کیفی مقالات موجود در این دوفصلنامه، از دوره پنجم تا هفتم است. براساس یافته‌های این پژوهش، دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم در پای‌بندی و اجرای ضوابط نشریات علمی، به‌طور مطلوب عمل کرده است. از نظر میانگین زمانی پردازش مقالات، پراکندگی جغرافیایی نویسندگان، مرتبط بودن با عنوان دوفصلنامه و تنوع مقالات منتشر شده عملکرد آن شایسته تقدیر است و می‌تواند الگوی مناسبی برای سایر مجلات به‌شمار رود.

**کلیدواژه‌ها:** دوفصلنامه علمی سبک‌شناختی قرآن کریم؛ فراتحلیل؛ بنیان‌های نظری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۲۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱

استناد به این مقاله: حاجی اکبری، فاطمه، حسینی، علیرضا. (۱۴۰۳). فراتحلیل مقالات دوفصلنامه علمی مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم (دوره ۵ الی ۷). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۲۸(۲)، ۱۸۲-۲۰۵. doi: 10.22034/sshq.2024.196107

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی | ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## مقدمه

نشریات یکی از مهم‌ترین مراکز برای انتشار نتایج پژوهش‌های علمی پژوهشگران است. مقاله‌های منتشرشده در نشریات نیز به لحاظ تازگی مطالب و تخصصی بودن محتوا و همچنین سهولت دسترسی، از ضروری‌ترین منابع مورد پژوهش است. (نیازی، ۱۳۸۰: ۵۲) از این‌روی، همواره لازم است، این پژوهش‌ها از جنبه‌های گوناگون بررسی شود. یکی از راه‌های شناخت نشریه‌های علمی- پژوهشی تحلیل محتوا و دسته‌بندی موضوعی مقالات و شناخت نوع مطالب منتشرشده آن‌ها است. (قبادی و همکاران، ۱۳۹۵) بی‌تردید، فراتحلیل محتوای مقالات یک نشریه از روش‌های معتبر برای ارزشیابی مقالات آن نشریه است و نتایج و یافته‌های آن می‌تواند دست‌اندرکاران نشریات را برای ارتقای محتوای نشریه یاری کند.

سبک در اصطلاح ادبی، به معنای طرز خاصی از نظم و نثر است که معادل style اروپایی است. Style خود از ستیلوس یونانی گرفته شده است؛ به معنای آلتی فلزی یا چوبین که به وسیله آن حروف و کلمات را بر روی الواح مومی نقش می‌کرده‌اند. امروزه نیز ایرانیان به «قلم» معنایی شبیه به سبک می‌دهند و می‌گویند: «فلان کس خوب قلمی دارد.» (بهار، ۱۳۴۹: مقدمه)

«دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم» با صاحب‌امتیازی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم و به زبان فارسی منتشر می‌شود. نشریه علمی در ارزیابی سال ۱۴۰۰ وزارت علوم تحقیقات و فناوری، موفق به اخذ رتبه «ب» گردیده و در سال ۱۴۰۲، مجوز نمایه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام، ISC را دریافت کرده است. دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی خوی) ناشر مجله است. حوزه تخصصی مجله فوق به زبان و ادبیات عربی و علوم قرآن و حدیث اختصاص دارد. مطالعات علمی و روشمند در حوزه اعجاز ادبی قرآن کریم، مطالعات علمی و روشمند در حوزه سبک‌شناسی سوره‌های قرآن کریم، بررسی زبان ادبی تفسیری قرآن کریم و روشمندسازی حوزه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، از جمله اهداف این دوفصلنامه بیان شده است.

برای اجرای روش تحلیل، نخست، منابع مشخص و شناسایی می‌شوند و در مرحله بعد، نتایج پژوهش‌های انتخاب‌شده با هم ترکیب و مقایسه می‌شوند و در مرحله آخر، نتایج فراتحلیل به‌منظور کاهش خطا، ارزشیابی می‌گردد. در این مقاله، فراتحلیل به‌صورت کیفی و توصیفی- تحلیلی به ارائه یافته‌ها می‌پردازد. قالب و نوع ماده پژوهش این مطالعه، مقالات علمی- پژوهشی چاپ‌شده از سال ۱۴۰۰ تا شماره ۷ در سال ۱۴۰۲ است. در جریان اجرای این مطالعه، تمامی مقالات منتشرشده در شماره‌های مذکور، از پایگاه دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم استخراج شد. جامعه آماری این مطالعه نظام‌مند شامل تحقیقاتی است که در بازه زمانی ۱۴۰۰ تا ۱۴۰۲ چاپ شده‌اند که در پیوست شماره یک قابل مشاهده‌اند؛ درحقیقت، این پژوهش بر آن است، با تحقیق بر روی پراکندگی موضوعات

کارشده در حوزه سبک‌شناسی در قرآن کریم، چشم‌انداز و تصویر روشنی از داده‌ها و یافته‌های علمی در این حوزه، ارائه دهد تا با اتکا بر این نتایج، علاوه بر ترسیم تصویر کلی از آن‌ها، دریچه‌های جدیدی در حوزه‌های پژوهشی برای آیندگان گشوده و با مرور سیستماتیک، مانع از انجام کارهای تکراری در این موضوع شود.

هدف اصلی فراتحلیل مقالات منتخب (۶۱ مقاله دوفصلنامه سبک‌شناختی قرآن کریم، پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر است:

- پژوهش‌های منتخب از نظر موضوع، اهداف، روش و چهارچوب نظری چه مؤلفه‌هایی دارند؟

- مقالات منتشر شده در دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، به لحاظ محتوایی، چگونه‌اند؟

### پیشینه

باتوجه به بررسی‌های صورت گرفته درباره فراتحلیل مقالات حوزه سبک‌شناختی قرآن کریم، نویسندگان پیشینه‌ای مرتبط با آن نیافته‌اند. این امر شاید بدین سبب باشد که تاکنون، در ایران، روش فراتحلیل بیشتر در علوم اجتماعی، تربیتی و روانشناسی و پزشکی سابقه پژوهش دارد و هنوز در الهیات و ادبیات عربی پیشینه قابل توجهی ندارد. اما در خصوص روش فراتحلیل، برخی مقالات مهم خارجی عبارتند از:

- The concept of meta-analysis: (Kulik, 1989)
- Primary, secondary and meta-analysis of research: ( Glass, 1976)
- Reference service evaluation and meta-analysis: ( Saxton, 1997)

همچنین در خصوص پیشینه مقالاتی که در مجله‌های علمی با روش فراتحلیل به موضوعات چاپ شده در همان مجله پرداخته‌اند، می‌توان به تحلیل محتوای مقالات زیر اشاره کرد:

- فراتحلیلی بر روش و محتوای مقالات فصلنامه علوم اجتماعی، ( لطیفی و همکاران، ۱۳۹۲)، فصلنامه علوم اجتماعی ایران که به فراتحلیل مقالات ۵۸ شماره فصلنامه فوق با عنوان دومین فصلنامه علوم اجتماعی ایران، پرداخته است و فراتحلیلی از علوم اجتماعی ایران ارائه داده است.

- فراتحلیل مقالات فصلنامه علمی مطالعات میان فرهنگی (دوره ۱۰ الی ۱۴) (صابری و همکاران ۱۳۹۹) که نویسندگان چارچوب عملی مقالات فصلنامه «مطالعات میان فرهنگی» را در روش تحقیق، نمونه‌گیری، روش‌شناسی و جمع‌آوری داده‌ها پیگیری کرده‌اند.

- فراتحلیل پژوهش‌های انجام شده درباره مناظرات امام رضا (علیه السلام) در فصلنامه فرهنگ رضوی، (حاجی اکبری و حسینی، ۱۴۰۲) که به شیوه تمام‌شماری نمونه‌های در دسترس، به تحلیل و بررسی مطالعات در زمینه مناظرات رضوی پرداخته است.

## ادبیات نظری

پژوهش‌های علمی دانشگاهی در سال‌های اخیر، رشد چشم‌گیری در ایران داشته‌اند. مطالعه بر روی مقالات منتشر شده در فصلنامه‌های علمی، می‌تواند از مهم‌ترین رویکردهای شناخت رشد و توسعه علمی در کشور باشد. روش‌ها و شیوه‌های مختلفی برای این شناخت وجود دارد که روش فراتحلیل از آن جمله است.

پژوهشگران علوم انسانی برای بازنگری پیشینه موضوع‌های پژوهشی و کشف روابط جدید در میان تعداد زیادی از پژوهش‌هایی که قبلاً انجام شده، از روشی به نام فراتحلیل (Meta analysis) استفاده می‌کنند. شواهد حاکی از آن است که اکنون فراتحلیل روش پذیرفته‌شده‌ای است و کاربرد آن در علوم انسانی رو به فزونی است. (عابدی، ۱۳۸۵: ۱۲۱) در دهه اول سال ۱۹۸۰، وضعیت پژوهش‌های انجام‌شده در علوم اجتماعی و انسانی، موجب نگرانی دانشمندان گردید. پیشرفت علمی این شاخه از علم، در مقایسه با علوم دیگر، کند بود. باتوجه به آن که موضوع اصلی پژوهش‌های علوم انسانی، انسان است، از یک سو، تعریف پدیده‌های مورد پژوهش به سختی صورت می‌گیرد و از سوی دیگر، روش‌های مداخله از پژوهشی به پژوهش دیگر متفاوت بوده که این دو عامل در کنار یکدیگر سبب افزایش حجم پژوهش‌ها در این علوم است؛ از این روی، پژوهشگران دهه اول ۱۹۸۰ به این نتیجه رسیدند که برای به‌کارگیری نتایج پژوهش‌های انجام‌شده، انتشار، تفسیر، ارزشیابی و شناخت نقاط ضعف آن‌ها، فقدان یک روش منظم محسوس به چشم می‌خورد؛ درحقیقت، تجزیه و تحلیل درست آنچه در گذشته انجام شده، گاهی اوقات ممکن است موجب بازنگری و حتی صورت‌بندی نظریه جدید شود. هدف فراتحلیل استنتاج تفاوت‌های موجود در پژوهش‌های انجام‌شده است تا بتوان به وسیله آن به نتایج کاربردی دست یافت. (دلاور، ۱۳۹۱: ۳۱۴) اصطلاح فراتحلیل را اولین بار گلاس<sup>۱</sup>، رئیس انجمن تحقیقات آمریکا، در سال ۱۹۷۶ به کار برد. (همان، ۳۱۵)

در فراتحلیل درباره کیفیت پژوهش و یا پژوهش‌های موردبازنگری شده، پیش‌داوری صورت نمی‌گیرد. واحد تحلیل آن مطالعات انفرادی، پژوهشگرانی است که در ارتباط با یک موضوع واحد انجام شده است؛ درحقیقت، فراتحلیل را می‌توان یک بازنگری پیشینه پژوهشی در نظر گرفت که مبتنی بر انگاره تراکمی دانش است؛ زیرا مهم‌ترین فرض این انگاره آن است که دانش حالت تراکمی دارد و پژوهشگران براساس آثار و یافته‌های پژوهشگران قبلی، مطالعات خود را پیش می‌برند. (هومن، ۱۳۹۸: ۲۴) فراتحلیل با مقایسه و مقابله مبانی بینشی و روشی و یافته‌ها و نتایج توصیفی و تبیینی به دست آمده، درباره هر موضوع، به‌نوعی بینش و روش تلفیقی منجر می‌شود و مبنایی محکم، مبتنی بر انباشت یافته‌ها، برای جلب توجه بیشتر به بینش‌ها و روش‌های چندگانه در ارتباط با تحلیل هر یک از پدیده‌های

1) Glass

اجتماعی، فراهم می‌سازد. (مشکینی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۲۷)

## فرا تحلیل

مسائل پژوهشی در علوم طبیعی، فیزیکی و زیست‌شناختی، اغلب، به صورت شفاف تعریف می‌شوند و با بهره‌گیری از فنون و روش‌های درست و پذیرفته‌شده آزمون می‌شوند. این ویژگی‌ها در این علوم سبب می‌شوند، پاسخ‌هایی که به پرسش‌های پژوهشی داده می‌شود، سراسرست و منظم بوده و به شیوه‌های منطقی و پیاپی بر روی هم انباشته شوند و در نهایت، منجر به درک تجربی در این علوم شوند و در علوم اجتماعی و انسانی، تبیین رفتار انسان، غالباً، دشوارتر است، کنترل محیط پژوهش سخت بوده و تعاریف پذیرفته‌شده عمومی، اغلب، در دسترس نیست؛ روش‌ها، فنون و خصوصیات نمونه‌گیری نیز از مطالعه‌ای به مطالعه دیگر متفاوت است. این امر سبب شده، انبوهی از پژوهش‌های این علوم بر روی هم انباشته شوند؛ بنابراین، پیش از زمانی، نیاز به ابزاری برای سردرآوردن و یک‌دست کردن این تلاش‌های عالمانه به‌دردخوردن در علوم انسانی، احساس می‌شود. (انتظاری، ۱۳۹۲: ۱۵)

فرا تحلیل با دادن نما و تصویر کلی از موضوعات، سبب تمرکز و دقت بیشتر بر روی داده‌های پژوهش شده که زمینه‌ساز نتیجه‌گیری بهتر خواهد شد. مراحل اجرای فرا تحلیل با رویکرد کلاسیک را می‌توان این‌گونه مرور کرد: طراحی پژوهش، نمونه‌گیری، جمع‌آوری داده‌ها، بحث و نتیجه‌گیری و جمع‌بندی از تحلیل یافته‌ها و ارائه پیشنهاد.

هدف در فرا تحلیل، یکپارچه‌سازی پژوهش‌های انجام‌شده و به‌دست آوردن یک نتیجه منسجم از آن‌هاست. و اینکه معلوم کند تا چه حد اصحاب پژوهش در یک موضوع خاص، انسجام اندیشه دارند. (قاضی طباطبایی و ودادهیر، ۱۳۸۹: ۵۷ و رضایان، ۱۳۹۶: ۳۷)

فرا تحلیل، تحلیل تحلیل‌هاست؛ در حقیقت، فرا تحلیل‌گر یک تصویر کلی از فعالیت‌های پژوهشی در یک حیطه موضوعی را به پژوهشگران نشان می‌دهد و با خواندن یک مقاله فرا تحلیل به جای خواندن چندین مقاله، می‌توان نتیجه مورد دلخواه را به‌دست آورد. این مرور نظام‌مند، سبب‌ساز تمرکز دقیق و منطقی به یک موضوع می‌شود و معلوم می‌کند تا چه حد اصحاب پژوهش در یک موضوع خاص، انسجام اندیشه دارند. موضوع سبک‌شناختی در قرآن کریم، از جمله موضوعاتی است که می‌تواند با ورود و تطبیق و تحلیل نظریه‌های جدید و مطرح حوزه زبان‌شناسی افق‌های جدید و نو را در قرآن ترسیم کند.

## ۱. روش‌شناسی پژوهش‌های مورد مطالعه

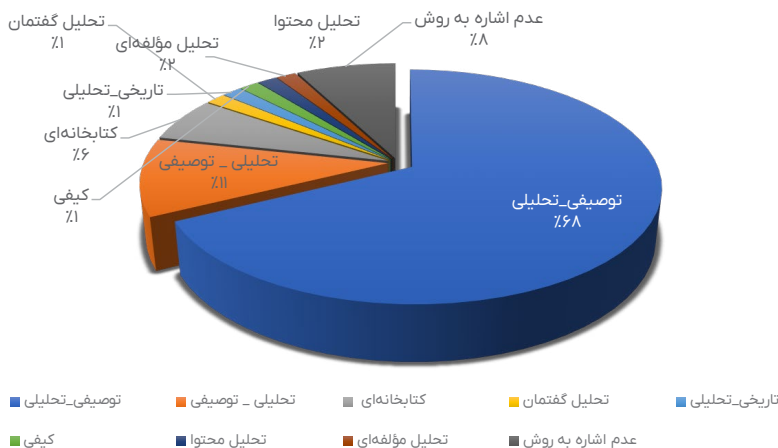
### ۱.۱. متدولوژی تحقیق

در یک مطالعه علمی و روش‌مند، گردآوری اطلاعات و تحلیل آن باید براساس روش و

ضابطه باشد. محقق بعد از آنکه توضیح داد، به طور مشخص قرار است، ضمن این پژوهش، پاسخ چه سؤالی را بیابد؟ لازم است روش خود را به وضوح تبیین کند. اگر این روش را دیگران قبلاً به کار برده‌اند، کافی است، پژوهشگر با نگارش حجمی، در حدود یک پاراگراف و ارجاع به منابعی که این روش را به وضوح تبیین کرده‌اند، مبنای کار خود را معین کند. بیان روش اگر قرار است حجمی در حدود یک پاراگراف داشته باشد، باید پاراگراف پایانی طرح مسئله را تشکیل دهد. اگر این روش از پیش، شناخته شده است، باید صریحاً از آن یاد شود و احیاناً منابعی که آن روش را پیش تر استفاده یا آن را تبیین کرده‌اند، معرفی شوند.

بررسی و دسته‌بندی متدلوژی به کاررفته در پژوهش‌های مرور شده، حاکی از آن است که ۴۴ مقاله، یعنی ۶۸٪ مقالات، از روش توصیفی-تحلیلی و یک مورد از روش تحلیل گفتمان، کیفی، تاریخی-تحلیلی و تحلیل مؤلفه‌ای استفاده کرده‌اند. در میان ۶۱ مقاله منتخب، در ۵ مقاله (۸٪)، اشاره صریحی به روش پژوهش نشده است که در جدول شماره ۷ و نمودار شماره ۶ قابل مشاهده است؛ بنابراین، ملاحظه می‌شود که در حوزه مورد بررسی، روش توصیفی-تحلیلی، مانند اکثر پژوهش‌ها در حوزه الهیات و ادبیات، تسلط داشته و استفاده از روش پیمایشی-کمی و یا سایر روش‌های جدید در علوم انسانی، کم‌ترین فراوانی را داشته است؛ همچنین شایسته است در مقالات پژوهشی، روش گردآوری داده‌ها و داوری درباره آنها (اگر ابهامی دارد)، صراحتاً تبیین گردند که متأسفانه اکثر مقالات منتخب، فاقد این توضیح بودند.

در مقاله‌ای به روش تحلیل مؤلفه‌ای اشاره شده است؛ در حالی که تحلیل مؤلفه‌ای رویکرد است نه روش؛ همچنین عنوان تحلیلی-توصیفی برای روش، اشتباه است که در ۷ مقاله به کار رفته است؛ روش توصیفی-تحلیلی صحیح است؛ همچنین در ۴ مقاله به روش کتابخانه‌ای اشاره شده است؛ در حالی که گزینه فوق روش جمع‌آوری مطالب است نه انجام پژوهش.



نمودار شماره ۶: روش پژوهش

ردیف	روش پژوهش	فراوانی
۱	توصیفی- تحلیلی	۴۴
۲	تحلیلی- توصیفی	۷
۳	کتابخانه‌ای	۴
۴	تحلیل گفتمان	۱
۵	تاریخی- تحلیلی	۱
۶	کیفی	۱
۷	تحلیل محتوا	۱
۸	تحلیل مؤلفه‌ای	۱
۹	عدم اشاره به روش	۵

جدول شماره ۷: روش تحقیق

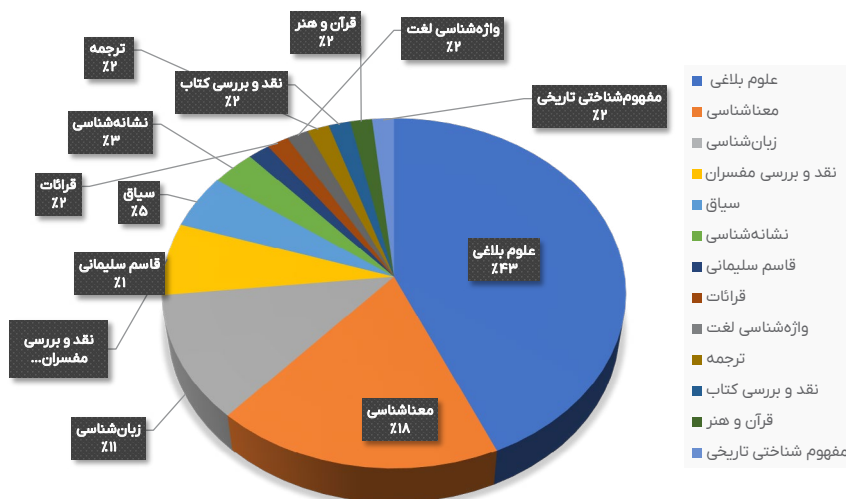
۱.۲. پراکندگی موضوعی مقالات

باتوجه به بررسی‌های صورت گرفته، مشخص شد که بیشتر مقالات ارسالی باعنوان مجله سبک‌شناختی قرآن کریم هم‌خوانی و تناسب دارد. از ۶۱ مقاله جامعه آماری این پژوهش، ۲۶ مقاله، یعنی ۴۳٪ مقالات، به سبک‌شناسی و علوم بلاغی مرتبط است. ۱۸٪ درباره معنانشناسی، ۱۱ درصد زبان‌شناسی، ۱۰ درصد نقد و بررسی مفسران و ۳٪ در سیاق نوشته شده‌اند. و موضوعات دیگر شامل قرائات، واژه‌شناسی لغت، ترجمه، نقد و بررسی کتاب، قرآن و هنر، مفهوم‌شناختی تاریخی، هرکدام، ۲٪ را به خود اختصاص داده‌اند. (نمودار شماره ۶) همچنین به نظر می‌رسد، موضوع یک مقاله خارج از موضوعات، مرتبط با مجله است. موضوعات مقالات و فراوانی آنها در جدول شماره ۸ قابل مشاهده است.

ردیف	زمان ارسال تا پذیرش	فراوانی	درصد
۱	علوم بلاغی	۲۶	۴۳ درصد
۲	معنانشناسی	۱۱	۱۸ درصد
۳	زبان‌شناسی	۷	۱۱ درصد
۴	نقد و بررسی مفسران	۴	۱۰ درصد
۵	سیاق	۳	۵ درصد
۶	نشانه‌شناسی	۲	۳ درصد

ردیف	زمان ارسال تا پذیرش	فراوانی	درصد
۷	قاسم سلیمانی قرائت واژه‌شناسی لغت ترجمه نقد و بررسی کتاب قرآن و هنر مفهوم‌شناختی تاریخی	۱ ۱ ۱ ۱ ۱ ۱ ۱	هر کدام ۲ درصد

جدول شماره ۸: پراکندگی موضوعی مقالات منتشر شده



نمودار شماره ۷: پراکندگی موضوعی مقالات منتشر شده

## ۲. مشخصات عمومی

در این بخش، داده‌ها براساس سال چاپ مقالات، مرتبه علمی و جنسیت نویسندگان، رشته دانشگاهی، مدت زمان پردازش مقاله و میزان مشارکت نهادهای علمی، استخراج و طبقه‌بندی شده است.

### ۲.۱. سال انتشار مقالات

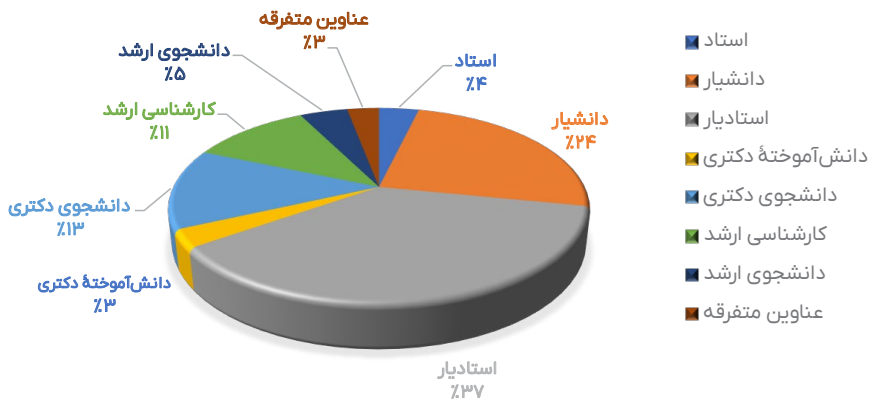
این نشریه در هر سال، دو شماره منتشر می‌کند که جامعه آماری این پژوهش، شامل هفت دوره و ۶۱ مقاله به شرح جدول زیر است:

ردیف	سال انتشار	تعداد مقالات منتشر شده
۱	۱۴۰۰ (دوره ۵) شماره اول	۱۰
۲	۱۴۰۰ (دوره ۵) شماره دوم	۱۴
۳	۱۴۰۱ (دوره ۶) شماره اول	۱۰
۴	۱۴۰۱ (دوره ۶) شماره دوم	۱۴
۵	۱۴۰۲ (دوره ۷) شماره اول	۱۳

جدول شماره یک: سال انتشار و تعداد مقالات چاپ‌شده

## ۲-۲. رتبه علمی نویسندگان

براساس نمودار شماره یک، در میان مقالات منتخب، نویسندگان با درجه علمی استادیار بیشترین و عناوین متفرقه، همانند مربی و طلبه حوزه علمیه کمترین فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند. پس‌ازاین مرتبه علمی، دانشیار ۲۴ درصد و دانشجوی دکتری ۱۳ درصد از این مجموعه را به خود اختصاص می‌دهند. براساس داده‌های جدول شماره دو، دانشجوی کارشناسی ارشد با ۵ و استاد با ۴ درصد در کمترین درصد جدول قرار می‌گیرند. فراوانی این داده‌ها در نمودار شماره یک قابل مشاهده است.



نمودار شماره یک: مرتبه علمی نویسندگان

عناوین متفرقه	استاد	دانشیار	استادیار	دانش آموخته دکتری	دانشجوی دکتری	دانش آموخته ارشد	دانشجوی ارشد
۴	۵	۳۳	۵۰	۴	۱۸	۱۵	۶
۳%	۴%	۲۴%	۳۷%	۳%	۱۳%	۱۱%	۵%

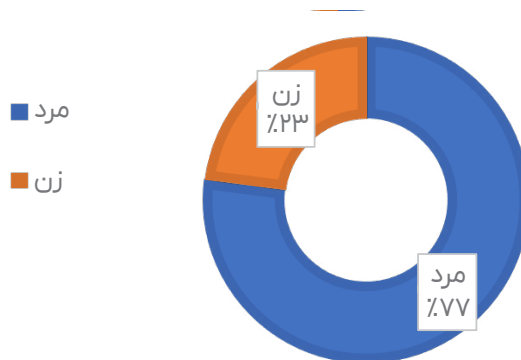
جدول شماره دو: داده‌ها و درصد مرتبه علمی نویسندگان

### ۲-۳. جنسیت نویسندگان مقالات

بر اساس داده‌های جدول شماره ۳ و نمودار شماره دو که بیانگر جنسیت نویسندگان مقالات است، از میان ۱۰۴ نویسنده، ۲۳٪ را خانم‌ها و ۷۷٪ را آقایان تشکیل داده‌اند؛ از این روی، مشاهده می‌شود، میزان مشارکت آقایان بیشتر است که بنا بر تعداد بیشتر هیئت علمی بودن آقایان در دانشگاه‌ها، امری طبیعی است.

ردیف	جنسیت	درصد	فراوانی
۱	مرد	۷۷	۱۰۴
۲	زن	۲۳	۳۱

جدول شماره ۳: جنسیت نویسندگان مقالات

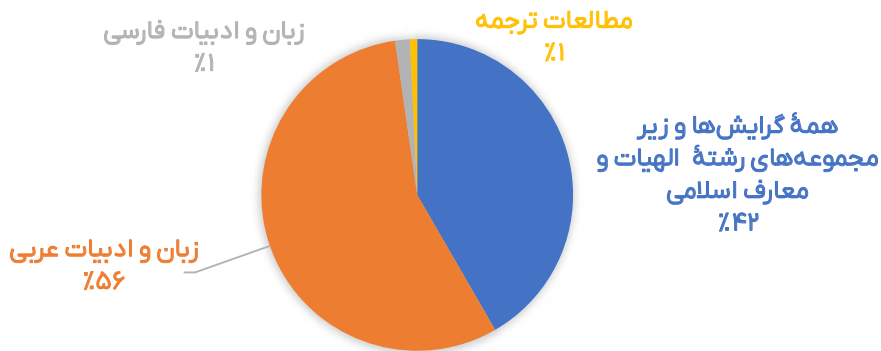


نمودار شماره دو: جنسیت نویسندگان مقالات

### ۲،۴. رشته دانشگاهی نویسندگان

رشته‌های دانشگاهی نویسندگان مقالات عبارتند از: رشته الهیات و معارف اسلامی با همه گرایش‌ها و زیرمجموعه‌ها، زبان و ادبیات عربی، زبان و ادبیات فارسی، مطالعات ترجمه. بنا بر اینکه موضوع مجله در حوزه سبک‌شناسی قرآن کریم است، با بررسی‌های انجام‌شده،

مشخص گردید، رشته‌های دانشگاهی که ارتباط موضوعی با مجله دارند، نظیر علوم قرآن و حدیث و عربی، همکاری بیشتری با مجلات داشته‌اند. این موضوع، نشان از آن دارد که مجله در زمینه میان‌رشته‌ای، فعال و پویا بوده است. در نمودار شماره ۳ درصد رشته‌های پژوهشگران مقالات منتخب قابل مشاهده است.



نمودار شماره ۳: رشته دانشگاهی نویسندگان مقالات

## ۲-۵. میزان مشارکت نهادهای علمی

از بررسی‌های به عمل آمده در جغرافیای نویسندگان، از دانشگاه‌های دولتی، آزاد، پیام نور و حوزه علمیه مشخص شد، بیشترین فراوانی مربوط به تهران، خراسان رضوی و آذربایجان شرقی بوده است و استان قم و مرکزی کم‌ترین سهم مشارکت را به خود اختصاص داده‌اند. جدول فراوانی میزان مشارکت نهادهای علمی براساس جغرافیای وابستگی سازمانی نویسندگان مقالات، از بیشترین به کمترین، از این قرار است:

دانشگاه	تعداد مقالات	دانشگاه	تعداد مقالات	دانشگاه	تعداد مقالات
حکیم سبزواری	۱۰	رازی کرمانشاه	۶	علوم قرآنی مراغه	۵
خوارزمی	۸	مدنی آذربایجان	۶	علوم قرآنی تهران	۳
پیام نور تهران	۸	گیلان. رشت	۶	علوم قرآنی شیراز	۲
تهران	۷	خلیج فارس	۶	علوم قرآنی بجنورد	۲
فردوسی مشهد	۵	سمنان	۴	علوم قرآنی خوی	۲
علامه طباطبایی	۳	یزد	۴	علوم قرآنی مشهد	۲

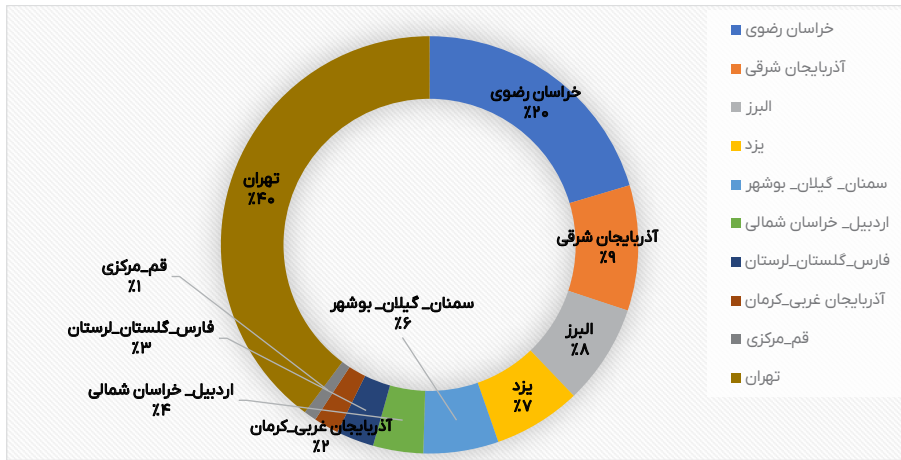
تعداد مقالات	دانشگاه	تعداد مقالات	دانشگاه	تعداد مقالات	دانشگاه
۱	علوم قرآنی کرمانشاه	۴	تربیت مدرس	۳	آزاد اردبیل
۱	کوثر تهران	۱	جامعه المصطفی مشهد	۳	آزاد تهران مرکز
۱	شهید بهشتی	۱	آزاد پارس آباد مغان	۳	آیت الله بروجردی
۱	شاهد	۱	علوم اسلامی محلاتی قم	۳	پژوهشگاه علوم انسانی
۱	علوم پزشکی شاهرود	۱	امام صادق	۳	علوم تحقیقات تهران
۱	حوزه علمیه خراسان	۱	قم	۳	میبد
۱	ولی عصر رفسنجان	۱	اراک	۳	گنبد
۱	تربیت مدرس قرآن مشهد	۱	فرهنگیان سمنان	۲	فرهنگیان تهران
		۱	علوم اسلامی رضوی	۲	کوثر بجنورد

جدول شماره ۴: مشارکت نهادهای علمی

براساس داده‌های پژوهش، از زیرمجموعه دانشکده‌های دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم در استان‌های مختلف، ۱۷ مقاله منتشر شده است که بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده است.

ردیف	استان	فراوانی	درصد
۱	تهران	۴۱	۴۰ درصد
۲	خراسان رضوی	۲۱	۲۰ درصد
۳	آذربایجان شرقی	۱۰	۹ درصد
۴	البرز	۸	۸ درصد
۵	یزد	۷	۷ درصد
۶	سمنان - گیلان - بوشهر	۶	۶ درصد
۷	اردبیل - خراسان شمالی	۴	۴ درصد
۸	فارس - گلستان - لرستان	۳	۳ درصد
۹	آذربایجان غربی - کرمان	۲	۲ درصد
۱۰	قم - مرکزی	۱	۱ درصد

جدول شماره ۵: پراکندگی جغرافیایی نویسندگان مقالات



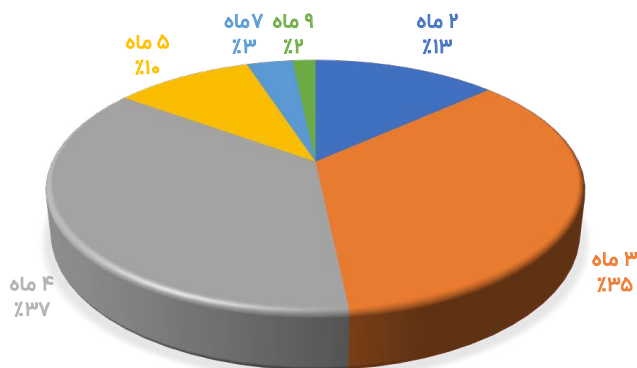
نمودار شماره ۴: میزان مشارکت نهادهای علمی

## ۲-۶. مدت زمان پذیرش مقاله

براساس میانگین حداکثر زمان ارسال تا انتشار مقالات در دوفصلنامه، ۴ ماه است. براین اساس، روند رسیدگی و پاسخ‌گویی مجله مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم به مقالات ارسال‌شده شایسته تقدیر و مناسب است و بازه زمانی مناسب از مراحل داوری تا چاپ را رعایت کرده است و این منظر می‌تواند الگویی برای سایر مجلات باشد. براساس داده‌های جمع‌آوری‌شده، کمترین زمان ارسال مقاله تا چاپ آن دو ماه و بیشترین آن ۹ ماه است که فراوانی آن در جدول شماره ۶ قابل مشاهده است:

ردیف	زمان ارسال تا پذیرش	فراوانی	درصد
۱	۲ ماه	۸	۱۴ درصد
۲	۳ ماه	۲۱	۳۶ درصد
۳	۴ ماه	۲۲	۳۷ درصد
۴	۵ ماه	۶	۱۰ درصد
۵	۷ ماه	۲	۳ درصد
۶	۹ ماه	۱	۲ درصد

جدول شماره ۶: مدت زمان رسیدگی به مقالات در مجله



نمودار شماره ۵: مدت‌زمان چاپ مقالات

### نتیجه

این پژوهش براساس ۶۱ مقالهٔ منتخب در «دوفصلنامهٔ مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم» با روش فراتحلیل کیفی، به مرور نظام‌مند این مقالات پرداخته است (مقالات منتخب از شماره‌های دوفصلنامه انتخاب شده است که در دو پایگاه وزارت علوم و ISC، نمایه شده است). نتایج مرور سیستماتیک مقالات منتخب در دوفصلنامهٔ فوق نشان داد:

۱. «دوفصلنامهٔ سبک‌شناختی قرآن کریم» سبب شده است که پژوهشگران بتوانند در زمینه‌های بین‌رشته‌ای نیز به قرآن ورود کنند؛ از آن جمله، رشتهٔ هنر و قرآن.

۲. «دوفصلنامهٔ سبک‌شناختی قرآن کریم» می‌تواند الگوی عملی مناسبی برای سایر مجلات در پای‌بندی به ضوابط نشریات علمی وزارت علوم در دوران حاضر، باشد. میانگین رسیدگی پروندهٔ مقالات، از ارسال تا انتشار، ۴ ماه است که بنا بر وضع کنونی اکثر مجلات مشابه، درخور توجه و شایستهٔ تقدیر است.

۳. پراکندگی جغرافیایی نویسندگان نشان از این دارد که به‌ترتیب، استان‌های تهران، خراسان رضوی و آذربایجان شرقی بیشتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است که به‌نظر می‌رسد، این پراکندگی بیشتر معطوف به دانشگاه‌های محل تحصیل آن‌ها است.

۴. براساس پردازش داده‌های جمع‌شده، می‌توان محتوای مقالات منتخب را در موضوعات علوم بلاغی، معناشناسی، زبان‌شناسی، نقد و بررسی مفسران، سیاق، نشانه‌شناسی، قاسم سلیمانی، قرائات، واژه‌شناسی لغت، ترجمه، نقد و بررسی کتاب، قرآن و هنر و مفهوم‌شناختی تاریخی دسته‌بندی کرد که با عنوان و موضوعات پیشنهادی «دوفصلنامهٔ مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم» تطابق دارد.

۵. نابرابری سهم جنسیتی نویسندگان مقالات را می‌توان با دغدغه‌های فکری افراد به

موضوع مورد مطالعه، مرتبط دانست؛ همچنین نسبت تعداد اعضای هیئت علمی آقا نسبت به خانم در دانشگاه‌ها در این موضوع، بی‌تأثیر نیست.

۶. از نظر روش پژوهش در تعداد قابل توجهی از مقاله‌ها، به ذکر ترکیب توصیفی-تحلیلی اکتفا شده است؛ بی‌آنکه نویسندگان به علت انتخاب این روش یا ضعف‌های احتمالی آن اشاره کنند.

۷. اکثر مقالات منتخب بر موضوعات علوم بلاغی و سبک‌شناسی متمرکز است که با عنوان نشریه تطابق دارد. در ۵ دوره منتشر شده، جامعه آماری این پژوهش، موضوع یک مقاله ارتباط مستقیمی با نشریه ندارد.

۸. از جمله نظریه پردازان طرح شده در مجموعه مقالات منتخب می‌توان به موريس گرامون<sup>۱</sup>، هالیدی-رقیه‌حسن<sup>۲</sup>، ژرار ژنت<sup>۳</sup>، پل گراین<sup>۴</sup>، ایزوستو<sup>۵</sup>، فوکو<sup>۶</sup>، ریموند فرین<sup>۷</sup>، یاکوبسن<sup>۸</sup>، هابرماس<sup>۹</sup>، بارت<sup>۱۰</sup> و... اشاره کرد که از تنوع و پراکندگی خوب و مناسبی در دوفصلنامه برخوردار است.

- 
- 1) Maurice Grammon.
  - 2) Holliday-Ruqieh Hassan.
  - 3) Gerard Gennett.
  - 4) Paul Grain.
  - 5) Izotto.
  - 6) Foucault.
  - 7) Raymond Farrin.
  - 8) Jacobsen.
  - 9) Habermas.
  - 10) Barthes.

## منابع

- انتظاری، علی و نادر مهری (۱۳۹۲). «درآمدی بر فراتحلیل (با نیم‌نگاهی به قابلیت فراتحلیل در پژوهش‌های علوم اجتماعی در ایران)». تهران: جامعه‌شناسان.
- آخوندی، عباس (۱۳۹۸). "تحلیل محتوای مقالات فصلنامه راهبرد"، فصلنامه علمی راهبرد، ۲(۲۸): ۱۶۷-۱۹۶.
- بهار، محمدتقی (۱۳۴۹). «سبک‌شناسی نثر»، چاپ سوم. تهران: پرستو و امیرکبیر.
- حاجی اکبری، فاطمه و علیرضا حسینی (۱۴۰۲). «فراتحلیل پژوهش‌های انجام شده درباره مناظرات امام رضا علیه السلام» در فصلنامه فرهنگ رضوی. فرهنگ رضوی، ۱۱ (۴۱): ۱۸۵-۲۰۸.
- صابری، علی اکبر و حسن بشیر (۱۳۹۹). «فراتحلیل مقالات فصلنامه علمی مطالعات میان فرهنگی»، دوره ۱۰ الی ۱۴، فصلنامه مطالعات میان فرهنگی.
- عابدی، احمد و حمیدرضا عربی و فاطمه محمدزاده (۱۳۸۵). «درآمدی بر روش فراتحلیل در تحقیقات آموزشی»، حوزه و دانشگاه، ۴۹.
- غلامی، طاهره (۱۳۹۵). «تحلیل محتوای مقالات فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری (۱۳۸۵ - ۱۳۹۴)»، اخلاق در علوم و فناوری، ۱۱ (۱): ۲۹-۳۸.
- قاضی طباطبایی محمود و ودادهیر ابوعلی (۱۳۸۹). «فراتحلیل در پژوهش‌های اجتماعی رفتاری». تهران: جامعه‌شناسان.
- قبادی، مریم و صدیقه محمداسماعیل و زهره میرحسینی (۱۳۹۴). «تحلیل محتوای مقالات فصلنامه علمی پژوهشی النهج طی سال‌های ۱۳۹۴ - ۱۳۸۹»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های نهج البلاغه، ۱۵(۲): ۸۵-۱۰۴.
- لطیفی، غلامرضا و سید محمد بساطیان (۱۳۹۲). «فراتحلیلی بر روش و محتوای مقالات فصلنامه علوم اجتماعی»، فصلنامه علوم اجتماعی ایران.
- مشکینی، ابوالفضل و بهنام مرشدی و محسن محمدی (۱۳۹۸). «فراتحلیل کیفی مقالات علمی ناظر بر مطالعات شهر ایرانی-اسلامی»، فصلنامه پژوهش‌های معماری اسلامی، ۲۴(۲۴): ۱۱۲۵-۱۵۱.
- نیازی، سیمین (۱۳۸۰). «بررسی گرایش‌های موضوعی کتابداری و اطلاع‌رسانی در سال‌های ۱۳۴۴-۱۳۴۷»، فصلنامه کتاب، ۴۵(۴۵): ۵۲ تا ۶۱.
- هومن، حیدر علی (۱۳۹۸). «راهنمای عملی فراتحلیل در پژوهش علمی»، چاپ هفتم. تهران: سمت.
- رضایان، فیروز و امیر ستاری دولت آباد (۱۳۹۶). «فراتحلیل، رشد آموزش علوم اجتماعی»، ۲۰(۱).
- Glass, G. V. 1976. Primary, secondary and meta-analysis of research. Educational Researcher, 5(10): 3-8.
- Kulik, J. A. & C. L. C. Kulik. 1989. The concept of meta-analysis. International Journal of Educational Research, 13 (3): 227-340.
- Saxton, M. L. 1997. Reference service evaluation and meta-analysis: findings and methodological issues. Library Quarterly, 67 (3): 267-89.

## Bibliography

- Intziri Ali, Mehri Nader, (2012) An introduction to meta-analysis (with a glimpse of meta-analysis capability in social science research in Iran), Tehran, Sociologists. [In Persian]
- Akhundi, Abbas. (2018). Analysis of the content of articles in Strategy Quarterly. Strategic scientific quarterly. 28(2), 167-196. [In Persian]
- Bahar, Mohammad Taqi (1349), prose stylistics, Tehran, Prašto and Amirkabir, third edition. [In Persian]
- Haji Akbari, Fatemeh, Hosseini, Alireza. (1402). Meta-analysis of the researches about the debates of Imam Reza (peace be upon him) in Farhang Razavi Quarterly. Farhang Razavi, 11(41), 185-208. doi: 10.22034/farzv.2021.297180.1670. [In Persian]
- Saberi, Ali Akbar, Hassan Bashir, (2019), meta-analysis of articles in the scientific quarterly of intercultural studies (terms 10-14), quarterly of intercultural studies. [In Persian]
- Abedi, Ahmad, Hamidreza Parezhi, Fatemeh Mohammadzadeh, (2016), an introduction to meta-analysis method in educational research, field and university, number 49. [In Persian]
- Gholami, Tahereh, (2015), Analysis of the content of the articles in the quarterly magazine "Ethics in Science and Technology" (1394-1385), Ethics in Science and Technology. 11 (1): 29-38. [In Persian]
- Qazi Tabatabai Mahmoud and Vedadhir Abu Ali, (2009), meta-analysis in social behavioral research, Tehran; sociologists. [In Persian]
- Ghobadi, Maryam, Mohammad Ismail, Siddiqa, Mirhosseini, Zohra. (2014). Content analysis of the articles of Al-Nahj scientific-research quarterly during the years 1389-1394. [In Persian]
- Latifi, Gholamreza, Seyyed Mohammad Basatian, (2012), meta-analysis on the method and content of the articles in the Social Sciences Quarterly, Iran Social Sciences Quarterly. [In Persian]
- Meshkini, Abolfazl, Morshidi, Behnam, Mohammadi, Mohsen, (2018), Qualitative Meta-Analysis of Scientific Articles on Iranian-Islamic City Studies, Islamic Architecture Research Quarterly, No. 24, 151-125. [In Persian]
- Niazi, Simin, 1380, surveying thematic tendencies of librarianship and information in 1347-1344, Book Quarterly, No. 45, 52 to 61. [In Persian]
- Homan, Heydar Ali, (2018) A practical guide to meta-analysis in scientific research, Tehran, Samt Publications. The seventh edition. [In Persian]
- Rezayan, Firouz, Sattari Daulatabad, Amir, (2016), meta-analysis, development of social science education, 20th volume, number 1. [In Persian]
- Glass, G. V. 1976. Primary, secondary and meta-analysis of research. Educational Researcher, 5(10): 3-8.[ In English]
- Kulik, J. A. & C. L. C. Kulik. 1989. The concept of meta-analysis. International Journal of Educational Research, 13 (3): 227-340. [ In English]
- Saxton, M. L. 1997. Reference service evaluation and meta-analysis: findings and methodological issues. Library Quarterly, 67 (3): 267-89. [ In English]

پیوست شماره یک: لیست پژوهش‌های وارد شده در فراتحلیل

ردیف	عنوان مقاله	نویسنده / نویسندگان	شماره و سال چاپ
۱	آیات موزون افتاده قرآن کریم و نقش آن‌ها در افزودن عنصر «قصد و نیت» در تعریف شعر عربی	علی اصغر قهرمانی مقبل	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۲۶-۹
۲	چیستی و چگونگی آموزش زبان قرآن (نقد گونه‌ای بر طرح و نظریه آموزش زبان قرآن دکتر محمد علی لسانی)	خلیل پروینی	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۵۴-۲۷
۳	کارکردهای ۱۲ گانه سیاق در تعیین و تبیین معنای آیات و واژگان قرآن	زهره اخوان مقدم؛ علی محمدی وحدت	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۷۹-۵۵
۴	سبک‌شناسی واژگانی «وعده» در سوره مکی و مدنی	مهدی آریان‌فر؛ علی آهنگ	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۹۵-۸۰
۵	«تقدیم و تأخیر» در تفسیر احسن الحدیث	احد داوری چلقائی	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۱۱۷-۹۶
۶	ارزیابی نظریه تفسیری علامه طباطبایی در رویکرد ناظر به مؤلف، براساس معیارهای کارآمدی	خدیدجه احمدی بیغش	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۱۳۸-۱۱۸
۷	تناسب درونی در آیات سوره مانده با تأکید بر ضمانت اجرایی	صمد عبداللهی عابد؛ فهیمة ممی پورمتق؛ سیدمجید نبوی	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۱۶۴-۱۳۹
۸	دستیابی به عکس پرتو افراد در صحنه‌های روز قیامت با کمک الگوهای چهره‌خوانی پل اِکمن و والاس ویفریزن (مطالعه در واژگان مربوط به آیات قیامت)	الهام خبیر؛ علی خضری؛ رسول بلاوی	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۲۰۶-۱۸۹
۹	سبک‌شناسی سوره شعرا (أوایی، واژگانی، بلاغی و دستوری)	مریم نساج	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۱۸۸-۱۶۵
۱۰	استلزام ارتباطی در گفتگوهای صورت گرفته در سوره آل عمران	اکرم سادات محمودی؛ سودابه مظفری	دوره ۵، شماره اول، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۲۲۶-۲۰۷
۱۱	تحلیل بلاغی سوره «قلم» با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی گفتگومانی میشل فوکو	عبدالاحد غیبی؛ فرشته اصغری	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۳۰-۹

ردیف	عنوان مقاله	نویسنده / نویسندگان	شماره و سال چاپ
۱۲	نگاه معناشناسانه مفسران به اسمای ذات الهی تک‌کاربردی در قرآن کریم	محمد سبحانی یامچی؛ مریم گرمودی	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۳۱-۵۴
۱۳	معناشناسی تاریخی ادبی واژه «قسوره»	مجتبی نوروزی؛ محمد مکفی رودی	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۵۵-۸۰
۱۴	معناشناسی واژه زکاة و مشتقات آن با رویکرد همنشینی در قرآن کریم	زهرا رنجبر؛ حسین مهتدی؛ خداداد بحری	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۸۱-۱۰۲
۱۵	کاربست نظریه انسجام متن در سوره مبارکه حجرات	مریم طاوسی؛ احمد زارع زردینی	دوره ۵، شماره دوم ، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۱۲۲-۱۰۳
۱۶	تحلیل ساختار لایه‌ای سوره ملک از منظر سبک‌شناسی (آوایی، واژگانی، معنایی و بلاغی)	سید مهدی نوری کیدقانی؛ حجت اله فسنگری؛ پروین تیموری نصر آبادی؛ مسعود سلمانی حقیقی	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۱۲۳-۱۴۱
۱۷	تحلیل سوره طور بر مبنای سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو	امید جهان بخت لیلی؛ حسین تک تبار فیروزجائی؛ میلاد همتی	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۱۴۲-۱۶۳
۱۸	تسامح و تساهل در ترجمه قرآن کریم (مطالعه موردی: ترجمه فعل‌ها و شبه فعل‌های ثلاثی مزید)	صمد عبداللهی عابد؛ ناصر حمزه پور؛ امیر مقدم متقی	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۱۶۴-۱۹۲
۱۹	واکاوی مقایسه‌ای تناسب بیانی داستان حضرت آدم(ع) در سوره‌های اعراف و حجر، براساس بافت نظم قرآنی	جمال طالبی قره قشلاقی؛ عاطی عبیات	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۱۹۵-۲۱۰
۲۰	کاربست علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه موردی: «تفسیر نیشابوری»	سید مهدی رحمتی؛ فاطمه حاجی اکبری	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۲۱۱-۲۳۹
۲۱	بررسی دلالت‌های معنایی واژگان مرتبط با «زمان» در قرآن کریم (بر مبنای نظریه معناشناسی رابطه‌ای)	زهرا رضائی؛ شهریار نیازی؛ عزت ملا ابراهیمی	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۲۴۰-۲۷۳

ردیف	عنوان مقاله	نویسنده / نویسندگان	شماره و سال چاپ
۲۲	دلالت تقدیم و تأخیر در قرآن کریم از نظر معناشناسی و کاربری آن در ترجمه به فارسی (مطالعه موردی: برخی آیات سوره آل عمران)	مصطفی تراویده؛ مسعود فکری	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۲۷۴-۲۹۵
۲۳	سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره مبارکه حجر	جواد رنجبر؛ اسماعیل نادری؛ فرشته مکاری زاده	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۲۹۶-۲۱۳
۲۴	معناشناسی واژه «إحسان» در قرآن، با تکیه بر روابط هم‌نشینی، جانشینی	مهیار خانی مقدم	دوره ۵، شماره دوم، اسفند ۱۴۰۰، صفحه ۳۳۱-۳۱۴
۲۵	استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه قیامت در جزء سی قرآن کریم	وفاء محفوظی موسوی؛ سید حسین سیدی؛ امیر مقدم متقی	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۳۲-۹
۲۶	سبک‌شناسی «علی هدی» و «فی ضلال» در قرآن (با تأکید بر لایه فکری)	رضا امانی	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۵۲-۳۳
۲۷	اعجاز بیانی قرآن در سوره تکویر	حسن خرقانی	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۷۸-۵۳
۲۸	نقش «عربیت» در نقد قرائت حفص از عاصم	روح الله نجفی	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۹۸-۷۹
۲۹	دیدگاه انتقادی علامه طباطبائی در لغت‌شناسی «المفردات» راغب؛ مورد مطالعه: سوره‌های مانده و انعام	مجید صادقی مزیدی؛ شهربانو قنبری	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۱۱۸-۹۹
۳۰	شیوه برخورد ترجمه‌های فارسی قرآن با برگردان ادوات «قد، رب، کم»، با تأکید بر ترجمه مشکینی، خرمشاهی، فولادوند و الهی‌قمشه‌ای	حسین خانی کلکای؛ فاطمه سواری	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۱۴۰-۱۱۹
۳۱	معناداری گزاره‌های انشایی سوره حج، پیرامون اخلاق	فاطمه اطهرجو؛ مریم ولایتی کبایان	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۱۸۴-۱۶۲
۳۲	بررسی سبک‌شناسی بلاغی و نحوی سوره نوح	علی احمدی؛ پریسا سادات	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۲۰۶-۱۸۵

ردیف	عنوان مقاله	نویسنده / نویسندگان	شماره و سال چاپ
۳۳	تحلیل نظام گفتمانی سوره منافقون، براساس نشانه معنائشناسی	رقیه پوربیرام آوارس	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۲۰۷-۲۳۰
۳۴	بررسی اسلوب قرآنی تکرار و گونه‌ها و کارکردهای آن در تفسیر ابوالفتوح رازی (بررسی موردی: سوره کافرون)	علی علی محمدی؛ علیرضا باقر؛ سیمین ولوی	دوره ۶، شماره اول، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۱۱۴۱-۱۶۱
۳۵	بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه ریموند فرین (مطالعه موردی: سوره یوسف)	حمیدرضا فاضلی؛ بمانعلی دهقان منگابادی؛ احمد زارع زردینی؛ محمدعلی حیدری مزرعه آخوند	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۹-۳۴
۳۶	سبک لایه نحوی آیات دعا	رمضان رضائی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۳۵-۵۹
۳۷	معنائشناسی واژه «جُناح» در قرآن کریم برمبنای رویکرد ساخت‌گرا	یدالله رفیعی؛ لیلا جدیدی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۶۰-۸۳
۳۸	معنای مصداقی ترکیب «اساطیر الاولین» در آیات قرآن؛ تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران و نگاهی نو به مسئله	کاوس روحی برندق؛ احمد امین یوسفی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۸۴-۱۰۷
۳۹	تحلیل آوایی سوره‌های مبارکه زخرف و دخان در راستای القای معانی	علی شیخ جامی پشته ئی؛ عباس گنجعلی؛ سید مهدی نوری کیدقانی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۱۰۸-۱۳۰
۴۰	نوآوری‌های علامه سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن (با مطالعه موردی سوره جمعه)	رامش حلاجیان اصفهان‌ی؛ مهدی مهریزی؛ سید محمدعلی ابازی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۱۳۱-۱۵۱
۴۱	بررسی سبک‌شناسانه سوره مبارکه غاشیه	ابراهیم نامداری؛ ایوب امرائی؛ زهرا فتحیان جگرلوی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۱۵۲-۱۶۵
۴۲	شبیه‌های ارتباط کلامی پیامبران (ع) در سوره مبارکه غافر، براساس الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن	فاروق نعمتی؛ بهنام فعلی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۱۶۶-۱۸۷
۴۳	الگوی ارتباط مؤثر در سوره مبارکه نمل (مطالعه موردی: حضرت سلیمان و ملکه سبا)	طاهره محسنی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۱۸۸-۲۱۰

ردیف	عنوان مقاله	نویسنده / نویسندگان	شماره و سال چاپ
۴۴	تحلیل بُعد عاطفی نظام گفتمانی داستان حضرت آدم(ع) با تکیه بر فرایندهای عاطفی- معنایی	سید مرتضی صباغ جعفری؛ سمیرا حیدری راد	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۲۱۱- ۲۲۹
۴۵	واکاوی حوزه معناشناسی طاقث در قرآن (براساس روابط هم‌نشین و متقابل)	مهدی عبادی؛ محمد مختاری	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۲۳۰- ۲۵۲
۴۶	نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه التازعات با تکیه بر نظریه رولان بارت	نیلوفر زیربوند؛ علی پیرانی شال؛ زهره ناعمی؛ علی اسودی؛ سودابه مظفری	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۲۵۳- ۲۷۵
۴۷	خوانش گفتمان داستان قرآنی حضرت نوح(ع) با تکیه بر نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس	حجت اله فسنگری؛ مهدی یاری؛ مسعود سلمانی حقیقی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۲۷۶- ۲۹۲
۴۷	جایگاه قرآن در رفتار و عملکرد سردار شهید قاسم سلیمانی	اسماعیل اسلامی	دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۲۹۵- ۳۱۴
۴۹	نقد و بررسی روش مفسران در تفسیر آیه «تَسْبِخْ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ...» (اسراء/۴۴)	ایوب امرانی؛ محمد هادی سیفی	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۹-۳۰
۵۰	کاربست انسجام پیوندی در تحلیل موارد اختلافی مفسران قرآن کریم (بررسی موردی: آیه ۱۵۴ سوره انعام در تفسیر ابن کثیر)	مجتبی ترکشوند؛ جهانگیر امیری؛ محمد نبی احمدی؛ شهریار همتی	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۳۲-۴۷
۵۱	تحلیل شناختی القاگری آواها در آیات حج (براساس دیدگاه موريس گرامون)	نورالدین پروین؛ جواد معین؛ سید مجتبی میردامادی	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۴۸-۷۰
۵۲	بررسی هم‌معنایی چهار جفت از اسماء حسناى خداوند در بافت آیات قرآن، با رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای	محمد جواد توکلی خانیکى	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۷۱-۸۹
۵۳	مفهوم‌شناسی تاریخی تدبر در تفاسیر فریقین	محمد سبحانی یامچی؛ حمید نصرتی	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۹۰-۱۱۴
۵۴	خوانش معناشناسانه واژه «زَقُوم» در قرآن کریم با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی	مجید محمدی؛ فهیمه قربانی	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۱۱۵-۱۳۵

ردیف	عنوان مقاله	نویسنده / نویسندگان	شماره و سال چاپ
۵۵	میدان معناشناختی واژه‌های زعم، مریه و ریب در قرآن کریم	علی اکبر نورسیده؛ سید رضا میراحمدی؛ ابوالفضل ترابی	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۱۳۶-۱۵۵
۵۶	گونه‌شناسی نقش سیاق در تفسیر مَن وحی القرآن (از نقش‌آفرینی در تعیین معنا تا خروج از دلالت‌یابی)	حسن اصغرپور؛ روح الله شهیدی؛ حکیم وزیری	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۱۵۶-۱۷۹
۵۷	«نگره‌ای به انسجام درون‌متنی آیات قرآنی، با تکیه بر تأثیر‌گذاری ظرافت‌های بیانی در انتقال مفاهیم»	مسعود اقبالی	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۱۸۰-۲۰۳
۵۸	تحلیل عبارات متضمن تحقیر در آیات قرآن با تأکید بر آراء ادبی-تفسیری آلوسی	سید مهدی رحمتی؛ فریدین جمشیدی مهر؛ مریم محبتی	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۲۰۴-۲۲۷
۵۹	مهندسی زبانی سوره توحید از دیدگاه نظریه‌نظم عبدالقاهر جرجانی	احمد عارفی؛ جلال مرامی	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۲۲۸-۲۵۷
۶۰	نقد روایت‌شناسانه داستان حضرت عیسی (ع) در قرآن بر اساس نظریه ژرار ژنت و مولفه‌ی زمان	فرامرز طلائی؛ محمد فرهمند سراپی؛ ودود ولیزاده؛ فرامرز جلال‌ت	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۲۵۸-۲۷۷
۶۱	نقض‌های اصول همکاری گرایس در سوره مجادله	امید جهان بخت لیلی؛ حامد پورحشمتی درگاه؛ فاطمه میرزاخواه رودسری	دوره ۷، شماره ۱، اردیبهشت ۱۴۰۲، صفحه ۲۷۸-۲۹۸

## The Qur'anic Origin of the Metaphor of "Raḥmat" in the Supplications of Ṣaḥīfah Sajjadiyyah from a Cognitive Semantics Perspective

Fatemeh Zarei<sup>1</sup>  ; Ali-Asghar Shahbazi<sup>2</sup>  ; Alireza Shaikhi<sup>3</sup> 

1. Master's degree in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini (ra) International University, Qazvin, Iran. Email: [fatemehzareii@gmail.com](mailto:fatemehzareii@gmail.com)
2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini (ra) International University, Qazvin, Iran. (Corresponding Author) Email: [shahbazi@hum.ikiu.ac.ir](mailto:shahbazi@hum.ikiu.ac.ir)
3. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini (ra) International University, Qazvin, Iran. Email: [shaikhi@hum.ikiu.ac.ir](mailto:shaikhi@hum.ikiu.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

Cognitive linguistics is a relatively new approach in the field of linguistics, focusing not only on the theoretical aspects of language but also on its interaction with other phenomena such as the mind, rationality, environment, and social experiences. One of the central topics in cognitive semantics is the concept of "Conceptual metaphor." In this approach, metaphor is not merely a rhetorical device but rather a tool of thought—a phenomenon in which one conceptual domain is expressed through another. Religious and supplicatory texts are rich sources of cognitive metaphors, as they often deal with abstract and non-experiential concepts, which are structured using metaphorical systems. This study, using a descriptive-analytical method, seeks to explore the metaphor of the Arabic term "Raḥmat" in Ṣaḥīfah Sajjadiyyah and its Qur'anic origins, noting that many Qur'anic expressions are reflected throughout the supplications of this text. The research reveals that the abstract concept of the term "Raḥmat" in the epistemological system of Ṣaḥīfah Sajjadiyyah is shaped by experiential cognition and conceptual metaphors. This systematization and embodiment in Ṣaḥīfah Sajjadiyyah closely align with the Qur'anic verses. The most prominent method of concretizing the concept of "Raḥmat" in Ṣaḥīfah Sajjadiyyah, similar to the Qur'an, is through existential conceptual metaphors of "substance" and "container." In this collection, "Raḥmat" is conceptualized through domains such as shelter, destination, rain, treasure, taste, and others. It is also occasionally depicted through spatial orientation, where divine mercy is symbolized as being in an elevated position, while divine punishment and affliction are associated with lower positions—emphasizing the precedence of mercy [Raḥmat] over punishment.

**Keywords:** Conceptual metaphors, Divine mercy, Ṣaḥīfah Sajjadiyyah, Qur'an, Cognitive semantics

Received: 2024-02-17 | Received in revised from: 2024-05-21 | Accepted: 2024-06-30 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: zarei, F., shahbazi, A., haikhi, A. (2024). The Qur'anic Origin of the Metaphor of "Raḥmat" in the Supplications of Ṣaḥīfah Sajjadiyyah from a Cognitive Semantics Perspective. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 206-225. doi: 10.22034/sshq.2024.443027.1434

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



## خاستگاه قرآنی استعاره «رحمت» در نیایش‌های صحیفه سجادیه از منظر معناشناسی شناختی

فاطمه زارعی<sup>1</sup>، علی اصغر شهبازی<sup>2</sup>، علیرضا شیخی<sup>3</sup>

1. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. پست الکترونیک: [fatemehzareii@gmail.com](mailto:fatemehzareii@gmail.com)
2. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسوول) پست الکترونیک: [shahbazi@hum.ikiu.ac.ir](mailto:shahbazi@hum.ikiu.ac.ir)
3. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. پست الکترونیک: [shaikhi@hum.ikiu.ac.ir](mailto:shaikhi@hum.ikiu.ac.ir)

پژوهشی



### چکیده

مطالعه شناختی زبان یکی از رویکردهای نوظهور در عرصه زبان‌شناسی است. در این رویکرد، افزون بر مطالعه جنبه‌های نظری زبان، تعامل زبان با مقوله‌های دیگری چون ذهن، قوه تعقل، رابطه با محیط و تجارب اجتماعی، بررسی می‌شود. یکی از مباحث مهم معناشناسی شناختی، مقوله «استعاره مفهومی» است. استعاره در این نگرش، صرفاً یک مبحث بلاغی نیست؛ بلکه ابزار اندیشه به‌شمار می‌آید؛ پدیده‌ای که براساس آن، یک حوزه مفهومی بنا بر مقوله مفهومی دیگر، بیان می‌گردد. متون دینی و دعایی از عرصه‌های پُرظهور استعاره‌های شناختی است؛ زیرا بسیاری از حوزه‌های انتزاعی و تجربه‌ناپذیر در این نوع از متون، به مدد نظام‌های استعاری دیگر، سامان می‌یابند. در جستار حاضر تلاش گردید با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی، مفهوم استعاری «رحمت» در صحیفه سجادیه و خاستگاه قرآنی آن بررسی شود؛ چه آن که بسیاری از گزاره‌های قرآنی در تار و پود نیایش‌های صحیفه، بازتاب دارد. این پژوهش، نشان می‌دهد مفهوم انتزاعی «رحمت» در نظام معرفتی صحیفه سجادیه در بستر شناخت تجربی و استعاره‌های مفهومی، تعیین یافته است که این نظام‌یافتگی و تجسم در صحیفه سجادیه با آیات قرآن تطابق فراوانی دارد. بیش‌ترین راهکار در عینی‌سازی مفهوم رحمت در صحیفه سجادیه، مانند آیات قرآن، استفاده از استعاره مفهومی وجودی از نوع «ماده» و «ظرف» است. «رحمت» در این مجموعه با حوزه‌هایی چون پناهگاه، مقصد، باران، گنجینه، طعم و مزه و... مفهوم‌سازی شده است. گاه نیز بر مبنای جهت‌گیری فیزیکی این مفهوم به تصویر درآمده است؛ یعنی رحمت الهی به مدد تجربه مکانی در موقعیت بالا و محنت و سزای الهی در جایگاه پایین، مفهوم‌سازی شده که حاکی از سبقت رحمت از عذاب الهی است.

**واژگای کلیدی:** استعاره‌های مفهومی؛ رحمت الهی؛ صحیفه سجادیه؛ قرآن کریم؛ معناشناسی شناختی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: زارعی، فاطمه، شهبازی، علی اصغر، شیخی، علیرضا. (۱۴۰۳). خاستگاه قرآنی استعاره «رحمت» در نیایش‌های صحیفه سجادیه از منظر معناشناسی شناختی. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۸(۲)، ۲۰۶-۲۲۵. doi: 10.22034/sshq.2024.443027.1434

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی | ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

## ۱. مقدمه

صحیفه سجاده‌دربردارنده نیایش‌های ناب عارفانه و متعالی است که از وحی الهی سرمشق گرفته و همواره زمزمه سالکان و عارفان حق بوده است. این اثر گران بها در میان دیگر متون دینی، با عناوینی چون «زبور آل محمد»، «انجیل اهل بیت (ع)»، «أخت القرآن» و غیره شناخته می‌شود. از آنجاکه متون دینی، به‌طور عام و مناجات و نیایش‌های عرفانی، به‌طور خاص، از ساز و کارهای شناختی چون استعاره‌های مفهومی، طرح‌واره‌های تصویری و مجازهای مفهومی برای مفهوم‌سازی امور انتزاعی و مجرد دینی بهره می‌گیرند، نگاه به دعا‌های «صحیفه سجاده» در جایگاه یک اثر فاخر دینی از این منظر، در ادراک فضا‌های معرفتی و دریافت حقایق عرفانی و معنوی، مؤثر خواهد بود. در این مجموعه، علاوه بر مفاهیم متافیزیکی والا، مفاهیم عرفانی چون «رضا»، «بلاء»، «تسلیم»، «توکل» و غیره که ذاتاً ماهیتی انتزاعی و ذهنی دارند، با مفاهیم عینی بازنمایی می‌شوند تا ضمن بسط اندیشه و اقناع مخاطب، به مدد آن‌ها مفاهیم دور از دسترس تجربی نیز مفهوم‌سازی شوند. اغلب این استعاره‌ها، سرچشمه و منشأ قرآنی داشته و از جهان‌بینی قرآنی تأثیر پذیرفته‌اند؛ به بیانی دیگر، اندیشه دینی و عرفانی موجود در این مجموعه از نیایش‌ها، ریشه در وحی آسمانی داشته و در ارتباط تنگاتنگ با آن قرار دارند. ایزوتسو<sup>۱</sup> در بخشی از کتاب خود در باب تأثیرپذیری متون دیگر از قرآن، می‌نویسد: «به اعتبار زبان وحی بودن، این امر کاملاً طبیعی است که همه دستگاه‌های پس از قرآن، به‌صورتی ژرف، تحت تأثیر و نفوذ آن قرار گرفته باشند. همه آن‌ها، از لحاظ زبان‌شناختی، به درجات گوناگون وابسته به واژگان قرآن و ساخته شده بر شالوده آن هستند.» (ایزوتسو، ۱۳۹۸: ۵۲)

در زبان دعا، استعاره‌ها در مقام یکی از ابزارهای تصویرگری مفاهیم معرفتی و نکات دقیق تربیتی و اعتقادی قرار گرفته است. این ابزار شناختی، مفاهیم را از دایره مجرد ذهنی خارج ساخته و امکان ورود به فضا‌های فراحسی و غیرعینی، چون مرگ و زندگی را فراهم می‌سازد (پوراابراهیم، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۶). به سخنی دیگر، استعاره‌ها با ایجاد «چشم‌اندازهای تازه، قدرت توصیفی ما را به شکلی توسعه می‌دهند که دیگر عبارات زبانی نمی‌توانند» (نورمحمدی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۶۲). این مسأله به‌طور خاص در متون دینی، شایان توجه است. زولتان کوچش<sup>۲</sup>، از صاحب‌نظران حوزه استعاره شناختی، «مذهب» را یکی از حوزه‌های هدف، پراکنده و فاقد مرز برمی‌شمارد و معتقد است «جنبه‌های کلیدی مذهب شامل دیدگاه ما نسبت به خدا و روابط ما با خداست [...] دیگر جنبه‌های تجربه مذهبی شامل مفهوم‌سازی مقوله‌هایی چون ابدیت، زندگی پیش و پس از مرگ و مانند آن‌ها است که آشکارا استعاره‌ای است. چون ما تجربه‌ای درباره آن‌ها نداریم» (کوچش، ۱۳۹۸: ۵۲)؛ بنابراین، نوع نگرش و ادراک امور تجربه‌ناپذیر شالوده استعاره‌ها را تشکیل می‌دهد و نظامی از

1) Toshihiko Izutsu.  
 2) Zoltan Kovacs.

مفاهیم را به فرهنگ عرضه می‌دارد. گفتنی است خود دعا و نقش آن در زندگی نیز به شکل استعاری نمایان شده است. استعاره‌های «دعا اسلحه است»، «دعا ستون است»، «دعا بُرنده است» و «دعا ردکننده است»، همگی برای انطباق بخشیدن قلمرو انتزاعی عملکرد دعا در زندگی انسان به قلمروهای حسی به خدمت گرفته شده‌اند و این انطباق‌ها از طریق طرح‌واره‌های قدرت، انسداد و مانع نشان داده شده‌اند (نصرتی و رکعی، ۱۳۹۹: ۳۲۶).

در نیاپش‌های عرفانی امام سجاد(ع)، سخن از «رحمت» و پناه آوردن به رحمت و اسعۀ پروردگار بارها تکرار شده است. موهبتی که موجبات شناخت فضل الهی را برای بنده‌اش فراهم می‌آورد. تجسم این آموزه عرفانی در زبان دعا، در چارچوب استعاری صورت پذیرفته است. بررسی این مفهوم و دیگر مفاهیم انتزاعی در فرازهای ادعیه امام(ع) نشان‌دهنده آن است که چگونه با سازوکارهای شناختی، چون قائل شدن ابعاد فیزیکی یا جاندارپنداری برای اینگونه از مفاهیم، درک آن برای مخاطبان بیش از گذشته فراهم گشته است. تطبیق این نمونه‌ها با آیات قرآنی، نشان از ارتباط و خاستگاه قرآنی آن‌ها دارد.

شایان توجه است، علمای واژه‌پژوه باتوجه به بافت و موقعیت کاربرد «رحمت» در قرآن، معانی پرشماری برای آن ذکر کرده‌اند. اصل این واژه به همراه مشتقات آن ۳۴۴ مرتبه در قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، بی تا: ۳۰۴-۳۰۹). در صحیفه سجادیه نیز این کلمه به تنهایی ۷۰ مرتبه و همراه با دیگر ساختارهای صرفی آن ۱۴۶ مرتبه تکرار شده است (ماجد و خیرالدین، ۲۰۰۷: ۲۱۲-۲۱۸). یحیی بن سلام (۱۲۴-۲۰۰ق) در کتاب «التصاریف» یازده دلالت و به تعبیر وی «وجه» قرآنی برای «رحمت» برشمرده است که عبارتند از: «دین اسلام، بهشت، باران، نبوت، نعمت، قرآن، رزق، نصر و گشایش، عافیت، مودت و ایمان» (ابن سلام، ۲۰۰۷: ۱۹۸/۱-۲۰۲). برخی دیگر از صاحبان کتب «الوجوه و النظائر» نیز دلالت‌های رحمت را تا هفده مورد دانسته‌اند و برآنند که گستره معنایی رحمت در آیات قرآن عام و ابزارهای آن متعدد است و نباید هریک از این وسائط را مرادف با «رحمت» دانست (المنجد، ۱۹۹۹: ۱۴۹-۱۵۰)؛ برای مثال در این آیات: ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (آل عمران/ ۱۰۷)، ﴿يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (شوری/ ۲۸) و ﴿يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ (انسان/ ۳۱)، به ترتیب «بهشت»، «باران» و «اسلام» جزئی از وجوه معنایی رحمت به‌شمار می‌آیند. صاحب «مفردات»، «رقت» و «احسان» را دو معنای اصلی رحمت می‌داند و معتقد است نسبت «رحمت» به خداوند فقط به معنای احسان و فضلی است که در حق بندگانش روا می‌دارد (راغب اصفهانی، بی تا: ۱۹۱).

### ۱-۱. پرسش‌های پژوهش

در این جستار تلاش شد پس از بررسی و تبیین اقسام استعاره مفهومی «رحمت» در نیاپش‌های صحیفه سجادیه، خوانشی روشن از بنیان و خاستگاه قرآنی این گزاره‌های استعاری بیان گردد. باتوجه به این مهم، پرسش‌های پژوهش حاضر به شرح ذیل است:

الف) در نیايش‌های صحیفه سجادیه مفهوم انتزاعی «رحمت» چگونه بازنمایی شده است؟  
 ب) گونه‌های استعاری مفهوم «رحمت» در نیايش‌های صحیفه سجادیه چه میزان با آیات قرآنی انطباق دارد؟

## ۲-۱. پیشینه پژوهش

درباره هریک از کلیدواژه‌های اساسی این پژوهش، «صحیفه سجادیه»، «معناشناسی شناختی» و «استعاره‌های مفهومی»، به شکل مجزا و مستقل، پژوهش‌های فراوانی در قالب پایان‌نامه، مقاله و کتاب به انجام رسیده که احصاء و ذکر تمامی آن‌ها از عهده این مختصر خارج است؛ اما شماری از پژوهش‌هایی که در راستای جستار حاضر قرار دارد، به شرح ذیل است:

پورابراهیم (۱۳۹۴) در جستاری با عنوان «سازوکارهای شناختی و نقش آن‌ها در مفهوم‌سازی دعا»، سعی کرده است به این پرسش پاسخ دهد که کدام شاخص‌های شناختی زبان دعا را از زبان عادی متمایز می‌کند؟ نتیجه این جستار بیان‌گر آن است که به مدد سازوکارهای شناختی سازماندهی تفکر تسهیل می‌شود. همچنین بررسی شاخص‌های زبان ادبی در نظریه استعاره مفهومی، ابزار مناسب است تا نشان دهد یک متن تا چه حد ادبی و خلاق و تا چه میزان قراردادی و معمول است. ستوده‌نیا و محققیان (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجادیه»، معتقدند انواع روابط بینامتنی چون بینامتنی ترکیبی، واژگانی، مضمونی و آوایی و نیز بینامتنیت شخصیت‌های قرآنی، میان صحیفه سجادیه و قرآن کریم ملاحظه می‌شود که بیشتر این تعاملات آگاهانه و به صورت نفی متوازی است؛ یعنی جوهره آیات در دل ادعیه تغییر نکرده است. خلف (۱۳۹۶) در مقاله «کارکرد استعاره و تأثیر آن بر القای مفاهیم انتزاعی و حالات روانی در صحیفه سجادیه» به بررسی شماری از استعاره‌های مفهومی در تصویرسازی مفاهیم انتزاعی و مجرد دعاهای صحیفه سجادیه پرداخته است. بهروزی و شیرازی (۱۳۹۹) مفهوم «رحمت» را در پژوهشی با عنوان «بررسی طرح‌واره‌های تصویری «رحمة» در قرآن بر مبنای رویکرد زبان‌شناختی جانسون»، بررسی کرده‌اند. این پژوهش بیان‌گر این است که «رحمت» حوزه معنایی مادی و ذهنی و وسیعی در قرآن دارد و طی طرح‌واره‌های تصویری و فرآیند حجمی شدگی، حوزه معنایی خود را وسعت بخشیده است. شادمان و همکاران (۱۴۰۰) نیز در پژوهشی با عنوان «نقش استعاره‌های مفهومی در ترجمه صحیفه سجادیه از منظر زبان‌شناسی شناختی و الگوی لیکاف و جانسون» عملکرد مترجمان «الهی قمشه‌ای» و «موسوی گرمارودی» را در چگونگی برگردان استعاره‌ها در زبان مقصد سنجیده‌اند. زارعی (۱۴۰۱) نیز در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی استعاره‌های مفهومی در صحیفه سجادیه با تکیه بر معناشناسی شناختی»، به استخراج و تحلیل گونه‌های استعاره مفهومی در شماری از ادعیه صحیفه، پرداخته است. چنان‌که ملاحظه می‌شود در این جستارها و نمونه‌های مانند آن، خوانش شناختی مفهوم استعاری «رحمت»، یکی از مفاهیم اساسی در دعاهای صحیفه سجادیه، به‌طور مستقل و مجزا

موردِ بحث نبوده است که امیدواریم این مختصر گامی بسیار خرد در این راستا باشد.

## ۲. مبانی نظری پژوهش

### ۱-۲. چیستی معناشناسی شناختی

زبان‌شناسان شناختی به مانند دیگر زبان‌شناسان، زبان را محور بحث‌های خود می‌دانند. آن‌ها در پی توصیف نظام، ماهیت و نقش زبانند و باتوجه به اینکه زبان الگوهای اندیشه و ویژگی‌های ذهن انسان را منعکس می‌کند، برای آن اهمیتی بسیار قائلند. در رویکرد شناختی، مسألهٔ استقلال زبان از دیگر قوای ذهنی و همچنین حوزه‌های زبان مردود است. آن‌ها معتقدند که زبان بازتابی از فضای ذهن انسان است؛ یعنی براساس تجربیات خود و با تکیه بر تعامل با جهان خارج، مفاهیم مختلف را در ذهن خود می‌سازد و این مفهوم‌سازی در زبان منعکس می‌شود؛ بنابراین، در این رویکرد، زبان ابزاری برای سامان بخشیدن به اطلاعات و تجربیات و انتقال آن به دیگران است (راسخ مهند، ۱۳۹۷: ۲۳). این نگاه به مفاهیم ذهنی و بازتاب عملکرد آن در زبان و ساخت مفهومی تجربیات، به تدریج در پژوهش‌های زبان‌شناختی قوت گرفت و خود را در قالب نظریه‌هایی چون «استعاره‌های مفهومی»، «طرح‌واره‌های تصویری» و غیره، آشکار ساخت. نخستین بار لیکاف در سال ۱۹۹۰م، اصطلاح «معناشناسی شناختی» را مطرح و اذعان داشت دانش زبانی جدا از اندیشیدن و شناخت نیست. این نظریه در تقابل با دیدگاه‌های فیلسوفانی چون جری فودر<sup>۱</sup> و زبان‌شناسانی مانند چامسکی<sup>۲</sup> بود.

### ۲-۲. ماهیت استعارهٔ شناختی و اجزای آن

در مورد استعاره دو دیدگاه عمدهٔ «کلاسیک» و «معاصر» وجود دارد. در دیدگاه کلاسیک، استعاره شیوهٔ بیانی بدیع یا شاعرانه تعریف می‌شود که طی آن یک یا چند واژه، یک مفهوم را خارج از معنای قراردادی، برای بیان مفهومی مشابه به کار می‌گیرند؛ اما در دیدگاه معاصر، استعاره را نگاشت بین حوزه‌ها در نظام مفهومی می‌دانند (لیکاف، ۱۹۹۲: ۲۰۲-۲۰۳) (۱۹۹۲: Lakoff، ۲۰۳-۲۰۲). جانسون در کتاب *بدن در ذهن* می‌نویسد: «استعاره یک ساختار شناختی عمده است که توسط آن می‌توانیم تجربه‌های منسجم و منظمی داشته باشیم تا دربارهٔ آن‌ها استدلال کنیم و از آن‌ها سر دربیاریم» (جانسون، ۱۳۹۶: ۱۸). بیش‌تر علمای زبان از دیرباز به تأسی از «*بوطیقای*» ارسطو استعاره را نوعی آرایهٔ ادبی بر پایهٔ مشابهت، می‌دانستند که مربوط به سطح زبان است (ارسطو، ۱۳۳۷: ۱۴۵). اما در سال ۱۹۸۰م، «جورج لیکاف»<sup>۳</sup> زبان‌شناس و

1) Jerry Fodor.  
2) Chomsky.  
3) George Lakoff.

«مارک جانسون»<sup>۱</sup> فیلسوف با انتشار مقاله‌ای در کتاب «استعاره و تفکر» و سپس انتشار کتاب استعاره‌هایی که به آن‌ها باور داریم<sup>۲</sup>، با اتخاذ رویکرد شناختی در مطالعه این فرایند، نظریه معاصر استعاره را ارائه کردند که جایگاه استعاره را از زبان به ذهن منتقل می‌کرد. در نگرش آن‌ها، استعاره نه تنها ابزار انتقال اندیشه، بلکه شیوه اندیشیدن درباره جهان پیرامون بود. عمده تلاش آن‌ها متمرکز بر این بود که دریابند ذهن انسان چگونه حوزه‌های انتزاعی را بازنمایی می‌کند و بر چه پایه‌ای این حوزه‌های ناملموس و فاقد ساختار در ذهن سامان می‌یابند؟ گفتنی است اگرچه نقطه آغاز استعاره در حوزه شناختی را لیکاف و جانسون مطرح کردند؛ ولی پس از ایشان، صاحب‌نظران دیگری چون سوییتزر<sup>۳</sup> (۱۹۹۰)، ترنر<sup>۴</sup> (۱۹۹۱) و کوچش<sup>۵</sup> (۲۰۰۲) ابعاد تازه‌ای از استعاره مفهومی نمایان ساختند (افراشی، ۱۳۹۷: ۸). مطابق با رویکرد معیار استعاره در چهارچوب نظرات لیکاف و جانسون، استعاره‌ها در تجارب جسمی بشر ریشه دارند؛ برای نمونه، ما براساس ارتباط بین تجارب دوران کودکی خود، از آغوش پر مهر والدین و گرمای آرام‌بخش جسم که آن را همراهی می‌کند، به صورت استعاری «محبت» را «گرما» در نظر می‌گیریم. براساس این تجربه، استعاره مفهومی «محبت گرما است» شکل می‌گیرد. اندیشیدن بر پایه این استعاره و صحبت کردن در مورد محبت در لفظ گرما (برای مثال، ما رابطه گرمی داریم)، طبیعتاً از این تجربه نشئت می‌گیرد (کوچش، ۱۳۹۴: ۱۹).

## ۲-۱. حوزه‌های «مبدأ»<sup>۶</sup> و «مقصد»<sup>۷</sup> در نظام استعاری

در یک نگاه کلی، استعاره نوین به صورت فهم یک حوزه مفهومی برحسب حوزه مفهومی دیگر، تعریف می‌شود که حوزه مفهومی خود یک سازمان منسجم متشکل از تجربه‌ها است (کوچش، ۱۳۹۸: ۲۱). بر این پایه، استعاره الگوبرداری نظام‌مند بین حوزه‌های مفهومی، یعنی دو حوزه مبدأ و مقصد است که حوزه مقصد انتزاعی یا دور از تجربه آگاهانه است و قابلیت رؤیت ندارد؛ اما حوزه مبدأ در حیطه تجربه تجربیات محسوس بشری است؛ برای مثال، استعار، «الف ب است» را در نظر بگیرید؛ در اینجا یک حوزه انتزاعی و پیچیده، یعنی «الف»، با استفاده از حوزه عینی‌تر «ب» درک می‌شود. حوزه «ب» ساختاری ساده‌تر دارد و برای تجربه حسی راحت‌تر است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۷۹).

1) Mark Johnson.  
2) Metaphors We Live By.  
3) Sweetser.  
4) Turner.  
5) Kovecses.  
6) Domain Source.  
7) Target Source.

## ۲-۲-۲. نگاشت و نام‌نگاشت

نگاشت<sup>۱</sup> (انگاره) یکی از مفاهیمی است که از ریاضیات وارد حوزه استعاره مفهومی شده و به تناظرهای میان دو حوزه مبدأ و مقصد اشاره دارد. وقتی یک مفهوم را بر اساس انطباقات ادراکی به مفهومی دیگر ارتباط می‌دهیم، این تناظرها را «نگاشت» و عبارت و جمله استعاری را «نام‌نگاشت» می‌نامند؛ به عبارت دیگر، نگاشت مجموعه‌ای از تناظرهاست که شکل گزاره‌ای ندارد، ولی نام‌نگاشت‌ها معمولاً شکل گزاره‌ای و الگوی ثابتی دارند و باز نمود فرایند ذهنی استعاره به‌شمار می‌آیند (افراشی، ۱۳۹۷: ۱۱).

## ۳-۲. اقسام استعاره‌های مفهومی

**الف) استعاره ساختاری:** این قسم از استعاره زمانی است که فهمیدن یک مفهوم در قالب مفهوم دیگر شکل می‌یابد؛ در واقع، «حوزه مبدأ یک ساختار غنی از دانش را برای حوزه هدف فراهم می‌کند؛ به عبارت دیگر، نقش شناختی این استعاره‌ها این است که گویندگان را توانا می‌سازند تا هدف «الف» را از طریق ساختار مبدأ «ب» بفهمند. این فهم از طریق نگاشت مفهومی میان عناصر «الف» و عناصر «ب» عملی می‌شود» (کوچش، ۱۳۹۸: ۶۷). برای مثال، در استعاره «وقت طلا است»، ما مفهوم وقت را در قالب مفهوم «طلا» می‌فهمیم.

**ب) استعاره جهتی (فضایی):** در این قسم از استعاره، حوزه مقصد بر پایه جهات فیزیکی، مفهوم‌سازی می‌شود. از نگاه لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) استعاره‌های جهتی دو دسته از مفاهیم را سازمان‌دهی می‌کنند: دسته اول مفاهیم ساده‌ای همانند بالا، پایین، جلو، عقب و غیره هستند که ما آن‌ها را به‌طور مستقیم و در پیوند با کارکردهای بدنی هرروزه خودمان درک می‌کنیم. دسته دوم مفاهیمی هستند که به‌طور مستقیم و آشکارا مربوط به فیزیک بدن ما نیستند، بلکه ریشه در تجربه روزمره ما که دارای جایگاه عظیمی در زمینه پیش‌فرض‌های فرهنگی ما است، دارند. این مفاهیم مربوط به قلمرو و قضاوت‌های ذهنی، احساسات و عواطف، عدالت و اموری مانند این‌ها می‌شوند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۳۱-۳۲).

**ج) استعاره وجودی (هستی‌شناختی):** به استعاره‌هایی گفته می‌شود که در آن‌ها حوادث، فعالیت‌ها، احساسات و اندیشه‌ها به‌مثابه هستی‌ها و مواد در نظر گرفته می‌شوند. نقش این استعاره‌ها ایجاد یک مبنای هستی‌شناسانه جدید برای یک مفهوم است (افراشی، ۱۳۹۷: ۲۷). این قسم از استعاره خود به سه نوع استعاره مادی (هستومند)، استعاره ظرف و جاندارانگار تقسیم می‌شود. استعاره‌های مادی، از جمله استعاره‌هایی هستند که براساس تجربه کردن اشیاء مادی و فیزیکی شکل می‌گیرند؛ یعنی در آن‌ها مفاهیم انتزاعی

- 1) Mapping.
- 2) Structurch metaphor
- 3) Orientational metaphor
- 4) Ontological metaphor

به‌مثابه یک هستومند یا موجودیت مجسم می‌شوند. به مدد استعاره‌های ظرف، پدیده‌های انتزاعی از حجم و ظرفیت مکانی برخوردار گشته و امکان تجسم آنها فراهم می‌گردد. در قسم سوم استعاره، یعنی جاندارانگار، یک شیء مادی در جایگاه یک شخص لحاظ می‌شود. این امر به ما این امکان را می‌دهد که تعداد زیادی از هویت غیر بشری را در قالب انگیزه‌ها، اوصاف و فعالیت‌های بشری بفهمیم.

### ۳. منشأ قرآنی استعاره‌های «رحمت» در نیایش‌های صحیفه سجادیه

به‌طورکلی، رابطه استعاره‌پردازی و پایه‌های فکری و فرهنگی رابطه‌ای تعاملی است و پایه‌های تجربی و فرهنگی در مفهوم‌سازی و توصیف مفاهیم انتزاعی نقشی برجسته دارند. توجه به قلمروهای حسی به کار گرفته شده در دعا‌های صحیفه و تطبیق آن با نظام نگاشت‌های مفهومی «رحمت» در آیات قرآن می‌تواند ریشه این استعاره‌ها و خاستگاه قرآنی آن‌ها را نمودار سازد. در ادامه، تلاش می‌شود ضمن خوانش استعاری شواهد «رحمت» از صحیفه سجادیه، رابطه آن با آیات قرآن تبیین گردد.

#### ۱-۳. ظرف‌انگاری «رحمت»

##### ۱-۱-۳. «رحمت» پناهگاه است

یکی از حوزه‌های مبدأ که برای ترسیم مفهوم معنوی رحمت در نیایش‌های صحیفه به کار رفته، «پناهگاه» است. یعنی رحمت الهی به شکل محیط فیزیکی «پناهگاه امن» و «ایستگاه آرامش» مفهوم‌سازی شده است که بنده خطاکار به آن پناه می‌آورد یا برای رسیدن به محبوب مدتی در آن منزل می‌کند؛ برای مثال در عبارات «اجْعَلْ لَنَا نَصِيبًا فِي رَحْمَتِكَ» (دعای ۵)، «نَجْتَمِعْ بِرَأْفَتِكَ فِي دَارِ كَرَامَتِكَ وَ مَحَلِّ مَغْفِرَتِكَ وَ رَحْمَتِكَ» (دعای ۲۴) و «لَا تَذْأَبِرْ رَحْمَتِكَ، مُوقِنًا أَنَّهُ لَا يُجْبِرُنِي مِنْكَ مُجِيرٌ» (دعای ۴۷)، مکان‌شدگی «رحمت» در کانون استعاری «مَحَلِّ مَغْفِرَتِكَ» و «بِرَحْمَتِكَ» ملاحظه می‌شود که در زیرساخت آن‌ها، مفهوم انتزاعی رحمت به‌صورت مکان امن و دربردارنده ابعاد ظاهری و مادی در ذهن، تصور می‌شود که بنده در آن آرام می‌یابد. وجود فعل «نَجْتَمِعْ» و اسم فاعل «لَا تَذْأَبِرْ» تجربه مکان‌مندی رحمت را افاده می‌سازد. جانسون (۱۹۸۷) معتقد است انسان‌ها به‌واسطه تجربه قرار گرفتن در اتاق، خانه و دیگر مکان‌هایی که حکم ظرف دارند، به برخی از مفاهیم انتزاعی و مجرد نیز حجمی در نظر می‌گیرند که دارای داخل و خارجند و می‌توان به آن وارد شد یا از آن خارج گردید (همان: ۲۱).

##### ۲-۱-۳. «رحمت» مقصد است

نمونه دیگری که در آن بُعدی از ماهیت مکان‌مند «رحمت» نمایان می‌شود، این بند از دعای بیست و یکم صحیفه است: «اجْعَلْ تَفَوَّكَ مِنَ الدُّنْيَا زَادِي، وَإِلِي رَحْمَتِكَ رِحْلَتِي، وَفِي مَرْضَاتِكَ

مَدْخَلِي» (دعای ۲۱) که در آن «رحمت» به‌مثابه مقصد و منزلگاه نهائی است که سفر سالک به آنجا منتهی می‌شود و امام (ع) در نیایش خود در طلب رسیدن به آن است. «رحمت» و «مرضاة» در شاهد بالا به مدد حروف جاره به‌مثابه ظروفی مجسم شده‌اند که می‌توان وارد آن شد. با این توصیف این دو مفهوم مجرد، مبنای تجربی بر خود یافته‌اند. شایان توجه است که این مطلب را در مفهوم‌سازی آموزش و مغفرت در دعای بیستم صحیفه نیز شاهدیم: «اللَّهُمَّ إِلَيَّ مُغْفِرَتِكَ وَفَدْتُ، وَإِلَى عَفْوِكَ قَصَدْتُ» (دعای ۲۰) که مغفرت الهی متناظر با مقصد و مکانی است که بنده به سوی آن حرکت می‌کند؛ در واقع، تناظر قلمرو تجربی، یعنی مکان، به‌عنوان حوزه مبدأ با قلمرو مقصد، در اینجا آموزش خداوند، پایه شکل‌گیری این استعاره شده است تا غرض حرکت و سلوک عرفانی در بیان امام سجاد (ع) قابل انتقال باشد.

### ۳-۱-۳. «رحمت» آبشخور است

نگاشت استعاری بر مبنای جهت بیرون-درون نیز یکی از اقسام استعاره‌های وجودی از نوع «ظرف» است که در مفهوم‌سازی مقوله «رحمت» به کار رفته است. بر پایه این قسم از استعاره، انسان بر مبنای موقعیت فیزیکی خود به پدیده‌های جهان می‌نگرد. در نیایش‌های امام سجاد (ع)، «رحمت» به‌مثابه آبشخوری است که امکان ورود به آن وجود دارد: «أَفْرِشْنِي مَهَادَ كَرَامَتِكَ، وَأُورِدْنِي مَشَارِعَ رَحْمَتِكَ» (دعای ۴۱)

قابل ذکر است، ریشه مکان‌وارگی «رحمت» را باید در آیات قرآن جستجو کرد و استعاره‌های صحیفه را محصول گفتمان قرآنی و تأثیرات آن دانست؛ آیاتی که در آن‌ها «رحمت» متناظر با یک فضای فیزیکی مجسم گشته است که صالحان امکان ورود به آن را دارند. این نوع از استعاره در قرآن فراوانی بالایی دارد. برای مثال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ﴾ (نساء: ۱۷۵)، ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِإِخْوِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ﴾ (اعراف: ۱۵۱)، ﴿وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (انبیاء: ۸۶)، ﴿يُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾ (جاثیه: ۳۰) و ﴿يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ (انسان: ۳۱). وجود حرف جاره «فی» و فعل «دخل» در این آیات در ایجاد این تناظر، نقش آفرین است. ابن عاشور می‌نویسد: «تعبیر «يُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ» در برگرفته اقسام کرامت و نعمتی است که ذهن آن را مجسم می‌سازد؛ چراکه «رحمت» خداوند به منزله مکانی است که مؤمنان به آن وارد می‌شوند» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۵/۳۸۵). «رحمت» از نظر ادبی نیز در آیات بالا مجاز مرسل به علاقه‌حالیه بوده و مراد از آن رضوان و بهشت الهی است (درویش، ۱۴۱۵: ۱۷/۲). یا در آیه دیگر چنین آمده است: ﴿فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ (حدید: ۱۳)، در تفسیر «المیزان» در توضیح این آیه آمده است: «اینکه دیوار مذکور داخلش که به طرف مؤمنین است، طوری است که مشتمل بر رحمت است و ظاهرش که به طرف منافقین است، مشتمل بر عذاب است، با وضعی که

ایمان در دنیا دارد مناسب است؛ چون ایمان هم در دنیا نظیر همان دیوار آخرت، برای اهل اخلاص از مؤمنین نعمت و رحمت بود و از داشتن آن شادی و مسرت می‌کردند و همین ایمان برای اهل نفاق عذاب بود، از پذیرفتنش شانه خالی می‌کردند و اصلاً از آن ناراحت و متنفر بودند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۲۷۶)

### ۴-۳. «رحمت» دارای حجم است

در برخی از شواهد صحیفه، مفهوم «رحمت» در قالب یک ظرف دارای حجم فیزیکی، عینی‌سازی شده است که قابلیت گسترده‌گی و افزایش دارد. در نگاه لیکاف و جانسون تجربه‌ای که انسان از وجود فیزیکی خود مبنی بر اشغال بخشی از فضا دارد، درک مفهوم انتزاعی «حجم» و بازنمایی مفاهیم معرفتی از خلال آن فراهم می‌گردد. در مثال‌های زیر طرح‌واره حجمی در تبیین نگرش به رحمت الهی حضور دارد:

«لَمْ يَمْنَعَكَ طُولُ عُكُوفِهِمْ عَلَى عَظِيمِ الْجُرْمِ أَنْ عُدْتَ عَلَيْهِمْ بِالرَّحْمَةِ وَالْمَغْفِرَةِ. فَبِمَا مِنْ رَحْمَتِهِ وَأَسْعَةً، وَعَفْوُهُ عَظِيمٌ!» (دعای ۴۸)

«بِرَأْفَتِكَ الَّتِي لَا تَنْقُصُ، وَفَضْلِكَ الَّذِي لَا يَنْقُصُ.» (دعای ۴۵)

«لِلْمَغْفِرَتِكَ وَرَحْمَتِكَ أَوْسَعُ مِنْ ذُنُوبِي.» (دعای ۴۸)

محبت و آمرزش الهی مفهومی انتزاعی و فاقد ابعاد فیزیکی است؛ اما چنان‌که ملاحظه می‌شود، برای ترسیم آن در زبان دعا از حجم بهره‌مند گشته است. در شاهد نخست، تقابل مفهوم «گناه» با مفهوم «رحمت» از طریق طرح‌واره حجمی، از این حقیقت دینی پرده برمی‌دارد که با وجود بزرگی گناه، «رحمت» و احسان الهی شامل بنده خطاکار می‌گردد و وی از گستره عظیم رحمت پروردگار بهره‌مند خواهد شد. خاستگاه این استعاره را نیز در دستگاه قرآنی می‌توان مشاهده کرد. حجم فیزیکی رحمت در این آیات نیز ملاحظه می‌شود: ﴿إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا﴾ (اسراء/ ۸۷)، ﴿فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَأَسْعَةٍ﴾ (انعام/ ۱۴۷)؛ باید دانست که گسترده‌گی رحمت الهی، مانع از کیفر کردن او نیست؛ هرچند کیفر او نیز در مسیر تربیت انسان و از رحمت و ربوبیت او سرچشمه می‌گیرد. قابل ذکر است یکی از نیروی‌های بازدارنده رحمت الهی در صحیفه سجادیه، گناه است که آن نیز به شکل استعاری مفهوم‌سازی شده است (زارعی، ۱۴۰۱: ۶۲-۷۰)؛ برای مثال، امام علیه السلام در این بند از دعای شانزدهم: «وَهَذَا ظَهْرِي قَدْ أَثَقَلْتَهُ الْخَطَايَا» (دعای ۱۶)، با عینی‌سازی مفهوم گناه و تجسم حسی آن به پیامدهای ناگوار آن هشدار می‌دهد. در این آیات از سوره عنکبوت نیز گناهان چون باری بر دوش فاعل آن حمل می‌شود: ﴿وَلَنَحْمِلُ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ (عنکبوت/ ۱۲)، ﴿وَلِيَحْمِلْنَ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَلِيَسْتَلْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (عنکبوت/ ۱۳).

### ۲-۳. مفهوم‌سازی مادی «رحمت»

#### ۱-۲-۳. «رحمت» باران است

یکی از جلوه‌های تجسّم مادی مفهوم «رحمت» در نیایش‌های امام سجّاد، مفهوم‌سازی براساس باران است که برگرفته از این نگرش قرآنی است: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ﴾ (شوری/ ۲۸)، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (فرقان/ ۴۸)، ﴿يُرْسِلِ الرِّيحَ مَبْشُرَاتٍ وَلِيَذِّبَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ (روم/ ۴۶) و ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ، كَيْفَ يُخَيِّ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (روم/ ۵۰). از نگاه مفسران مراد از رحمت در این آیات، بارانی است که از ابرها فرو می‌ریزد و در پی آن نعمت‌های فراوان به وجود می‌آیند. صاحب «المیزان» در تفسیر آیه اخیر، می‌نویسد: «در اینجا مراد از رحمت خدا بارانی است که از ابرها فرو می‌ریزد و کیفیت زنده کردن زمین از آثار رحمت خدا به شمار می‌آید. نباتات، اشجار و میوه‌ها از آثار زنده شدن زمین است، با اینکه خود آن‌ها نیز از آثار رحمت هستند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۳۰۴). نام‌نگاشت استعاری «رحمت باران است» در دو مورد از دعاهای امام سجّاد (ع) ملاحظه می‌شود که با اثرپذیری از قرآن، رحمت مادی و قابل لمس مجسّم شده و در ذیل استعاره، وجودی هستومند قرار می‌گیرد. در عبارت‌های «أَنْشُرُ عَلَيْنَا رَحْمَتَكَ بِغَيْثِكَ الْمُعْدِقِ» (دعای ۱۹) و «سَحَائِبُ نِعْمٍ أَمْطَرْتَهَا عَلَيَّ، وَجَدَاوِلُ رَحْمَةٍ نَشَرْتَهَا» (دعای ۴۹)، باهم آیی فعل «نَشَرْتُ» با «رحمت» در این عبارات، بیان‌گر شمول «رحمت» پروردگار بر تمام هستی است؛ گویی «رحمت» الهی فیضی گسترده بر همه عوالم است که همه هستی را فرا می‌گیرد (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱۰۱/۴).

#### ۲-۲-۳. «رحمت» گنجینه است

«يَا مَنْ لَا تَفْنَى خَزَائِنِ رَحْمَتِهِ، صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاجْعَلْ لَنَا نَصِيبًا فِي رَحْمَتِكَ» (دعای ۵)  
«فَإِنَّ فَضْلَكَ لَا يَغِيضُ، وَإِنَّ خَزَائِنَكَ لَا تَنْقُصُ بَلْ تَفِيضُ، وَإِنَّ مَعَادِنَ إِحْسَانِكَ لَا تَفْنَى» (دعای ۴۵)  
«وَإِبْسُطْ يَدَهُ عَلَيَّ أَعْدَائِكَ، وَهَبْ لَنَا رَأْفَتَهُ، وَرَحْمَتَهُ وَتَعَطَّفَهُ وَتَحَنَّنَهُ» (دعای ۴۷)

در این سطور، «رحمت» الهی شیء ارزشمند و هدیه گران‌بهرائی است که انسان‌ها طالب آن هستند و مالکیت آن نزد خداوند متعال است. تناظر میان «شیء گران‌بها» و «رحمت»، در تقریب حوزه مقصد به ذهن نقش‌آفرین بوده و ماهیت معرفت‌شناختی این استعاره را بهتر جلوه می‌دهد؛ چنان‌که با کنار هم قرار دادن حوزه مبدأ «رحمت» و چگونگی ترسیم آن، ابعاد ناملموس این حوزه روشن می‌گردد. در تفسیر «المیزان» در باب کاربرد «رحمت» به جای «رزق» یا «شیء گران‌بها»، آمده است: «افاضة حق تعالی ناشی از صرف رحمت است و بس، و توقع هیچ سود و کمالی برای خود ندارد، نه می‌خواهد از افاضة نعمت به بندگان سودی ببرد و نه کمالی به دست آورد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۱۷). در عبارت دوم، مفهوم انتزاعی فضل و «رحمت» به‌مثابه یک خانه در نظر گرفته شده‌اند که در ادامه یکی

از ابزارآلات مورد استفاده در خانه، به عبارتی کلید، برای عینی‌سازی این دو مفهوم به کار برده شده است. در نیایش چهلم نیز این مفهوم‌سازی به گونه عینی تری آمده است: «اجْعَلْهُ بَاباً مِنْ أَبْوَابِ مَغْفِرَتِكَ، وَمِفْتَاحاً مِنْ مَفَاتِيحِ رَحْمَتِكَ» (دعای ۴۰). با این توضیحات، مجموعه تناظرهای نگاشت بالا در شکل ذیل ملاحظه می‌شود:



شکل ۲: رحمت گنجینه است

این برداشت مادی از مفهوم «رحمت» و عینی‌سازی آن به شکل شیء ارزشمند، سرمنشأ قرآنی دارد؛ مفسران در تفسیر این آیات: «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ» (اسراء: ۱۰۰)، «أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ» (ص / ۱۰۹)، اغلب «رحمت» را در دو معنای مجازی «رزق و مال» و معنای «رسالت و نبوت» آورده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۷۲۸ / ۸). در تفسیر «التحریر والتنوير»، آمده است: «خزائن جمع خزانه محلی است که دارایی یا غذا نگهداری می‌شود. جمع آن دلالت بر این دارد که خداوند در مراتب عالم، خزینه‌های متعدّد دارد. رحمت نیز همانند شیء نفیس ارزشمندی است که انسان‌ها طالب آن هستند.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۳ / ۱۱۹)

### ۳-۲-۳. «رحمت» طعم و مزه است

یکی دیگر از حوزه‌های رایج مبدأ که به فهم مقوله‌های هدف ناشی می‌شود، تکیه بر حواس ادراکی است تا در بستر آن، حوزه‌های ذهنی و مجرد مقصد نظام یابند. در این میان تکیه بر حس چشایی از جمله مواردی است که در انتقال مقوله انتزاعی «رحمت» در نیایش‌های صحیفه به کار رفته است؛ برای مثال در عبارتهای زیر:

«وَأَوْجِدُنِي بَرْدَ عَفْوِكَ وَحَلَاوَةَ رَحْمَتِكَ وَرَوْحِكَ وَرِيحَانِكَ» (دعای ۴۷)

«أَذِقْنِي حَلَاوَةَ الْمَغْفِرَةِ، وَاجْعَلْنِي طَلِيقَ عَفْوِكَ، وَعَتِيقَ رَحْمَتِكَ» (دعای ۱۶)

«وَأَذِقْنِي حَلَاوَةَ الصَّنْعِ فِيمَا سَأَلْتُ، وَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَفَرَجاً هَنِيباً» (دعای ۷)

در این مثال‌ها، برای مفاهیم ناملموس «رحمت» و «آمزش»، «طعم» و «مزه» ذکر شده است که از ویژگی امور مادی است تا لذت و حس بهره‌مندی از این اوصاف، با محوریت مزه شیرین، برای مخاطبان، درک‌پذیر گردد. صفت «شیرین» حوزه مبدأ و مفاهیم «رحمت» و «آمزش» حوزه مقصد هستند که ترکیب استعاری آن‌ها حس خوشایندی را نمایان می‌سازد.

با دقت در این شواهد و نمونه‌های مشابه دیگر در صحیفه، ارتباط تنگاتنگ و تأثیرپذیری مستقیم آن از قرآن را شاهدیم؛ با این تفاوت که تکیه بر مفهوم استعاره ذائقه در دعاها صحیفه، فقط برای خیر بوده، ولی در قرآن اغلب برای عذاب به کار رفته است (۵۳ مرتبه عذاب، ۸ مرتبه رحمت)؛ به عبارتی، اصل «ذوق» در کاربرد قرآنی آن ادراک با یکی از حواس است؛ یعنی ممکن است این ادراک با زبان یا حس لامسه باشد، اما کاربرد «ذوق» برای عذاب یا «رحمت» از آن روست که اولین و به تعبیری کم‌ترین مرتبه از دریافت جزاء است؛ چه آن که انسان تحمل و ظرفیت «رحمت» یا عذاب بالای الهی را نخواهد داشت و فقط چشاندن طعم آن برای وی کافی است (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۳/ ۳۷۶-۳۷۷). در تفسیر «المیزان» در توضیح این واژه در آیه نهم سوره هود، آمده است: ﴿وَلَكِنَّ أَدُقْنَا الْإِنْسَانَ مِمَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيُؤْسُ كَفُورٌ﴾ (هود: ۹). کلمه «ذوق» به معنای آن است که چیزی را برای اینکه بفهمی چه طعمی دارد در دهان بگذاری. اگر خدای سبحان در این آیه حلال کردن لذت‌ها را برای انسان‌ها اذقه و چشاندن خواننده، برای این است که بفهماند لذات دنیا مانند طعم غذاها ناپایدار است و به‌سرعت از بین می‌رود و در این آیه، «رحمت» به جای نعمت به کار رفته است؛ با اینکه نعمت چشیدنی است نه «رحمت» و دلیل کاربرد «رحمت»، برای این است که اشاره کند به اینکه هر نعمتی که خدای تعالی به انسان می‌دهد، مصداقی از رحمت خدا است، زیرا حاجتی از انسان را برطرف می‌سازد؛ درحالی که خود انسان استحقاق آن را ندارد و طلبکار از خدای تعالی نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰/ ۲۳۳)

### ۳-۳. انسان‌نگاری «رحمت»

از مصادیق برجسته استعاره مفهومی «رحمت» در نیایش‌های صحیفه سجادیه، انسان‌نگاری<sup>۱</sup> است که با تشکیل زیراستعاره‌های متنوع، در توصیف و تجسم‌بخشی قلمرو مبهم و انتزاعی «رحمت»، نقشی برجسته ایفا می‌کند. در شواهد زیر، عینیت مفهوم «رحمت» ناشی از پیوند آن با حوزه مبدأ، یعنی تجربه‌های روزانه انسان، دارد:

«أَنْتَ الَّذِي تَسْعَى رَحْمَتُهُ أَمَامَ غَضَبِهِ» (دعای ۱۶)

«فَضْلِكَ أَنْسَنِي، وَإِحْسَانُكَ دَلَّنِي» (دعای ۱۳)

«كَمْ قَدْ لَحِقَتْ رَحْمَتُكَ بِالْمُسِيئِينَ، وَكَمْ قَدْ شَمِلَ عَفْوُكَ الظَّالِمِينَ» (دعای ۳۹).

«لَا يُرَدُّ سَخَطُكَ إِلَّا عَفْوُكَ، وَلَا يُجِيرُ مِنْ عِقَابِكَ إِلَّا رَحْمَتُكَ» (دعای ۴۸)

در مثال‌های بالا، ویژگی‌های انسانی، چون «راه رفتن»، «آرام کردن»، «مانوس ساختن»، «مقابله کردن» و «پناه دادن»، راهگشای درک مفهوم «رحمت» گشته است. لمس حقیقت «رحمت» و دیگر مقوله‌های عام انتزاعی هدف در بستر جاندارپنداری، در گفتمان صحیفه سجادیه، به‌وفور ملاحظه می‌شود؛ پدیده‌هایی که در چارچوب فعالیت‌های انسانی عینی و

1) Personification.

قابل تجسم گشته‌اند. چنان‌که در نمونه سوم مشاهده می‌شود، مقوله «رحمت» از نیروی حرکتی و در نمونه چهارم از نیروی مقاومت و بازدارندگی بهره‌مند است و بنده خطاکار به مدد این نیرو، از عقاب الهی در امان می‌ماند. قائل شدن حرکت، نیرو، قدرت و غیره برای مفهوم «رحمت» در آیات قرآن نیز ملاحظه می‌شود (کهف/ ۱۰؛ حدید/ ۱۳؛ آل عمران/ ۸). به‌طور مشخص، در قرآن مشاهده می‌شود که کارکرد مادی و ذهنی واژه «رحمه» تحت تأثیر مؤلفه‌های حرکتی و هم‌نشینی با حروف مسيرنما و یا افعالی مشتمل بر جزء حرکتی، تغییر می‌کند. (بهروزی و شیرازی، ۱۳۹۹: ۳۶)

در نمونه‌های زیر نیز با انتساب ویژگی‌های انسانی به «رحمت»، درک این مفهوم مجرد ذهنی امکان‌پذیر شده است:

«اللَّهُمَّ يَا مَنْ بِرَحْمَتِهِ يَسْتَعِيثُ الْمُذْنِبُونَ» (دعا/ ۱۶)، «وَالْمُعَافِينَ مِنَ الْبَلَاءِ بِرَحْمَتِكَ» (دعا/ ۲۵)، «وَاجْعَلْنَا فِي نَظْمٍ مَنْ اسْتَحَقَّ الرَّفِيعَ الْأَعْلَى بِرَحْمَتِكَ» (دعا/ ۴۴)، «اللَّهُمَّ فَكَمَا جَعَلْتَ قُلُوبَنَا لَهُ حَمَلَةً، وَعَرَّفْتَنَا بِرَحْمَتِكَ شَرَفُهُ وَفَضْلُهُ» (دعا/ ۴۲).

شایان توجه است که صفت «رحمت» در مقام یک صفت روحی و عاطفه فردی در انسان نیز وجود دارد. این صفت «مانند دیگر استعدادها و فضائل در ضمیر انسان نهفته است که توجه به مبدأ و آثار آن این عاطفه را بیدار می‌سازد تا آنکه قلب سرچشمه رحمت می‌گردد و از زبان و عمل به‌سوی دیگران جاری می‌شود. اثر تکرار و تذکر همه صفات و نام‌های خداوند همین است که معنا و حقیقت آن در انسان مستعد ظهور می‌نماید.» (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱/ ۲۹)

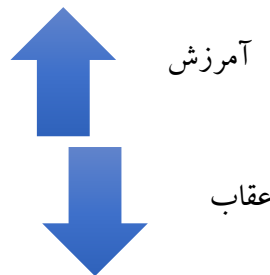
### ۳-۳. مفهوم‌سازی جهتی (فضایی) «رحمت»

#### ۳-۳-۱. «رحمت» بالا است

جهت‌مندی از جمله روش‌های دیگر مفهوم‌سازی مفاهیم معرفتی و عرفانی در صحیفه سجادیه است. از نگاه صاحب‌نظران علوم شناختی، حرکت و جهت در تجربه فیزیکی و فرهنگی انسان ریشه دارند و بر مبنای جهت‌گیری مکانی سامان می‌یابند. این برهم‌کنش‌های طبیعی پیوسته در زندگی انسان رخ می‌دهند و بسیاری از مفاهیم انتزاعی ما را به‌صورت استعاره‌ی سامان می‌بخشند.

«وَأَنْتَ الَّذِي عَفُوهُ أَعْلَى مِنْ عِقَابِهِ» (دعای ۱۶)  
«مَجْدُكَ أَرْفَعُ مِنْ أَنْ يُحَدَّ بِكُنْهِهِ، وَنِعْمَتُكَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى بِأَسْرِهِا» (دعای ۴۴)  
«وَاجْعَلْنَا فِي نَظْمٍ مَنْ اسْتَحَقَّ الرَّفِيعَ الْأَعْلَى بِرَحْمَتِكَ» (دعای ۴۴)  
«فَهَبْ لِي يَا إِلَهِي، مِنْ رَحْمَتِكَ وَدَوَامِ تَوْفِيقِكَ مَا آتَخَذُهُ سُلْمًا أَعْرُجُ بِهِ إِلَي رِضْوَانِكَ» (دعای ۴۹)  
در دو مثال اول ذکرشده، لطف و آمرزش الهی به مدد تجربه مکانی در موقعیت بالا

و محنت و سزای الهی در جایگاه پایین، مفهوم‌سازی شده که حاکی از سبقت رحمت از عذاب الهی است و گویی یک فاصله طولی میان این دو مفهوم متقابل تداعی شده است. از نگاه زعمای استعاره‌شناختی «جهت‌گیری به سوی بالا با ارزشیابی مثبت و به سمت پایین با ارزش‌گذاری منفی همراه است» (کوچش، ۱۳۹۸: ۷۲)؛ به این ترتیب، مکان‌مندی بخشش خداوند در فرایند پردازش ذهنی در بالا قرار داشته و از باور «بالا خوب است»، سرچشمه یافته است. این مفهوم‌سازی را در باب عظمت خداوند در این بخش از دعا نیز شاهدیم: «لَكَ الْعُلُوُّ الْأَعْلَىٰ فَوْقَ كُلِّ عَالٍ» (دعای ۴۶)



شکل ۳: مکان‌مندی آمزش و عقاب الهی

این قسم از استعاره را در این مثال نیز شاهدیم: «أَنَّ كَرَمَكَ لَا يَضِيقُ عَنْ سُؤَالِ أَحَدٍ، وَأَنَّ يَدَكَ بِالْعَطَايَا أَعْلَىٰ مِنْ كُلِّ يَدٍ» (دعای ۱۳). در این دعا، مقصود از «ید» قدرت خداوند متعال است و استفاده از کلمه «أَعْلَىٰ» نشان از بالا و برتر بودن قدرت خدا نسبت به همه قدرت‌ها است؛ بنابراین اینجا قدرت خداوند در بخشش، بالاتر از قدرت سایر افراد است. قدرت و توانایی پروردگار یک مفهوم مجرد و ذهنی‌ست؛ به همین دلیل، از نقطه فیزیکی «بالا» که نشان از برتر بودن دارد، برای عینی‌سازی این مفهوم انتزاعی استفاده شده است. در آیه شریفه ﴿يُدُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح: ۱۰) نیز فضا‌سازی قدرت براساس بالا شکل یافته است. گفتنی است، استعاره نزدیک یکی از اقسام استعاره‌های جهت‌محور است که در مفهوم‌سازی فیزیکی عناصر انتزاعی در صحیفه سجدیه، به کار رفته است؛ در واقع، نزدیک و دور از جهاتی هستند که برای مکانی کردن و در نتیجه درک سازماندهی ارتباط انسان و خدا به کار رفته‌اند و شاید از مبانی مفهوم‌سازی دعا محسوب شوند. در نظام ارزشی اسلام، همه چیز نسبت به خداوند سنجیده می‌شود؛ بنابراین، خداوند محوری است که نزدیکی به او ارزش مثبت و دوری از او ارزشی منفی است (پورا بر اهریم، ۱۳۹۴: ۳۶). برخی از پیشگامان استعاره‌شناختی معتقدند «این سمت‌گیری‌های فضایی اختیاری نیستند و در تجربه فیزیکی- فرهنگی ما ریشه دارند. گرچه ماهیت زوج‌های مخالف بالا-پایین، داخل-خارج و جز این‌ها فیزیکی است، استعاره‌های سمت‌گیری مبتنی بر آن‌ها می‌توانند از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت

باشند. برای مثال، در برخی فرهنگ‌ها آینده پیش روی ماست، درحالی‌که در فرهنگ‌های دیگر آینده پشت سر است» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۲۴). در نیایش‌های صحیفه آنچه موجبات نزول «رحمت» الهی است، دوری از معاصی و طهارت از زشتی‌ها است:

«أَنْ تَقْرَبَ إِلَيْكَ فِيهِ مِنَ الْأَعْمَالِ الزَّكَايَةَ بِمَا تُطَهِّرُنَا بِهِ مِنَ الذُّنُوبِ» (دعای ۴۴)  
«أَوْ تَقْرَبَ إِلَيْكَ بِقُرْبَةٍ أَوْجَبَتْ رِضَاكَ لَهُ، وَعَطَفْتَ رَحْمَتَكَ عَلَيْهِ» (دعای ۴۵)  
«جُودُكَ مُبَاحٌ لِلسَّائِلِينَ، وَإِعَانَتُكَ قَرِيبَةٌ مِنَ الْمُسْتَغِيثِينَ» (دعای ۴۶)،

در شاهد سوم، امداد الهی از نظر موقعیت مکانی در نزدیک بازنمایی شده است. در قرآن کریم نیز این استعاره مشهود است: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (اعراف/ ۵۶).

### نتیجه‌گیری

با بررسی مفهوم «رحمت» در نیایش‌های صحیفه سجادیه و منشأ قرآنی آن بر پایه استعاره شناختی، نتایج زیر حاصل گردید:

- مفهوم انتزاعی و ذهنی «رحمت» در نظام معرفتی صحیفه سجادیه، در بستر شناخت تجربی و استعاره‌های مفهومی، تعیین یافته است که این نظام‌یافتگی و تجسم در صحیفه سجادیه با آیات قرآن تطابق فراوانی دارد و ریشه و بنیاد بسیاری از این استعاره‌ها را می‌توان در آیات قرآن ملاحظه کرد. مفهوم «رحمت» وارد حوزه‌های «مبدأ»، چون پناهگاه، مقصد، آبشخور، گنجینه، باران، انسان و جهت شده است و براساس الگوهای شناختی، زنجیره‌ای از استعاره‌های «رحمت پناهگاه است»، «رحمت مقصد است»، «رحمت آبشخور است»، «رحمت گنجینه است»، «رحمت باران است»، «رحمت طعم و مزه است»، «رحمت ظرف است»، پدید آورده است که اگرچه ابداعی نیستند، ولی برای بیان تجارب معرفتی و تجسم انتزاعی این مفهوم مؤثر بوده است.

- حضور اقسام استعاره وجودی و جهتی در روشن ساختن مفهوم «رحمت»، ایفای نقش داشته و به نوعی موجب انتقال این مفهوم انتزاعی شده است. بیش‌ترین راهکار در عینی‌سازی مفهوم «رحمت» در صحیفه سجادیه، مانند آیات قرآن، استفاده از استعاره مفهومی وجودی است. «رحمت» در برخی از نیایش‌های امام به‌مثابه ماده و شیء در نظر گرفته شده است که از ابعاد فیزیکی بهره‌مند است و گاه مکانی است که بنده وارد آن می‌شود. گاه نیز بر مبنای جهت‌گیری فیزیکی این مفهوم به تصویر درآمده است.

- لطف و «رحمت» الهی به مدد تجربه مکانی، در موقعیت بالا و محنت و سزای الهی در جایگاه پایین، مفهوم‌سازی شده که حاکی از سبقت «رحمت» از عذاب الهی است و گویی یک فاصله طولی میان این دو مفهوم متقابل تداعی شده است. تأمل در شاکله درونی این نمونه‌ها، نشان می‌دهد چگونه بسیاری از اقسام استعاره «رحمت الهی» و مقوله‌بندی ذهن از این مفهوم براساس آیات قرآن کریم، شکل یافته است.

## کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه..... مکان نشر: ناشر.  
صحیفه سجادیه، ترجمه..... مکان نشر: ناشر.  
ابن سلام، یحیی (۲۰۰۷)، «التصاریف: تفسیر القرآن مما اشتهت أسماءه وتصرفت معانیه»، ج ۱، تحقیق هند احمد شبلی. عمان: مؤسسة آل البيت.  
ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، «تفسیر التحرير والتنویر». بیروت: مؤسسه التاريخ العربي.  
ارسطو (۱۳۳۷). «هنر شاعری (بوطیقا)»، ترجمه فتح الله مجتبیایی. تهران: نشر اندیشه.  
افراشی، آزیبا (۱۳۹۷). «استعاره و شناخت». تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.  
ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۸). «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.  
بهروزی، زهره و سید حیدر فرع شیرازی (۱۳۹۹). «بررسی طرح واره‌های تصویری «رحمة» در قرآن بر مبنای رویکرد زبان شناختی جانسون»، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، شماره سوم، صص: ۴۸-۲۷.  
پورابراهیم، شیرین (۱۳۹۴). «ساز و کارهای شناختی و نقش آن در مفهوم سازی دعا»، زبان شناخت، سال ۶، شماره اول، صص ۲۷-۴۷.  
جانسون، مارک (۱۳۹۶). «بدن در ذهن: مبنای جسمانی معنا، تخیل و استدلال»، ترجمه میرزابیگی. تهران: آگاه.  
درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵). «اعراب القرآن الکریم و بیانہ»، حمص (سوریه): الإرشاد.  
راسخ مهند، محمد (۱۳۹۲). «درآمدی بر زبان شناسی شناختی». تهران: انتشارات سمت.  
راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (بی تا). «المفردات فی غریب القرآن»، تحقیق محمد سید کیلانی. بیروت: دارالمعرفة.  
زارعی، فاطمه (۱۴۰۱). «بررسی استعاره‌های مفهومی در صحیفه سجادیه با تکیه بر معناشناسی شناختی»، پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره).  
نصرتی، شعبان و محمد رگعی (۱۳۹۹). «معناشناسی شناختی در کاربست متون وحیانی». قم: نشر معارف اهل البيت (ع).  
طالقانی، محمود (۱۳۶۲). «پرتویی از قرآن». تهران: شرکت سهامی انتشار.  
طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). «ترجمه تفسیر المیزان»، ترجمه محمد باقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸). «مجمع البیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دارالمعرفة.  
عبدالباقی، محمدفؤاد (بی تا). «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم». قاهره: مطبعة دارالکتب المصریة.  
زولتان، کوچش (۱۳۹۴). «استعاره در فرهنگ: جهانی‌ها و تنوع، ترجمه نیکتا انتظام». تهران: انتشارات سیاهرود.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). «استعاره مقدمه‌ای کاربرد ی»، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، ویراست دوم. تهران: آگاه.  
لیکاف، جورج و مارک جانسون (۱۳۹۷). «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم»، ترجمه جهانشاه میرزابیگی. تهران: نشر آگاه.  
ماجد، احمد و سمیر خیرالدین (۲۰۰۷). «الموسوعة السجادیة: المعجم المفهرس لألفاظ الصحیفة السجادیة». بیروت: معهد المعارف الفکریة.  
مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم». تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.  
نورمحمدی، مهتاب؛ فردوس آقاگلزاده و ارسلان گلفام (۱۳۹۱). «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه (رویکرد زبان شناسی شناختی)»، مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۲۲، صص: ۱۵۵-۱۹۲.

## Bibliography

- The Holy Quran.  
Sahifa Sajjadiya.  
Abdul Baqi, Muhammad Fuad (n.d.) The Indexed Dictionary of Quranic Terms. Cairo: Dar Al-Kutub Al-Masriyya. [In Arabic].  
Afrashi, Azita (2018) Metaphor and Cognition. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].  
Aristotle (1337) Poetics, translated by Fethullah Mojtabaei, Tehran: Andisheh Publishing House. [In Persian].  
Behrouzi, Zahra and Seyed Heydar Far Shirazi (2020) "Investigating the conceptual patterns of 'mercy' in the Quran based on Johnson's linguistic approach." Literary and Quranic Research, 3, 27-48. [In Persian].  
Darwish, Muhyiddin. (1994) Morphology of the Holy Quran and its Explanation. Hama, Syria: Al-Irshad. [In Arabic].  
Fazlollah, Mohammad Hossein, (1999) Inspired by the Quran, Beirut: Dar Al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic].  
Ibn Ashour, Muhammad Tahir (1999), Tafsir al-Tahrir wa al-Tanweer, Beirut: Institute of Arabic History. [In Arabic].  
Ibn Salam, Yahya. (2007) Al-Tasarif: Interpretation of the Quran in terms of its ambiguous names and meanings. Vol. 1. Edited by Hind Ahmad Shibli. Amman: Al Al-Bayt Foundation. [In Arabic].  
Izutsu, Toshihiko (2018) God and Man in the Qur'an, translated by Ahmad Aram, Tehran: Publishing Company. [In Persian].  
Johnson, Mark. (2017) Body in Mind: The Embodied Basis of Meaning, Imagination, and Reasoning. Translated by Mirzabegi. Tehran: Agah. [In Persian].  
Kovecses, Zoltan (2014) Metaphor in Culture: Worlds and Diversity, translated by Nikta Intzam, Tehran: Siahroud Publications. [In Persian].  
2019) —————) Introduction to Practical Metaphor, Translated by Jahan Shah Mirzabegi, 2nd Edition, Tehran: Agah. [In Persian].  
Lakoff, G. (1992) "The Contemporary Theory of Metaphor", In A. Ortony (Ed.), Metaphor and Thought, (pp.202-251), Cambridge University Press.  
Lakoff, George; Johnson, Mark, (2018) Metaphors We Live By, Translated by Jahan Shah Mirzabegi, Tehran: Nashr Agah. [In Persian].  
Majid, Ahmed; Khair al-Din, Sameer, (2007) The Sajjadiyya Encyclopedia: The Indexed Lexicon of Sajjadiyya Terms, Beirut: Ma'had Al-Ma'arif Al-Fikriyya. [In Arabic].  
Mostafavi, Hassan, (2006) Investigation of Quranic Words, Tehran: Markaz Nashr Athar Al-ameh Mostafavi. [In Arabic].  
Nourmohammadi, Mahtab; Aghagolzadeh, Firdous; Golfam, Arsalan, (2012), "Conceptual Analysis of Metaphors in Nahj Al-Balagha (A Cognitive-Linguistic Approach)," Iranian Journal of Arabic Language and Literature, No. 22, pp. 155-192. [In Persian].  
Nusrati, Shaban and Mohammad Rokkai (2019) Cognitive Semantics in the use of religious texts, Qom: Maarif Ahl al-Bayt. [In Persian].  
Pourebahim, Shirin. (2015) "Cognitive mechanisms and their role in conceptualizing prayer." Zabanshenakht, 6(1), 27-47. [In Persian].  
Raghib Isfahani, Abul Qasim Hussein. (n.d.). The Vocabulary of the Quran's Strangeness. Edited by Mohammad Sayyid Kilani. Beirut: Dar Al-Ma'arif. [In Arabic].

- Rasikh Mohand, Mohammad. (2013) An Introduction to Cognitive Linguistics. Tehran: Samt Publications. [In Persian].
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1989) Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Dar Al-Ma'arif. [In Arabic].
- Tabatabai, Mohammad Hussein. (1995) Translation of Al-Mizan Interpretation. Translated by Mohammad Baqer Mousavi. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian].
- Taleghani, Mahmoud. (1983) A Glimpse of the Quran. Tehran: Publishing Company. [In Persian].
- Zarei, Fatemeh. (2022) "Investigating conceptual metaphors in Sahifa Sajjadiya based on cognitive semantics." Master's thesis, Imam Khomeini International University. [In Persian].

## Re-examining the Cohesion of "Sūrah al-Ghāshiyah" in Light of the Theory of Semitic Rhetoric (Based on the Research of Michel Cuypers)

Nosrat Nilsaz<sup>1</sup> ; Soheila Jalali Kondari<sup>2</sup> ; Sajideh Nabaei<sup>3</sup> 

1. Associate Professor, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

[nilsaz@modares.ac.ir](mailto:nilsaz@modares.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Quranic studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran.

[s.jalali@alzahra.ac.ir](mailto:s.jalali@alzahra.ac.ir)

3. PhD graduated in Quranic studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran.

[s.nabaei@alzahra.ac.ir](mailto:s.nabaei@alzahra.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

One of the models for analyzing textual cohesion is the Semitic Rhetoric Model, which originates from studies of the Bible. Rhetorical analysis, based on the fundamental principle of symmetry, seeks to explain the composition of a text and determine its structure. To achieve this, the text is first divided into various levels, and then the symmetry between these levels is identified. To determine the symmetrical relationships within the discourse, it is necessary to recognize the connections between the elements that constitute the text. These relationships are limited to two types: correspondence and contrast, which are examined from four aspects: lexical, morphological, syntactical, and discursive. Michel Cuypers, a Belgian scholar, was the first to apply the Semitic Rhetoric Model to analyze the structure of Qur'anic Chapters [Sūrahs]. After applying the rules of symmetrical composition to various Meccan and Medinan Chapters [Sūrahs], he described and interpreted their structures. In this study, the cohesion of Chapter 88 [Surah Ghāshiyah] is re-examined through the lens of Semitic Rhetoric Theory, with a focus on Cuypers' research. The findings indicate that the rules of symmetrical composition are not applicable at all levels of this Chapter [Sūrah]. Among the three levels of symmetrical composition—major, intermediate, and minor—the model is only effective at the minor level, where the structure follows a mirror and reverse pattern.

**Keywords:** Semitic Rhetoric Model, Sūrah Ghāshiyah, Michel Cuypers, Mirror composition, Symmetrical composition

Received: 2024-02-17 | Received in revised from: 2024-03-12 | Accepted: 2024-04-22 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: nilsaz, N., jalali kondori, S., nabaei, S. (2024). Re-examining the Cohesion of "Sūrah al-Ghāshiyah" in Light of the Theory of Semitic Rhetoric (Based on the Research of Michel Cuypers). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 226-247. doi: 10.22034/sshq.2024.444451.1435

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



## بازخوانی انسجام سوره «غاشیه» در پرتو نظریه بلاغت سامی (با تکیه بر پژوهش‌های میشل کویپرس)

نصرت نیل‌ساز<sup>۱</sup>، سهیلا جلالی‌کندری<sup>۲</sup>، ساجده نبئی<sup>۳</sup>

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).  
پست الکترونیک: [nilsaz@modares.ac.ir](mailto:nilsaz@modares.ac.ir)

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. پست الکترونیک: [s.jalali@alzahra.ac.ir](mailto:s.jalali@alzahra.ac.ir)

۳. دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. پست الکترونیک: [s.nabaei@alzahra.ac.ir](mailto:s.nabaei@alzahra.ac.ir)

### چکیده

یکی از الگوهای تحلیل انسجام متون، الگوی بلاغت سامی است که خاستگاه آن مطالعات کتاب مقدس است. تحلیل بلاغی مبتنی بر اصل بنیادین تقارن به تبیین تألیف متن و تعیین ساختار آن می‌پردازد. به منظور این مهم، ابتدا متن به سطوح مختلف تقسیم و سپس تقارن میان سطوح تعیین می‌شود. برای تعیین تقارن‌های موجود در کلام، باید روابط بین عناصر سازنده متن را شناخت. این روابط به دو نوع رابطه تطابق و تعارض منحصر و خود از چهار جنبه واژگانی، صرفی، نحوی و گفتاری ملاحظه می‌شود. میشل کویپرس، پژوهشگر بلژیکی، برای اولین بار، الگوی بلاغت سامی را در بررسی نظم سوره‌های قرآن به کار گرفت و پس از تطبیق قواعد نظم متقارن بر سوره‌های مختلف مکی و مدنی، به توصیف و تفسیر آن سوره‌ها پرداخت. در پژوهش حاضر، انسجام سوره «غاشیه» در پرتو نظریه بلاغت سامی و با تکیه بر پژوهش‌های کویپرس، بررسی و بازخوانی شد و مشخص شد قواعد نظم متقارن در همه سطوح این سوره قابل تطبیق نیست؛ زیرا از میان سه سطح مفصل، فرع و جزء قواعد نظم متقارن، تنها در سطح جزء کارآمد و نظم آن از نوع نظم آینه‌ای و معکوس است.

**واژگان کلیدی:** الگوی بلاغت سامی؛ سوره غاشیه؛ میشل کویپرس؛ نظم آینه‌ای؛ نظم متقارن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵

◆ استناد به این مقاله: نیل‌ساز، نصرت، جلالی‌کندری، سهیلا، نبئی، ساجده. (۱۴۰۳). بازخوانی انسجام سوره «غاشیه» در پرتو نظریه بلاغت سامی (با تکیه بر پژوهش‌های میشل کویپرس). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۸(۲)، ۲۲۶-۲۴۷. doi: 10.22034/sshq.2024.444451.1435

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

## ۱. مقدمه

اثبات انسجام و پیوستگی متن قرآن بر مبنای الگوهای ساختارشناسانه از رویکردهای نوین در مطالعات علوم قرآنی است که عمر آن به اوایل قرن بیستم می‌رسد؛ گرچه توجه به نظم قرآن و تناسب آیات و سوره‌ها در مطالعات اسلامی، پیشینه‌ای دیرینه دارد و به قرون اولیه ظهور اسلام و همراه با اثبات اعجاز قرآن بازمی‌گردد. از ابتدای قرن بیستم به‌منظور واکاوی و نمایش انسجام سوره‌های قرآن کریم که بار دیگر به اثبات اعجاز قرآن می‌انجامید و همچنین تفسیر صحیح‌تر آن را نتیجه می‌داد، الگوهای متعددی طراحی شدند که در بیشتر موارد، به‌نام طراحان خود نامگذاری شدند (برای اطلاعات بیشتر نک: نبئی و دیگران، ۱۴۰۱). در میان این الگوها، الگویی به میشل کوپرس<sup>۱</sup> منتسب است که مبتنی بر بلاغت سامی<sup>۲</sup> است و ریشه در مطالعات کتاب مقدس دارد. کوپرس در ضمن تبیین و تشریح الگوی بلاغت سامی، آن را بر چند سوره کوتاه و بلند قرآن تطبیق داده و در نتیجه مطالعات و پژوهش‌های خود، انسجام و پیوستگی متن قرآن را نمایش داده است که در همین مقاله، به تفصیل خواهد آمد. هدف در پژوهش حاضر، اثبات انسجام‌مندی و پیوستگی قرآن و پاسخ به مخالفان نظم آن است. برای نیل به این مهم، ابتدا سیر نگاه به نظم قرآن از ابتدای نزول آن تا به اکنون، ارائه خواهد شد. سپس الگوی بلاغت سامی، مبتنی بر پژوهش‌های کوپرس معرفی و تبیین خواهد شد تا بر سوره «غاشیه» تطبیق داده شود. پس از تطبیق آن بر سوره «غاشیه»، ضمن نمایش ساختارمندی متن قرآن، کارآمدی الگوی یادشده نیز در سطوح مختلف مشخص خواهد شد.

## ۲. پیشینه

پژوهش‌های معدودی مبتنی بر بلاغت سامی و روش کوپرس در بررسی انسجام سوره‌های قرآن کریم، انجام شده است.

- عظیمی و فتاحی‌زاده مقاله‌ای باعنوان «بازخوانی تناسب آیات سوره مجادله با تکیه بر بلاغت سامی و نظریه نظم متقارن میشل کوپرس» در مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم در سال ۱۴۰۲ به چاپ رساندند. در این مقاله آیات سوره مجادله تنها در سطح مقطع بازخوانی و از بازخوانی سوره در سطوح مفصل، فرع، جزء و قسم سطوح پیشین مقطع، صرف نظر شده است.

- احمدیار، ولوی و باقر مقاله‌ای باعنوان «بلاغت سامی و قواعد نظم متقارن و نقد و بررسی آن در سوره صف» در مجله پژوهش‌های ادبی-قرآنی در مهر ۱۴۰۱، منتشر کردند. در این پژوهش، پس از بررسی و نقد روش کوپرس در ادبیات نظم متقارن، الگوی یادشده

1) Michel Cuypers.

2) Semitic rhetoric.

را بر سوره صف تطبیق داده‌اند. براساس یافته‌های این پژوهش، قواعد نظم متقارن در سوره صف، تنها در سطح مقطع و سلسله کاملاً کارآمد است. از نویسندگان یادشده مقاله دیگری با عنوان «بررسی و نقد روش کوپرس در ادبیات نظم متقارن و تطبیق آن در سوره اعلی» در مجله پیشین و در زمستان همان سال، انتشار یافته که طبق نتایج آن، قواعد نظم متقارن در سطح مفصل و مقطع سوره اعلی کارآمد است.

- مقاله‌ای با عنوان «خوانش سوره (هل ائی) بر مبنای نظریه نظم متقارن کوپرس»، تألیف کاشانیدر مجله مطالعات تفسیری و معناشناختی قرآنی در سال ۱۴۰۰ به چاپ رسیده است، نظریه بلاغت سامی را بر سوره انسان تطبیق داده است که البته در این پژوهش، نظریه بلاغت سامی ابداع میشل کوپرس معرفی شده است؛ درحالی که قدمت این نظریه دو قرن است.

- مقاله «بازخوانی انسجام متن قرآن در پروتظریه نظم متقارن با تأکید بر دیدگاه میشل کوپرس» نوشته مکوند و شاکر که در ۱۳۹۴ در فصلنامه پژوهش‌های قرآنی به چاپ رسیده است، تنها به توضیح و تشریح الگوی بلاغت سامی با تأکید بر اندیشه و پژوهش‌های کوپرس پرداخته و آن را بر هیچ سوره‌ای تطبیق نداده است.

در پژوهش حاضر تطبیق الگوی بلاغت سامی بر سوره «غاشیه» تا سطح جزء پیش خواهد رفت. به منظور نیل به این هدف، ابتدا نظریه بلاغت سامی و روش کوپرس در به‌کارگیری این نظریه در کشف انسجام متن قرآن، تبیین و تشریح می‌شود. پس از آن سوره «غاشیه» معرفی و سپس به سطوح مختلف تقسیم خواهد شد. ذیل هر سطح، پیوند ساختاری و محتوایی آیات بررسی و مبنای تقسیم‌بندی توضیح داده می‌شود.

### ۳. مبانی نظری پژوهش

مسئله تناسب و ارتباط آیات و سوره‌ها با یکدیگر از مباحث مورد توجه در حوزه علوم قرآنی است که عالمان بسیاری از قرن‌های نخستین ظهور اسلام تاکنون بدان پرداخته‌اند. از همان سده‌های نخستین ظهور اسلام و به مجرد آشنایی مسیحیان با اسلام و قرآن و همچنین گسترش این آشنایی از طریق یادگیری زبان عربی و ترجمه متون عربی به زبان لاتین در قرن ۲ (م۹)، دانشمندان مسیحی سعی کردند با تکذیب الهی بودن مصدر قرآن و اعجاز آن، از مسیحیت دفاع کنند و چهره اسلام را مخدوش سازند (الحاج، بی تا: ۳۷/۱-۴۸ با تلخیص)؛ همچنین، جدلی که به‌طور معمول در محیط کلیسا پدیدار می‌شد، در ادبیات، بر انسجام قرآن خرده وارد شد. علت عمده آن هم مانوس بودن ذهن غربیان به نظم تاریخی کتاب مقدس بود. به اعتقاد آن‌ها سبک و سیاق قرآن شبیه هیچ‌یک از متون کتاب مقدس نبود (شیرازی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۷۸). دانشمندان مسلمان برای پاسخ‌گویی به این شبهات که چه‌بسا در ذهن مسلمانان ابهام ایجاد می‌کرد و نیز تقویت مبانی دین، بار دیگر در اعجاز

قرآن اندیشیدند و در جهت اثبات معجزه بودن آن به دلایل متعددی، از جمله وجود ارتباط و تناسب بین آیات و سوره‌های قرآن و نظم و پیوستگی آن، استناد کردند (مارتین، ۱۳۹۱: ۱۳۶-۱۴۵). در اولین آثاری که درباره اعجاز قرآن نوشته شده، به نوعی به نظم قرآن پرداخته شده است. از جمله این آثار می‌توان به «نظم القرآن» جاحظ (۲۵۵ ق)، کردش (۳۱۲ ق)، سجستانی (۳۱۶ ق)، ابوزید بلخی (۳۲۲ ق)، ابن‌اخشید (۳۲۶ ق) اشاره کرد (مهدوی‌راد، بی‌تا: ۳۳-۴۱). در اواخر قرن سوم، اولین کتاب با عنوان «اعجاز القرآن، فی نظمه و تألیفه» را واسطی معتزلی (۳۰۶ ق) به رشته تحریر درآورد (بنت‌الشاطی، بی‌تا: ۱۹-۲۰).

در قرن ۱۴ ق (۲۰ م)، بار دیگر گروهی از مستشرقان با استناد به پراکندگی آیات قرآن در بیان تاریخ انبیا و اقوام پیشین و سایر موضوع‌ها، عدم انسجام و ارتباط آیات قرآن را مطرح کردند (حرّی، ۱۳۸۹: ۷۸)؛ برای مثال، ریچارد بل<sup>۱</sup> در کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» به رویکرد نولدکه<sup>۲</sup> مبنی بر تلقی اغلب سوره‌ها در مقام یک واحد کامل، انتقاد می‌کند (بل، بی‌تا: ۱۷۱). او همچنین در مقدمه ترجمه انگلیسی خود از قرآن، یکی از ویژگی‌های اصلی سبک قرآن را پراکندگی و عدم انسجام معنایی در بخش عمده سوره دانسته و گسست سوره‌ها را بیش از وحدت آنها، مشهود می‌داند و معتقد است هیچ موضوعی به‌نحو منسجم در یک سوره مطرح نشده است (بل، ۱۹۵۳: ۷۲). گروه دیگری، چون شوالی<sup>۳</sup> و گلدتسیهر<sup>۴</sup>، گسیختگی و عدم تناسب آیات را در قرآن کنونی، موجب عدم درک مفهوم آن می‌داند و به جابه‌جایی برخی آیات در مصحف اعتقاد دارند و پیشنهادهایی را نیز برای این جابه‌جایی ارائه می‌دهند (بلاشور، بی‌تا: ۲۱۷) (برای اطلاعات بیشتر نک: شیرازی و دیگران: ۱۳۹۸). پیرو نقدهای غربیان بر انسجام متن قرآن، برخی از نویسندگان مسلمان درصدد برآمدند تا تصور ناپیوستگی قرآن را از بین ببرند. به همین دلیل، بار دیگر قرآن‌پژوهان مسلمان به نظم قرآن توجه کردند. البته این بار توجه به نظم قرآن وارد مرحله نوینی شد که با سبک گذشته کاملاً متفاوت بود. یکی از جلوه‌های این تفاوت، تلقی سوره‌های قرآن در مقام واحدهای پیوسته است. در این رویکرد، نویسندگان، نخست، سوره را به بخش‌هایی تقسیم می‌کنند و آن‌گاه روابط میان آن بخش‌ها را به اثبات می‌رسانند؛ زیرا در این صورت است که نقش سیاق در تفسیر، اهمیت خود را پیدا می‌کند و از قرآن برای نخستین و اصلی‌ترین منبع تفسیر و مقدم بر منابع دیگر استفاده می‌شود. از میان این گروه از مفسران، می‌توان به فراحی، اصلاحی، سید قطب، علامه طباطبایی و دروزه اشاره کرد (میر، ۱۳۸۶: ۴۴۳). البته به‌نظر می‌رسد، پیشگام این اندیشه برهان‌الدین بقاعی (۸۸۵ ق) در «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور» است (نک: البقاعی، بی‌تا).

1) Richard Bell.  
2) Theodor Noldeke.  
3) Friedrich Schwally.  
4) Gnaz Isaak Yehuda Goldziher.

در مقابل مستشرقان مخالف پیوستگی متن قرآن، گروهی دیگر از خاورشناسان نگاهی ساختارگرایانه به متن قرآن دارند و در پژوهش‌های خود، انسجام و هماهنگی میان آیات و سوره‌های قرآن را اثبات کرده‌اند. میشل کوپرس از جمله قرآن‌پژوهان غربی است که با بهره‌گیری از برخی نظریات ادبی جدید و شیوه‌های به‌کاررفته در تفسیر کتاب مقدس در جهت اثبات ساختار خاص سوره‌های مدنی، تلاش کرده است. او در اثر معروف خود با عنوان «مائده، خوانشی از پنجمین سوره قرآن<sup>۱</sup>» به بررسی ساختار و نظم سوره مائده پرداخته است (نک: کوپرس، ۲۰۰۸). او در این اثر به ساختارمندی سوره‌های بلند قرآن در کنار سوره‌های کوتاه آن اذعان کرده و میان سوره‌های مکی و مدنی قرآن از لحاظ وجود انسجام و ساختارمندی تفاوتی قائل نیست. کوپرس در مقدمه کتاب خود، «مائده»، همچنین در مصاحبه‌ای با منوچهر دین‌پرست در ماهنامه کتاب «ماه دین»، علت پرداختن به کیفیت انسجام سوره مائده را این‌گونه عنوان می‌کند: «خواستم با اثبات نظام‌مندی سوره‌های پایانی وحی، انسجام و ساختارمندی را به کل قرآن نسبت دهم و ثابت کنم که چینش سوره‌های پایانی وحی نیز همانند سوره‌های آغازین است» (کوپرس، ۲۰۰۸: ۲۹؛ دین‌پرست، ۱۳۸۸: ۹). کوپرس حتی به رویکرد ساختارگرایانی چون نوبورت<sup>۲</sup> که خود را به سوره‌های مکی محدود کرده‌اند، خرده می‌گیرد (همان، ۲۷).

#### ۴. روش کوپرس در کشف انسجام متن قرآن

کوپرس برای نخستین بار، روش تحلیل بلاغی<sup>۳</sup> را به‌منظور بررسی انسجام متن قرآن، مطرح کرده و برای توضیح رویکرد خود از نظریه نظم متقارن<sup>۴</sup> و بلاغت سامی یاد می‌کند که با بلاغت یونانی<sup>۵</sup> تفاوت دارد. بلاغت یونانی متکی بر منطق خطی متن است؛ در حالی که بلاغت سامی به ساختار کلی یک متن می‌پردازد. در بلاغت سامی که در مشرق زمین بیشتر استفاده می‌شود، بلاغت، هنر تألیف و چینش کلام است، نه تزیین کلام. (کوپرس، ۲۰۰۸: ۳۰)

خاستگاه بلاغت سامی به نیمه دوم قرن هجدهم میلادی بازمی‌گردد؛ زمانی که نخستین تلاش‌های نظام‌مند در بررسی پیوستگی و همچنین ترکیب‌بندی متون کتاب مقدس توسط رابرت لوث<sup>۶</sup>، پژوهشگر انگلیسی‌تبار کتاب مقدس، صورت گرفت. او در سال ۱۷۵۳م، کتابی را با عنوان «خوانش‌هایی در باب شعر کتاب مقدس عبرانیان»<sup>۷</sup> تألیف کرد و در آن کتاب نشان داد مزامیر و دیگر متون منظوم کتاب مقدس از آیات موازی ترکیب شده و رابطه بین آن از جنس تشابه، تضاد و تکمیل است (همان، ۲۰۱۱: ۳). بلاغت سامی در ابتدا با عنوان

1) The Banquet. A Reading of the fifth Sura of the Qur'an.

2) Angelika Neuwirth.

3) Rhetorical analysis.

4) Symmetrical order.

5) Greek rhetoric.

6) Robert Lowth.

7) Readings on the scared poetry of the Hebrews.

بلاغت کتاب مقدس<sup>۱</sup> شناخته می‌شد؛ اما از آنجاکه این اواخر بر دیگر متون سامی تطبیق پیدا کرد، به بلاغت سامی مشهور شد (همان). کوپرس با تکیه بر بلاغت سامی به منظور تفسیر متن چهار مرحله زیر را دنبال می‌کند.

#### ۴-۱. نگارش دوباره متن بر اساس مجموعه‌ای از تقارن‌ها که در سطوح مختلف بنا شده و ارائه آن به صورت نمودار

این سطوح به ترتیب، عبارت‌اند از: مفضل<sup>۲</sup>، فرع<sup>۳</sup>، جزء<sup>۴</sup>، قسم<sup>۵</sup>، مقطع<sup>۶</sup>، سلسله<sup>۷</sup>، شعبه<sup>۸</sup>، کتاب<sup>۹</sup>. تحلیل بلاغی مبتنی بر اصل بنیادین تقارن<sup>۱۰</sup>، به تبیین تألیف متن و تعیین ساختار آن می‌پردازد. برای تعیین تقارن‌های موجود در کلام، باید روابط بین عناصر سازنده متن را شناخت. این روابط به دو نوع رابطه منحصر می‌شوند: الف) تطابق یا هم‌خوانی ب) تعارض یا ناهم‌خوانی. این تطابق‌ها و تعارض‌ها خود از چهار جنبه واژگانی، صرفی، نحوی و گفتاری ملاحظه می‌شوند؛ مثل تکرار عین واژه، ترادف، تضاد، هم‌نامی، هم‌آوایی، هم‌ریشگی و ساختار نحوی یکسان. تحلیل بلاغی با تشخیص روابط موجود میان عناصر سازنده متن، علاوه بر اثبات پیوستگی کلام، اساساً به دنبال تعیین اشکال گوناگون تقارن است. سه نوع تقارن وجود دارد: الف) توازی یا ساختار موازی؛ وقتی واحدهای یک متن به همان ترتیب نخست باز ظهور یابند (ABC/A`B`C). ب) ترکیب دایره‌ای یا حلقوی؛ وقتی واحدهای کوچک به صورت دایره‌ای متحدالمرکز مرتب شوند (ABC/X/A`B`C). ج) نظم آینه‌ای یا معکوس؛ وقتی عنصر مرکزی وجود ندارد و واحدهای یک متن به ترتیب عکس ظاهر شوند (ABC/C`B`A) (کوپرس، ۲۰۱۱: ۴)؛ برای نمونه، کوپرس آیات ۱۵-۱۹ سوره مائده<sup>۱۱</sup> را در سطح یک مقطع قرار داده که خود متشکل از سه قسم و شکل تقارن آن

- 1) Biblical rhetoric.
- 2) Member.
- 3) Segment.
- 4) Piece.
- 5) Part.
- 6) Passage.
- 7) Sequence.
- 8) Section.
- 9) Book.
- 10) Symmetry.

(۱۱) مطابق با نظریه نظم متقارن، عنصر مرکزی نقش مؤثر و تعیین‌کننده‌ای در تفسیر متن دارد. (کوپرس، ۲۰۱۱: ۴)  
 (۱۲) این اشکال می‌تواند معادل لف و نشر مرتب و مشوش در بلاغت کلاسیک عربی باشد (سیوطی، ۳۶۷: ۳۲۰-۳۲۲).  
 (۱۳) یا أَهْلِ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (۱۵) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (﴿﴾ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (﴿﴾ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (۱۸) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قُرْآنٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (﴿﴾.

حلقوی است (۱۵-۱۷/۱۶-۱۹/۱۸)؛ هر قسم نیز متشکل از دو جزء است (همان، ۱۰-۱۲).

#### ۲-۴. توصیف متن

این توصیف ذیل هر نمودار و جهت بیان ویژگی‌های صوری متن و مبنای تقسیم‌بندی آن به اجزای کوچک‌تر است. برای مثال، ذیل نمودار قسم نخستین (مائده/۱۵-۱۶) از مقطع پیشین توضیحاتی را درباره تقسیم این قسم به دو فرع و همچنین مبنای این تقسیم‌بندی را ارائه می‌دهد. او در این راستا به عبارت (قَدْ جَاءَكُمْ) در آیه ۱۵ و ۱۹ سوره مائده که در بخش آغازین هر دو فرع به کار رفته، اشاره کرده و آن را ساختار نحوی یکسان که مبنای تقسیم‌بندی قرار گرفته، معرفی می‌کند. البته به جز ساختار نحوی، او به ساختار واژگانی، مثل هم‌ریشگی، تطابق واژگانی و به‌ویژه تکرار و همچنین محتوا، توجه کرده است. (کویپرس، ۲۰۱۱: ۷-۱۲)

#### ۳-۴. تفسیر متن

هدف غایی تحلیل بلاغی تفسیر متن است. کویپرس در برخی مواضع در تفسیر عبارات و واژه‌ها به تفاسیر اسلامی، مثل تفسیر طبری، مراجعه کرده است. (مکوند، ۱۳۹۴: ۱۹ به نقل از کویپرس)

#### ۴-۴. توجه به بینامتنیت

کویپرس معتقد است که خود قرآن مشوق یک مطالعه بینامتنی است؛ بنابراین او به دنبال متونی است که با متن قرآن در زمینه مباحث مختلف، دارای اشتراک باشد. او حتی معتقد است که متن قرآن برخی از قسمت‌های متون کتاب مقدس را بازنویسی می‌کند (بویس لیوه، ۱۳۸۸: ۴۸-۵۲)؛ درحقیقت او در تفسیر قرآن و بررسی ساختار سوره‌های آن، بینامتنیت قرآن و عهدین را نیز در نظر می‌گیرد؛ برای مثال، او در تفسیر عبارت «سُئِلَ السَّلَام» در آیه ۱۶ سوره مائده<sup>۱</sup> به کتاب مقدس مراجعه کرده است؛ زیرا این اصطلاح در سرود زکریا (انجیل لوقا)، به کار رفته است (مکوند، ۱۳۹۴: ۲۴ به نقل از کویپرس).

#### ۵. تحلیل سوره غاشیه

«غاشیه»، سوره ۸۸ قرآن است و ۲۶ آیه دارد. این سوره در مکه نازل شده (قمی، ۱۳۶۳: ۴۱۷/۲) و با توصیف روز قیامت، در مقام انداز و تبشیر مخاطبان است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۰/۲۷۳). این سوره به سه سطح مفصل، فرع و جزء تقسیم می‌شود و از آنجاکه متن نسبتاً کوتاهی دارد، تحلیل آن از سطح جزء فراتر نمی‌رود.

۱. يَهْدِي بِهٖ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِهٖ وَيَهْدِيهِمْ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ.

## ۵-۱. سطح مفصل

مفصل، اولین سطح تحلیل بلاغی و واحدی کوچک از یک جمله است که معمولاً یک زنجیره را شامل می‌شود؛ اما گاه یک واژه یا دو واژه است (کوپرس، ۲۰۱۱: ۷)؛ بنابراین در سوره‌هایی با آیات کوتاه، هرآیه حکم یک مفصل را دارد. در سوره «غاشیه» نیز نظر به کوتاه بودن آیات، هرآیه معادل یک مفصل است؛ بنابراین سوره «غاشیه» ۲۶ مفصل دارد که از قرار ذیل است:

- هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (۱)
- وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ (۲)
- عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ (۳)
- تَصَلِّي نَارًا حَامِيَةً (۴)
- تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ (۵)
- لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ (۶)
- لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (۷)
- وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ (۸)
- لِسَعِيْهَا رَاضِيَةٌ (۹)
- فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (۱۰)
- لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِاَغْيَةٍ (۱۱)
- فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (۱۲)
- فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ (۱۳)
- وَ أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (۱۴)
- وَ نَمَارِقٌ مَّصْفُوفَةٌ (۱۵)
- وَ زُرَابِيٌّ مَبْثُوثَةٌ (۱۶)
- أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۱۷)
- وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (۱۸)
- وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (۱۹)
- وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (۲۰)
- فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (۲۱)
- لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (۲۲)

إِلَّا مَنْ تَوَلَّىٰ وَ كَفَرَ (۲۳)  
 فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ (۲۴)  
 إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ (۲۵)  
 ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ (۲۶)

#### ۵-۲. سطح فرع

فرع، سطح دوم از تحلیل بلاغی است که شامل یک، دو یا سه مفصل است؛ اما نمی‌تواند بیش از سه مفصل باشد (کویپرس، ۲۰۱۱: ۴). سوره «غاشیه» شامل یازده فرع است که با خطی با اندازه متوسط از یک دیگر جدا شده است.

#### فرع اول (تک مفصلی)

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (۱)

فرع اول تنها مفصل اول را شامل می‌شود؛ زیرا ساختار نحوی آن با آیات پس از خود، متفاوت است. این آیه که در قالب استفهام مطرح شده، در پی تشویق به آگاهی از این خبر بزرگ است (ابن عاشور، بی تا: ۲۶۱/۳۰). به همین دلیل برخی معتقدند حرف استفهام «هَلْ» در این آیه، به معنای «قَدْ» به کار رفته است؛ زیرا معنای آن تعجب و تشویق به گوش فرادادن به سخن از «غاشیه» است (درویش، ۱۴۱۵: ۴۵۷/۱۰). منظور از «غاشیه» روز قیامت است و از این جهت، «غاشیه» نامیده می‌شود که احوال آن مردم را می‌پوشاند و به آن‌ها احاطه دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲۶/۱۰). همچنین در این فرع ضمیر متصل منصوبی «كَ» به کار رفته (أَتَاكَ) که مخاطب آن حضرت رسول (ص) است و کار بست آن در فروع دیگر مشاهده نمی‌شود. واژه «غاشیه» نیز که نام سوره از آن گرفته شده، تنها در این فرع به کار رفته است؛ بنابراین فرع اول تابلویی در معرفی سوره عمل می‌کند و استهلال و آغازی برای ورود به موضوع اصلی سوره است. موضوع اصلی سوره دعوت مخاطب به تدبّر و تأمل و همچنین ایجاد خوف و رجا در او نسبت به روز حساب است و این توجه را به دو حوزه آخرت و دنیا معطوف می‌سازد. سپس حتمیت وقوع روز حساب و بازگشت را تذکر می‌دهد. مطلع سوره استفهامی است که بر عظمت آن روز حتمی دلالت دارد (سیدقطب، ۱۴۱۲: ۳۸۹۶/۶)؛ بنابراین آغازی نیکوست که مخاطب را به شنیدن ادامه سخن حریص و راغب می‌کند و این همان «براعت استهلال» است.<sup>۱</sup>

سال هشتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۵

پاییز و زمستان

۱۴۰۳

(۱) «براعت استهلال» آن است که ابتدای کلام مشتمل بر جزئی است که متناسب با حال مخاطب است و به سبب کلام و مقصود آن اشاره دارد (سیوطی، ۱۳۶۷: ۳۶۳/۱).

فرع دوم (سه مفصلی)

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ (۲)

عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ (۳)

تَصَلَّىٰ نَارًا حَامِيَةً (۴)

فرع دوم شامل سه مفصل یا سه آیه می‌شود. این فرع که با واژگان «وجوه» و «یومئذ» آغاز می‌شود، در مقام تصویرگری جایگاه اخروی اهل عذاب است. در این فرع، چهار واژه «خاشعۀ»، «عاملۀ»، «ناصبۀ» و «حامیۀ» یک وزن دارند و در ساختار اسم فاعل به کار رفته است. اشتراک در وزن، به نوعی، هم‌آوایی<sup>۱</sup> ایجاد کرده که در الگوی بلاغت سامی یکی از انواع ارتباط میان کلمات است (کوپرس، ۲۰۱۱: ۴). کاربست این چهار واژه که ساختمان اسمی و آوای مشترک دارد، فرع دوم را از فروع دیگر متمایز می‌کند.

فرع سوم (سه مفصلی)

تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ آتِيَةٍ (۵)

لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ (۶)

لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (۷)

فرع سوم سه مفصل را شامل می‌شود. این فرع نیز به مانند فرع پیشین در مقام توصیف عذاب اخروی جهنمیان است؛ اما تفاوت آن با فرع قبلی اختصاص عذاب اخروی به عذاب‌های خوردنی و نوشیدنی است. به همین دلیل در این فرع، واژگان و افعالی با مشابهت معنایی<sup>۲</sup> به کار رفته که همگی مربوط به یک حوزه است؛ برای مثال، فعل «تُسْقَىٰ» و واژه «عین» به حوزه آشامیدن مربوط می‌شود. واژه «طعام» نیز با واژه «ضریع» ارتباط معنایی دارد؛ زیرا «ضریع» نوعی گیاه ناگوار و تهوع‌آور است که هیچ حیوانی آن را نمی‌خورد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۷۲۶). از طرفی این دو واژه با افعال «لَا يُسْمِنُ»، «لَا يُغْنِي» و واژه «جوع» در آیه ۷ ارتباط معنایی دارد که همگی به حوزه تغذیه اختصاص دارد. همین واژگان مشابه در معنا و مختص به یک حوزه معنایی، معیاری برای جداسازی فرع سوم از فروع پیشین و پسین است. «مشابهت معنایی یکی از انواع ارتباط میان واژگان در الگوی بلاغت سامی است» (کوپرس، ۲۰۱۱: ۴). علاوه بر آن، فرع حاضر با فعل مجهول آغاز می‌شود (تُسْقَىٰ). این درحالی‌ست که فرع پیشین با فعل معلوم پایان می‌پذیرد (تَصَلَّىٰ) و این تفاوت در معلوم و مجهول بودن فاعل، فرع دوم و سوم را از یکدیگر جدا می‌کند.

1) homophony.

2) synonymy.

### فرع چهارم (سه مفصلی)

وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ (۸)

لَسَعِيهَا رَاضِيَةٌ (۹)

فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (۱۰)

فرع چهارم سه مفصل دارد و مانند فرع دوم با واژگان "«وجوه» و «يومئذ» آغاز می‌شود. البته با این تفاوت که واژه «وجوه» در این فرع به چهره بهشتیان و متنعمان اشاره دارد؛ در حالی که در فرع دوم، چهره جهنمیان و معذبان را توصیف می‌کند. در این فرع نیز مانند فرع دوم، واژگان هم‌وزن و هم‌آوا به کار رفته است. واژگانی چون «ناعمة»، «راضیة» و «عالیة» که همگی در وزن فاعل است و البته علاوه بر اشتراک در ساختمان اسمی، حوزه معنایی آن نیز مشترک است.

### فرع پنجم (سه مفصلی)

لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِأَغْيَةٍ (۱۱)

فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (۱۲)

فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ (۱۳)

فرع پنجم سه مفصل را شامل می‌شود. این فرع نیز مانند فرع سوم با فعل مضارع آغاز می‌شود (لَا تَسْمَعُ). در هر سه مفصل از این فرع، عبارت جار و مجرور «فیها» به کار رفته که مرجع آن واژه «ا» (الطوسی، بی تا: ۳۳۵/۱۰) از مفصل پایانی فرع پیشین است. «این همانی<sup>۱</sup> یا تکرار عین یک واژه یکی از انواع روابط میان واژگان در نظریه بلاغت سامی است» (کویپرس، ۲۰۱۱: ۴). تکرار سه مرتبه‌ای واژه «فیها» در فرع پنجم آن را از فروع پیشین و پسین متمایز می‌کند؛ زیرا در هیچ‌یک از فروع این عبارت، به کار نرفته است؛ چه رسد به سه تکرار.

### فرع ششم (سه مفصلی)

وَ أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (۱۴)

وَ نَمَارِقٌ مَصْفُوفَةٌ (۱۵)

وَ زَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ (۱۶)

1) identity.

فرع ششم، سه مفصل دارد. در این فرع، واژگانی با ساختار اسمی یکسان و هم وزن به کار رفته که هم آوایی را نتیجه می دهد. سه واژه «موضوعه»، «مصنوفه» و «مبتوئه» که در مقام توصیف نعمت ها و لذت های بهشتی است، همگی بر وزن مفعول است. همچنین حرف عطف «واو» در ابتدای هر سه مفصل، تکرار می شود و آنها را به هم پیوند می زند.

### فرع هفتم (تک مفصلی)

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۱۷)

فرع هفتم، مانند فرع اول، یک مفصل دارد. در این فرع نیز ساختار نحوی متفاوت با مفصل دیگر به کار رفته است. در مفصل ۱۷ یا همان آیه ۱۷، استفهامی مطرح می شود که «از نوع استفهام انکاری است؛ زیرا نظر کردن اهل جهنم به نمودهای آفرینش و ظرافت های صنع الهی را انکار می کند.» (ابن عاشور، بی تا: ۲۷۰/۳۰)

### فرع هشتم (سه مفصلی)

وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (۱۸)

وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (۱۹)

وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (۲۰)

این فرع شامل سه مفصل می شود که هر سه مفصل، ساختار نحوی یکسانی دارد که می تواند مبنایی برای جداسازی یک سطح از سطح دیگر باشد. فرمول نحوی (وَ + اِلَى + اسم + كَيْفَ + فعل مجهول ماضی) در هر سه مفصل با اسامی و افعال مجهول متفاوت تکرار شده است. این فرع پیوند معنایی و ساختاری محکمی با فرع پیشین دارد و در حقیقت، عطف به محتوای آن است؛ زیرا به دیگر مظاهر خلقت که اهل شقاوت به آن بی توجه بودند، اشاره می کند. البته ساختار نحوی (وَ اِلَى + اسم + كَيْفَ + فعل مجهول ماضی) در فرع پیش نیز به کار رفته؛ اما قالب استفهام در فرع پیشین کامل است و در فرع فعلی عبارت «أَفَلَا يَنْظُرُونَ» به قرینه فرع پیشین حذف شده است. نکته قابل توجه اینکه واژگانی که به وسیله فعل مجهول به آن اشاره شده، همگی مؤنث است. به همین دلیل، فعل مجهول آن نیز به شکل مؤنث و مختوم به «تای» تأنیث به کار رفته که موجب هم آوایی و ایقاع شده است.

### فرع نهم (دو مفصلی)

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (۲۱)

### لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (۲۲)

فرع نهم دو مفصل دارد و با «فاء» تفریع آغاز می‌شود؛ بنابراین نتیجه‌ای بر محتوای پیشین سوره از ابتدا تا به اینجا است و پیامبر (ص) را بر تداوم یادآوری و تذکر فرمان می‌دهد و فعل امر «فَذَكِّرْ» را با جمله «إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» تعلیل می‌کند (ابن عاشور، بی تا: ۲۷۲/۳۰)؛ بنابراین مصدر «تذکیر» در این فرع، دو مرتبه و در دو قالب، به کار رفته است. «هم‌اشتقاقی» یکی از انواع ارتباط میان واژگان در الگوی بلاغت سامی است (کوپرس، ۲۰۱۱: ۴). همچنین دو واژه «مُذَكِّرٌ» و «مُصَيِّرٌ» با یکدیگر هم‌آواست؛ زیرا هر دو اسم فاعل از صیغه ثلاثی مزید و هم‌وزن است.

### فرع دهم (دومفصلی)

إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ (۲۳)

فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ (۲۴)

فرع دهم دو مفصل دارد و با حرف «إِلَّا» استثنا آغاز می‌شود. «این دسته آیات افرادی را که از تذکر رسول خدا (ص) اعراض می‌کنند و بر کفر خویش اصرار می‌ورزند، از تذکر مداوم استثنا می‌کند؛ یعنی خطاب به حضرت رسول (ص) می‌فرماید تذکر تو برای کسانی که از آن روی گردانند، کار عبث و بیهوده‌ای است؛ بنابراین آن‌ها را به حال خویش رها کن تا خداوند ایشان را عذاب دهد» (طباطبایی، بی تا: ۲۷۶/۲۰). به این ترتیب، فرع دهم از لحاظ محتوا از فرع نهم متمایز است. علاوه بر آن، دو فعل «تَوَلَّى» و «كَفَرَ» که در این فرع به کار رفته، حوزه معنایی مشترکی دارد. به علاوه مشابهت معنایی، هم‌اشتقاقی نیز در این فرع مشاهده می‌شود. فعل «يُعَذِّبُهُ» و واژه «عذاب» از یک ریشه مشتق شده که تأکیدی بر حتمیت وقوع عذاب است.

### فرع یازدهم (دومفصلی)

إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ (۲۵)

ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ (۲۶)

فرع آخر یا همان فرع یازدهم، دو مفصل دارد که بازگشتی به ابتدا و سرآغاز سوره است؛ درحقیقت این فرع به بازگشت به سوی خدا و حسابرسی در روز قیامت اشاره دارد. یکی از نام‌های قیامت نیز «غاشیه» است که سوره با سخن از آن آغاز می‌شود؛ بنابراین فاتحه

1) paronymy.

و خاتمه سوره متناسب و هماهنگ با یکدیگر است. در این فرع، ادات «إِنَّ» که از ادوات آغازگر جمله است، دو مرتبه و در هر دو مفصل فرع، تکرار شده است. «تکرار "إِنَّ" تأکیدی بر وقوع این امر است» (درویش، ۱۴۱۵: ۴۶۲/۱۰). «همچنین ضمیر متکلم "نا" یک مرتبه به حرف "إلی" و بار دیگر به حرف "علی" اضافه شده است که وجوب بازگشت و حسابرسی را می‌رساند؛ زیرا خداوند آن را به خود نسبت داده است.» (الزّمخشری، ۱۴۰۷: ۷۴۵/۴)

### ۳-۵. سطح جزء

سطح جزء سومین سطح از تحلیل بلاغی است که شامل یک، دو یا سه فرع می‌شود نه بیشتر (کوپرس، ۲۰۱۱: ۴)؛ بنابراین ممکن است یک جزء معادل یک فرع باشد. سوره غاشیه شش جزء را شامل می‌شود که در ادامه خواهد آمد و هر جزء با خطی طولانی‌تر از سطح فرع، از یکدیگر جدا می‌شود.

#### جزء اول (تک‌فرعی)

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (۱)

جزء اول شامل فرع اول می‌شود و از آنجاکه فرع اول نیز تک‌مفصلی بود، جزء اول شامل آیه آغازین سوره است. پیش‌ازین، آمد که آیه ابتدایی سوره، مقدمه و تمهیدی به منظور ورود به موضوع و غرض اصلی سوره است (نک: فرع اول از همین نوشتار)؛ بنابراین هم ساختار و هم محتوای آن از دیگر آیات متمایز است.

#### جزء دوم (دو‌فرعی)

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ (۲)

عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ (۳)

تَصَلَّىٰ نَارًا حَامِيَةً (۴)

تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ أَنِيَّةٍ (۵)

لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيحٍ (۶)

لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (۷)

جزء دوم شامل فرع دوم و سوم است. این جزء به‌طور کامل در مقام توصیف جایگاه اخروی افراد شقی و عذاب آن‌هاست. «چهره‌هایی که در روز قیامت از شدت غم و عذاب،

شرمسار و ذلیل است و سعی و عملشان بهره‌ای جز خستگی برایشان نداشته است. آن‌ها ملازم آتشی هستند که در نهایت حرارت است و از چشمه‌ای نوشانده می‌شوند که آب آن بی‌نهایت داغ است. غذای آن‌ها نوعی تیغ است که پست‌ترین نوع غذاست؛ به گونه‌ای که نه از آن فربه می‌شوند و نه سیر» (طباطبایی، بی‌تا: ۲۷۴/۲۰). بنا بر آنچه گذشت، جزء دوم به توصیف حالات و عذاب‌های جهنمیان اختصاص دارد و همین اختصاص آن را از جزء‌های دیگر متمایز می‌کند.

جزء سوم (سه‌فرعی)

وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ (۸)

لِسَعِيهَا رَاضِيَةٌ (۹)

فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (۱۰)

لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِاِغْيَاءٍ (۱۱)

فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (۱۲)

فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ (۱۳)

وَ اَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (۱۴)

وَ نَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ (۱۵)

وَ زَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ (۱۶)

جزء سوم فرع چهارم، پنجم و ششم را شامل می‌شود. این جزء نیز مانند جزء پیشین، با عبارت «وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ» آغاز می‌شود؛ البته با این تفاوت که در تقابل با جزء پیشین، جایگاه اخروی بهشتیان و نعمت‌های ایشان را توصیف می‌کند. «چهره‌هایی که اثر نعمت و سرور در آن هویدا و نورانی و درخشان است و از آنجایی که در مقابل سعی و عملشان به ایشان بهشت عطا شده، راضی و خشنود هستند. آن‌ها در بهشتی ساکن هستند که هم از لحاظ شرافت و شکوه و هم از لحاظ مکان و منزلت، بلندمرتبه و رفیع است. در آن بهشت، سخن‌گزار و بیهوده نمی‌شنوند. در آن بهشت، چشمه‌هایی از شراب بهشتی جاری است و تخت‌هایی مرتفع که مؤمنان بتوانند از آن کلّ محیط اطراف خود را ببینند. همچنین در کنار چشمه‌ها و نهرها، ظرف‌ها و قلدح‌هایی قرار داده شده است که هر زمان مؤمنان اراده نوشیدن می‌کنند، آن را مملو می‌یابند. بهشتیان بر پشتی‌هایی تکیه می‌زنند که به هم پیوسته و متصل است و زیر

پاهایشان فرش‌های قیمتی و فاخر، پهن و گسترده شده است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲۷/۱۰)؛ بنابراین جزء سوم با عنایت به محتوایش از جزء دوم جدا می‌شود.

جزء چهارم (دو فرعی)  
أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۱۷)

وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (۱۸)  
وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (۱۹)  
وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (۲۰)

جزء چهارم فرع هفت و هشت را شامل می‌شود. پیش‌ازاین، آمد که مفاصل فرع هفتم و هشتم، ساختارهای نحوی تقریباً یکسانی دارد. علاوه بر آن، اتحاد مفهومی نیز دارد؛ زیرا در قالب استفهام انکاری به مظاهر خلقت و نعمت‌های دنیوی و عدم توجه اهل عذاب و کفر به این نمودها اشاره دارد.

جزء پنجم (دو فرعی)  
فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (۲۱)  
لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (۲۲)

إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَ كَفَرَ (۲۳)  
فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ (۲۴)

جزء پنجم فرع نهم و دهم را شامل می‌شود. پیش‌ازاین، آمد که خطاب این فروع متوجه حضرت رسول (ص) است و ایشان را به تداوم در تذکر فرمان می‌دهد؛ البته این تداوم و استمرار را شامل حال اعراض‌کنندگان و کافران نمی‌داند، بلکه آنان را به عذاب بزرگ الهی وعده می‌دهد؛ بنابراین همین تفاوت در خطاب یا در اصطلاح التفات در خطاب، دستمایه‌ای برای جداسازی جزء پنجم از باقی جزء هاست.

(۱) اصل التفات، به معنای انتقال کلام از اسلوبی به اسلوب دیگر است؛ برای مثال، انتقال فعل از ماضی، مضارع و امر به صورت‌های دیگر یکی از انواع صنعت التفات است (سیوطی، ۱۳۶۷: ۲۸۹/۳-۲۹۵).

### جزء ششم (تک‌فرعی)

إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (۲۵)

ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ (۲۶)

جزء ششم تک‌فرعی است و تنها فرع یازدهم را شامل می‌شود. فرع یازدهم که متشکل از دو مفصل است، با ذکر مصدر «إیاب» و «حساب» به بازگشت و حسابرسی در روز قیامت اشاره دارد که البته با حرف «إِنَّ» مؤکد شده است. به همین دلیل، جزء ششم از جزء‌های پیشین خود متمایز است؛ زیرا به صراحت از معاد و حسابرسی سخن می‌گوید.

به نظر می‌رسد، قواعد نظم متقارن در سوره «غاشیه» در سطح جزء، کارآمد است و تناظرهای موجود میان اجزاء از نوع نظم آینه‌ای یا همان نظم معکوس است (ABC/ABC'B'A). با این توضیح میان جزء اول (A) و جزء ششم (A) ارتباط محتوایی برقرار است؛ به گونه‌ای که «إیاب» و «حساب» یا همان بازگشت و حسابرسی به اعمال مهم‌ترین و اصلی‌ترین شاخصه «غاشیه»؛ یعنی قیامت است. سوره نیز با اشاره به این روز مهم و سرنوشت‌ساز، آغاز و پایان می‌پذیرد. جزء دوم (B) نیز با جزء پنجم (B) تناظر دارد. به این صورت که جزء دوم جایگاه اخروی و عذاب جهنمیان را توصیف می‌کند و جزء پنجم علت جهنمی شدن این افراد را تبیین و آن را اعراض، کفر و بی‌توجهی به تذکر فرستاده خدا معرفی می‌کند که در نهایت، عذاب بزرگ الهی را به دنبال دارد. جزء سوم (C) و چهارم (C) نیز در تناظر با یکدیگر است؛ زیرا جزء سوم نعمت‌های اخروی را متذکر می‌شود و جزء چهارم به برخی از نمودهای آفرینش یا همان نعمت‌های دنیوی اشاره می‌کند. نمودار ذیل نمایشگر تناظرهای موجود میان اجزای سوره غاشیه است.

A	جزء اول: توجه دادن به روز قیامت	آیه ۱
B	جزء دوم: توصیف عذاب اهل جهنم	آیات ۷-۲
C	جزء سوم: توصیف نعمت‌های اهل بهشت	آیات ۱۶-۸
C'	جزء چهارم: توجه دادن به نمودهای خلقت و نعمت‌های دنیوی	آیات ۲۰-۱۷
B'	جزء پنجم: تعلیل عذاب اهل جهنم	آیات ۲۴-۲۱
A'	جزء ششم: تأکید بر بازگشت و حسابرسی	آیات ۲۶-۲۵



## نتیجه‌گیری

نظر به روابط نحوی و محتوایی آیات سوره «غاشیه» که الگوی بلاغت سامی مبتنی بر پژوهش‌های کوپرس بر آن تطبیق داده شد، این سوره به ۲۶ مفصل، یازده فرع و شش جزء تقسیم شد و با توجه به متن نسبتاً کوتاه سوره، تحلیل آن از سطح جزء فراتر نرفت. هرآیه از این سوره معادل یک مفصل قرار گرفت. در سطح فرع، سوره به یازده قسمت تقسیم شد؛ شش فرع سه‌مفصلی، سه فرع دو‌مفصلی و دو فرع تک‌مفصلی. در این سطح، کیفیت پیوند و ارتباط میان آیات یک فرع بیشتر از نوع ارتباط نحوی و ساختاری بود؛ مثل اشتراک در وزن، هم‌آوایی، این‌همانی و ساختارهای نحوی یکسان. البته در عین حال، ارتباط مفهومی نیز مثل مشابهت معنایی واژگان، میان آیات مشاهده می‌شود. در سطح جزء، سوره «غاشیه» به شش قسمت تقسیم شد؛ یک جزء سه‌فرعی، سه جزء دوفرعی و دو جزء تک‌فرعی. در سطح جزء نیز عمده ارتباطات میان فروع از نوع ارتباط ساختاری و شکلی است. مثل هم‌اشتقاقی، تکرار عبارات و واژگان و ساختارهای نحوی مشابه. نکته قابل توجه آنکه قواعد نظم متقارن تنها در سطح جزء کارآمد است و تناظر اجزاء از نوع نظم آینه‌ای یا همان نظم معکوس است (ABC/C'B'A). جزء اول (A) با جزء ششم (A) پیوند محتوایی و معنایی دارد؛ زیرا هر دو جزء بر اصل برپایی قیامت و بازگشت انسان به سوی خدا و حسابرسی او تأکید دارد. جزء دوم (B) با جزء پنجم (B) مرتبط است؛ زیرا یکی در مقام توصیف عذاب‌های جهنم و دیگری در مقام تعلیل آن است. جزء سوم (C) نیز با جزء چهارم (C) پیوند محتوایی و معنایی دارد. به این صورت که جزء سوم نعمت‌های بهشتی را توصیف می‌کند و جزء چهارم به نعمت‌های دنیوی با عنوان مظاهر آفرینش، اشاره دارد. با عنایت به مطالعه موردی این پژوهش، به نظر می‌رسد، قواعد نظم متقارن در همه سطوح یک سوره، قابل تطبیق نباشد.

## کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه..... مکان نشر: ناشر.
- ابن عاشور، محمّد بن طاهر (بی تا). «التحریر و التنبیر». بیروت: موسسه التاريخ.
- البقاعی، ابراهیم بن ابی بکر، (بی تا). «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور». قاهره: دارالکتب الاسلامیه.
- بل، ریچارد (بی تا). «درآمدی بر تاریخ قرآن»، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: مرکز ترجمه قرآن.
- بلاشر، رژی (بی تا). «درآستانه قرآن»، ترجمه محمود رامیار. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمان (بی تا). «الاعجاز البیانی للقرآن». قم: دارالمعارف.
- بویس لیوه، آنه سیلوی (۱۳۸۸). «خوانشی از پنجمین سوره قرآن»، ترجمه مرضیه سلیمانی، کتاب ماه دین، (۱۴۹)، صص ۵۲-۴۸.
- الحاج، ساسی سالم (بی تا). «نقد الخطاب الاستشراقی». قم: دارالمدار الاسلامی.
- حزّی، ابوالفضل (۱۳۸۹). «مناسبات زبانی و/ یا زنجیرمندی خرد و کلان در قصص قرآنی (با نگاهی به داستان یونس)»، فصلنامه پژوهش های زبان و ادبیات تطبیقی، (۴)۱، صص ۷۷-۹۱.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵). «اعراب القرآن و بیانه». سوره: دارالارشاد.
- دین پرست، منوچهر (۱۳۸۸). «گفت و گو با دکتر میشل کوپیرس، نویسنده کتاب مائه؛ تجزیه و تحلیل سوره مائه با استفاده از نظریه بلاغت سامی»، کتاب ماه دین، (۱۳۸)، صص ۵۴-۵۵.
- الزّمخشری، محمود (۱۴۰۷). «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل». بیروت: دارالکتب العربی.
- سیّد قطب شاذلی، ابراهیم (۱۴۱۲). «فی ظلال القرآن». بیروت (قاهره): دارالشرق.
- شیوطی، جلال الدین (۱۳۶۷). «الاتقان فی علوم القرآن»، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: منشورات الرضی.
- شیرازی، معصومه، نصرت نیل ساز و محمد علی لسانی فشارکی (۱۳۹۸). «رویکردهای خاورشناسان به مسئله انسجام قرآن: سیر تحوّل تاریخی؛ ویژگی ها؛ زمینه ها»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، (۱)۱۶، صص ۱۶۷-۱۹۷.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (بی تا). «المیزان فی تفسیر القرآن». قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). «مجمع البیان فی تفسیر القرآن». تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). «تفسیر التّمی». قم: دارالکتاب.
- مارتین، ریچارد (۱۳۹۱). «نقش معتزله بصره در شکل گیری نظریه اعجاز قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی، پژوهش های قرآنی، (۴)۱۸، صص ۱۳۴-۱۶۱.
- مکوند، محمد و محمدکاظم شاکر (۱۳۹۴). «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن با تأکید بر دیدگاه میشل کوپیرس»، پژوهش های قرآنی، (۲)۲۰، صص ۴-۳۵.
- مهدوی راد، محمّد علی (بی تا). «سیر نگارش های علوم قرآنی». قم: هستی نما.
- میر، مستنصر (۱۳۸۶). «پیوستگی سوره: تحوّل در تفسیر قرآن در قرن بیستم»، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، مترجم، آینه پژوهش، (۱۰۷-۱۰۸)، صص ۲-۹.
- نبی، ساجده، سهیلا جلالی کندی و نصرت نیل ساز (۱۴۰۱ش). «نقاط اشتراک و افتراق شش الگوی ساختارشناسانه در بررسی انسجام متن قرآن»، پژوهش های زبان شناختی قرآن، (۱۱)۱، صص ۱-۲۰.

## Bibliography

- Al-Boqa'i, Ibrahim Ibn Abi Bakr, (n. d.), «Nazm al-dorar fi tanasob al-ayat va al-sovar», Cairo: Dar al-Kitab al-Islamiya. (In Arabic)
- Al-Darwish, Muhyiddin, (1415AH). «Erabs al-Quran va Bayanah», Syria: Daral Arshad. (In Arabic)
- Al-Hajj, Sasi Salem, (n. d.). «naghd al-khatab al-ešteshraghi», Dar al-Madar al-Islami. (In Arabic)
- Al-Qomi, Ali bin Ibrahim, (1363). «Tafseer al-Qomi», Qom: Darul Kitab. (In Arabic)
- Al-Suyūfī, A (1367), «al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān». Manshurat-Alrazy-Bidar. (In Arabic)
- Al-Ṭabāṭabā'ī, M. (n.d.). «Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān». Qom: Dafater-e-Enteshar-e-Islami Jame'e Modarresin-e-Hawzah 'Ilmieh Qom. (In Arabic)
- Al-Ṭabrisī, F (1372), «Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān». Tehran: Entesharat-Naser-Khosro. (In Arabic)
- Al-Zamakhsharī, M (1407AH), «Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl» Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi. (In Arabic)
- Bell, Richard (1953). «Bell's introduction to the Quran», completely Revised and enlarged by W. Montgomery Watt, Edinburgh University Press.
- ..... (1953). «Bell's introduction to the Quran», completely Revised and enlarged by W. Montgomery Watt, Edinburgh University Press.
- ..... (n.d.), «Daramadi bar tarjomeye Quran», tarjomeye Bahauddin Khorramshahi, markaze tarjomeye Quran. (In Persian)
- Bint al-Shati, Ayesha Abd al-Rahman, (n.d.), «Al-ejaz al-bayani le al-Quran», Dar al-Ma'arif. (In arabic)
- Blachere, Regis (n. d.), «Dar aštaneye Quran», tarjomeye Mahmoud Ramyar, daftare nashre farhange islami.(In Persian)
- Bois Liveh, Ane Silvi, (2009), «khaneshi az panjomin surah Quran», tarjomeye Marzieh Soleimani, Kitab Mah Din, (149), pp. 48-52. (In Persian)
- Cuypers, Michel (2011). «Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the nazm of the Qur'anic Text». Journal of Qur'anic Studies, pp 1-24.
- Cuypers, Michel (2011). «Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the nazm of the Qur'anic Text». Journal of Qur'anic Studies, pp 1-24.
- ..... (2008). «The Banquet. A Reading of the fifth Sura of the Qur'an», Preface by MuhammadAli AmirMoezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris.
- ..... (2008). «The Banquet. A Reading of the fifth Sura of the Qur'an», Preface by MuhammadAli AmirMoezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris.
- Dinparašt, Manouchehr, (1388). «Goftogu ba Dr. Michel Cuypers, neviandeye ketabe Maeda; tajzihe tahlil Surah al-Ma'idah ba eštefadeh az nazarie belaghate sami», Kitab Mah Din, (138), pp. 54-55. (In Persian)
- Holy Quran
- Horri, Abulfazl, (1389). «Monasebate zabani va/ya zanjirmandi khord va kalan dar qesase Qurani (ba negahi be daštane Yunus)», pazhuhesh-haye zaban va adabiate tatbighi, 1(4), pp. 77-91. (In Persian)
- Ibn Āshūr (n.d.). «Al-Taḥrīr va al-Tanwīr». Beirut: Dar al-Tarikh. (In Arabic)
- Mahdavidarad, Mohammad Ali, (n. d.). «seyre negharesh-haye Qurani», Haštīnma. (In Persian)
- Makund, Mohammad va Mohammad Kazem Shaker, (1394). «bazkхани insijam matne Qur'an dar partove nazarihe nazme motegharen ba taekid bar didgaheMichel Cuypers», pazhuhesh-

- haye Qurani , 20(2), pp. 4-35. (In Persian)
- Martin, Richard, (1391). «naghshe Mu'tazila Basra dar sheklgiry nazarieh ejaze Quran», tarjomeye Mehrdad Abbasi, pazhuheshaye Qurani, 18(4), pp. 134-161. (In Persian)
- Mir, Mustansir, (1386). «Peyvastege sura ; tahavoli dar tafsir dar qarne 20», tarjomeye Mohammad Hasan Mohammadi Mozafar, Aineh pajuhesh, 18(107-108), pp. 2-9. (In Persian)
- Seyyed Qutb Shazli, Ibrahim, (1412AH). «fi zelal al- Quran», Beirut-Cairo: Dar al-Sharq. (In Arabic)
- Shirazi, Masoumeh, Nosrat Nilsaz and Mohammad Ali Lesani Pushharaki, (1398). «Ruikard-haye khavarshenasan br masealeyeh insijam Quran:seyre tahavvole tarikhi; vijegiha ; zamineha», tahghighate olume Quran va hadith daneshgah Al-Zahra, 16(1), pp. 167-197. (In Persian)

## Metaphorical Conceptualization of Body Concepts in the Holy Qur'an (A Semantic-Stylistic Study)

Mohammad Mehdi Roshan Chesli<sup>1</sup>  ; Farooq Ne'mati<sup>2</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran,  
(Corresponding Author) Email: [mroshan1046@pnu.ac.ir](mailto:mroshan1046@pnu.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran.  
Email: [Farooq.nemati@pnu.ac.ir](mailto:Farooq.nemati@pnu.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

Imagery of mental, tangible, and sensory concepts, as well as the materialization of spiritual matters through concrete phenomena, is prevalent throughout the Holy Qur'an. Most of these images are conveyed through conceptual metaphors. The Almighty God has depicted key Qur'anic concepts that play a significant role in the Islamic worldview and the understanding of the universe for the audience through cognitive metaphors. Among these spatial representations, certain verses approach the topic of body parts. Body parts possess various meanings and applications, which are employed to provide specific meanings for the conceptualization of abstract ideas. Consequently, the authors of this study utilize a descriptive-analytical method to examine these verses based on cognitive metaphors. The findings reveal that the Holy Qur'an employs various body parts, including the heart, face, feet, mouth, and hands—concrete and material concepts—to conceptualize abstract and mental ideas, thereby conveying its intended message to the audiences.

**Keywords:** Cognitive metaphors, Body parts, Stylistics, Holy Qur'an

Received: 2024-03-16 | Received in revised from: 2024-06-13 | Accepted: 2024-07-21 | Published online: 2024-10-22

◆ How to cite: roshanchesli, M.,nemati, F. (2024). Metaphorical Conceptualization of Body Concepts in the Holy Qur'an (A Semantic-Stylistic Study). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 8(2), 248-266. doi: 10.22034/sshq.2024.448904.1445

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



## مفهوم‌سازی استعاره‌ی مفاهیم بدن در قرآن کریم (مطالعه‌ی معنایی - سبک‌شناسی)

محمد مهدی روشن چسلی<sup>۱</sup>، فاروق نعمتی<sup>۲</sup> ID

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، (نویسنده‌ی مسئول). پست الکترونیک: mroshan1046@pnu.ac.ir  
۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. پست الکترونیک: Farooq.nemati@pnu.ac.ir

### چکیده

تصویرسازی مفاهیم ذهنی و ملموس و محسوس ساختن امور معنوی در قالب پدیده‌های عینی در جای جای قرآن کریم به چشم می‌خورد. اغلب این تصویرسازی‌ها از طریق استعاره‌های مفهومی بوده و خداوند تبارک و تعالی کلیدی‌ترین مفاهیم قرآنی را که نقش بسزایی در جهان بینی اسلامی و فهم عالم برای مخاطب داشته است، از طریق استعاره‌های شناختی برای او به تصویر کشیده است. از جمله این فضا سازی‌ها در آیاتی با رویکرد اعضای بدن نمود یافته است. اعضای بدن دارای معانی و کاربردهای گوناگونی است که برای ارائه‌ی معنایی خاص برای مفهوم‌سازی مفاهیم انتزاعی به کار گرفته شده است؛ از این رو، نگارندگان در پژوهش حاضر با روشی توصیفی تحلیلی به بررسی این دسته از آیات براساس استعاره‌های شناختی، پرداخته‌اند. یافته‌های پژوهش نشان داده است که قرآن کریم، اعضای مختلف بدن، از جمله قلب، وجه، پا، دهان و دست که مفاهیمی عینی و مادی بوده، برای مفهوم‌سازی مفاهیم انتزاعی و ذهنی به کار گرفته است و از این طریق پیام مد نظر را به مخاطب ارائه داده است.

**کلمات کلیدی:** استعاره‌های شناختی، اعضای بدن، سبک‌شناسی، قرآن کریم.



پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۲۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱

استناد به این مقاله: روشن چسلی، محمد مهدی، نعمتی، فاروق. (۱۴۰۳). مفهوم‌سازی استعاره‌ی مفاهیم بدن در قرآن کریم (مطالعه معنایی - سبک‌شناسی). *مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم*, ۸(۲), ۲۴۸-۲۶۶. doi: 10.22034/sshq.2024.448904.1445

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## ۱- مقدمه

زبان و مفاهیم بدن در قرآن کریم، بسامد فراوانی دارد؛ خداوند متعال به وسیلهٔ اعضای بدن (دست، پا، چهره، قلب و...) از اندیشه، ایده، هیجانات، انفعالات و ارزش‌ها و هنجارهای تربیتی و اخلاقی سخن می‌گوید؛ درحقیقت، «بازخوانی و بررسی آیات قرآن کریم، به‌روشنی، گویای این موضوع است که خداوند در موارد متعددی با استفاده از زبان بدن و حالات متنوع آن همچون نگاه، حرکات دست و پا، اشارات چشم و سر و ابرو و مانند این‌ها، پیام‌ها را در موقعیت‌های مختلف به‌نحوی رمزگونه به‌تصویر کشیده است» (پورعابد و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۲۹).

این مفاهیم رمزگونه، درحقیقت، مفاهیم استعاری و مجازی از مفاهیم بدن است. استعاره، شیوه‌ای ادبی است که در آن، یک مفهوم یا ایده به‌صورت غیرمستقیم و تشبیهی بیان می‌شود تا به خواننده کمک کند تصویر قابل‌فهمی را از مفهوم مورد نظر ادراک نماید. از زمان ارسطو تاکنون، دیدگاه‌های مختلفی درخصوص استعاره ارائه شده است. در بلاغت سنتی، استعاره اغلب ابزاری بلاغی و شاعرانه و از جهت زیبایی‌شناسی مورد توجه بوده است. «ارسطو نیز استعاره را شگردی برای هنرآفرینی می‌دانست و معتقد بود که استعاره ویژهٔ زبان ادب است» (صفوی، ۱۳۹۲: ۳۶۸). اما در دههٔ هشتاد میلادی، دیدگاه‌های جدید و نوظهوری اتخاذ شد که نظریه‌های کلاسیک زبان درخصوص استعاره را مورد هدف قرار داد و آن‌ها را به چالش کشید. جورج لیکاف، زبان‌شناس شناختی معاصر آمریکایی، در مقالهٔ «نظریهٔ معاصر استعاره»، دیدگاه کلاسیک استعاره را به نقد کشید؛ او ادعا کرد که بسیاری از مفاهیمی که ما در زبان عادی و روزمره به کار می‌بریم، استعاری هستند؛ حال آنکه در نظریه‌های کلاسیک زبان، استعاره موضوعی زبانی تلقی می‌شد نه موضوعی مربوط به اندیشه. فرض بر آن بود که بیان استعاری و قلمرو زبان روزمره و معمول، دو دنیای کاملاً متفاوت و سلب‌کنندهٔ یکدیگرند: زبان روزمره عاری از استعاره است و استعاره از سازوکارهای بیرون از قلمرو زبان معمول روزمره بهره می‌گیرد. او همچنین به نقد دیدگاه‌هایی می‌پردازد که زبان روزمره و متعارف کاملاً حقیقی است نه استعاری؛ همه چیز را می‌توان با زبان حقیقی و بدون استعاره درک کرد؛ فقط زبان حقیقی می‌تواند مشروط بر صدق و کذب باشد؛ همهٔ تعریف‌هایی که در «واژگان» یک زبان داده شده است، حقیقی هستند نه استعاری؛ مفاهیمی که در دستور زبان مورد استفاده قرار گرفته‌اند همه حقیقی‌اند و هیچکدام استعاری نیستند (لیکاف، ۱۳۸۳: ۲۰۰-۱۹۶).

زبان‌شناسان شناختی با نقد و به چالش کشیدن چنین دیدگاه‌هایی و تأکید بر استعاری بودن زبان چشم‌اندازی تازه فراروی استعاره گشودند. آن‌ها استعاره را «درک یک حوزهٔ مفهومی در قالب حوزهٔ مفهومی دیگر» تعریف کردند و معتقد بودند که «استعاره شناختی، از دو حوزهٔ مفهومی تشکیل می‌گردد که در آن، یک حوزه در چارچوب یک حوزهٔ دیگر درک

می‌شود؛ آن حوزه مفهومی که از آن عبارات استعاره‌ی استخراج می‌شود تا حوزه مفهومی دیگری درک شود، حوزه مبدأ و آن حوزه مفهومی که بدین روش درک می‌گردد، حوزه مقصد نامیده می‌شود» (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۴).

در تحلیل استعاره شناختی، «مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند میان مبدأ و مقصد وجود دارد که عناصر مفهومی سازه‌ای حوزه مبدأ را بر عناصر حوزه مقصد منطبق می‌کند. به این تناظرهای مفهومی در بیان فنی انطباق گفته می‌شود.» (همان: ۷۵)

استعاره‌های مفهومی از جهات گوناگون طبقه‌بندی می‌شوند؛ «از نظر قراردادی بودن به قراردادی و غیرقراردادی. از نظر نقش: به ساختاری و هستی‌شناسی (ماده‌انگاری، جاندارپنداری و ظرفی) و جهتی و از نظر ماهیت به گزاره‌ای و تصویری» (نصرتی و رکعی، ۱۳۹۹: ۱۳۱). استعاره مفهومی در قرآن کریم، از آن جهت که از سویی کتابی آسمانی و سخن خداوند تبارک و تعالی و دارای معانی و مفاهیم عمیق بوده و درک آن‌ها برای مخاطب سخت است و از سویی دیگر، هدف آن هدایتگری و ایجاد تحول در اندیشه بشر است، بسامد بالایی دارد. خدای متعال به مقتضای حال بشر و به مقتضای نحوه نگرش او به عالم، با نظمی خاص، معانی ژرف و فرا ذهنی را با به وجود آوردن فضاهای استعاره‌ی مناسب به مخاطب نمایانده و با مفهوم‌سازی و درآمیختن فضاهای ناآشنا و انتزاعی با فضاهای محسوس و ملموس، مفاهیمی نو و جدید را به وجود آورده است که تأثیر بسزایی در فهم جهان‌بینی اسلامی و فهم عالم برای مخاطب داشته است؛ از این رو، نگارنده در پژوهش حاضر، بر آن است تا با شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی به بررسی استعاره‌های مفهومی اعضای بدن در قرآن کریم با تکیه بر دو پرسش زیر پردازد:

۱- استعاره‌های مفهومی اعضای بدن در قرآن کریم، چگونه تجلی یافته است؟

۲- حوزه مبدأ و حوزه مقصد استعاره‌های مفهومی بدن در قرآن کریم به چه مفاهیمی گرایش داشته است؟

#### ۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های زیادی در مورد مفاهیم، ساختار و سبک قرآن انجام شده است، اما تاکنون پژوهش مستقلی که به بررسی استعاره مفهومی در جایگاه ابزاری شناختی در مفهوم‌سازی اعضای بدن پردازد نگاشته نشده و موضوع در نوع خود بدیع و تازه است. در ادامه، به برخی از مهم‌ترین آثاری که در مورد استعاره مفهومی در متون دینی نگاشته شده‌اند، اشاره می‌کنیم:

قائمی و دیگران (۱۳۹۸) در مقاله «بازکاوی سوره بقره براساس نظریه آمیختگی مفهومی»، معنی حقیقی و مفهومی برخی از آیات سوره بقره را با استفاده از نظریه آمیختگی مفهومی تحلیل کرده و مسائل انتزاعی و ابعاد پنهان احکام قرآنی را تشریح نموده‌اند.

سلیمی (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل شناختی استعاره در نهج البلاغه بر پایه نظریه فوکونیه و ترنر»، کارکرد فضای تخیلی نظریه آمیختگی مفهومی را در زایش معانی نوین نهج البلاغه تبیین نموده است.

اورکی و دیگران (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی زبان‌شناختی ساختار معنایی نمونه‌هایی از آیات قرآن بر پایه نظریه آمیختگی مفهومی»، ساختار مفهومی زبان قرآن را در آیات تبیین نموده و به این نتیجه رسیده‌اند که خداوند حکیم با بهره‌گیری از زبان عربی و محدودیت‌های خاص آن، معارف بی‌کران وحی را در قالب مفهوم‌سازی متناسب و هماهنگ با اندیشه بشری در قرآن، بیان کرده است.

صباحی گراغانی و دیگران (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی استعاره مفهومی در سوره بقره»، استعاره مفهومی را ابزاری نو در تحلیل اندیشه‌های قرآنی از طریق واکاوی متن، مورد استفاده قرار داده است و به این نتیجه دست یافته که استعاره در سرتاسر گفتمان قرآن در سوره بقره، حضور دارد و ابزاری است که به کمک آن مفاهیم انتزاعی مفهوم‌سازی شده است.

قائمی نیا (۱۳۹۰) در کتاب «معناشناسی شناختی قرآن»، فصلی را به فضاهای ذهنی در قرآن و نقش تلفیقی مفهومی در معناشناسی قرآن اختصاص داده و به‌طور اختصار و کلی، نظریه آمیختگی مفهومی فوکونیه و ترنر را در برخی از آیات قرآن کریم اجرا نموده است.

پورابراهیم و همکاران (۱۳۹۱) پژوهشی با عنوان «مفهوم‌سازی‌های استعاری مبتنی بر مفاهیم ایستادن و نشستن در زبان قرآن»، انجام دادند. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که استعاره‌های ایستادن و نشستن برای مفهوم‌سازی مفاهیم قرآنی به شکلی منسجم به کار رفته است؛ به‌طوری‌که کوتاهی در امور دینی، مانند جهاد، با استفاده از مفهوم «نشستن» مفهوم‌سازی شده و جهاد مقاومت در راه خدا و نماز با مفهوم «ایستادن» انگیزه شده است.

## ۲-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

امروزه، دو تقسیم مختلف برای مادیت زبان در علوم شناختی، قائل شده‌اند: یکی بدن‌مندی زبان و دیگری طرح‌واره‌های تصویری (: قائمی نیا، ۱۴۰۱: ۲۱۶). مراد از بدن‌مندی زبان این است که ممکن است گاهی معنا بر پایه ادراک حسی و تجارب حرکتی-بدنی<sup>۱</sup> و تجارب عاطفی استوار شده باشد. بر همین قیاس، شناخت<sup>۲</sup> بدن‌مند است. آیات کلام وحی نیز از این موضوع استثنا نیست و گاهی معانی در قرآن، در بستر بدن‌مندی زبان شکل می‌گیرد؛ درحقیقت، نقش تعبیرهای برآمده از مفاهیم بدن در قرآن، هنوز آن‌طور که شایسته است، مورد بررسی قرار نگرفته و نقش استعاری‌شناختی آن در نظر بسیاری از مفسران مغفول مانده است.

1) Motoric Experiences.

2) Cognition.

## ۲- استعاره مفهومی

یکی از رویکردهای زبان‌شناسی شناختی استعاره‌ی شناختی است. دیدگاه زبان‌شناسی شناختی درخصوص استعاره، این است که استعاره نه تنها در زبان، بلکه در افکار نیز وجود دارد. طبق این دیدگاه «نظام مفهومی (شامل استعاره‌های مفهومی) برگرفته از جسم و مغز است. در رابطه با استعاره، نظر اصلی آن است که افکار انتزاعی برگرفته از همبستگی‌های تجارب جسمانی هستند که منجر به روابط عصبی خوش ساخت در مغز می‌شود.» (انتظام، ۱۳۹۴: ۴۵)

در زبان‌شناسی شناختی، استعاره مجموعه‌ای از مطابقت‌های مفهومی یا در اصطلاح دقیق‌تر، نگاشت بین دو حوزه مفهومی مبدأ و مقصد است. تطابق بین یک حوزه مبدأ با یک حوزه مقصد یک استعاره مفهومی را ایجاد می‌کند. این امر، بر مبنای این تعریف شناختی از استعاره است که اگرچه بیشتر استعاره‌های مفهومی در گفتار روزمره، نمود زبانی پیدا می‌کنند (یعنی به کمک اصطلاحات استعاره‌ی زبانی بیان می‌شوند)، برخی نیز به این صورت نیستند (همان: ۴۵). زبان‌شناسی شناختی معتقد است علاوه بر شباهت‌های عینی از پیش موجود، «استعاره‌های مفهومی بر پایه مجموعه‌ای از تجربیات بشر شکل گرفته‌اند؛ از آن جمله، می‌توان به روابط تجربی، انواع مختلف شباهت‌های انتزاعی، بنیان‌های زیستی و فرهنگی اشاره کرد.» (پوراابراهیم، ۱۳۹۳: ۱۲۲)

در پرکاربردترین طبقه‌بندی، استعاره‌های مفهومی به سه دسته «جهتی، هستی‌شناختی و ساختاری» تقسیم شده است:

### ۲-۱. استعاره جهتی

در استعاره‌های جهتی، نظامی از مفاهیم در ارتباط با یک نظام دیگر از مفاهیم سازمان‌بندی می‌شوند؛ در واقع در این استعاره، فرد میان مفاهیم انتزاعی و جهت فیزیکی ارتباط متقابلی برقرار می‌کند. استفاده از جهت‌های مکانی برای مفهوم‌سازی، از این مسئله ناشی می‌شود که ما جسمی با کارکرد خاص در محیط فیزیکی داریم. استعاره‌های جهتی به مفاهیم غیرمکانی جهت مکانی می‌بخشد (پوراابراهیم و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۰۸).

از آنجاکه مفاهیم با جهت‌های فضایی مانند بالا و پایین، جلو و عقب، نزدیک و دور، عمیق و غیرعمیق، مرکز و حاشیه و داخل و بیرون در ارتباط هستند، آن‌ها را استعاره‌های جهتی می‌نامند؛ برای مثال، این استعاره که شادی بالا در غم پایین قرار دارد، این عبارات را ناشی می‌شود: از خوشحالی بال درآورده‌ام؛ از شادی از جایم پریدم؛ کمرش از غصه خم شده است. پر درآوردن در جمله اول، نوعی حرکت به سوی بالا را نشان می‌دهد. از جا پریدن نیز در جمله دوم حرکت سریع به سمت بالا را در خود دارد. در جمله آخر، خم شدن کمر با غم و غصه هم‌خوانی دارد؛ برای نمونه‌ای دیگر از این استعاره می‌توان به این مورد اشاره

نمود که خوابیدن پایین و بیدار شدن بالا است. این استعاره یک مبانی طبیعی و فیزیکی دارد که انسان‌ها و حیوانات جهت خوابیدن دراز می‌کشند. که عبارت‌های استعاری متناظر با آن عبارتند از: دراز به دراز افتاده است؛ خوابی خرت راه می‌رود؛ بلند شو کافی است خوابیده‌ای؛ ملت ما بیدار شده‌اند. نمونه دیگر، تسلط بالا و ضعف پایین است: شانه‌هایت را بالا بگیر؛ شانه‌هایش فرو افتاده است. (خصلتی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۶۱)

## ۲-۲. استعاره‌های هستی‌شناختی

استعاره‌های هستی‌شناختی، شیوه‌ای از دیدن مفاهیم انتزاعی به‌مثابه اجسام یا مواد است. اساس این استعاره، تجربه انسان از برخورد با پدیده‌های جهان خارج است و این نوع استعاره را می‌توان روش درک و دریافت رخدادها، عقاید، فعالیت‌ها و احساسات به‌مثابه اشیا و اجسام دانست. (عباسی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۷۰)

در استعاره‌های هستی‌شناختی با به‌کار بردن عناصر و پدیده‌های فیزیکی مثل اجسام، اشیاء و تمامی مواردی که با نام مواد شناخته می‌شوند، برای توصیف مفاهیم انتزاعی، در نظر می‌گیریم. استعاره‌های هستی‌شناختی، ممکن است مفاهیم انتزاعی را به‌صورت انسان یا جاندار دیگر از حیوانات گرفته تا گیاهان برایمان توصیف کند. لیکاف و جانسون ذیل استعاره‌های هستی‌شناختی از سه نوع استعاره «هستومند و ماده»، «ظرف» و «انسان‌پنداری یا تشخیص» نام برده‌اند. (خصلتی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۶۲)

## ۲-۳. استعاره ساختاری

در استعاره ساختاری، یک مفهوم نامشخص یا یک موقعیت با مفهوم مشخص یا مفهوم دیگر، فهمیده می‌شود و از یک امر مشخص و دارای ساختار منظم، برای ساختن چارچوب مفهومی نامشخص، استفاده می‌گردد. در این نوع استعاره، ساختار دقیقی از مبدأ به ساختار مفهوم انتزاعی منتقل می‌شود (حسینی، ۱۳۹۶: ۴۲). در این استعاره، سازوکار و چارچوب‌هایی از عناصر قلمروی منبع به عناصر قلمروی مقصد نسبت داده می‌شود که از این طریق، توانایی درک بهتر عناصر حوزه مقصد و اندیشیدن درباره آن مفهوم را پیدا می‌کنیم.

## ۳. بهره‌برداری و برجسته‌سازی استعاری

مفاهیم را در کل (چه مبدأ چه مقصد) و جوه مختلف آن رقم می‌زنند. «برجسته‌سازی استعاری» در مورد حوزه مقصد و «بهره‌برداری استعاری» در مورد حوزه مبدأ به کار می‌رود. وقتی یک حوزه مبدأ به یک حوزه مقصد متصل می‌شود، تنها بر بخشی از (و نه همه) جنبه‌های آن مقصد تمرکز می‌شود (پورا‌براهیم، ۱۳۹۳: ۱۳۷).

وقتی یک استعاره بر یک یا چند جنبه از مفهوم مقصد متمرکز می‌شود، می‌گوییم آن

جنبه یا جنبه‌ها را برجسته کرده است. لازم است برجسته‌سازی با پنهان‌سازی همراه باشد. این بدان معناست که وقتی یک مفهوم چند جنبه دارد و استعاره صرفاً بر یک یا چند جنبه تمرکز می‌کند و سایر جنبه‌ها اصولاً پنهان می‌شوند، یعنی از کانون تمرکز خارج می‌شوند، برجسته‌سازی و پنهان‌سازی مستلزم یکدیگرند. (همان: ۱۳۸)

#### ۴. بررسی استعاره‌های بدن در قرآن کریم

به اعتقاد جانسون و لیکاف، تجربه‌ای که انسان از وجود فیزیکی خود مبنی بر اشغال بخشی از فضا دارد، درک مفاهیم انتزاعی مفهوم را برای او امکان‌پذیر می‌سازد؛ بنابراین انسان می‌تواند خود را مظلوف ظرف، تخت، اتاق، خانه و مکان‌هایی که دارای حجم بوده و می‌تواند نوعی ظرف تلقی شود ببیند و این تجربه فیزیکی را به مفاهیم دیگری که به لحاظ جوهری یا مفهومی حجم‌ناپذیرند، تعمیم دهد و در نتیجه طرح‌واره‌ای انتزاعی از حجم‌های فیزیکی در ذهن خود پدید آورد. (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۲۷۲)

یکی از مفاهیم عینی و ظاهری که در متون مختلف، جهت مفهوم‌سازی استعاره‌ی مفاهیم انتزاعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اعضای بدن است. قرآن کریم نیز از این مفاهیم جهت شفاف‌سازی و روشن‌سازی مفاهیم دینی برای مخاطب، بهره جسته است؛ در واقع، «پژوهش‌گران که به پژوهش در زبان بدن از منظر قرآن کریم پرداخته‌اند، به اهمیت آن در روابط انسانی و انتقال پیام کلام وحی به شنونده یا خواننده تأکید داشته و بیان نموده‌اند که حدود ۷۲ درصد از آیات قرآن دربردارنده ارتباط غیرلفظی، از جمله زبان بدن، است» (موسی، ۲۰۰۳: ۱۸). در ادامه به بررسی مفاهیم بدن در قرآن کریم می‌پردازیم:

#### ۴-۱. قلب

قلب یا دل، یک اندام ماهیچه‌ای توخالی و مخروطی‌شکل در انسان‌ها و دیگر جانوران است که خون را از طریق رگ‌های خونی در دستگاه گردش خون به گردش درمی‌آورد. خون اکسیژن و مواد مغذی لازم را برای بدن، مهیا و همچنین به از بین رفتن مواد زائد ناشی از سوخت‌وساز آن، کمک می‌کند. قلب در قرآن بسیار استفاده شده و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ اما منظور از قلب، همین جسم صنوبری‌شکل که در طرف چپ بدن انسان قرار گرفته و حیات حیوانی را برای او تداوم می‌بخشد، نیست (زرسازان، ۱۳۸۴: ۸). مفهوم قلب از آن جهت که تجلی‌گاه انواع احساسات، از قبیل عشق، خشم، نفرت و محبت است، دارای اهمیت بسیاری است. در مفهوم‌سازی استعاره‌ی مفاهیم معنوی و انتزاعی کاربرد ویژه‌ای دارد و به دلیل ظرفیت بالای آن، مظلوف چیزهای زیادی واقع می‌شود:

﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ (بقره/ ۱۰)

(در قلب‌هایشان بیماری است.)

در نمونه فوق، دل‌های کافران به‌مثابه ظرفی قلمداد شده است که بیماری را در خود جای داده است؛ بنابراین، این استعاره مفهومی در شمار استعاره هستی‌شناسی از نوع ظرفی واقع می‌شود. در این آیه، خدای متعال قلب‌های کافران را به‌مثابه ظرفی به‌شمار آورده است که مرض کفر را در خود جای داده است. تناظر این استعاره این‌گونه است: «قلب ظرف است»؛ قلب در حوزه مقصد و ظرف در حوزه مبدأ واقع گشته است.

﴿أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (شعراء / ۸۹)

(مگر کسی که دلی سالم نزد خدا بیاورد.)

﴿إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (صافات / ۸۴)

(با قلبی سالم نزد پروردگار خود باز آید.)

در نمونه‌های فوق، قلب به‌مثابه انسان قلمداد شده است و استلزام سلامت و بیماری برای آن در نظر گرفته شده است؛ بنابراین، می‌توان گفت که این استعاره، استعاره مفهومی هستی‌شناختی از نوع انسان‌پنداری است که قلب که مفهومی انتزاعی است، با مفهوم عینی انسان متناظر گشته است. انطباق این استعاره مفهومی این‌گونه است: «قلب انسان است»؛ قلب در حوزه مقصد و انسان در حوزه مبدأ جای می‌گیرد.

﴿يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر / ۳۵)

(خداوند بر هر قلب متکبر و جباری مهر می‌نهد.)

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (بقره / ۲)

(خداوند بر دل‌ها، گوش‌ها و چشم‌هایشان پوششی می‌افکند و برای آنان عذابی دردناک است.)

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ...﴾ (بقره / ۸۸)

(گفتند دل‌های ما در حجاب و غلاف است.)

در نمونه‌های فوق نیز قلب، گوش و چشم به‌مثابه ظرفی دارای حجم و ظرفیت قلمداد شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که گویی خداوند با پوششی سخت دهانه آن ظرف را پوشانده است؛ چنان که هیچ‌گونه نفوذی بدان راه نمی‌یابد. بنیان این استعاره مفهومی شباهت میان دو حوزه است؛ بدین صورت، همان‌گونه که ظرفی که بر آن مهر و پوشش افکنده شده است، هیچ چیزی به درون آن راه نمی‌یابد. قلب و گوش و چشم کافران نیز که مفاهیمی انتزاعی و ذهنی هستند، به‌مثابه آن ظرف قلمداد شده که هیچ معجزه و سخنی در آن‌ها اثر ندارد. این استعاره استعاره هستی‌شناختی و از نوع ظرفی است و حوزه مقصد آن قلب و گوش و چشم و حوزه مبدأ آن ظرف است.

﴿مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾ (قاف / ۳۳)

همان کس که از خداوند رحمان در نهان بترسد و با قلبی پر انابه در محضر او حاضر شود.)

در عبارت فوق نیز قلب با مفهوم‌سازی استعاره‌ی و از نوع استعاره‌ی مفهومی هستی‌شناختی به کار گرفته شده است؛ بدین صورت که هم می‌توان آن را در شمار جاندارپنداری قلمداد کرد؛ بدین معنی که قلب با مفهوم انسانی متناظر گشته است که در حال انابه در پیشگاه خدای متعال است که مفهوم آن چنین می‌شود (قلب انسان است) و قلب در حوزه مقصد و انسان در حوزه مبدأ جای دارد؛ و هم می‌توان آن را در شمار استعاره‌ی ظرفی قلمداد نمود که قلب همچون ظرفی با ظرفیت و حجم در نظر گرفته شده است که انابت و خشیت خدا را در خود جای داده است؛ بنابراین استعاره‌ی آن این‌گونه می‌شود: «قلب ظرف است»؛ قلب حوزه مقصد و ظرف حوزه مبدأ است.

﴿إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَآظِمِينَ﴾ (غافر / ۱۸).

(هنگامی که دل‌ها از شدت وحشت به گلوگاه می‌رسد، مملو از اندوه می‌گردد.)

در عبارت فوق نیز یک استعاره‌ی شناختی به چشم می‌خورد که در خلال آن، حالت کافران در روز قیامت به تصویر کشیده شده است. در این آیه، ترس و وحشت دل‌های کافران که به گلوگاه رسیده است، به سان انسانی مفهوم‌سازی شده است که از شدت ترس، از جای خود کنده شده است و به جای دیگری پناه برده است؛ به همین جهت، این مفهوم‌سازی در شمار استعاره‌ی هستی‌شناختی و از نوع جاندارپنداری به‌شمار می‌آید و چنین تناظری را خلق کرده است: «قلب انسان است»؛ قلب مقصد این مفهوم‌سازی و انسان مبدأ آن به‌شمار می‌رود.

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (بقره / ۲۴)

(پس با این معجزه باز چنان سخت دل شدید که دل‌هایتان چون سنگ یا سخت‌تر از آن شد.)

در نمونه فوق، خداوند متعال آن‌سان که اثرناپذیری درون منافقان و مشرکان را به تصویر کشیده است، جهت حاضر ساختن آن در ذهن مخاطب، از مفهوم عینی و قابل فهم «سنگ سخت» استفاده کرده است؛ بدین صورت که قلب‌های مشرکان و کافران و منافقان به‌مثابه سنگ مفهوم‌سازی شده است. این استعاره‌ی مفهومی هستی‌شناختی بوده و از نوع ماده‌پنداری به‌شمار می‌رود که نگاشت آن چنین می‌شود: «قلب‌های کافران سنگ است»؛ دل‌های کافران در حوزه مقصد این استعاره‌ی مفهومی جای می‌گیرد و سنگ سخت نیز در حوزه مبدأ آن قرار دارد.

۴-۲. وجه / صورت

بسط‌های مجازی و استعاره‌ی درباره‌ی صورت انسان، از واقعیت‌های بیولوژیکی این عضو

بدن ناشی می‌شود. صورت انسان مشخص‌ترین عضو بدن است؛ از این رو، بین صورت و شخص رابطه‌ی جزء و کل برقرار است؛ همچنین صورت در طرف تعامل‌گر و جلوی بدن شخص قرار دارد. وقتی می‌خواهیم با کسی تعامل داشته باشیم، صورت ما به سوی او می‌چرخد و بالعکس وقتی نخواهیم، روی خود را از وی برگردانیم و آن شخص را پشت سر خود می‌گذاریم؛ در واقع، صورت انسان کانون تعامل اوست و صورت عضو خارجی بدن شخص است (یو، ۲۰۰۱: ۴-۱).

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (قیامه / ۲۳-۲۲).

(در آن روز چهره‌هایی شاداب است و به پروردگارش نظر می‌افکند).

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ﴾ (غاشیه / ۲).

(ترجمه: در آن روز چهره‌هایی با طراوت‌اند).

﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾ (مطففین / ۲۴).

(در سیمای‌شان طراوت تنعم مشاهده می‌شود).

صورت یکی از اندام‌های بدن است. این عضو از آن‌جهت که اعضای دیگری چون چشم، گوش، بینی، دهان و... را در خود جای داده است، به‌طور کلی مفاهیم مربوط به دانستن، فهمیدن و درک کردن را در خود جای می‌دهد؛ به همین جهت، از لحاظ شناختی، دارای کارکردهای فراوانی است. همان‌طور که در نمونه‌های فوق می‌بینیم، چهره‌ی مؤمنین در حوزه‌ی مقصد به‌مثابه‌ی گل و گیاه با طراوت در حوزه‌ی مبدأ، مفهوم‌سازی شده است. همان‌طور که گل هنگامی که به اوج زیبایی و مراقبت برسد، طراوت و شادابی آن به حداکثر می‌رسد؛ به همین جهت، برای مفهوم‌سازی رضایت، سیمای مؤمنین برگزیده شده است. طراوت و زیبایی مفهومی عینی و مادی بوده و رضایت مفهومی ذهنی و انتزاعی است؛ به همین جهت، برای شفاف‌سازی بیشتر در حوزه‌ی مقصد، از حوزه‌ی مبدأ مادی و عینی استفاده شده است. این استعاره (رضایت سیمای مؤمنین گل و گیاه با طراوت است) استعاره‌ی هستی‌شناختی و از نوع ماده‌پنداری است.

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ (غاشیه / ۲).

(در آن روز چهره‌هایی زبونند).

در نمونه‌ی فوق نیز چهره‌ی کافران به‌سانِ انسانی زبون مفهوم‌سازی شده است. این استعاره نیز هستی‌شناختی بوده و از نوع جاندارپنداری است که تناظر و نگاهت آن چنین است: «چهره‌ی کافران، انسان زبون است»؛ چهره‌ی کافران حوزه‌ی مقصد بوده و انسان زبون نیز حوزه‌ی مبدأ است؛ از آن جهت که انسان خوار و زبون سرافکنده و سر به زیر است؛ به همین دلیل، برای چهره‌ی کافران در روز قیامت، استعاره گرفته شده است.

﴿أَفَمَنْ يَتَّبِعِ بَوَّجْهَهُ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (زمر/ ۲۴)  
 (پس آیا کسی که روز قیامت دست‌هایش در غل و زنجیر است و به‌ناچار صورتش را سپر آن عذاب سخت قرار می‌دهد با کسی که از عذاب ایمن است، یکسان است؟ آن روز به این ستمکاران گفته می‌شود: آتش دوزخ را که خود فراهم می‌آوردید بچشید.)

همان‌گونه که در معرض چیزی واقع شدن، نخست، از طریق چهره صورت می‌گیرد، در آیه فوق نیز روبرو شدن با عذاب جهنم با مفهوم چهره مفهوم‌سازی شده است. در این آیه، صورت به‌مثابه سپر مفهوم‌سازی شده است. این استعاره نیز هستی‌شناسی از نوع ماده‌انگاری است.

در آیه‌ای دیگر آمده است:

﴿الْمُ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ، وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَعْيُنَهُمْ فِي افْوَاهِهِمْ﴾ (ابراهیم/ ۹).

(آیا اخبار بسیاری از پیشینیان شما مانند قوم نوح و عاد و ثمود و اقوام بعد از اینها که جز خدا کسی بر احوال‌شان آگاه نیست، به شما نرسیده که پیغمبران‌شان آیات و معجزات روشن بر آنها آوردند و آنها (از تعجب و خشم) دست به دهان فرو بردند.)

در این آیه (دست‌هایشان را به دهان فرو بردند)، از طریق مفهوم‌سازی استعاری - کنایی، بیان اجبار به سکوت و سخن نگفتن است؛ گویا آنها «دست انبیاء را می‌گرفتند و بر دهان‌هایشان می‌گذاشتند و به این وسیله اعلام می‌کردند که باید از سخن حق، صرف نظر کنند.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۲/۱۲)

#### ۳-۴. پا

پا یا لنگ یا اندام تحتانی، قسمتی از بدن جاندارن است که بدن را بالاتر از زمین نگه می‌دارد و برای حرکت استفاده می‌شود. این عضو از آن‌جهت که برای انتقال و پیمودن استفاده می‌شود، در نظام‌های استعاری نیز برای مفهوم‌سازی رفتن، روی آوردن و گرایش پیدا کردن به چیزی به کار گرفته می‌شود:

﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَعْيُنَهُمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (یس/ ۶۵)  
 (ترجمه: امروز بر دهان‌های آنان مهر می‌نهمیم و دست‌های‌شان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان بدانچه فراهم می‌ساختند گواهی می‌دهند.)

در آیه مبارکه فوق، پای انسان‌ها در روز قیامت، به‌مثابه انسان ناطقی مفهوم‌سازی شده است که علیه او شهادت می‌دهند. این استعاره از آن‌جهت که پا به‌مثابه انسان مفهوم‌سازی شده است، در شمار استعاره هستی‌شناسی، جای می‌گیرد که از نوع جاندارپنداری قلمداد می‌شود. پا در حوزه مقصد و انسان در حوزه مبدأ جای گرفته است.

﴿وَأَلْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾ ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (قیامه / ۳۰-۲۹).

(و [از سختی جان کندن] ساق به ساق به هم پیچد آن روز؛ روز سوق و مسیر به سوی پروردگار توست.)

آیات فوق، صحنه احتضار روح و مرگ را به تصویر می کشد که در آن انسان‌ها به جهان آخرت راه می یابند. این آیه به طور ضمنی، استعاره مفهومی ساختاری «زندگی سفر است» را در خود گنجانده است که تناظرات آن عبارتند از زندگی سفر است؛ انسان مسافر است؛ اعمال زاد و توشه هستند؛ مشکلات زندگی موانع سفر است؛ خدا مقصد است. این استعاره از نوع ساختاری است که مفاهیم حوزه مقصد آن عبارتند از زندگی، انسان، مشکلات، اعمال و خدا که همگی مفاهیمی انتزاعی است و به واسطه مفاهیم مادی و عینی حوزه مبدأ، یعنی سفر، مسافر، موانع و مقصد مفهوم سازی شده اند.

#### ۴-۴- دهان

عضو دهان از آن جهت که ابزاری برای صحبت کردن و تکلم به کار گرفته می شود، در مفهوم سازی های استعاری، غالباً ظرف به کار گرفته می شود. در ادامه به نمونه ای از آن در قرآن کریم اشاره می کنیم:

﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (یس / ۶۵).

(امروز بر دهان های آنان مهر می نهیم.)

﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (صف / ۸).

(می خواهند نور خدا را با دهان های شان [که پُر از یاوه گویی و حرف پوچ است] خاموش کنند؛ در حالی که خداوند کامل کننده نور خود است؛ گرچه کافران خوش نداشتند باشند.)

همان گونه که در آیات فوق می بینیم، دهان که ابزاری برای تکلم است، به مثابه ظرفی مفهوم سازی شده است که داری ظرفیت و گنجایش است. در آیه نخست، دهان کافران همچون ظرفی است که داری درپوش است که خدا بر آن مهر خاموشی نهاده است که محتوای درون آن تراوش نکند؛ بنابراین، می توان گفت که تناظر آن این گونه است: «دهان ظرف است»؛ دهان حوزه مبدأ و ظرف حوزه مقصد است. این استعاره مفهومی استعاره هستی شناسی و از نوع ظرفی است. در آیه دوم نیز قرآن به این مسئله اشاره می کند که دشمنان سعی دارند با حرف های یاوه گویانه و گفتار باطل، جلوی هدایت مردم به وسیله آیات وحی، یعنی کلمات خداوند را بگیرند.

#### ۴-۵. دست

دست قسمتی از بدن جانداران است که در انسان از مچ به پایین قرار گرفته و قادر به انجام

حرکات مختلف ارادی و لمسی است. بیشتر کارهای روزمره انسان با دست انجام می‌گیرد. به همین جهت در نظام‌های استعاره‌ی نیز برای مفهوم‌سازی اراده، به کار گرفته می‌شود:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (فتح / ۱۰).

(همانا مؤمنانی که (در حدیبیه) با تو بیعت می‌کنند، به‌حقیقت، با خدا بیعت می‌کنند. دست خداست بالای دست آن‌ها؛ پس از آن، هر که نقض بیعت کند، بر زیان و هلاک خویش، به‌حقیقت، اقدام کرده و هر که به عهدی که با خدا بسته است وفا کند، به‌زودی خدا به او پاداش بزرگ عطا خواهد کرد.)

آیه ۱۰ از سوره فتح، بیعت با پیامبر (ص) را بیعت با خدا توصیف کرده و دست خداوند را بالاتر از همه دست‌ها معرفی می‌کند. در اینجا «دست استعاره از اراده و خواست خداوند است که بر خواست و اراده همگان برتری دارد و با هشدار به نقض عهد و پیمان‌شکنی، ضرر آن را متوجه خود شخص دانسته است.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۷۵)

در آیه ۲۶ از سوره آل عمران نیز از استعاره مفهومی دست بدین‌گونه استفاده شده است:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران / ۲۶).

(بگو (ای پیغمبر)! بار خدایا، ای پادشاه ملک هستی، تو هر که را خواهی ملک و سلطنت بخشی و از هر که خواهی ملک و سلطنت بازگیری و هر که را خواهی عزت دهی و هر که را خواهی خوار گردانی. هر خیر و نیکی به دست توست و تنها تو بر هر چیز توانایی.)

در این آیه از قرآن، خداوند پادشاه ملک هستی و صاحب عزت معرفی شده و تمام خیر و نیکی در دست خداوند قرار دارد؛ بدین معنی که تمام خیر و نیکی به خداوند تعلق دارد. همان‌گونه که در آیات فوق می‌بینیم، دست به‌مثابه ظرفی مفهوم‌سازی شده که داری ظرفیت است. در این آیه، دست خداوند همچون ظرفی است که تمام خوبی‌ها و نیکی‌ها در آن قرار گرفته است.

#### ۴-۶. گوش و چشم

گوش و چشم دو رکن اساسی تفکر و معرفت در انسان‌ها هستند. سخن گفتن بر مبنای شنیدن و تصور اشیاء بر اساس مشاهده امکان‌پذیر است؛ از این رو، گوش و چشم اهمیت ویژه‌ای در بدن انسان دارند. قرآن کریم ۱۹ مرتبه به مسئله شنیدن و دیدن اشاره دارد. به همین جهت در نظام‌های استعاره‌ی نیز برای مفهوم‌سازی تفکر، معرفت و درک، به کار گرفته می‌شود.

حس شنوایی از جمله حواسی است که بلافاصله، پس از تولد، شروع به کار می‌کند. در بسیاری از آیات قرآن، واژه «سَمِعَ» به معنای فهم و تدبّر به کار رفته است:

﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (المائدة / ۸۳).

(و چون آیاتی را که به رسول فرستاده شد بشنوند، اشک از دیده آنها جاری می شود؛ زیرا حقانیت آن را شناخته و گویند؛ بار الها ما (به رسول تو، محمد صلی الله علیه و اله و سلم و کتاب آسمانی او، قرآن) ایمان آوردیم؛ ما را در زمره گواهان صدیق او بنویس.)

در آیه ۸۳ از سوره مائده، منظور از شنیدن آیات، فهم و تدبر و تعقل است و به صورت مفهوم استعاری از درک و فهمیدن به کار رفته است (الطبرسی، ۱۴۳۶: ۱۲۳/۴).

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسَى مَا قَدَمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ (كهف / ۵۷).

(ستمکارتر از کسی که به آیات پروردگارش پندش دهند و او از آنها رویگردان شود و دستاورد پیشین خود را فراموش کند کیست؟ ما بر دل هایشان پوشش هایی نهاده ایم تا قرآن را نفهمند و در گوش هایشان سنگینی؛ اگر آنان را به هدایت دعوت کنی، هرگز هدایت نیابند.)

در آیه ۵۸ از سوره كهف، گوش های سنگین استعاره از عدم توانایی در درک و فهم آیات است و گوش استعاره ای مفهومی از درک و فهم است. ستمکاران قادر به درک و فهم آیات پروردگار نبوده و هنگامی که دعوت به هدایت می شوند، گویی گوش هایشان سنگین است؛ یعنی توانایی تفکر و تعقل در مورد آیات قرآن و هدایت پیامبر را ندارند.

یکی دیگر از نعمت هایی که خداوند ابزار شناخت انسان قرار داده، چشم است؛ از این رو، برای مفهوم سازی استعاری درک، فهم، شناخت و بصیرت به کار می رود.

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۹).

(بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ پدید آوردیم؛ زیرا آنان دل هایی دارند که به کار نمی گیرند و چشم هایی دارند که با آن نمی بینند و گوش هایی دارند که با آن نمی شنوند؛ اینان مانند چهارپایانند، بلکه گمراه تر؛ اینان گروه بی خبرانند.)

همان گونه که در آیه ۱۷۹ از سوره اعراف مشاهده می شود، چشم که ابزاری برای دیدن است، با مفهوم استعاری، در معنای درک، فهم و شناخت به کار رفته است. قرآن بسیاری از گروه جنیان و آدمیان را که از داشتن قدرت تعقل و درک و فهم آیات عاجز هستند، مانند چهارپایان گمراه دانسته و آن ها را سزاوار دوزخ می داند. چشم حوزه مبدأ و فهم و شناخت حقیقت حوزه مقصد است.

## نتایج

یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که:

- ۱- یکی از مفاهیم عینی و ظاهری که در متون مختلف جهت مفهوم‌سازی استعاره‌ی مفاهیم انتزاعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اعضای بدن است. قرآن کریم نیز از این مفاهیم جهت شفاف‌سازی و روشن‌سازی مفاهیم دینی برای مخاطب بهره‌جسته است. تجربه‌ای که انسان از وجود فیزیکی خود، مبنی بر اشغال بخشی از فضا، دارد، درک مفاهیم انتزاعی مفهوم را برای او امکان‌پذیر می‌سازد؛ پس انسان می‌تواند خود را مظروف ظرف تخت، اتاق، خانه و مکان‌هایی که دارای حجم بوده و می‌تواند نوعی ظرف تلقی شود، بیندارد و این تجربه فیزیکی را به مفاهیم دیگری که به لحاظ جوهری یا مفهومی حجم‌ناپذیرند، تعمیم دهد و در نتیجه طرح‌واره‌های انتزاعی از حجم‌های فیزیکی در ذهن خود پدید آورد.
- ۲- یکی از مهمترین مفاهیم اعضای بدن جهت مفهوم‌سازی مفاهیم انتزاعی در قرآن کریم، مفهوم قلب و دل است. این مفهوم، از آن جهت که تجلی‌گاه انواع احساسات، از قبیل عشق، خشم، نفرت و محبت، است در مفهوم‌سازی استعاره‌ی مفاهیم معنوی و انتزاعی، کاربرد ویژه‌ای دارد و به دلیل ظرفیت بالای آن، مظروف چیزهای زیادی واقع می‌شود.
- ۳- قلب، گوش و چشم نیز گاه به‌مثابه ظرفی دارای حجم و ظرفیت قلمداد شده‌اند که خداوند از آن برای توصیف کافران و منافقان استفاده کرده است؛ به‌گونه‌ای که گویی دهان، گوش و چشم آنها ظرفی است که خداوند با پوششی سخت دهانه آن ظرف را پوشانده است؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌گونه نفوذی بدان راه نمی‌یابد. بنیان چنین استعاره‌های مفهومی شباهت میان دو حوزه است؛ بدین ترتیب که همان‌گونه که ظرفی که بر آن مهر و پوشش افکنده شده است، هیچ‌گونه چیزی به درون آن راه نمی‌یابد، قلب و گوش و چشم کافران نیز که مفاهیمی انتزاعی و ذهنی هستند، به‌مثابه آن ظرف قلمداد شده که هیچ معجزه و سخنی در آنها اثرپذیری ندارد. این استعاره استعاره هستی‌شناختی و از نوع ظرفی است و حوزه مقصد آن قلب و گوش و چشم و حوزه مبدأ آن ظرف است.
- ۴- صورت یکی از اندام‌های بدن است. این عضو از آن جهت که اعضای دیگری از جمله چشم، گوش، بینی، دهان و... را در خود جای داده است، به‌طور کلی، مفاهیم مربوط به دانستن، فهمیدن و درک کردن را در خود جای می‌دهد؛ به همین جهت، از لحاظ شناختی، دارای کارکردهای فراوانی است و خداوند آن را برای بندگان خود مفهوم‌سازی کرده است.
- ۵- پاندامی از بدن است که برای ایستادن و حرکت از آن استفاده می‌شود؛ از این رو در نظام‌های استعاره‌ی، برای مفهوم‌سازی رفتن، روی آوردن و گرایش پیدا کردن به چیزی به کار گرفته می‌شود.
- ۶- دست یکی از اندام‌های بدن انسان است که انسان را قادر به انجام حرکات مختلف ارادی و لمسی می‌کند و انسان به وسیله آن کارهای روزمره خود را با اراده انجام می‌دهد؛ از این رو، نظام‌های استعاره‌ی نیز برای مفهوم‌سازی اراده به کار گرفته می‌شود.

کتابنامه

- قرآن کریم.  
اورکی، غلام حسن و الخاص ویسی (۱۳۹۶). «بررسی زبان شناختی ساختار معنایی نمونه‌هایی از آیات قرآن بر پایه‌ی نظریه‌ی آمیختگی مفهومی»، لسان مبین، ۹ (۳۰)، صص ۱-۲۴.
- پورابراهیم، شیرین و ارسلان گلفام و فردوس آقاگلزاده و عالیه کرد زعفرانلو کامبوزیا (۱۳۹۲). «بررسی معنی شناختی مکانی‌شدگی مفاهیم انتزاعی در زبان قرآن»، نشر پژوهی ادب فارسی، ۱۶ (۴)، صص ۱۰۷-۱۲۴.
- پورابراهیم، شیرین و ارسلان گلفام، فردوس آقاگلزاده و عالیه کرد زعفرانلو (۱۳۹۱). «مفهوم سازی‌های استعاره‌ی مبتنی بر مفاهیم ایستادن و نشیمن در زبان قرآن»، نشریه پژوهش‌های زبان‌شناسی، ۴ (۷)، صص ۸۳-۹۲.
- پورعابد، محمد جواد و همکاران (۱۴۰۰). «مطالعه تطبیقی زبان بدن در قرآن و ترجمه‌های فارسی آن (با تکیه بر حرکت‌های دست در ترجمه‌های خرمشاهی و گرم‌رودی)»، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، ۸ (۸)، صص ۱۲۵-۱۵۵.
- خصلتی، حمید و مهیار علوی مقدم و محمود فیروزی مقدم (۱۴۰۱). «تحلیل استعاره مفهومی ساختاری «هستی» در غزل‌های بیدل دهلوی»، فصلنامه متن پژوهی ادبی، ۲۶ (۹۲)، صص ۲۸۳-۲۵۳.
- سلیمی، سید فاطمه (۱۳۹۸). «تحلیل شناختی استعاره در نهج البلاغه بر پایه‌ی نظریه‌ی فوکونیه و ترنر»، پژوهشگاه علوی، ۱۰ (۱) (۱۹)، صص ۱۲۵-۱۵۰.
- صباحی گراغانی، حمید و احمد رضا حیدریان شهری و عبدالرضا محمد حسین زاده (۱۳۹۵). «بررسی استعاره‌ی مفهومی در سوره‌ی بقره»، ادب و زبان فارسی، ۱۹ (۳۹)، صص ۸۵-۱۰۷.
- صفوی، کورش (۱۳۹۲). «درآمدی بر معنی‌شناسی». تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- طباطبایی، (۱۳۷۴). «تفسیر المیزان». قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰). «معناشناسی شناختی قرآن»، چ ۱. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۴۰۱). «استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن»، چ ۴. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قائم‌نیا، مرتضی و سید محمود قتالی (۱۳۹۲). «بررسی ساختار نحوی-بلاغی حرف لو و کاربرد آن در قرآن کریم»، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، ۱۱ (۱)، صص ۱-۱۶.
- قائم‌نیا، مرتضی و همکاران (۱۳۹۸). «بازگویی سوره‌ی بقره بر اساس نظریه‌ی آمیختگی مفهومی»، نشریه پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی، ۹ (۱۷)، صص ۶۸-۸۹.
- کوچش، زولتان (۱۳۹۳). «مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره»، ترجمه شیرین پورابراهیم، چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.
- کوچش، زولتان (۱۳۹۴). «استعاره در فرهنگ جهانی‌ها و تنوع»، ترجمه نیکتا انتظام، چاپ اول. تهران: انتشارات سیاه‌رود.
- کوچش، زولتان (۱۳۹۵). «زبان، ذهن و فرهنگ»، چاپ اول، ترجمه جهان‌شاه میرزا بیگی. تهران: انتشارات آگاه.
- کوچش، زولتان (۱۳۹۶). «استعاره‌ها از کجا می‌آیند، شناخت بافت در استعاره»، ترجمه جهان‌شاه میرزا بیگی. تهران: انتشارات آگاه.
- لیکاف، جورج (۱۳۹۰). «نظریه معاصر استعاره، در استعاره، مبنای تفکر و زیبایی‌آفرینی»، ترجمه گروه مترجمان، به کوشش فرهاد ساسانی. تهران: انتشارات سوره مهر.
- لیکاف، جورج و مارک جانسون (۱۳۹۴). «استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم»، ترجمه هاجر آقاابراهیمی. تهران: انتشارات آگاه.
- موسی، أحمد محمد الامین (۲۰۰۳). «الاتصال غیر اللفظی فی القرآن الکریم». الشارقة: دار الثقافة والأعلام.
- نصرتی، شعبان و محمد رگمی (۱۳۹۹). «معناشناسی شناختی در کاربرست متون و حیانی»، چ ۱. قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث.

## Bibliography

- The Holy Quran.
- Orki, Gholam Hassan; Veisi, Al-Khas (2016), "Linguistic investigation of the semantic structure of examples of Quranic verses based on the theory of conceptual fusion", *Lasan Mobin*, 9 (30), pp. 1-24. [In Persian].
- Pourabrahim, Shirin, Arslan Gulfam, Aghagolzadeh, Ferdous, Kurd Zafaranlou Kambozia, Alia (2012), "Semantic analysis of the localization of abstract concepts in the language of the Qur'an", *Prose Studies of Persian Literature*, 16 (4), pp. 107-124. [In Persian].
- Pourabrahim, Shirin, Gulfam, Arslan, Aghagolzadeh, Ferdous, Kordzaafanlou, Alia (2013) "Metaphorical conceptualizations based on the concepts of standing and sitting in the language of the Qur'an", *Journal of Linguistic Research*, 4 (7), pp. 83-92. [In Persian].
- Pourabed, Mohammad Javad et al. (1400), "Comparative study of body language in the Qur'an and its Persian translations (based on hand movements in Khorramshahi and Garmarodi translations)", *Translation Studies of the Qur'an and Hadith*, Volume 8, Number 15. pp. 125-155. [In Persian].
- Khaslati, Hamid, Alavi Moghadam, Mahyar, Firozi Moghadam, Mahmoud (1401), "Analysis of the structural conceptual metaphor of "being" in Bidel Dehlavi's sonnets", *Literary Text Quarterly*, 26 (92), pp. 283-253. [In Persian].
- Salimi, Seyed Fatemeh (2018), "Cognitive analysis of metaphor in Nahj al-Balagheh based on the theory of Fauconie and Turner", *Alavi Research Institute*, 10 (1) (19), pp. 125-150. [In Persian].
- Sabahi Garaghani, Hamid, Heydarian Shahri, Ahmad Reza, Mohammad Hosseinzadeh, Abdol Reza (2015), "Research on Conceptual Metaphor in Surah Baqarah", *Persian Literature and Language*, 19 (39), pp. 107-85. [In Persian].
- Safavi, Koresh (2012), *An Introduction to Semantics*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Art. [In Persian].
- Tabatabai, (1374), *Tafsir al-Mizan*, Qom: Qom seminary seminary community, Islamic publications office. [In Arabic].
- Ghaemini, Alireza (1390), *Semantics of the Qur'an*, Chapter 1, Tehran: Research Center for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
- Ghaemini, Alireza (1401), *Conceptual Metaphors and Spaces of the Qur'an*, Ch. 4, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian].
- Qaemi, Morteza, and Seyed Mahmoud Qatali (2012), "Investigation of the syntactic-rhetorical structure of the letter Lu and its use in the Holy Quran", *Literary-Quranic Researches*, 1(1), pp. 1-16. [In Persian].
- Qaemi, Morteza, et al. (2018), "Researching Surah Al-Baqarah based on the concept fusion theory", *Journal of Comparative Linguistics Research*, 9 (17), pp. 68-89. [In Persian].
- Kochesh, Zoltan (2014), *A Practical Introduction to Metaphor*, translated by Shirin Pourabrahim, first edition, Tehran: Samit Publications. [In Persian].
- Kochesh, Zoltan (2014), *Metaphor in Global Culture and Diversity*, translated by Nikta Tzam, first edition, Tehran: Siahroud Publications. [In Persian].
- Kochesh, Zoltan (2015), *Language, Mind and Culture*, first edition, translated by Jahanshah Mirza Begi, Tehran: Aghat Publications. [In Persian].
- Kochesh, Zoltan (2016), *where do metaphors come from, recognizing the context in metaphor*, translated by Jahanshah Mirza Beigi, Tehran: Aaghah Publications. [In Persian].
- Likaf, George (1390), *the contemporary theory of metaphor, in metaphor, the basis of thinking and creating beauty*, translated by a group of translators, with the effort of Farhad Sassani, Tehran: Surah Mehr Publications. [In Persian].
- Likoff, George and Mark Johnson (1383), *Metaphors that we live with*, translated by Hajar Agha Ebrahimi, Tehran: Aghat Publications. [In Persian].

- Likoff, George and Mark Johnson (2014), *Metaphors that we live with*, translated by Hajar Agha Ebrahimi, Tehran: Aghat Publications. .[In Persian].
- Musa, Ahmed Muhammad Al-Amin (2003), *non-verbal communication in Al-Qur'an al-Karim*, Sharjah: Dar al-Thaqafa and Al-Alam. .[In Arabic].
- Nusrati, Shaaban and Mohammad Rakkai (2019), *Semantics in the Application of Revelation*, Chapter 1, Qom: Qur'an and Hadith Research Institute. .[In Persian].