

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال نهم، شماره اول، پیاپی شانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۴

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

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 | |

شبهنامه نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

۱- شرایط علمی:

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

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.

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

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

۲- نحوه بررسی مقاله:

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

* شبهه تنظیم مقاله:

- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.

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

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

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

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

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

- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.

- کتاب‌نامه

* نحوه تنظیم ارجاعات

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

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

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

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

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

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

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

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

– مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ 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 TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه B Lotus 12 حروفچینی شود.

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

۴- شرایط پذیرش اولیه:

– مقاله باید دارای شرایط بند دوم (شرایط علمی) باشد و بر اساس بند چهارم (شرایط نگارش مقاله) تنظیم گردد و از طریق سایت نشریه به آدرس style.quran.ac.ir ارسال گردد.

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

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

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

فهرست

- تحلیل و مقایسه سبک‌شناسی معنایی اشعار حافظ شیرازی با آیات متشابه قرآنی
 * مریم شفیعی تابان، سیروس مرادی، اسماعیل اسلامی ۸
- بررسی سبک‌شناختی تذکیر و تأنیث اسم‌ها در آیات متشابه لفظی و تبیین معانی ضمنی آن
 * احمد امیدوار، مسعود اقبالی، زهرا حسین‌زاد ۳۰
- واکاوی سبک داستان‌های قرآنی با محوریت داستان حضرت موسی و علم فرشتگان به فساد و خون‌ریزی انسان
 * رسول بهنام قراجلر، جمال طالبی قره‌قشلاقی ۵۸
- مبانی سبک‌شناختی علامه طباطبایی در عدول از سیاق در تفسیر المیزان
 * محمد سبحانی یامچی، حمید جلیلیان ۷۹
- بررسی طرح‌واره‌های تصویری قرآن کریم براساس نظریهٔ جانسون (مطالعهٔ موردی سورهٔ عنکبوت)
 * علی اسودی، علی اکبر ایمانی، جلیل حاجی پور طالبی ۹۶
- واکاوی داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریه رمزگان پنج‌گانه رولان بارت
 * مهین حاجی زاده، عبدالاحد غیبی، قادر احمدی ۱۲۰
- تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان در سوره مبارکه عبس
 * منصور حمیرانی، ابراهیم زارعی فر ۱۴۲
- سبک‌شناسی آوایی آیات سکینه در قرآن کریم با تأکید بر آرای مفسران
 * جواد رنجبر، بنت‌الهدی عاشوری ۱۶۴
- مقایسهٔ انسجام و پیوستگی معنایی سورهٔ شمس با ترجمهٔ آن بر مبنای زبان‌شناسی متن
 * علی سعیداوی، هدی موسوی ۱۹۰
- معناشناسی حوزه معنایی واژه «حَرْفَ» در هندسه معرفتی قرآن کریم
 * عطیه شاه‌علی، علی اصغر شعاعی، محمد حسین شیرافکن ۲۱۰
- انگیختگی آوایی در سورهٔ طه (با تأکید بر نظریهٔ هیتون)
 * شهلا شکیبایی فر ۲۳۴
- بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم‌مقارن از دیدگاه نوین ردا (مطالعهٔ موردی سورهٔ بقره)
 * علیرضا فاضلی، محمد هادی منصوری، محمدعلی مجدفقیهی ۲۵۶

An Analysis and Comparison of the Semantic Stylistics of the Poems of Hafez Shirazi with the Metaphorical Verses of the Qur'an

Maryam Shafiee Taban ¹, Siroos Moradi ², Esmail Eslami ³

1. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Shafieetaban_m@pnu.ac.ir

2. Ph.D. in Sufism and Islamic Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Kermanshah, Iran. siroosmoradi@cfu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran (The Corresponding Author). Es.Eslami1359@iau.ac.ir

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: The aim of the present research is to determine through reflection on and interpretation of the meanings of the ghazals in the Dīvān of Hafez, the degree of correspondence or alignment between the semantic style of the poems of Hafez Shirazi and the Qur'anic content. In other words, the research seeks to find evidence that shows the extent to which Hafez was influenced by the verses and concepts of the ambiguous or allegorical passages of the Noble Qur'an in his choice of themes and the way he presented them. In fact, the researcher aims to provide a deep explanation and interpretation of the meanings of Qur'anic verses in order to reveal the commonalities and correspondences between those meanings and the semantic style of Hafez's poetry. Contemplation and reflection on the verses involve a precise analysis of conceptual components and strive to identify the direct and indirect influences of the Qur'an on the poems.

Research Methodology: The method of this research is descriptive-analytical and is based on an in-depth examination of the poetry and discourse of Hafez. Initially, Hafez's Dīvān was reviewed, and verses influenced by the meanings of the Qur'an were extracted and analyzed. In the body of the article, after presenting verses from various themes of Hafez's ghazals and explaining the meanings of the couplets, the semantic influence of the Qur'an on those verses was examined and analyzed.

Findings: Hafez depicts the status of religious and sacred literature in various forms, such as through his use of Qur'anic vocabulary, verses, terminologies, as well as narratives and stories drawn from the Qur'an. His ghazals reveal that the foundational structure of his language and thought is deeply rooted in the Qur'an and its teachings. Thus, Dīvān of Hafez is influenced by Qur'anic concepts from two perspectives: both in terms of the external form of the verses and in the deeply structured internal fabric and thematic

Received: 2023-12-10 | Received in revised form: 2024-02-07 | Accepted: 2024-04-07 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: Shafiee Taban, M. , Moradi, S. and eslami, E. (2025). An Analysis and Comparison of the Semantic Stylistics of the Poems of Hafez Shirazi with the Metaphorical Verses of the Qur'an. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 8-29. doi: 10.22034/sshq.2024.429871.1407

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



core of the poems. This indicates the profound impact of the Qur'an on the linguistic, semantic, and cognitive framework of the poet. A careful and profound reading of his ghazals shows that Hafez's literary and semantic style and structure are built upon Qur'anic insights and meanings. His mind and language have been directly shaped by Qur'anic reception to such an extent that the outward form and inner meaning of his poetry are inseparable.

The range of Qur'anic themes and references in his poetry is vast, including motifs such as fidelity to covenants, the creation of man from clay, the gardens beneath which rivers flow, fasting, expressions like Saqākallāh and ka'sin dihāq, the Night of Power (Laylat al-Qadr), a blazing meteor (Shihāb qabas), the straight path (Ṣirāṭ mustaqīm), extended shade (zill mamdūd), the fall of Adam, 'afākallāh ("may God pardon you"), certain knowledge ('ilm al-yaqīn), the noble recording angels (Kirām kātibīn), Lā ilāha illā Allāh (there is no deity but God), and Lā infiṣām lahā ("it cannot be broken"). These are only a few examples.

Moreover, these meanings and themes lead the reader or audience—often engaging with a mind filled with ambiguity and contemplation—to attain a deeper understanding of religious and ethical matters. The close relationship between the themes of Hafez's poetry and those of the Qur'an demonstrates that in his quest for spiritual and divine truths, Hafez, drawing upon his Qur'anic knowledge, has been able to address human and moral issues from a religious perspective.

Conclusion: A poet who is a Muslim and has been nurtured and developed within the embrace of Islamic culture and the teachings of the Qur'an will inevitably reflect the influence of this culture in their poetry. One of the prominent features of Hafez's poetry is his special attention to the Qur'an, which is evident throughout his verses. As Hafez himself has confessed, he read the Qur'an in fourteen different recitations and it was his companion in solitude during dark nights. Hafez alludes to this truth in his verse: "No one among the guardians of the world has gathered as much as this servant / Subtle wisdom with Qur'anic points." Based on the analyses and commentaries conducted on some of the verses of Hafez's *Dīvān* in this research, it can be concluded that Hafez's poetry is thoroughly intertwined with Qur'anic insights, and the semantic style of his verses aligns with the similar verses of the Qur'an. The *Dīvān* of Khwāja Shiraz is influenced by the Qur'an and Islamic concepts in various ways. Hafez's ghazals demonstrate that the fundamental structure of his mind and language is rooted in the Qur'an and its concepts. Ultimately, it can be said that Hafez's *Dīvān* is influenced by the Qur'an both in terms of the outward structure of the verses and in terms of their meaning and content.

Keywords: Qur'an, Hafez, Semantic style, Metaphorical Verses



تحلیل و مقایسه سبک‌شناسی معنایی اشعار حافظ شیرازی با آیات متشابه قرآنی

مریم شفیعی تابان^۱ ID، سیروس مرادی^۲ ID، اسماعیل اسلامی^۳ ID

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. ایمیل: Shafieetaban_m@pnu.ac.ir

۲. دکتری تصوف و عرفان اسلامی، مدرس الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، کرمانشاه، ایران.

siroosmoradi@cfu.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران (نویسنده مسؤل).

Es.Eslami1359@iaau.ac.ir

پژوهشی



چکیده

حافظ، تخلص بزرگ‌ترین شاعر زبان و ادبیات فارسی است؛ چراکه میان اشعار او و قرآن کریم پیوند ژرف و ناگسستنی وجود دارد. او حافظ قرآن بوده و تأثیر قرآن کریم بر اشعار او از زوایای مختلفی قابل بررسی است. اشعار نغز و دلکش او بسیار پررنگ و پرمایه است. وی در سبک معنایی اشعارش از کلام الهی به صورت تأویل بردار و ابهام‌آور بهره‌مند گردیده است. در پژوهش پیش رو که به روش توصیفی تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده، تلاش بر این است تا سبک معنایی این شاعر با آیات متشابه قرآنی بررسی گردد. هدف و مبنای کار در این پژوهش کشف و شناسایی تأثیرپذیری حافظ در نمونه‌ایات ارائه‌شده از قرآن کریم بوده است. ماحصل این پژوهش آن شد که حافظ در شعر خود به طور گسترده و سرشاری از قرآن کریم بهره برده و در سبک معنایی او مضمون ابیات با آیات قرآنی مورد اشاره تناسب و همخوانی دارد.

کلمات کلیدی: آیات متشابه؛ حافظ؛ سبک معنایی؛ قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: شفیعی تابان، مریم، مرادی، سیروس و اسلامی، اسماعیل. (۱۴۰۴). تحلیل و مقایسه سبک نوشتاری اشعار حافظ شیرازی با آیات متشابه قرآنی. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۹ (شماره اول), ۸-۲۹. doi: 10.22034/sshq.2024.429871.1407

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

حافظ خوانی یکی از عادت‌های زیبای ما ایرانیان و همه فارسی‌زبانان است. ما شعر حافظ را می‌خوانیم، اما در دریافت مفهوم شعر او اقوال مختلفی پیش رو داریم و اگر با ساختار قرآنی و چگونگی استفاده او از قرآن در اشعارش، آشنا شویم، قطعاً معانی و دریافت‌های ظریف و ژرفی از پس پرده سخنان او بیرون خواهیم کشید.

در گفتار پیش رو، بر آنیم تا سبک نوشتاری اشعار خواجه راز را با تکیه بر آیات متشابه قرآنی با اساس غور در شعر و سخن‌های قرآنی مقایسه کنیم. روش انجام این پژوهش بردیافت‌ها، به تناسب سبک خود حافظ است و هدف آن است تا با شرح معانی و تدبر و غور در آن‌های مذکورها پی ببریم و این امر تبیین گردد که بیت‌معنایی اشعار حافظ با محتوای قرآنی آن پژوهی توجیهی در حوزه حافظ‌های قابل تا چه حد متأثر از قرآن کریم بودند؛ اگرچه پژوهش رود این مقاله بتواند گامی مؤثر و تأثرات قرآنی وی صورت گرفته است، اما امید آن می‌در جهت پیشبرد فرهنگ قرآنی و تأثیر سبک قرآن بر اشعار حافظ بردارد. در ابتدای امر شود؛ سپس مبانی نظری پژوهش بیان و در ادامه نمونه ابیات، ای در این باره ارائه می‌پیشینه گردد. پژوهش حاضر بر آن است، به این پرسش اساسی پاسخ‌بنا بر آیات قرآنی، ارزیابی می‌ها تناسب دارد؟ معنایی اشعار حافظ با محتوای قرآنی آن دهد که آیا سبک

تاکنون پژوهش‌های بسیاری درباره اشعار حافظ انجام شده که برخی از آن‌ها به موضوع قرآن در اشعار حافظ پرداخته‌اند؛ مانند پژوهش محمد علوی مقدم (۱۳۸۹) باعنوان «بهره حافظ از آیات قرآنی» که در آن الهامات و بهره حافظ از آیات قرآنی را بررسی نموده است؛ علی نظری و همکاران (۱۳۸۹) نیز در مقاله‌ای باعنوان «اثرپذیری پنهان حافظ از قرآن کریم در غزل پنجم دیوان او»، بهره‌مندی پنهان حافظ از آیات قرآن را در غزل پنجم دیوانش مورد بررسی قرار دادند؛ احمدرضا یلمه‌ها و مسلم رجبی (۱۳۹۳) در پژوهش «بینامتنیت قرآنی در غزلیات حافظ شیرازی»، غزلیات خواجه را از دیدگاه بینامتنیت قرآنی، مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند؛ همچنین احمد خواجه‌ایم و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله دیگری باعنوان «بینامتنیت قرآن و حدیث در اشعار تعلیمی حافظ شیرازی براساس نظریه‌های ناقدان ادبی»، دیوان اشعار حافظ را براساس نظریه بینامتنی ناقدانی چون باختین، کریستوا، بارت، ریفاتر، لوران ژنی، ژرار ژنت، نقد و بررسی نمودند. در این جستار، کاربرد آیات متشابه قرآنی با معنی ابیات حافظ مطابقت داده شده تا مشخص شود که معنای این ابیات با آیات ذکرشده تناسب و همخوانی دارد.

۲- سبک‌شناسی معنایی اشعار حافظ شیرازی با آیات متشابه قرآنی

معنی‌شناسی و سبک‌شناسی معنایی از دو جهت با یکدیگر در ارتباطند؛ یک جنبه این ارتباط آن است که شناخت معناهای فردی در گرو شناختن معناهای عمومی است. معنای

عمومی را معنای صریح یا معنای قاموسی و معنای فردی را معنای ضمنی می‌خوانیم. صریح بودن و ضمنی بودن معنا نسبی است؛ یعنی ممکن است یک معنا نسبت به معانی دیگر از صراحت کمتری برخوردار باشد (ایرانزاده و زمانی، ۱۳۹۷: ۶۶).

مطالعه دیوان حافظ حاکی از آن است که این اثر به شدت غنی و پرمایه فرهنگی، از ابعاد مختلف، متأثر از قرآن کریم و فرهنگ اسلامی است. غزلیات حافظ نشان از آن دارد که ساختار اصلی زبان و ذهن شاعر، قرآن و دریافت‌های آن است؛ بنابراین دیوان حافظ از دو منظر متأثر از مفاهیم قرآنی است: هم از نظر بافت ظاهری ابیات و هم از نظر قوام و تاروپود ساختاریافته باطن و درونمایه اشعار. برای روشنگری در باب این موضوع، باید چنین گفت که حافظ در شعر خود، قرآن را منبعی الهام‌بخش و فیاض معرفی نموده و در این جایگاه، به روشنی، آشکار کرده که او پیوسته همدم و همراه قرآن بوده و این کتاب آسمانی به شکلی عمیق و گسترده بر نوشته‌های او مشرف بوده است. از این رو، از او با عنوان «حافظ» یاد می‌شود که حافظ قرآن با تمام وجود خود بوده است:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۴۴۷)

عشقت رسد به فریاد گر خود بسان حافظ قرآن ز بر بخوانی با چهارده روایت

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۹۴)

در این باب تأثیر حافظ از قرآن تا جایی پیش رفته که به بافت ظاهری شعر و غزل‌های او نیز رسوخ کرده است. پیش از حافظ، غزل فارسی، چه عاشقانه و چه عارفانه، از انسجام معنایی برخوردار بوده است؛ به گونه‌ای که همه ابیات یک غزل در باب موضوعی خاص، مانند معشوق، وصال یا فراق او و زلف او بوده که مصادیق آن در غزلیات مولانا یا عطار نیز دیده می‌شود؛ اما این سنت کهن، به طور کلی، در غزل حافظ تغییر یافت. حافظ بنا بر تأثیرپذیری از قرآن، انسجام معنایی بیت‌های غزل را برداشت؛ به این ترتیب که در هر غزل مفاهیم متنوعی را مد نظر قرار داده و یک یا چند بیت را مختص موضوع واحدی نموده است (ر.ک: طغیانی و مختاری، ۱۳۸۷: ۱۰۹).

حافظ جایگاه ادبیات مذهبی و دینی را به اشکال گوناگونی، مانند برخوردار از واژه‌ها، آیات و اصطلاحات و همچنین داستان‌ها و قصص قرآنی به تصویر کشانده است. در این مجال، سبک معنایی اشعار حافظ با آیات متشابه قرآنی بررسی و تبیین شده است.

۲-۱- وفای به عهد

گرت هواست که معشوق نگسند پیمان
تو کز مکارم اخلاق عالمی دگری

نگاه دار ســـــر رشته تا نگه دارد
وفای عهد من از خاطرت به در نرود
(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۲۱۴)

معنی بیت: تو که به خاطر بر خورداری از صفات عالی اخلاقی، مانند آنی که از دنیای دیگری هستی و از مردم این جهان بالاتری، یقیناً وفای به عهد و پیمانی را که با من بسته‌ای، فراموش نمی‌کنی.

غزل مذکور در عصر شاه شجاع، سروده شده است. حافظ در این دوره با شاه شجاع ارتباط و دوستی خوبی داشته و چنان که از مفاد ابیات برمی‌آید، شاه به وی وعده مقررری خوبی داده، ولی مشخص است که از مقدار تعیین‌شده، کمتر بوده. این امر سبب نارضایتی و کدورت شاعر گشته و حافظ را بر آن داشته که در این غزل، انتظارات و گله‌مندی خود را نسبت به شاه بیان دارد تا شاید عدم رضایت شاعر در شاه کارگر افتد و نسبت به مقررری او تغییر عقیده دهد و مقررری‌اش افزون گردد؛ درحقیقت، شاعر انتظار دارد که شاه بر سر عهدش با او بافی مانده و به پیمانش وفادار باشد.

آیه قرآن:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ: ای اهل ایمان، به عهد و پیمان خود وفا کنید». (مائده/ ۱)

همان‌طور که از ظاهر عبارت قرآنی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) برمی‌آید، قرآن کریم اکیداً دستور می‌دهد که باید به عهد و عقود پایبند و وفادار باشیم و آن‌طور که عبارت گویای آن است، این امر شامل دستوری عمومی است که تمام مصادیق را دربرمی‌گیرد؛ به عبارتی، هرآنچه که در عرف عقد و پیمان محسوب گردد و با وفا کردن متناسب باشد، در این دسته جای دارد. در تعریف عقد آمده که عقد یعنی هرگونه قول یا فعلی که در آن معنی عقد لغوی وجود داشته باشد؛ معنی لغوی این است: «ایجاد گونه‌ای از ارتباط میان چند چیز به طوری که بین آن‌ها وابستگی به وجود آید و آن دو چیز جدایی‌ناپذیر گردند، مثل عقد بیع که گونه‌ای ارتباط ملکی میان فروشنده و کالا است؛ به گونه‌ای که مشتری پس از عقد هرطور که خواست می‌تواند در کالا تصرف نماید و علقه‌ای که بین فروشنده و کالا بوده دیگر وجود نداشته باشد و فروشنده نتواند در کالا تصرف نماید؛ چراکه دیگر حق مالکیت از وی سلب شده است» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۲۵۸/۵). با در نظر گرفتن ابیات حافظ که در آن‌ها بر وفای به عهد و پیمان تأکید شده، می‌توان استنباط نمود که استفاده از این آیه، به درستی، صورت پذیرفته است:

«اگر می‌خواهی که یارت پیمان و عهدش را با تو بر هم نزند، تو هم رشته محبت و دوستی را محکم حفظ کن تا او نیز رشته مودت و محبت را با تو نگه دارد (فرشادمهر، ۱۳۸۸: غزل

۱۲۲). باتوجه به اینکه تو از صفات عالی دنیای دیگر و بزرگواری های آن برخوردار هستی، باید که وفا به پیمان و عهد من از یاد و خاطره تو محو نگردد (همان، غزل ۲۲۴).

۲-۲- سرشتن انسان از گل

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
 (حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۱۷۵)

حافظ در بیت مذکور، براساس قرآن کریم، آفرینش انسان را از گل یعنی عناصر و موادی که در خاک میخانه زمین بوده، دانسته است که فرشتگان به دستور الهی در زمان مناسب، آن را شکل می دهند؛ درحالی که فرشتگان از نور خلق شده اند. در سوره الرحمن، آیه ۱۴ آمده است: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ»؛ یعنی خداوند انسان را از گل خشکیده که مثل سفال پخته بوده، خلق کرده است. علاوه بر آن، در سوره سجده، آیه ۷ آمده: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ»؛ یعنی خداوندی که در آفرینش هرچیزی نیکوترین را آفرید و در ابتدا خداوند انسان را از خاک خلق کرد. بنا بر معنی بیت، چنین مشخص می گردد که میان شعر حافظ و این آیات از قرآن کریم تناسب برقرار است.

حافظ در باب زندگی پر فراز و نشیب و پر ماجرای بشر، به کرات سخن گفته است. از همان ابتدای آفرینش انسان تا وقتی که در زمین سرگردان شد که در اکثر آن ها رد پای از الهام و وام گرفتن این اشعار از منبع قدسی و نورانی کتاب خدا و روایات اهل بیت (علیهم السلام)، به روشنی، دیده می شود. تلاش او طی نگارش این اشعار، بر این نکته متمرکز بوده است تا نکات حکمت آموز را یادآوری کند و همان طور که در آثارش مشاهده می شود، او در این کار، بسیار موفق عمل کرده است. داستان سرشت انسان و تخمیر شدن بن مایه وجودی وی به ید اعلای باری تعالی، بسیار در نوشته های عارفان و اشعار شاعران آمده است. امر قابل توجه در این باره آن است که خواجه راز داستان های قرآنی را به وادی ادب و عرصه عاشقانه ها کشانده و بر این باور بوده که سرشت انسان با عشق آمیخته است؛ بنابراین، آدمی به علت دارا بودن جوهره عشق در کنه ماهیت و ذاتش، سزاوار تکریم و ستایش است. تخمیر سرشت انسان، به روشنی، یادآور حدیث قدسی «خُمرت طینه آدم بیدی» است. حافظ در بیت مذکور در باب آفرینش انسان، همه ارزش و اعتبار را منتسب به میخانه «عشق» نموده که سبب شده ملائکه با آن عظمت، وادار به تقدیس و تسبیح گردند.

مطلب پیش رو، از منظر موضوعی، قرآنی بوده و از نگاه مرتاض، بیت مذکور با آیه قرآن بینامتنی مضمونی دارد. عبارت گل آدم اضافه اختصاصی بوده و بیت از مفهومی ایهامی برخوردار است: «عبارت «به پیمانه زدند»؛ یعنی در پیمانه و قالبی (مساوی قالب) که خودش جز پیمانه می نیست، قالب گیری گردد.» (فرید، ۱۳۷۶: ۲۴۹)

آیه قرآن:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنَّبِّئِن لَّكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ»؛ ای مردم، اگر شک دارید که دوباره برانگیخته می‌شوید، همانا آگاه باشید که ما شما را از خاک خلق نمودیم؛ پس از آن از نطفه، بعدش از علقه و سپس از مضغه تا خلقتی کامل و احتمالاً ناقص تا از این طریق، قدرت ما بر شما روشن گردد و هرآنچه را که اراده کنیم تا زمانی مشخص در ارحام می‌گذاریم؛ سپس شما را به شکل طفلی صورت‌یابد تا به حد بلوغ برسید؛ و تعدادی به‌آوریم، آنگاه حیات شما ادامه می‌می‌در از آگاهی بر اموری، که بعدطوری‌یابید و تعدادی هم به سن کهولت؛ به‌هنگام وفات می‌زود علف مشاهده‌و آب‌که خشکیده و بی‌حالی‌بینی دردیگر بر چیزی آگاهی ندارید و زمین را می‌ای‌گونه‌یابد و از هرشود و رشد و نمو می‌کنی و هنگامی که آب بر آن نازل کنیم، زنده می‌می‌شود. (حج/ ۵) صورت نیکو در آن، رویانده می‌که قابلیت رشد داشته باشد، به

خطیب در شرح بیت نوشته: «ملائک با فتح میم و کسر لام به معنی فرشتگان بوده و جمع ملک به فتح اول و دوم، معنی بیت این است که می‌گوید: «دیشب در رؤیای حقیقی فرشتگانی را مشاهده کردم که بر در می‌کده معرفت می‌کوبیدند و در آنجا گل وجود پدر بشر، یعنی آدم را به همراه باده محبت درمی‌آمیخته و در قالب آفرینش نهادند.» (خطیب، ۱۳۷۷: ۲۴۸)

در شرحی دیگر چنین آمده: «دیشب ملائکه را مشاهده نمودم که بر در میخانه می‌کوبیدند؛ سپس وجود انسان را می‌سرشتند و آن را با شراب عجین می‌کردند. به پیمانانه زدند: یعنی در قالب می‌ریختند، اما چون این غزل همانند غزل قبلی بر یکی دیگر از تجارب عرفانی حافظ ناظر است و مفهوم اصلی آن بعد عاشقانه ذات انسان است، در اینجا پیمانانه یعنی شراب و معنی مجازی دارد.

منظور از شراب در این غزل شراب عشق و معرفت است. پس به پیمانانه زدن، یعنی گل وجود انسان با شراب عشق آمیخته شد. (یوسفی، ۱۳۸۱: ۳۰۸)

۲-۳- جَنَّا تَجْرِي مِّن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری سرشت شیوه جنات تجری تحتها الانهار داشت

(حافظ، غزلیات: ۷۷)

ویژگی‌هایی که در روایات و آیات قرآنی درباره بهشت برین بیان گردیده، بهشتی است

که رودهایی در آن روان است. این جمله عبارتی متواتر و معروف در تعریف بهشت است. این بهشت، با این مختصات، تنها برای افرادی است که تقوا و ایمان داشته باشند. سخن از بهشت و انعام الهی در آن، بارها در ادبیات فارسی بیان شده و شاعران دیگری نیز مانند حافظ از آن بهره گرفته‌اند.

آیه قرآن:

«قُلْ أُو۟سَّبِحُوا۟ بِحَمْدِ رَبِّكُم مِّنۢ دَلۡمٍۭ لِّذَیۡنَ لَّا یَذۡکُرُونَ اَتَقُوا۟ عِنۡدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍۭ تَجۡرِیۡ مِنۡ تَحۡتِهَاۤ اِلۡنَهَارُ خَالِدِیۡنَ فِیۡهَا وَاَزۡوَاجٍ مُّطَهَّرَةٍ وَرِضۡوَانٍ مِّنۡ اللّٰهِ وَاللّٰهُ بِصِیۡرٍۭ بِالۡعِبَادِ»؛ بگو: آیا بهتر از این خبرها را به شما بگویم؟ افرادی که تقوا داشتند، برای آنها نزد خداوند باغ‌هایی هست که از زیر درختانش رودهایی جاری است که در آن جاودانه می‌مانند و همسرانی مطهر برای آنهاست. همچنین خداوند از آنان راضی است؛ پروردگار نسبت به امور بندگانش بی‌نا است. (آل عمران/ ۱۵)

خطیب در شرح بیت نوشته: «دیده حافظ فرود بام کاخ آن مه‌روی مینوی‌نژاد بوده که شیب بهشت‌های هشتگانه است و از زیر آنها نهرهای آب جاری است. عبارت «جَنَّاتٍ تَجْرِي» اقتباسی آشکار از آیه ۸ سوره بینه است که می‌فرماید: «جَزَاؤُهُمْ عِنۡدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عِندَ تَجْرِي مِنۡ تَحۡتِهَاۤ اِلۡنَهَارُ» (خطیب، ۱۳۷۷: ۱۰۹)

خرمشاهی می‌نویسد: «منظور باغ‌هایی است که جویبارانی از شیب آن جاری است. این عبارت اقتباسی از قرآن کریم است. در بیت حاضر، تصویری چندبعدی وجود دارد؛ در واقع، در این بیت، چشم حافظ مانند جویباری تصور شده و یار حافظ حور-سرشت است و خانه او به قصرهای بهشتی تشبیه شده است؛ بنابراین وقتی که حافظ در فراق یار می‌گریسته، مجموعه این اوضاع تشبیه به بهشت شده که حوری در قصر بهشت است که از پایین آن قصر جویباری عبور می‌کند. (خرمشاهی، ۱۳۶۶: ۳۸۹)

۲-۴- روزه

روزه هرچند که مهمان عزیز است ای دل صحبتش موهبتی‌دان و شستن انعامی (حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۴۶۷)

روزه، از ابعاد مختلف برای جسم و روح انسان، منافع ارزنده و فواید فراوانی دارد که سبب می‌شود نفس انسان پرورش یافته و تهذیب گردد. همچنین بسیاری از امراض جسمی و روانی انسان در اثر روزه درمان می‌شود. روزه فواید پزشکی زیادی داشته و موجب درمان بعضی از امراض جسمانی می‌شود. این جمله مشهور است که سلامت جسمی انسان در سلامت روان او تأثیر شگرفی دارد؛ در واقع، امساک از نوشیدن و خوردن، قبل از فجر تا غروب آفتاب، گونه‌ای مقاومت و تمرین در مقابله با وسوسه‌های نفس و شهوت بوده که از این طریق، سبب دمیده شدن روح تقوا در نهاد آدمی می‌گردد. (نک. نجاتی و عرب، ۱۳۸۱: ۳۹۸)

در شرح بیت چنین آمده است: «حافظ در این بیت، خطاب به دل می‌گوید، هرچند که روزه به‌عنوان یک مهمان باید گرامی داشته شود، پس تو همنشینی با آن را به‌عنوان هدیه‌ای برشمار و رفتن آن را نعمت‌بخشی خداوند محسوب کن. (خطیب، ۱۳۷۷: ۶۳۶)

آیه قرآن:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» ای کسانی که به خداوند ایمان آورده‌اید، روزه برای شما واجب است؛ همان‌طور که بر پیشینیان شما واجب گشته بود؛ شاید که شما تقوا پیشه کنید. (بقره/ ۱۸۳)

این بیت از حافظ از منظر موضوع، متناسب و قرآنی است.

۲-۵- سقاک الله و کأسِ دهاقی

بیا ساقی بده رطل گرانم
سقاک الله من کأسِ دهاقی
(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۴۶۰)

سقاک‌الله یعنی خداوند تو را سیراب نماید. دو واژه «سقی» و «اسقی» در قرآن کریم بیان شده است. این واژه‌ها با مشتقات آن، ۲۵ بار در قرآن آمده است. واژه سقی زمانی به کار می‌رود که بخواهند یک نوشیدنی را به فردی بخورانند، اما واژه «اسقی» زمانی کاربرد دارد که یک نوشیدنی در اختیار فردی قرار بگیرد تا او هرطور که مایل بود از آن بنوشد. در قرآن کریم و روایات توصیف بهشت و نعمت‌های آن برای بهشتیان بارها بیان شده است. حافظ این قسمت از قرآن را که درباره خلد برین آمده در فضای غنایی دخالت داده و درباره باده و خمر به کار برده است. او واژه ساقی را ۱۴۹ بار در دیوان شعرش استفاده کرده است. ارتباط و پیوند دو آیه با یکدیگر در مصرعی، نشان از تسلط و احاطه حافظ نسبت به قرآن کریم است؛ چراکه او به‌خوبی توانسته این بخش‌ها را با یکدیگر مرتبط کند. این ویژگی در کمتر شاعر قرآن‌مداری وجود دارد که بتواند این چنین به‌راحتی آیات و عبارات قرآنی را با یکدیگر جمع کند. علت گوش‌نوازی و پرطنین بودن کلام حافظ، مراعات‌النظیری است که بین کلمات کأس، رطل، ساقی و سقاک‌الله به کار گرفته است. متن حاضر از بُعد موضوعی قرآن است.

آیه قرآن:

«وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا... وَ كَأْسًا دِهَاقًا»؛ و پروردگارش آن‌ها را از شرابی طهور و پاکیزه سیراب نماید و با جام‌های پر. (انسان/ ۲۱ و انبیاء/ ۳۴)

خطیب در شرح بیت گفته: رطل گران به فتح اول و سکون دوم یعنی پیمانۀ گرانسنگ و بزرگ که موصوف و صفت است. حافظ در این بیت خطاب به ساقی می‌گوید: «شتاب کن

و پیمانۀ بزرگ باده را به من بده و در ادامه دعا می کند که خداوند از جامی سرشار او را سیراب نماید. (خطیب، ۱۳۷۷: ۶۲۷)

۲-۶- شب قدر

شب وصل است و طی شدن ماه هجر سلام هِی حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ
 (حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۲۵۱)

براساس روایات و آیات، ماه رمضان ماهی است که خدا آنچه را اراده کرده در شب قدر نازل نموده است. این شب از نظر مرتبه و شأن از هزار ماه برتر است. علامه طباطبایی در تفسیر گرانسنگ «المیزان»، بحث مفصلی درباره شب قدر آورده؛ از جمله روایتی از امام باقر (علیه السلام) که در آن از شب قدر پرسیده می شود؛ امام می فرماید: «شب قدر که در واپسین شب های ماه رمضان قرار گرفته، همه ساله تکرار می شود و شب قدر شبی است که قرآن در آن نازل شده و خداوند در قرآن درباره این شب عظیم می فرماید: «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»؛ سپس امام باقر (علیه السلام) ادامه داد که هر رویدادی که قرار باشد طی یک سال صورت پذیرد، در شب قدر مقدر می گردد؛ چه امر نیکی باشد و چه شر و چه معصیت و گناه باشد و چه اطاعت و چه طفلی است که زاده شود و چه اجلی که محقق گردد و یا روزی و رزقی است که وسیع یا تنگ شود؛ بنابراین هر چه در این شب مقدر گردد، قضایی حتمی در پی دارد، لیکن مشیت الهی در آن ها محفوظ است. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۲۰/۵۶۸)

منظور حافظ از شب وصال، شبی است که طی سال و حتی شاید طی عمر آدمی شبیهی برای آن نباشد؛ در واقع، شبی است که باید قدر آن را دانست و بر آن سلام و درود فرستاد؛ چراکه شبی است که فراق و دوری یار تمام می شود و گاهی وصال محقق می شود. بیت متن حاضر، قرآنی به شمار می آید.

آیه قرآن:

«سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ»: آن شب تا طلوع فجر سراسر درود و سلام است (قدر/ ۵)
 و نیز در بیت زیر هم به شب قدر اشاره شده است:

یارب این تأثیر دولت در کدامین کوكب است آن شب قدری که گویند اهل خلوت که امشب است
 (حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۳۱)

شب قدر، شب تقدیر است؛ زیرا تمام کارهای یک سال انسان در آن نوشته می شود؛ در واقع، شب قدر، شبی شریف و عزیز است که کسی طی آن بزرگ داشته و عزیز می گردد که طاعت حق برد؛ چنانکه دعای او به اجابت نزدیک می شود. مفسرین متعددی بر این باورند که شب قدر، شب وصال یار است که بسیار مبارک است. مفسران در اینکه شب قدر

چه شبی است، اتفاق نظر ندارند. برخی گفته‌اند شب هفدهم و برخی دیگر شب نوزدهم را شب قدر دانسته‌اند. تعداد دیگری معتقدند شب بیست و یکم و عده‌ای دیگر هم شب بیست و سوم را در نظر گرفته‌اند، اما گروه دیگری شب بیست و هفتم را شب قدر دانسته‌اند. از امام صادق (علیه السلام) روایتی وجود دارد که مضمون آن به این شکل است که در شب نوزدهم، مقدرات تعیین می‌گردد و در شب بیست و یکم، تحکیم می‌یابد و در شب بیست و سوم، امضا و ممهور می‌گردد. (نک. رادمش، ۱۳۷۴: ۱۰۱)

حافظ نیز با تکیه بر آیات و روایات، توفیق یافته به سعادت عظیم دست یابد تا بتواند شب قدر را درک نموده و گویا اهل خلوت نیز در این راه رهنمون وی گردیدند. او ضمن اشاره به این شب، ذوق خود را نشان داده و از تأثیر و تقدیر کواکب که سبب رقم خوردن این لحظه مبارک برای وی گردیدند، به مناجات با پروردگار می‌پردازد و در کمال شگفتی از آن یاد می‌کند. بیت متن حاضر، از منظر بینامتنیت، موضوعی قرآنی بوده و عبارت «اهل خلوت» ترکیب اضافه استعاری از اهل تقوا و زهد در خلوت بوده تا از این طریق، برخی از امورات غیبی بر ایشان عیان گردد. (نک. مصفی، ۱۳۶۹: ۱۱۲/۱)

آیه قرآن:

«لَيْلَةُ الْقَدْرِ حَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ»: شب قدر بهتر از هزار ماه است. (قدر/ ۳)

در شرح بیت چنین آمده است: «نامه هجر به معنی طومار و دفتر جدایی و هجران است که در این بیت تشبیه صریح است و معنی بیت این است: "اکنون شب وصال است و نامه جدایی در نور مشاهده شده است. این هنگام از شب تا سپیده صبح در سلامت و امان و بی‌گزندی است (چه وقت وصال یار است)؛ مصراع دوم از این بیت، آیه ۵ سوره قدر است که در قرآن به جای «هی فیه» آمده است؛ در واقع، این مصرع باید چنین اصلاح شود: "سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ"». (خطیب، ۱۳۷۷: ۳۴۰)

۷-۲- شهابِ قَبَس

لَمَعَ الْبَرْقِ مِنَ الطَّوْرِ وَ أَنْسَتْ بِهِ فَلَعْلَى لَكَ آتِ بَشَهَابِ قَبَسٍ

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۴۵۵)

قَبَس بر وزن فرس گدازه‌ای از آتش است که از آتش بزرگ‌تری برداشته می‌شود (نک. قرشی، ۱۳۷۱). تفسیر شهاب به شعله، تفسیر تقریبی بوده و معنی برافروختگی و تابندگی در آن وجود دارد. در لغت عربی منظور از «شهب» مرواریدها و یا کوهی است که برف بر قله آن نشسته باشد (صابری، ۱۳۷۶: ۳۷۶). «شَهَابِ قَبَسٍ»، آتش مهیب و پرشراره‌ای است که موسی کلیم‌الله در کوه طورف آن را رؤیت کرد. براساس آیات و روایات وارده، حضرت موسی (علیه‌السلام) اهداف مختلفی در ذهن داشته و به همین علت در آن شب تاریک، اهل

خود را ترک نموده و رو به سوی کوه طور نمود. سرآمد همه اهداف حضرت موسی یافتن شعله آتش بود که جدا از روشنگری و تبیین، بتواند سبب گرمی او و اهلس گردد. بیت حافظ با آیه سوره نحل در انطباق کامل است.

در شرح بیت آمده: «شهاب به کسر شین، شعله آتشی است و قبس هم به معنی شعله، اما پاره آتشی که با آن می توان آتش دیگری برافروخت. قبس بدل از شهاب است.» (سودی، ج ۴: ۲۴۳۳) بعضی از کسانی که در این باره شرحی بر حافظ نوشته اند، معتقدند که شاید همان گونه که موسی در سرما و ظلمات شب تلاش می نمود تا اسباب کمک به اهلس را مهیا نماید، حافظ هم در بیت مذکور، به صورت ضمنی، از یک تلاش نومیدانه برای کمک به همسر باردارش پرده برداشته باشد. (اهور، ۱۳۷۲: ۳/ ۱۴۳۵)

آیه قرآن:

«إِذْ قَالَ مُوسَى لَأَهْلِهِ إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا سَاءَتِئْتِكُمْ مِنْهَا بَخْرٌ أَوْ أَتَتْكُم بِشَهَابٍ مِّمَّنْ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ»؛ به یاد آور زمانی که موسی به اهلس گفت، آتشی به نظرم می آید؛ به زودی از آن برای شما خبر می دهم یا شعله ای از آن برمی گیرم تا خودتان را گرم نمایید. (نمل / ۷)

فرشادمهر در شرح بیت چنین نوشته: «برقی از کوه طور درخشید که من آن را مشاهده نمودم. پس از این طریق، شاید بتوانم برای تو از آن شعله ای آتش سرخ بیاورم. این بیت براساس آیه ۷ از سوره نمل است.» (فرشادمهر، ۱۳۸۸: غزل ۴۵۵)

۲-۸- صراط مستقیم

در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۷۱)

منظور از صراط مستقیم راه وسیع آشکار و راست است که با توجه به آیات قرآنی، مراد آن پذیرش یگانگی خداوند است. اهل بیت (علیهم السلام) فرمودند: «ما صراط مستقیم هستیم و یا اینکه صراط مستقیم ولایت حضرت علی است و مشخص است که پیامبر و اهل بیت، همه انسانها را به دین و آیین توحید دعوت می نمودند.» (حریری، ۱۳۸۴: ۲۴۶)

حافظ بر این باور است که در صراط مستقیم جایی برای گمراهی نیست و به هیچ عنوانی سرگردانی در آن راه به جایی نخواهد برد. او در تلاش است تا به صورت غیر مستقیم، به ما بگوید که اگر در این راه بلاها، مشکلات و مصائبی برای رهرو پیش آید، او نباید تردید به خود راه بدهد؛ زیرا صراط مستقیم چیزی نیست که در آن گمراهی باشد؛ اگر چه سالک در این راه، مشکلات زیادی خواهد دید؛ اما این مصائب، همه، خیر اوست. بیت متن حاضر قرآنی بوده و براساس بینامتنیت، مستقیم است. این بیت تناسب قابل توجهی با آیات ۵ و ۶ سوره حمد دارد (نک. ممتحن، ۱۳۸۷: ۲۱۶)؛ در واقع، طریقت راهی است که پیش روی عارف است تا

به واسطه آن بتواند به حقیقت دست یابد. به مکتب عرفان نیز طریقت گفته می‌شود. صراط مستقیم ارتباط برابری با طریقت دارد؛ به عبارتی، راه مستقیم طریقت عارفان است. (اشرف زاده، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۷۸)

در نگاه عرفا، سالک سبیل الی‌الحق باید مطیع امر پیر باشد و در این فرمانبری هر آنچه روی دهد، صلاح، رستگاری و خیر او در آن است؛ چراکه صراط مستقیم چیزی است که مراد مرید را به آن صواب رهنمون نماید؛ بنابراین، در این طریق، ضلالت و گمراهی راه ندارد (پرتو علوی، ۱۳۶۳: ۴۱). میان واژگان صراط مستقیم، سالک و طریقت رابطه‌ی مراعات‌النظیری وجود دارد.

آیه قرآن:

«وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوا هَذَا صِرَاطَ مُسْتَقِيمٍ»؛ الله پروردگار من و پروردگار شماست؛ بنابراین او را عبادت نموده که طریق راست در این است. (مریم/ ۳۶)

طی مسیر و آیین درویشی، هراتفاقی برای سالک و رهرو رخ بدهد، خیر و صلاح او در آن است؛ چراکه در راه راست معرفت، کسی راه را گم نمی‌کند. (فرشاد مهر، ۱۳۸۸: غزل ۷۱)

۲-۹- ظل ممدود

ظل ممدود خم زلف توام بر سر باد کاندلر این سایه قرار دل شیدا باشد

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۱۵۷)

ظل ممدود یعنی سایه‌ای که قطع‌شدنی نیست و امتداد یافته است که غرض از آن در سوره واقعه، سایه درختان بهشتی است که انتهای آنان آشکار نبوده و در اصطلاح، تمام کائنات که همگی سایه و غیر حقیقی هستند و موجود حقیقی تنها ذات احدی است، واژه ظل نیز حد فاصل بین نور و ضوء است. «ظل الله» انسان کامل است و منظور از ظل ممدود، سایه وسیع و گسترده و کنایه از حمایت کردن است. (مصطفی، ۱۳۶۹: ۲/ ۹۹۱)

توصیف بهشت و بهشتیان حضوری پررنگ و چشم‌نواز در شعر فارسی دارد و حافظ با استفاده از این ترکیب قرآنی، سایه همیشگی محبوبش را به نمایش گذاشته است و در سایه زلف یار است که دل بی‌قرار و شیدای او وقار و آرامش حقیقی خود را باز می‌یابد. بیت متن حاضر، قرآنی بوده و بر اساس نظریه بینامتنیت گروه نسل، جزء بینامتنیت نسل دوم است. منظور از ممدود درازی زلف یار است؛ همچنین در مفهوم مکان و مستقر شدن آن ایهام دارد؛ به عبارتی، معنی این است که همواره سایه زلف تو بر سر من باشد؛ چراکه قرارگاه دلم خم زلف تو است. (فرید، ۱۳۷۶: ۲۲۷)

آیه قرآن:

«وَوَظِلٌّ مَّعْدُودٌ»؛ سایه‌ای دائم. (واقعه/۳۰)

سایهٔ پهناور و پریچ وخم گیسوان تو همیشه بر سر من باشد؛ چراکه دل مجنون و دیوانهٔ من فقط زمانی آرام می‌شود که در این سایه قرار گرفته باشد. (فرشادمهر، ۱۳۸۸: غزل ۱۵۷)

آرزوی من این است که سایهٔ بلند گیسوانِ تو بر سر من باشد؛ چراکه آرامش دل بی‌قرار و شیدای من تنها در این سایه امکان دارد. ظلّ ممدود، یعنی سایهٔ بلند و کشیده که یک تعبیر قرآنی براساس آیهٔ ۳۰ سورهٔ واقعه است؛ درواقع، شاعر گیسوان بلند یار را شبیه درختی دانسته که سایهٔ گسترده سبب آرامی دل بی‌قرار وی است. (یوسفی، ۱۳۸۱: ۲۷۱)

۲-۱۰- عصیان آدم

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۴۸۹)

نافرمانی آدم از دستور خداوند در همهٔ کتاب‌های مذهبی و دینی، به‌ویژه در قرآن کریم، آمده است. حافظ که معتقد است در صفا و پاکی، همتایی برای انسان وجود ندارد، باتوجه‌به آیهٔ ۱۲۱ سورهٔ طه، آدم صفی را عصیانگر خوانده که پس از امتثال اوامر الهی، فریب شیطان را می‌خورد و این امر سبب رانده شدن وی از روضهٔ رضوان گشت. مهارت و شگرد ویژه‌ای که تنها در هنر حافظ وجود دارد، آن است که او آیات و روایات را در کنه دلش ذخیره کرده تا بتواند به کمک آن‌ها مقصودش را بیان نماید. او به این مضامین و ترکیبات، باتوجه‌به طبع لطیف خود، رنگ و لعاب ادبی بخشیده و در محور همنشینی به چینش آیات و روایات قلم می‌زند.

آیه قرآن:

«فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجِنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى»؛
 آنگاه از میوهٔ ممنوعه تناول کردند و عریان شدن آنان مبرهن گشت و شروع به چسباندن برگ‌های بهشت به خود کردند و این‌گونه بود که آدم نسبت به پروردگار خود عصیان نمود و به بیراهه کشیده شد. (طه/۱۲۱)

آنجا که صاعقهٔ سرکشی و نافرمانی به آدم برگزیده اصابت نمود، چگونه ما می‌توانیم ادعای بی‌گناهی کنیم؟ این بیت براساس آیهٔ ۱۲۱ از سورهٔ مبارکهٔ طه است (فرشادمهر، ۱۳۸۸: غزل ۴۸۹).

چه شکر گویمت ای خیل غم عفاک الله

که روز بی کسی آخر نمیری ز سرم

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۳۳۰)

عفاک الله، یعنی خدا تو را ببخشد و مقصود آن است که خداوند به خاطر کارهای گذشته‌ات، تو را عفو نماید. در تفسیر آیه حاضر آمده: «علی بن محمد بن جهم روایتی آورده، مبنی بر آنکه او وارد مجلس مأمون شد که حضرت رضا (علیه السلام) در آن حضور داشت. مأمون رو به حضرت نمود و گفت: "ای پسر رسول خدا، آیا نظر شما بر این نیست که پیامبران جملگی معصوم هستند؟"

حضرت فرمودند: "بلی." مأمون در ادامه پرسید: "پس آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» چه معنا دارد؟" حضرت فرمودند: "این آیه مانند مثل مشهوری است که می‌گوید، «به در گفتم که دیوار بشنود.» پروردگار روی سخنش به پیامبر است، اما منظورش امت اوست و همچنین آیه «لئن أشرکت لیخبطنَّ عَمَلُکَ وَ لَتَکُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ اگر دچار شرک شوی، عمل تو بی ارزش می‌گردد و قطعاً از زیانکاران می‌شوی و آیه «وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَا لَقَدْ کَذَبْتَ کُنْ إِيَّاهُمْ شِیْئًا قَلِيلًا»؛ اگر ما تو را ثابت‌قدم نکرده بودیم، نزدیک بود که تو هم به ایشان علاقه نشان دهی... "مأمون جواب داد: "بلی صحیح است." (موسوی، ۱۳۷۴: ۴۰۳/۹)

حافظ با توجه به آیه فوق، از عبارت قرآن به صورت طنز بهره گرفته و درباره غم و غصه آورده که زیادی غم را سپاس می‌گوید؛ زیرا در ایامی که مورد توجه کسی نیست، این غم او را رها نکرده و در سایه‌سار خود حفظ می‌کند.

آیه قرآن:

«عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ»؛ خدا تو را ببخشد؛ چرا به آنان اجازه دادی بمانند؟ (توبه/ ۳)

عفاک الله به فتح عین و کاف، جمله دعایی بوده و معنی آن این است که خداوند تو را سلامت نگه دارد. معنی بیت این است: «ای لشکر غم و اندوه، خداوند تو را سلامت کند. من نمی‌توانم از تو سپاسگزاری کنم؛ چراکه در ایام دوری از یاران و تنهایی، کنار من هستی و از من جدا نمی‌شوی. (خطیب، ۱۳۷۷: ۴۴۹)

۲-۱۲- علم الیقین

نه حافظ را حضور درس خلوت

نه دانشمند را علم الیقینی

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۴۸۳)

علم الیقین جزء مراتب اولیه علوم است. مرحله بعد، عین الیقین و سپس حق الیقین است. حافظ بر این باور است که در این دوران، آرامش و خلوص نیت در مدرس وجود ندارد؛

از طرفی، دانشمند نیز با اینکه از علم‌الیقین برخوردار است، ولی از آن بهره‌ای ندارد. مخلص کلام آن است که همه افرادی که مدعی دانستن و حضور هستند، از این عطایا بهره‌ای نبرده‌اند. بیت متن حاضر، قرآنی بوده و رابطه مراعات‌النظیری میان واژگان علم‌الیقین، دانشمند و درس برقرار است.

آیه قرآن:

«كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ»؛ حقا، اگر از روی یقین بدانید. (تکاتر/ ۵)

حافظ در خلوت‌خانه خویش برای تدریس، حضور قلبی و فراق بال ندارد و فقیه هنوز به علم‌الیقین دست پیدا نکرده و دچار شک گردیده است. (خطیب، ۱۳۷۷: ۶۵۹)

۲-۱۳- کرام‌الکاتبین

تو پنداری که بدگو رفت و جان برد حسابش با کرام‌الکاتبین است

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۵۵)

حافظان و ثبت‌کنندگانی از ملائکه بر هریک از افراد انسان نگاهبانند تا تمام اعمال نیک و بد انسان را ضبط نموده و در قیامت به آن رسیدگی کنند؛ چراکه در پیشگاه خداوند، هرکسی نتیجه اعمال خود را خواهد دید؛ حافظان و یا فرشتگانی که نزد خدا از عزت و کرامت برخوردار هستند. این ویژگی فرشتگان که به کرامت آمده، در قرآن کریم، بارها مورد توجه قرار گرفته و این امر دور از ذهن نیست که گمان بریم، این فرشتگان بر اساس آفرینش خود، موجوداتی هستند بری از معصیت و گناه و مفطور بر عصمت (موسوی، ۱۳۷۴: ۲۰ / ۳۷۲) در تفسیر دیگری درباره کرام‌الکاتبین آمده: «نگهبانانی از فرشتگان بر شما گماشته شده که اعمال شما را ضبط کرده و نگهداری می‌کنند. آنان نگارندگان مقرب و گرامی در پیشگاه الهی بوده و کم یا زیاد نوشته‌ها در اساس کارشان نیست و تقدیر کرام‌الکاتبین، «کاتبین کراما» بوده و آنان نسبت به همه امور شما به خواست خداوند، آگاهی دارند (رازی، ۱۴۰۸: ۱۶ / ۱۲؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۰ / ۲۹۲؛ رهنما، ۱۳۴۶: ۴ / ۵۰۰).

حافظ با آگاهی از این مطلب قرآنی معتقد است، هرچند که انسان بدسخت و بدگو با زبان‌ش دیگران را آزار می‌دهد و بعد از مدتی، از یادها رفته، اما ملائکه کرام-الکاتبین در قیامت، حساب اعمال او را بررسی خواهند کرد. او بر این باور است که هیچ‌گریزگاهی برای بدگو وجود ندارد و سرانجام کار خود را خواهد دید. بیت متن حاضر در ارسال‌المثل قرار گرفته است.

آیه قرآن:

«وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كَرَامًا كَاتِبِينَ»؛ و قطعاً بر شما نگاهبانانی گماشته شده‌اند. (انفطار/ ۱۰)

تو گمان کرده‌ای کسی که از دیگران بدگویی کرده و غیبت می‌کند، جان به سلامت برده و رفته است؛ درحالی‌که چنین نیست، بلکه حساب اعمال او با کرام‌الکاتبین است. کرام‌الکاتبین نام دو ملک است که در یسار و یمین انسان، حساب اعمال بد و نیک او را ضبط می‌کنند. (فرشادمهر، ۱۳۸۸: غزل ۵۵)

عبارت «جان برد» براساس لغت، یعنی جان را برد؛ اما در اینجا منظور از «جان برد»، سالم در رفتن و جان خود را خلاص کردن است. معنی بیت این است که گمان نکنی که بدگو، یعنی ذمام و غیبت‌گو مرد و جان خود را خلاص نمود؛ یعنی با مردن، جان خود را تخلیص نمود؛ چراکه حساب او با کرام‌الکاتبین تسویه نشده و باقی مانده است. منظور آن است که اگر در این دنیا، نتیجه اعمال خود را نبیند، عذاب خداوند در آخرت برای اوست و همه افراد نتیجه اعمال خود را مشاهده نمایند. (سودی، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۶۷)

۱۴-۲- لاله الا الله

به گوش جان رهی منهی‌ای نداد در داد

ز حضرت احدی لاله الا الله

(حافظ، ۱۳۶۹: قطعه ۲۷)

نخستین تصدیق هر فرد نسبت به وحدانیت خداوند و همچنین اعتراف به یگانگی و نفی شرک از ساحت قدسی الله، کلام نورانی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است. محمد بن حمران در روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) نقل می‌کند: «هرکس که این ذکر شریف را با خلوص نیت بخواند، به بهشت درآید و منظور از اخلاص در این ذکر، این است که گفتن آن سبب می‌شود فرد از معاصی و گناهان دور گردد (مجاهدی، ۱۳۸۱: ۴۱)؛ درواقع، این ذکر شریف بوده که جابر از امام پنجم شیعیان روایت نموده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: «جبرئیل در پین مروه و صفا بر من نازل شد و فرمود: "خوشبخت است از امت تو کسی که ذکر لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ را با خلوص نیت بخواند."» (همان / ۴۱)

بیت متن حاضر، قرآنی بوده و براساس بینامتنیت گروه نسل، نسل دوم محسوب می‌شود.

آیه قرآن:

«فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبِكُمْ وَمُتَوَكِّمًا»؛ آگاه باش! پروردگاری جز او نیست و برای گناهان خود طلب آمرزش نما و همچنین برای مردان و زنان مؤمن آمرزش بطلب و تنها اوست که از سرانجام حال همه آگاه است. (محمد / ۱۹)

در مصرع اول، حرف «باء» صله و اضافه‌ها لامیه است. واژه «رهی» به فتح «را» و کسر «ها» بوده و منظور از آن غلام‌بچه‌ای است که نگاهبان در بوده و مردم رُم به آن دربان می‌گفته‌اند، اما در مواردی از این دست، منظور غلام است. حرف «یاء» در واژه رهی، نسبت است که

منسوب به راه است و به این دلیل که برای انجام خدمتی راهی می‌شود، به آن راهی می‌گویند. واژه «منهی» اسم فاعل از باب افعال، مصدرش «انها» است؛ یعنی مخبر؛ اما در این بیت، منظور از منهی، هاتف است. یای دوم، حرف وحدت است. در برخی از نسخه‌ها، هاتفی بیان شده است. عبارت ندا درداد، یعنی داد زدن. واژه «در» حرف تأکید است. ز حضرت احد: حرف ابتداییه به معنای من اضافه و بیانیه بوده و واژه «احد» به «ما» بعد مضاف گردیده و اضافه بیانیه است. سودی معتقد است عبارت قرآنی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» در این بیت، محلی از اعراب ندارد و برای وقوف از معنای آن می‌توان به رسائل دیگر رجوع کرد. معنی بیت چنین می‌شود: به گوش عقل بنده از جانب خداوند هاتفی ندا داد؛ یعنی از جانب خداوند به من الهام شد؛ یعنی آنچه که الهام شده. مراد بیت دوم است. (سودی، ۲۶۹۴/۴).

۲-۱۵- لائفصام لها

قصه العشق لائفصام لها فصمت هاهنا لسان القال

(حافظ، ۱۳۶۹: غزل ۳۰۲)

لائفصام لها، یعنی بریدگی و قطعی در آن راه ندارد. هرچند که در آیه فوق، انقطاع به عروه الوثقی رجوع داده می‌شود؛ چراکه دژی محکم و دستاویزی استوار است؛ اما حافظ از این عبارت در قصه عشق بهره گرفته که پایانی برای آن وجود ندارد. بیت متن حاضر، قرآنی بوده و رابطه مراعات‌النظیری میان واژگان لسان، قصه و القال وجود دارد.

آیه قرآن:

«لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم» در دین، کسی مجبور نیست و راه درست از راه اشتباه معلوم است؛ بنابراین، هر فردی که نسبت به طاغوت کافر گردد و مؤمن به خدا شود، یقیناً به طنابی محکم چنگ زده که گسستنی در آن نیست و او شنوا و داناست. (بقره/ ۲۵۶) فرشادمهر در شرح بیت نوشته: «قصه عشق قطع‌شدنی نیست. پس چرا در اینجا زبان انسان از گفتن باز می‌ماند؟ (فرشادمهر، ۱۳۸۸: غزل ۳۰۲).

نتیجه‌گیری

شاعری که مسلمان است و در دامان فرهنگ اسلامی و در مکتب قرآن تربیت و رشد و نمو یافته، خواه‌ناخواه تأثیر این فرهنگ در شعر او بازتاب قابل توجهی خواهد داشت. از شاخصه‌های بارز شعر حافظ توجه ویژه او به قرآن است که در جای‌جای اشعارش به چشم می‌خورد؛ همان‌طور که خود حافظ اعتراف کرده که قرآن را به چهارده روایت می‌خوانده و هم‌نشین خلوت او در شب‌های تار بوده است. حافظ به این حقیقت اشاره کرده و سروده:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد

لطایف حکمی با نکات قرآنی

(حافظ، ۱۳۶۹: قصیده ۲)

براین اساس و بر پایه بررسی‌ها و شرح‌هایی که در بخشی از ابیات دیوان حافظ در پژوهش حاضر، صورت گرفته، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که شعر حافظ، سراسر، آمیخته با نکات قرآنی است و سبک معنایی اشعارش با آیات متشابه قرآنی همخوانی دارد. دیوان خواجه شیراز، از جهات گوناگون، تحت تأثیر قرآن و مفاهیم اسلامی قرار دارد. غزلیات حافظ نشاندهنده این است که شاکله بنیادین ذهن و زبان او قرآن و مفاهیم آن بوده است؛ درنهایت، می‌توان گفت که دیوان حافظ، هم از نظر ساختار ظاهری ابیات و هم از نظر معنا و محتوای آن، تحت تأثیر قرآن است.

کتابنامه

- «قرآن کریم» (۱۳۷۶). ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی. اشرف زاده، رضا (۱۳۸۲). «پیغام اهل راز». تهران: اساطیر.
- اهور، پرویز (۱۳۷۲). «کلك خیال انگیز یا فرهنگ جامع دیوان حافظ»، چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- ایرانزاده، نعمت‌الله. محمد مهدی زمانی (۱۳۹۷). «تحلیل حوزه‌های معنایی: رهیافتی در سبک‌شناسی»، فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، سال یازدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۳، صص ۵۹-۷۷.
- پرتو علوی، عبد‌العلی (۱۳۶۳). «بانگ جرس، چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۹). «دیوان حافظ»، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۶). «حافظ‌نامه». تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- خطیب رهبر، خلیل (۱۳۷۷). «دیوان غزلیات مولانا شمس‌الدین محمد خواجه حافظ شیرازی». تهران: صفی‌علیشاه.
- رادمنش، سید محمد (۱۳۷۴). «آشنایی با علوم قرآنی»، چاپ چهارم. تهران: علوم نوین-جامی.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸). «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن». مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رهنما، زین‌العابدین (۱۳۴۶). «ترجمه و تفسیر رهنما». تهران: کیهان.
- سودی بسنوی، محمد (۱۳۶۶). «شرح سودی بر حافظ»، ترجمه عصمت ستارزاده، چاپ پنجم. تهران: زرین و نگاه.
- صابری، حسین (۱۳۷۶). «اعجاز بیانی قرآن». تهران: علمی و فرهنگی.
- طغیانی، اسحاق. خدایار مختاری (۱۳۸۷). «حافظ و حقایق قرآنی»، پیک نور، سال هفتم، شماره اول، صص ۱۰۲-۱۱۳.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). «التبیان فی تفسیر القرآن»، با مقدمه شیخ آقا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرشاد مهر، ناهید (۱۳۸۸). «دیوان حافظ با شرح کامل ابیات»، چاپ هشتم. تهران: گنجینه.
- فرید، طاهره (۱۳۷۶). «ایهامات دیوان حافظ». تهران: طرح نو.
- مصطفی، ابوالفضل (۱۳۶۹). «فرهنگ ده هزار واژه از دیوان حافظ». تهران: پاژنگ.
- ممتحن، مهدی (۱۳۸۷). «مفاهیم شعر تازی در سایه غزلیات حافظ»، ادبیات تطبیقی جبرفت، سال دوم، شماره ۸، صص ۲۱۳-۲۲۸.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۷۴). «ترجمه تفسیر المیزان». قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نجاتی، محمد و عباس عرب (۱۳۸۱). «قرآن و روانشناسی»، چاپ پنجم. مشهد: آستان قدس رضوی.
- یوسفی، حسین علی (۱۳۸۱). «دیوان حافظ»، چاپ اول. تهران: روزگار.

Bibliography

The Holy Quran

- Ashrafzadeh, Reza, (1382SH), Message of the people of Raz, two volumes, Tehran: Asatir.
- Ahour, Parviz, (1372SH), The Imaginative Collection or the Comprehensive Culture of Diwan Hafez, four volumes, second edition, Tehran: Asatir.
- Iranzadeh, Nematollah, Zamani, Mohammad Mahdi, (2017): "Analysis of semantic fields: an approach in stylistics", specialized quarterly of Persian poetry and prose stylistics (Bahar Adab), 11th year, number 1, serial number 3, pp. 59-77.
- Parto Alavi, Abdul Ali, (1363SH), Bang Jers, second edition, Tehran: Khwarazmi Publishing Company.
- Hafez Shirazi, Shamsuddin Mohammad, (1369SH), Diwan Hafez, revised by Mohammad Qazvini and Qasim Ghani, Tehran: Zovar.
- Khorranshahi, Baha'eddin, (1366SH), Hafez Nameh, Tehran: Soroush (Seda and Sima Publications), Scientific and Cultural Publishing Company.
- Khatib Rahbar, Khalil, (1377SH), Divan Ghazliat of Maulana Shamsuddin Mohammad Khajeh Hafez Shirazi, Tehran: Safi Alishah.
- Radmanesh, Seyyed Mohammad, (1374SH), Familiarity with Qur'anic sciences, 4th edition, Tehran: Novin-Jami Sciences.
- Razi, Abu al-Fatuh Hossein bin Ali, (1408 AH.), Ruz al-Jinnan and the state of the jinnan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Rahnama, Zain al-Abidin, (1346SH), translation and interpretation of Rahnama, first edition, Tehran: Kayhan.
- Soudi Basnavi, Mohammad, (1366SH), Soudi's Commentary on Hafez, translated by Dr. Esmat Sattarzadeh, fifth edition (first edition of Zarin and Negah), Tehran: Zarin and Negah.
- Sabri, Hossein, (1376SH), Ijaz Bayani Qur'an, Tehran: Scientific and Cultural.
- Tousi, Muhammad bin Hassan, (1409 AH), Al-Tabyan in Tafsir al-Qur'an, with an introduction by Sheikh Agha Bozur Tehrani and research by Ahmad Qasir Aamili, Beirut: Darahiya al-Tratah al-Arabi.
- Farshadmehr, Nahid, (2008), Diwan Hafez with complete description of verses, 8th edition, Tehran: Ganjineh Publications.
- Farid, Tahereh, (1376SH), Ihamat Divan Hafez, Tehran: New design.
- Mosafi, Abolfazl, (1369SH), Dictionary of ten thousand words from Diwan Hafez, two volumes, Tehran: Pazhang.
- Momthan, Mahdi (1387SH), "Concepts of Tazi's poetry in the shade of Hafez's sonnets", Jiroft comparative literature, second year, number 8, pp. 213-228.
- Mousavi Hamedani, Seyyed Mohammad Baqer, (1374SH), translation of Tafsir al-Mizan, Qom: Qom seminary teachers community.
- Nejati, Muhammad and Arab, Abbas, (1381SH), Qur'an and Psychology, fifth edition, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Yousefi, Hossein Ali, (1381SH), Divan Hafez, 1st edition, Tehran: Roozegar.

A Stylistic Analysis of the Masculine and Feminine Forms of Nouns in Lexically Similar Verses and Explanation of Their Implicit Meanings

Ahmad Omidvar¹ , Masoud Eghbali² , Zahra Hosseinzad³

1. Assistant Prof, Arabic Language and Literature, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran.
(corresponding author) omidvar@quran.ac.ir

2. Assistant Prof, Department of Quran Interpretation and Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education,
Qom, Iran. eghbali@quran.ac.ir

3. Master of Quran and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran.
hosseinzad.r@gmail.com

Research Article



Detailed Abstract:

Research Objective: This research aims to carefully examine and stylistically analyze the differences between the “masculine and feminine” grammatical gender of nouns within the lexically similar verses of the Holy Qur’an. Explaining and elaborating the lexical differences in this category of verses, as well as their intended purposeful meanings are considered prominent topics in Qur’anic Sciences. Many Qur’anic exegeses have overlooked the rhetorical and literary aspects of these alterations, though some authoritative Quranic commentaries and specialized sources have addressed this issue. The primary objective of this study is to answer questions regarding the reasons and modalities of these differences, as well as to clarify their underlying wisdom. Ultimately, this research seeks to provide a deeper understanding of the nature of these variations as one of the manifestations of the linguistic miracle of the Qur’an.

Research Methodology: The present study is descriptive-analytical in nature, focusing solely on the differences in the “masculine and feminine” grammatical gender of nouns within lexically similar verses. The analysis and evaluation of these differences are conducted using various methods, including the study of the contextual flow of verses, the examination of the semantic and content-related relationships between consecutive verses, and the utilization of the “Quran to Quran” method to extract implicit meanings and enhance the understanding of the audience. The adoption of an analysis-oriented approach in this research has facilitated the examination of both the rhetorical elegance and linguistic structure of the Qur’an alongside the lexical variations.

Research Findings: The results of the study indicate that the Lexically Similar Verses, in terms of the differences in “masculine and feminine” grammatical gender include eight prominent instances of noun differences. These instances, which appear to be expressed

Received: 2022-10-20 | Received in revised form: 2022-12-27 | Accepted: 2023-02-07 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: Omidvar, A. , eghbali, M. and hosein zad, Z. (2025). A Stylistic Analysis of the Masculine and Feminine Forms of Nouns in Lexically Similar Verses and Explanation of Their Implicit Meanings. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 30-57. doi: 10.22034/sshq.2025.178790

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur’anic Exegesis and Sciences



in various words, actually possess a purposeful linguistic structure and convey a message. The analysis and examination of these cases demonstrate that such differences are employed for specific rhetorical goals, including brevity, elaboration, emphasis, expressing individuality, and creating verbal and semantic harmony in the Qur'an. For instance, in some verses, the use of either the feminine or masculine noun not only serves to elevate the meaning of the text but also aligns the concepts with the context and overall structure of the Surah. All of these instances reflect the unparalleled linguistic richness and inner coherence of the Qur'an.

Additionally, the semantic relationship between similar verses within a Surah can offer a new and more comprehensive interpretation of the Qur'anic verses. The use of combined methods for analyzing Lexically Similar Verses revealed further insights into the wisdom behind these differences. For instance, some instances of differences in the "masculine and feminine" grammatical gender of nouns are linked to the overall meaning of the verse and the general structure of the Surah. This connection makes it possible to understand the coherence and content harmony of the Qur'an, showcasing an example of its linguistic miracle.

Conclusion: The stylistic analysis of the linguistic differences in the Qur'an reveals that these changes are intentionally and meaningfully embedded within the Qur'an, each serving to convey deep rhetorical and semantic messages. In particular, the differences between the "masculine and feminine" forms of nouns represent a prominent aspect of the Qur'an that does not create contradictions, but rather has been carefully and subtly incorporated to enhance the understanding of Qur'anic concepts for the reader. This study confirms that these differences do not lead to complexity or ambiguity; instead, they contribute to a deeper understanding of Qur'anic concepts and strengthen the rhetorical messages of the Qur'an. By considering the context of the verses and analyzing the intertextual relationships between them, one can achieve a clearer and more accurate understanding of the linguistic phenomena within the Qur'an. These insights indicate that paying attention to the linguistic details in the Qur'an, such as the distinction between masculine and feminine nouns, can uncover the complexities and wisdom hidden within the Qur'an. These differences should be viewed as part of the linguistic miracle of the Qur'an, where understanding its linguistic subtleties can offer a deeper insight into its teachings and clarify all of its aspects.

Keywords: Holy Qur'an, Lexically Similar Verses, Stylistics, Masculine, Feminine, Lexical Differences, Rhetoric

بررسی سبک‌شناختی تذکیر و تأنیث اسم‌ها در آیات متشابه لفظی و تبیین معانی ضمنی آن

احمد امیدوار^۱ (ID) ، مسعود اقبالی^۲ (ID) ، زهرا حسین‌زاد^۳

۱. استادیار، زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) omidvar@quran.ac.ir

۲. استادیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران eghbali@quran.ac.ir

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. hosseinzad.r@gmail.com

پژوهشی



چکیده

تبیین اختلاف واژگانی در آیات متشابه قرآن کریم و مفاهیم هدفمند آن، از جمله مباحث علوم قرآنی است که بسیاری از تفاسیر از بیان نکات ادبی چنین تغییراتی غافل مانده‌اند، اما در برخی از تفاسیر و کتب معتبر حوزه قرآنی بدان اشاره شده است. تحلیل و بررسی صحیح واژگانی این دسته از آیات می‌تواند در رفع شبهه اختلاف و تناقض در آیات قرآنی مثمر ثمر باشد. آیات متشابه از حیث اختلاف در «تذکیر و تأنیث» شامل هشت مورد تشابه «اسمی» است. با توجه به گستردگی شواهد تشابه افعال و اسم‌ها در این حوزه، صرفاً تفاوت آیات متشابه در بحث «تذکیر و تأنیث» اسم‌ها در این جستار بررسی شده است و با تمرکز بر حکمت اختلاف واژگانی این پدیده زبانی، به روش توصیفی-تحلیلی حکمت اختلاف در مذکر یا مؤنث بودن آن اسم را تبیین نموده است. توجه به سیاق آیات، پیوند معنایی میان آیات همجوار در همان سوره، توجه به فهم معنایی قرآن به قرآن در کشف معنای این پدیده زبانی مؤثر است. اغراضی همچون ایجاز، توسع معنا، اطناب، تفخیم، بیان افراد و تناسب لفظی از جمله اهداف بلاغی این سبک تفاوت در آیات مشابه لفظی به شمار می‌رود.

کلید واژه‌ها: قرآن کریم، متشابه لفظی، سبک، سبک‌شناسی، تذکیر، تأنیث.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۰/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: امیدوار، احمد، اقبالی، مسعود و حسین‌زاد، زهرا. (۱۴۰۴). بررسی سبک‌شناختی تذکیر و تأنیث اسم‌ها در آیات متشابه لفظی و تبیین معانی ضمنی آن. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره اول)، ۳۰-۵۷. doi: 10.22034/sshq.2025.178790

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

آیات متشابه لفظی، آیاتی از قرآن کریم هستند که موضوعی را با الفاظ و تعابیر مشابه بیان می‌کنند، اما از لحاظ ساختار کلام، تفاوت‌های جزئی در آن‌ها به چشم می‌خورد. برخی از این تفاوت‌ها عبارتند از: تقدیم و تأخیر، حذف و اضافه، تعریف و تنکیر، تذکیر و تأنیث، مفرد و جمع، اختلاف در افعال، تبدیل حرف یا کلمه‌ای به حرف و کلمه دیگر (زرکشی، ۱۴۱۵: ۲۰۲/۱). عمده آثار قدما در خصوص بررسی آیات متشابه لفظی قرآن کریم به عالمان اهل سنت مربوط می‌شود که بیشتر با عنوان «متشابهات» و گاه «مشتبهات» از آن یاد شده‌است. در این خصوص می‌توان به آثاری همچون: «البرهان فی توجیه القرآن از ابن حمزه کرمانی»؛ «متشابه القرآن العظیم از ابن منادی» و نیز «مشتبهات القرآن از ابن حمزه کسائی» اشاره کرد. آیات مشابه با عباراتی شبیه به هم و گاهی با مقصود و مفهوم‌های گوناگون ذکر شده‌اند. این آیات مشابه و گزاره‌های به ظاهر یکسان قرآن کریم، که در آنها حروف و واژه‌ها گاه مذکر و مؤنث شده‌است، یک امر اتفاقی نیست، بلکه با تدبر در این آیات متوجه چنین امری می‌شویم که هر عبارت قرآنی بر مفهوم خاصی دلالت می‌کند. حتی به اقرار برخی از دانشمندان علوم قرآنی، «اضافه شدن یک حرف در آیات مشابه لفظی، دارای سبب و مصلحت بخصوص می‌باشد» (سامرای، ۲۰۰۸: ۹۲). با مطالعه آیات متشابه بدین حقیقت نائل می‌شویم که در گزینش الفاظ گوناگون برای هدفی خاص، نوعی از اعجاز بیانی قرآن کریم است، چراکه سخنوران بلیغ و فصیحان عرب، از رعایت این دقت‌ها و ظرافت‌ها در کلام و سخن و کاربردهای آن در زبان عربی عاجزند. با ارائه نمونه‌ها و مصداق‌هایی از آیات متشابه، به دنبال اثبات این مسأله شدیم که واژه‌گزینی دقیق و بی‌همتای قرآن کریم یکی از وجوه اعجاز آن است و تکرار این آیات با اختلاف کوچک در بردارنده معانی خاصی است که اگر چنین نبود، کاری عبث و بیهوده می‌نمود، لذا این امر از خداوند متعال که حکیم مطلق است، محال است.

از آنجایی که تفسیر قرآن به «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (بابایی، ۱۳۸۷: ۲۳) تعریف شده‌است؛ لذا اصول و سازکارهایی که برای استنباط معانی ضمنی در آنها ارائه شده در تفسیر قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد. (حییب‌اللهی، ۱۳۹۵: ۱۱۱). با مراجعه به تفاسیر گوناگون با نوعی یکنواختی در مفهوم ارائه شده از این آیات روبرو می‌شویم؛ چراکه گاهی این اختلاف‌ها که اهمیت به سزایی دارند، نادیده گرفته شده‌اند. حکمت‌ها و معانی این آیات مشابه که گاه به صورت اسم مذکر و گاه به صورت مؤنث بیان شده در این پژوهش تبیین می‌شود و این حکمت‌ها با توجه به سیاق و گاه با توجه به دلیل بلاغی که در بیان یک معنا با الفاظ متفاوت متجلی می‌شود ما را به معنای تعابیر مختلف رهنمون می‌سازد. سیاق موجب رسیدن به مفاهیم بلند قرآن و تأمل در ماقبل و مابعد آیه و توجه به روند کلی کلام می‌شود.

اراده معنا از آیات بدون توجه به سیاق آن جز لغزش و انحراف و دور شدن از معنای حقیقی نتیجه دیگری نخواهد داشت (آفاخانی، ۱۳۹۴: ۲۴).

۱.۲. سؤال‌های پژوهش

- سبک جایگزینی اسم‌های مذکر و مؤنث در آیات مشابه لفظی چیست؟
- معانی حاصل از تغییرات سبکی کلمات مذکر و مؤنث در آیات مشابه لفظی چیست؟
- نقش سیاق در ایجاد این نوع تفاوت سبکی در آیات مشابه لفظی چیست؟

۱.۳. پیشنهاد پژوهش

با توجه به مطالعه‌ای که در این زمینه صورت گرفت، مطالب پراکنده و نامنظمی درباره معناشناسی اختلاف آیات متشابه در لابلای تفاسیر و کتب مختلف وجود دارد، برخی نیز کتابها و مقالاتی را به طور مستقل در این حوزه به رشته تحریر در آورده‌اند که از مهمترین آنها می‌توان موارد ذیل را نام برد:

- در کتاب «دلیل المتشابهات اللفظیه فی القرآن الکریم» اثر محمد بن عبدالله الصغیر، ۱۴۱۸ق، المملکه العربیه السعودیه، الرياض؛ تمام آیات مشابه لفظی را به صورت کامل آورده و در جدول‌هایی ذکر نموده، اما به حکمت و معنای اختلاف آیات اشاره‌ای نکرده‌است.

- در کتاب «البرهان فی توجیه متشابه القرآن» اثر برهان الدین محمود کرمانی، ۱۹۹۴م، قاهره: دار الفضیله؛ که با استفاده از روش سنتی و یکسان مانند مقایسه معنای لغوی، قواعد صرف و نحو، معانی و بدیع، شأن نزول، ناسخ و منسوخ، و سیاق پرداخته‌اند.

- مقاله‌ای با عنوان «بررسی حکمت اختلاف فعلی در آیات متشابه لفظی» به تحریر فتحیه فتاحی زاده، دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء سلام الله علیها، ۱۳۸۷ش؛ که به حکمت تفاوت این آیات پرداخته و از جنبه سیاق و فصاحت به بررسی مشابهات پرداخته‌است که این اثر نیز در جای خود ارزشمند بوده، اما به حکمت آیات مشابه از باب تذکیر و تأنیث اشاره‌ای ننموده‌است.

- مقاله «تفاوت تعبیر در آیات مشابه قرآن، بر پایه تخطی از اصول همکاری گرایس» از محمدرضا ستوده نیا و همکاران که در مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۴، سال ۱۳۹۵ به چاپ رسیده‌است. در مقاله مذکر به معانی ضمنی و تلویحات محوری نهفته در آیات مشابه لفظی پرداخته شده‌است.

- مقاله «نقش ریشه شناسی و سیاق در فهم آیات متشابه لفظی» از بی‌بی زینب حسینی و کلثوم افضلی، چاپ شده در نشریه آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۷، سال ۱۳۹۷. تمرکز مقاله مذکور بر تفاوت مفهومی دو فعل «انفجرت و انبجست» بوده که با توجه به سیاق آیات

(بقره: ۶۰) و (اعراف: ۱۶۰)، و با رویکردی بر شناخت اصل لغوی و معناشناسی تاریخی، به تبیین تفاوت معنایی دو واژه در آیات متشابه لفظی پرداخته‌است. به‌رحال، با وجود پژوهش‌های انجام شده در حوزه آیات متشابه لفظی، هیچ کدام به‌طور مستقل به سبک‌شناسی جایگزینی اسم‌های مذکر و مؤنث پرداخته و اغراض بلاغی و معانی حاصل از آن را بیان نکرده‌اند؛ بلکه به شیوه پراکنده در کتب مختلف به این مسأله پرداخته‌اند؛ لذا دیدگاه کاملی را درباره این نوع تفاوت به خواننده عرضه نمی‌کنند. امید است که این جستار در تبیین جلوه‌ای از اعجاز بیانی قرآن کریم، گامی مؤثر فرابیش نهد.

۲. مبانی نظری پژوهش

در این بخش از مقاله به‌طور اجمال به معرفی مهمترین مبانی پرداخته می‌شود که پژوهش حاضر بر آنها استوار است:

۲.۱. سبک و سبک‌شناسی

دانشمندان از دیرباز تا کنون برای عبارت سبک تعاریف متعددی ارائه کرده‌اند؛ از جمله آنها می‌توان به عبدالقاهر جرجانی اشاره کرد که مفهوم سبک را جدای از نظریه نظم نمی‌داند و معتقد است که سبک نوعی از نظم و روشی از آن است (الجرجانی، ۱۹۶۹: ۴۱۸). ابن خلدون نیز سبک را همانند پارچه‌ای بر می‌شمرد که نخ‌ها و تار و پود در آن با هم ترکیب شده و بافته می‌شوند یا آن را به مانند قالبی معرفی می‌کند که مواد در آن ریخته می‌شود (ابن خلدون، ۱۹۶۰ / ۴: ۶۶۶). دانشمندان غیر مسلمان نیز از معرفی این اصطلاح غافل نبوده‌اند و تعاریف متعددی را برای آن ارائه کرده‌اند به عنوان مثال ماروزو معتقد است که سبک، عبارت است از اینکه یک نویسنده اقدامی را انجام دهد و کلام را از بی طرفی زبانی به سمتی خاص سوق دهد. (ابن ذریل، ۲۰۰۰: ۴۴) یا فالیری سبک را قدرت و تأثیر عبارت می‌داند (همان). چارلز بالی سبک را مجموعه‌ای از عناصر زبان می‌داند که بر احساس و عاطفه مخاطب اثر می‌گذارد (فضل، ۱۹۹۸: ۹۷).

اگرچه اصطلاح سبک از الفاظ قدیمی و کهن است؛ ولی سبک‌شناسی یک اصطلاح جدید است که در ذیل دانش زبان‌شناسی قرار گرفته و به بررسی سبک‌ها می‌پردازد. شاید نخستین کسی که این اصطلاح را به کار بست شخصی به نام نوالی (Novalis) باشد، در نظر او سبک‌شناسی آمیخته با علم بلاغت بود. (جیرو، دت: ۵) یعنی سبک‌شناسی یک اقدام و فرایند بلاغی به شمار می‌رفت؛ ولی در حقیقت سبک‌شناسی دانشی ارزیابی و توصیفی است که با بلاغت که یک دانش معیاری به شمار می‌رود و تنها و اصول منطقی تکیه می‌کند تفاوت دارد (احمد سلیمان، ۲۰۰۴: ۴). بعدها این علم به میدان پژوهش‌های زبان‌شناختی ملحق شد که سوسور از پیشگامان آن است. سبک‌شناسی مسئول تمامی مطالبی است که

به سبک متن ارتباط دارد (الکواز، ۱۴۲۶: ۵۴) و مهم‌ترین ویژگی آن کشف روابط زبانی در متن و پی بردن به پدیده‌های زبانی خاصی است که ویژگی‌های بارز یک متن را به وجود می‌آورد (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۶-۱۸). و به بررسی گزینه‌ها و روش‌های بهره بردن از زبان‌شناسی، فرازبان و شگردهای شناخت زیبایی‌ها و صناعات به کار رفته در ارتباط کلامی می‌پردازد (فتوحی رود معجنی، ۱۳۹۵: ۹۲).

۲،۲. سیاق در لغت و اصطلاح

جوهری می‌گوید: «ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساق واحدة: یعنی فلانی سه پسر بر یک ساق زایید، بدین معنی که آنها را پشت سر هم زایید و دختری در بین آنها زاییده نشده است» (الجوهری ۱۴۰۷، ۴/ ۱۴۹۹) ابن فارس نیز معتقد است که سین و واو و قاف دارای یک بن معنایی است و آن، راندن چیزی است و گفته می‌شود: سَاقٌ يَسُوقُ سَوْقًا که به معنای راندن است و السيقه: چهار پایانی هستند که رانده می‌شوند (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۱۱۷/۳). ابن منظور نیز می‌گوید: «ساق الإبل وغيرها: یعنی شتر و غیر آن را راند و مضارع آن يَسُوقُ و مصدرش سَوْقًا و سِيقًا است و عبارت تَسَاوَقَتِ الإبلُ به معنای تبعیت کردن و دنبال هم رفتن شترها است» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/ ۱۶۶-۱۶۷). از آنچه گفته شد، مشخص می‌شود که این ماده لغوی و مشتقات آن حول معنای تبعیت کردن و اتصال می‌چرخد.

اما سبجلماسی سیاق در اصطلاح را اینگونه معرفی کرده است: «سیاق عبارت است از واحدهای زبانی قبل و بعد از یک واحد زبانی خاص» (مبارک، ۱۹۹۵: ۶۱). بدین ترتیب سیاق صرفاً با درک مطالب بعدی و قبلی شناخته می‌شود. استیفاء اولمان سیاق را چنین لفظی کلمه و موقعیت آن در نظام کلام معرفی می‌کند (استیفاء، د.ت: ۵۷)؛ لذا سیاق قرینه‌ای برای فهم معنای لفظ است و اهمیت آن زمانی بیشتر خودنمایی می‌کند که یک لفظ، مبهم یا از مترادفات باشد. اهمیت سیاق در قرآن کریم نیز تا بدانجاست که گاهی سیاق، معنای یک عبارت را دچار دگرگونی کامل می‌کند؛ به عنوان مثال سیاق می‌تواند، عبارتی مدحی را تبدیل به ذم و استهزا کند، مانند این آیه شریفه: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (الدخان: ۴۹). هدف از «العزیز الکریم» تمسخر و استهزای جهنمیان و مفهوم واقعی آن ذلیل، خوار و پست است. سیاق در تفسیر و تبیین معنای آیات متشابه لفظی نیز نقش بسیار مهم و راهگشایی دارد.

۲،۳. مذکر و مؤنث در زبان عربی

بیشتر زبان‌های دنیا از جمله زبان فارسی برای واژگان مذکر و مؤنث یک ساختار عمومی به کار می‌برد و میان آنها در لفظ تفاوتی قائل نمی‌شود. ولی برخی از زبان‌ها میان لفظ مذکر و مؤنث فرق می‌گذارد، هرچند این اقدام در برخی از آنها مانند زبان انگلیسی به طور

محدودتری وجود دارد؛ ولی زبان عربی به طور جدی‌تری وارد این مسأله شده‌است و میان اسم‌ها و فعل‌های مذکر و مؤنث در لفظ فرق قائل شده‌است. به عنوان نمونه عباس حسن مؤلف کتاب «النحو الوافی» اسم‌ها را در دو نوع مذکر و مؤنث گروه‌بندی کرده و هر کدام از آنها را نیز به حقیقی و مجازی تقسیم کرده‌است. وی معتقد است که اسم‌های مذکر برای بیان تذکیر نیاز به علامت لفظی ندارند؛ ولی اسم‌های مؤنث برای دلالت بر تأنیث نیاز به علامت لفظی ظاهری یا مقدر دارند که این علامات عبارتند از: تاء تأنیث «ة» مثل کاتبه و الف تأنیث مقصوره و ممدوده مانند (لیلی و لمیاء). گاهی هم این علامت در تقدیر است که به هنگام تصغیر یا ارجاع ضمیر یا گرفتن صفت یا استعمال اسم اشاره برای آنها و... ظاهر می‌شوند؛ مثل اذن: اذینة یا هذه عقبب سامة و... وی انواع دیگری نیز برای لفظ مؤنث ذکر می‌کند که شامل لفظی و معنوی می‌شود که به دلیل پرهیز از اطاله کلام از ذکر آنها اجتناب می‌شود. البته در تعداد محدودی از اوزان زبان عربی، اسم‌های مذکر و مؤنث یکسان است، مانند وزن فَعُول به معنای فاعل مثل صبور، یا وزن فعیل به معنای مفعول مثل جریح یا اوزان مبالغه بر وزن مَفْعَال، مَفْعِیل، مَفْعَل مثل مفرح (بسیار خوشحال)، معطیر (بسیار خوش بو) و مِعْشَم (بسیار شجاع). (حسن، ۱۹۷۶/۴: ۵۸۹-۵۹۵). بنابراین در زبان عربی حالت سوومی وجود ندارد و هر یک از اسم‌ها به ناچار در یکی از این گروه‌ها و زیر مجموعه‌ها قرار می‌گیرند. در ادامه مصادیق و سبک تفاوت آیات مشابه لفظی در باب اسم‌های مذکر و مؤنث را بررسی می‌کنیم.

۳. سبک اختلاف آیات مشابه از لحاظ جنسیت اسم‌ها

این پژوهش با هدف رفع شبهه تناقض در آیات متشابه، با ارائه مصادق‌هایی از این آیات، به دنبال کشف سبک این پدیده زبانی و اثبات این فرضیه است که بلیغ‌ترین و دقیق‌ترین واژه‌ها در قرآن به کار رفته‌است و جایگزینی آنها امکان‌پذیر نیست، چراکه در قرآن کریم «هر لفظی در جایگاه خود قرار گرفته‌است، طوری که تبدیل لفظ به لفظ دیگر، یا معنا کلام را فاسد می‌کند و یا از زیبایی گفتار می‌کاهد و اگر لفظی از جای خود تغییر داده شود، موجب خلل در کلام می‌شود و این اعجاز و تحریف ناپذیری قرآن است» (معرفت، ۱۳۸۸: ۵/۱۰-۱۳). جستار حاضر از بین اختلاف‌های ذکر شده، صرفاً به ذکر مصادق‌هایی از آیات قرآن، از بُعد اختلاف «اسمی» در مذکر و مؤنث پرداخته و بررسی آیات مشابه در این زمینه را مورد بررسی قرار داده‌است. این پدیده در سه حوزه قابل بررسی است:

۳.۱. اسم ظاهر:

۳.۱.۱. مصادق اول

﴿...فَانكِحُوهُنَّ بِاٰذْنِ اٰهْلِهِنَّ وَاَتُوهُنَّ اَجْوَرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا

مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ.. ﴿ (نساء: ۲۵)

﴿...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ...﴾ (مائدة: ۵)

همانطور که از ظاهر آیات مشخص است عبارات «مُحْصَنَاتٌ غَيْرُ مُسَافِحَاتٍ» و «مُحْصِنِينَ غَيْرُ مُسَافِحِينَ» از بُعد تذکیر و تأنیث با هم تفاوت دارند. اما علت این تفاوت در ظاهر واژگان چیست و دیدگاه مفسران در فهم تشابه لفظی این آیات و حکمت این نوع از اختلاف، تا چه حد باعث رفع شبهه تناقض در این دسته از آیات شده است؟

در این آیات «مُحْصِن» و «مُحْصَنَةٌ»، به معنای «عفیف بودن، آزاد بودن، همسر داشتن و مسلمان بودن» است. فراهیدی در «العين»، «الْحُصْنُ وَالْحَصَانَةُ» را «دوری از ناپاکی و خیانت می‌داند: «وامرأه حاصن: بینه الحظن والحصانة أی العفافة عن الریبة». و به این شعر عربی مثال زده است که: (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۱۸).

وَبَيْنِي حَصَانُ الْفَرَجِ غَيْرَ ذَمِيمَةٍ وَمَوْمِقَةٌ فِينَا كَذَاكَ وَوَامِقَهُ

ترجمه: جدا شو از من در حالی که پاکدامنی، و مذمت نمی‌شوی. نزد ما محبوب بودی و به ما علاقه داشتی»

در اینجا مراد از «مُحْصَنَاتُ»، زنان عفیف است و گرنه ازدواج با زن شوهردار قطعاً حرام است. پاکدامنی، هم برای مردان و هم برای زنان «مُحْصَنَاتُ، مُحْصِنِينَ»، شرط است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۴۴). منظور از «مُسَافِحِينَ» نیز آن است که «آشکارا مرتکب عمل منافی عفت نشوند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۴۹).

برخی از مفسرین بر این باورند که آیات مذکور برای اینکه بفهماند، زنان پاکدامن از اهل کتاب بر مسلمین حلال هستند و ایشان در این امر هیچ شکی به خود راه ندهند، حلال بودن زنان خود مؤمنین را ضمیمه آورده است. این آیه همان زمینهای را دارد که آیه شریفه: ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ (نساء: ۲۴) دارد و جمله «إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ..» قرینه است بر اینکه مراد از آیه شریفه، «حلال بودن ازدواج با محصنات از اهل کتاب» است، لذا شامل خریدن کنیزان اهل کتاب نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/ ۳۳۲؛ سمین، ۱۴۱۴: ۲/ ۴۹۱؛ ابوحنیان، ۱۴۲۰: ۴/ ۱۸۶؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۶/ ۱۸۳).

بر مبنای این دیدگاه، تفاوت خاصی در سیاق این دو آیه وجود ندارد و تغییر در واژگان به صورت «محصنین غیر مسافحین» تأکیدی است برای نشان دادن حلال بودن ازدواج با زنان عفیفه که به خود مؤمنین نسبت داده شده است؛ لذا قائلان به این دیدگاه، در تبیین اختلاف واژگانی آیات فوق نظری تقریباً مشابه داشته و مطلب جدیدی ارائه نکرده‌اند و ذیل آیه ۵ مائده، بی آنکه به حکمت این اختلاف واژگانی توجه نموده و از چرایی مذکر یا مؤنث آمدن این واژگان سخنی به میان آرند، با بیان جمله «چنانچه در تفسیر آیه قبل گذشت»، صرفاً به

مشابهت آیه مذکور با آیه ۲۵ نساء اشاره نموده‌اند.

اما توجه به سیاق آیات مورد بحث، نشان می‌دهد که آیه ۲۵ نساء، به کنیزان ازدواج کرده به هنگام عدم قدرت و ثروت اشاره دارد، ولی آیه ۵ مائده، صرفاً وصف مردان متأهل است (غرناطی، ۱۹۷۱: ۱ / ۳۴۱). بدین معنا که آیه ۲۵ نساء، به ترسیم وضعیت روحی - روانی کنیزان و ازدواج آنان پرداخته‌است و اینکه بسیاری از آنان، عفت و پاکدامنی خود را در جامعه حفظ و حراست می‌کردند، از این رو، ذکر آن اوصاف با جمع مؤنث همخوانی بهتری دارد و نیز سیاق آیه ۵ مائده، از حلال بودن مردان بر زنان سخن گفته، لذا چون جلوه‌ای از ویژگی‌های شخصیتی و رفتاری آنان در تعامل با زنان را متصور شده‌است، مذكر آمدن وصف آنان نیز، متناسب با فضای کلام است (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۱۳۷).

برخی نیز در تبیین اختلاف واژگانی آیات مذکور، نظری متفاوت با سیاق آیات بیان داشته‌اند، بدین معنا که عبارت «مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ» درباره زنان آزاد مسلمان استعمال شده‌است و سر زدن خیانت از آنان نسبت به سایر زن‌ها، بسیار بعید است. بر اساس این دیدگاه، عبارت «مُحْصِنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ» بیانگر این نکته است که این اوصاف در مورد زنان آزاد اهل کتاب به کار رفته‌است که در مقایسه با زنان مسلمانان، به خیانت کردن نزدیک‌تر هستند (انصاری، ۱۴۱۸: ۱۱۲)، اما این مطلب غیر قابل پذیرش و بدون استدلال منطقی است؛ چراکه بعید بودن خیانت زنان آزاد مسلمان و در مقابل، خیانت گسترده زنان آزاد اهل کتاب، امری است که نیاز به اثبات و ذکر دلایل و شواهد کافی دارد. از سوی دیگر سیاق آیه ۲۵ نساء در خصوص تبیین شخصیت و رفتار مردان، بسیار واضح است، چراکه در آیه قبل از آن، یعنی آیه ۲۴ نساء: «وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ»، وصف «مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ» به صورت مذكر آمده تا به رفتار مردان در جامعه اشاره نماید (غرناطی، ۱۹۷۱: ۱ / ۳۴۱).

با توجه به سیاق آیات و نیز آنچه که مفسرانی چون ابن زبیر غرناطی و ابن جماعه بیان نموده‌اند، روشن است که آیه ۲۵ نساء درباره کنیزان پاکدامن سخن گفته و ازدواج با آنان را حلال می‌داند، اما آیه ۵ مائده به دلیل آنکه درباره مردان و شرایط رفتاری آنان سخن به میان آمده‌است، مذكر آمدن آن وصف را ارجح نموده‌است. لذا این تخصیص در آیه ۵ مائده در رابطه با زنان وارد نشده‌است، بلکه در کل، ازدواج حلال را نام برده‌است.

۳،۱،۲. مصداق دوم

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ آفْتِدَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (انعام: ۹۰)

﴿وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (یوسف: ۱۰۴)

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (تکویر: ۲۷)

مفسران بسیاری درباره تشابه لفظی آیات مذکور اتفاق نظر دارند، اما اغلب آنان به حکمت مذکر و مؤنث بودن واژه‌های «ذکری» و «ذکر» و تفاوت مفهومی آنها اشاره‌ای نکرده‌اند. برخی توجه به سیاق آیات را مبنای دیدگاه‌ها و توجیهاات خود قرار داده و مؤنث بودن «ذکری» را در همگامی با بافت درونی آیات می‌دانند. بدین معنا که علت تأنیث واژه «ذکری» در سوره انعام، این است که چون در آیات پیشین سوره انعام: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ و آیه ﴿وَلَكِنْ ذِكْرِي لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (انعام: ۶۸-۶۹)، لفظ «ذکری» در جلوه مؤنث ذکر شده، پس شایسته است که در آیه ۹۰ انعام نیز به صورت مؤنث ذکر شود (کرمانی، ۱۹۹۴: ۱۱۰). ابن جماعه و انصاری در این باره با کرمانی هم عقیده هستند (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۱۶۳؛ انصاری، ۱۴۱۸: ۱۷۱)..

ابن زبیر غرناطی در خصوص لفظ مذکر «ذکر»، به تناسب لفظی میان آیات توجه نموده است. بدین معنا که در آیه ۱۹ سوره تکویر: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، ضمیر مذکر آمده که قرآن از آن با عنوان «قَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» نام برده‌است و مراد از این الفاظ «جبرئیل علیه السلام» است، سپس در ادامه آیات، از وصف «مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٌ، وَ مَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (۲۱-۲۲) یاد شده که همگی ضمائر در آن مذکر هستند، همچنین در ادامه آیه ۲۵: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ وجود دارد که منظور از «ما هُو» در آن، قرآن کریم است، و این ضمائر مذکر آمده‌اند، و همه آنها به لفظ «قرآن» باز می‌گردند؛ لذا نمی‌توان خلاف آن را آورد، چراکه در غیر این صورت با تناسب الفاظ، همخوانی وجود نخواهد داشت؛ از این رو، در آیه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (تکویر: ۲۷)، از لفظ مذکر «ذکر» استفاده شده‌است. طبق این نظرات، مذکر آمدن «ذکر» و مؤنث آمدن «ذکری» برای تناسب لفظی است که در اصل لغت به معنای هم شکل و نزدیک بودن است و این مسأله در قرآن کریم به مفهوم ربط دهنده میان الفاظ است، مثلاً اینکه عام یا خاص باشد یا عقلی، حسی و خیالی یا... (سیوطی، ۱۳۹۴: ۳۸۶). این مسأله ارتباط تنگاتنگی با سیاق دارد؛ چراکه سیاق، ابزار و راهکار اصلی جهت پی بردن به تناسب میان سطوح مختلف است و برای کشف هر مرحله و سطح از تناسب باید از سیاق سطح متناظر آن بهره برد (برزگر، ۱۳۹۰: ۳۷). سطح تناسب شامل تناسب میان کلمات و جملات درون یک آیه با هم یا آیات درون یک سوره و... می‌شود.

البته علاوه بر تناسب لفظی می‌توان گفت که این مسأله دلیل بلاغی و معنایی دیگری نیز دارد. فاضل السامرایی در بررسی اسباب تفاوت آیه ۹۰ سوره انعام و ۱۰۴ سوره یوسف در خصوص عبارت «أَجْرًا» و «من أجر» به دلیل تفاوت «ذکری» و «ذکر» نیز در این دو آیه پرداخته و معتقد است که «ذکر» از لحاظ معنا، عام‌تر از «ذکری» و به معنای یادآوری، موعظه، محافظت از چیزی و شرف می‌باشد؛ ولی لفظ «ذکری» صرفاً به معنای یادآوری است (السامرایی، ۲۰۲۲/۱۲/۱۴). بقاعی در تفسیر واژه «ذکر»، آن را یادآوری و شرف معرفی می‌کند (البقاعی، د.ت: ۲۲۷/۷) و خرم‌دل «ذکری» را به معنای یادآوری، تذکیر و

ارشاد می‌داند (خرمدل، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۵۳)، بنابراین «ذکر» بخشی از معانی ذکر به شمار می‌رود و از آنجایی که لفظ «ذکر» عام‌تر است مناسب عبارت «من أجر» است که به خاطر آمدن من استغراقیه بر مفعول به، بر استغراق و تعمیم نفی دلالت دارد و همچنین لفظ «ذکر» مناسب «أجراً» پیش از آن است که عمومیت کمتری نسبت به «من أجر» دارد. همچنین وی دلیل استعمال لفظ «ذکر» در آیه سوره یوسف را این می‌داند که معانی آن به نوعی به داستان حضرت یوسف (ع) اشاره دارد؛ چراکه خداوند وی را از هر حیله و کیدی محافظت کرد و به وی شرف و شهرت داد (السامرای، ۱۴/۱۲/۲۰۲۲).

از طرفی دیگر آیه ۹۰ سوره انعام در سیاق خودش تنهاست و بعد از آن آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ...» و قبل از آن هم در خصوص پیامبران دیگر می‌باشد؛ ولی قبل از آیه آیه ۱۰۴ سوره یوسف، آیه ۱۰۳ «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» در سیاق رسالت اسلام است که توسع و عمومیت در رسالت دارد و از آیه ۱۰۲ تا ۱۰۸ سوره یوسف به این مطالب می‌پردازد؛ لذا این گستردگی در سیاق و توضیح بیشتر بیانگر اهتمام بیشتر است که با «من» استغراقیه مناسب دارد که بر سر لفظ «أجر» آمده؛ بنابراین معنای لفظ از مجرد یادآوری و تذکیر خارج شده‌است و به دایره حفظ مردم از هلاکت و نابودی گمراهی نیز وارد شده و همچنین شرف و افتخاری است، برای آنها که مانند دیگر حیوانات زندگی نمی‌کنند؛ از همین روی در این آیه واژه «ذکر» به کار رفته‌است که جمع این معانی را در بر دارد (همان)

این مسأله در زبان عربی توسع در معنا نامیده می‌شود و بدین صورت است که هرگاه لفظی دلالت بر چند معنا کند و در کلام قرینه‌ای نباشد که آن را محدود به یک معنا کند، چه بسا که همه این معانی محتمل، مراد و مقصود گوینده باشد. گاهی ممکن است که احتمال اراده برخی از این معانی قوی‌تر باشد؛ ولی ابن جنی معنای قوی‌تر کلمه را مانع اراده معانی دیگر نمی‌داند (ابن جنی، د.ت/ ۲: ۴۸۸-۴۸۹). در قرآن کریم نیز گاهی پیش می‌آید که همه این معانی محتمل، مقصود و مراد کلمه باشد و به اعتقاد ابن عاشور باید تمامی این معانی مورد اهتمام قرار گیرد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱ / ۹۹). البته همانطور که ذکر شد این مسأله به شرط آن است که در کلام قرینه‌ای نباشد که واژه را محدود به یکی از معانی کند. علمای اصول که بر این پدیده زبانی واقف بوده‌اند، آن را عموم مشترک نامیده‌اند (الخضری، د.ت: ۱۴۷). این مسأله یکی از جلوه‌های بلاغت قرآن کریم است که در حوزه ایجاز قصر جای می‌گیرد.

۳،۲. اسم موصول:

۳،۲،۱. مصداق اول

«وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَا وَهُمْ النَّارُ كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا

عَذَابِ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ» (سجده: ۲۰)
 «فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابِ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ
 بِهَا تُكَذِّبُونَ» (سبأ: ۴۲)

اختلاف واژگانی در آیات مذکور، در به کارگیری اسم موصول متجلی شده که در یک آیه، به صورت مذکر «الذی» و در آیه دیگر به صورت مؤنث «التي» آمده است. در این آیه، قرآن کریم از مشرکان با تعبیر "ظالم" یاد می کند «وَ نَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا»، کما اینکه در آیات دیگری نیز از «کفر» به «ظلم» و از «کافران و مشرکان» به «ظالمان» تعبیر شده است، چرا که در حقیقت آنها در روز قیامت هم مجازات شرک خود را می بینند، و هم مجازات انکار معاد را، و در آیه: «وَ نَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابِ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» هر دو معنی جمع است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸: ۱۲۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۸: ۵۵۸؛ سمین، ۱۴۱۴، ج ۵: ۴۵۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵: ۲۱۳).

در خصوص این تفاوت در اسم موصول سه پاسخ می توان در نظر گرفت:

الف) پاسخ اول صرفاً به توجیه نحوی می پردازد، بدین ترتیب که مطابق قواعد ادبیات عربی اگر کلمه مذکر به کلمه ای مؤنث اضافه شود، در صورتی که بتوان از مضاف صرف نظر کرد و آن را حذف نمود و خللی هم در جمله پیش نیاید، می توان مضاف را به اعتبار خودش مذکر به شمار آورد و ضمیر، موصول، صفت و غیره را برای آن مذکر آورد یا اینکه به اعتبار مضاف الیه با آن به مانند اسم مؤنث عمل کرد. بنابراین طبق این پاسخ می توان عذاب را به اعتبار خودش مذکر لحاظ نمود و یک بار دیگر به اعتبار مضاف الیه یعنی «النار» به مانند اسم مؤنث با آن تعامل کرد، همانگونه که در قرآن کریم این اتفاق رخ داده است (معرفت، ۱/۱۳۸۸: ۳۳۱). ابن مالک نیز این قاعده را در قالب شعر بیان نموده است:

وَرَبِّمَا أَكْسَبَ ثَانٍ أَوْ لَأَ تَأْنِينًا إِنْ كَانَ لِحَدْفٍ مُوَهَّلًا

(ابن مالک، ۱/۱۳۶۲: ۱۵۰)

ترجمه: چه بسا اسم دوم، اسم اول را مؤنث کند، در صورتی که بتوان دومی را حذف کرد و از آن بی نیازی جست. مطابق این قاعده نحوی خللی در قرآن کریم از لحاظ قواعد وجود ندارد؛ ولی این پاسخ پای را از این حد فراتر نمی گذارد و معنای ضمنی این اقدام و بلاغت آن را بیان نمی کند و العیاذ بالله گویا در قرآن کریم خللی بوده است که نیاز به توجیه نحوی دارد.

ب) پاسخ دوم مبتنی بر سیاق است. ابن زبیر غرناطی نیز اختلاف در اسم موصول را به سیاق آیات مرتبط دانسته و توجه خود را متمرکز بر واژه «عذاب» نموده است، جایی که قرآن کریم در آیه بعد سوره سجده، عذاب را در دو نوع دنیوی «العذاب الأذنی» و اخروی «العذاب الأكبر»، تقسیم بندی کرده است «لَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنِيِّ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»

(سجده: ۲۱)؛ بنابراین در آیه قبل، یعنی «۲۰ سجده»، توجه به شأن و اهمیت «عذاب الهی» مد نظر بوده که افراد فاسق آن را تکذیب نموده‌اند (غرناطی، ۱۹۷۱: ۱۵۵/۱). تناسب در اینجا بدین شکل است که کلمه «عذاب» به «نار» اضافه شده‌است و ضمیر و اسم موصول نیز متناسب با عذاب، به شکل مذكر آمده‌است؛ «عَذَابُ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ»؛ اما سیاق آیات نشان می‌دهد که بحث تکذیب در آیه ۴۲ سبأ، مربوط به واژه «النار» است و اسم موصولی که متناسب با آن باشد، «الَّتِي» است، اما در سوره سجده، خود «عذاب» مورد تکذیب واقع شده و اسم موصول مناسب آن در جلوه مذكر یعنی «الَّذِي» آمده‌است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲/۸۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱/۳۲۷). این پاسخ نیز بیانگر یکی دیگر از جلوه‌های بلاغت قرآن کریم است که تناسب لفظی نام دارد که قبلاً ذکر شد.

ج) پاسخ سوم پای را از این امور فراتر می‌گذارد و بیانگر سبک والای قرآن کریم است و دلیل این پدیده زبانی در قرآن کریم را این‌گونه بیان می‌کند که به دلیل پرهیز از تکرار ضمیر «ها» در آیه سوره سجده که به «النار» برمی‌گردد، خود لفظ تکرار شده‌است (زرکشی، ۱۴۱۵: ۳/۶۳)؛ بنابراین دلیل جایگزینی لفظ «النار» به جای ضمیر «ها» این است که قبلاً دوبار ضمیر آن در عبارت «منها» و «فیها» تکرار شده‌است و به دلیل پرهیز از تعدد ضمیر به جای لفظ «عذابها»، «عذاب النار» آورده شده‌است. به سخن دیگر این عبارت در اصل «ذُوقُوا عَذَابَهَا» بوده‌است. لذا از آنجایی که ضمیر نه صفت واقع می‌شود و نه موصوف، بنابراین در این آیه، از اسم موصول مذكر استفاده شده و «الَّذِي» صفت است برای «عذاب»؛ اما در سوره سبأ، لفظ «النار» به منزله ضمیر نیست، پس اسم موصول «الَّتِي»، صفت برای «النار» قرار گرفته‌است (همان، ۲۱۲). کرمانی و انصاری در این تحلیل با خطیب اسکافی هم‌نظر هستند (کرمانی، ۱۹۹۴: ۳۰۴؛ انصاری، ۱۴۱۸: ۳۳۶). البته این دانشمندان دلیل بلاغی این پدیده زبانی را توضیح ن داده‌اند. به نظر می‌رسد این مسأله مربوط به قاعده الإظهار فی مقام الإضمار (آوردن اسم ظاهر به جای ضمیر) است که بر اساس نظر سکاکی، لطایف و نکاتی دارد و در باب اطناب جای می‌گیرد (السکاکی، ۱۹۸۳: ۲۸۴). ابن‌اثیر غرض از این پدیده زبانی را برجسته ساختن و تعظیم شأن چیزی می‌داند که به جای ضمیر نشسته‌است (ابن‌الاثیر، ۱۴۰۳: ۲/۲۱۳). لذا گرچه مفسران به این مسأله در ذیل این آیه اشاره نکرده‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد غرض از این اظهار به جای اضمار، تهویل و ترساندن بیشتر کافران است؛ زیرا هولی و هراسی که در خود لفظ «النار» وجود دارد در ضمیر آن نیست. همچنین ممکن است غرض از آن تفخیم لفظ «النار» باشد مانند: «أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مجادله: ۲۲). در این آیه حزب الله دوم به جای «حزبه» آمده‌است و هدف از آن تفخیم و تعظیم است (العلوی الشنقیطی، ۱۴۲۰: ۱/۱۳۸). ولی در سوره سبأ واژه «النار» قبلاً ذکر نشده‌است که ضمیرش در این موضوع به جای آن بیاید؛ لذا شرایط آوردن اسم ظاهر در مقام ضمیر، موجود نبوده‌است. بنابراین هم سیاق و تناسب لفظی، دلیل این نوع تفاوت بوده‌است

و هم این نوع تفاوت سبکی دربردارنده نکته ظریف بلاغی و معنایی است و از لحاظ قواعد ادبیات عربی نیز خللی در کلام وجود ندارد.

۳،۳. ضمیر

۳،۳،۱. مصداق اول

﴿...أَنْبَىٰ قَدْ جِئْتُمْ بَابِيَّةً مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِّنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ (آل عمران: ۴۹)

﴿...وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي...﴾ (مائده: ۱۱۰)

مسأله‌ای که سبب تتبع بیشتر در معنی این آیات گردیده، ضمیری است که به واژه «طیر» باز می‌گردد؛ گاه به صورت ضمیر مذكر «فانْفُخُ فِيهِ» و «فَيَكُونُ طَيْرًا»، و گاه در جلوه ضمیر مؤنث «فتنفخ فيها» و «فتكون طيرًا». برخی معتقدند «ضمیر در «فیها» به حرف کاف در «کهیئته» برمی‌گردد، زیرا صفت برای صورتی است که عیسی (ع) آن را ایجاد می‌کرد و در آن می‌دمید، و به خود «هیئته» که مضاف الیه کاف است، بر نمی‌گردد؛ زیرا خود «هیئته»، مخلوق عیسی (ع) و چیزی که در آن دمیده شود نیست. همچنین ضمیر در «فتكون» نیز بدین گونه است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۹۱). سمین حلبی نیز در تأیید این دیدگاه معتقد است که بازگشت ضمیر مؤنث بر اساس مقتضای آیه ۱۱۰ مائده، یک ضرورت است و بازگشت ضمیر مذكر بر مخلوق مذكر است که لفظ «تخلق» بر آن دلالت دارد. بر اساس این دیدگاه جایز است که ضمیر، به معنای کاف یعنی «مثل» برگردانده شود و به صورت مذكر بیاید، چراکه معنای کلام این است: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْنِ مِثْلَ هَيْئَتِهِ» و یا این که می‌توان ضمیر را به خود حرف کاف برگرداند، چراکه حرف کاف، گاهی حتی در غیر ضرورت شعری نیز اسم واقع می‌شود و ضمیر به آن برمی‌گردد (سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۲/۶۴۵). با توجه به توضیحات فوق، می‌توان گفت که ضمیر در آیه (آل عمران: ۴۹)، به پرندۀ شکل یافته بر می‌گردد و تقدیر آن چنین است: «إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْنِ طَائِرًا صُورَةَ الطَّائِرِ الْحَقِيقِيِّ فَتَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَائِرًا حَقِيقِيًّا» و ضمیر در آیه (مائده: ۱۱۰) به شکل موصوف به کاف بر می‌گردد و تقدیر آن چنین است: «إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْنِ هَيْئَةً مِثْلَ هَيْئَةِ الطَّائِرِ فَتَنْفُخُ فِيهَا»، یعنی اسمی که به وسیله کاف توصیف شده است که آفرینش آن به حضرت عیسی (ع) نسبت داده شده است» (همان).

دیدگاه دیگری که حکمت اختلاف واژگان در آیات فوق را تبیین می‌کند، به تناسب میان کلمات قرآنی اشاره دارد که از لحاظ لفظ و معنا، ارتباط مستحکم میان آنها برقرار است. در آیه (آل عمران: ۴۹) سخن حضرت عیسی (ع) بیان شده که تک تک نشانه‌های خود را برای بنی اسرائیل می‌شمارد و از آنجایی که وی نخستین شخصی است که مجسمه را به

پرنده زنده تبدیل می‌کند و کار خارق العاده انجام می‌دهد، پس بهتر است ضمیر مذکر بیاید؛ یعنی چنین باشد: ﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفِخْ فِيهَا﴾. اما در آیه (مائده: ۱۱۰)، گوینده سخن، خدای متعال است که با ذکر عبارت: «اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ»، نعمت‌های خود و معجزاتی را که به عیسی (ع) داده‌است، یادآوری می‌کند: «اذ قَالَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ اِذْ اَيَّدْتَكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ...»؛ از همین رو، این آیه در مقام بیان دلایلی که برای بنی اسرائیل به صورت معجزه آمده نیست، بلکه صرفاً در مقام بیان همه نشانه‌های راستگویی عیسی (ع) همچون «تبدیل مجسمه گلی به موجود زنده» و معجزات دیگر، که دارای گونه‌های مختلف بوده‌است و ضمیر مؤنث آمده‌است، یعنی «هَيْئَةُ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» که با واژه «نعمت» که مؤنث است، سازگارتر است (خطیب اسکافی، ۱۴۰۱: ۶۵-۶۷).

غرناطی نیز با اهتمام به تناسب آیات قرآنی و ذکر واژه «نعمت» در آیه (مائده: ۱۱۰)، ضمیر مؤنث در فعل را متناسب با همان واژه مؤنث می‌داند. او می‌گوید: در سوره آل عمران، قبل از آیه (آل عمران: ۴۹)، حدود بیست ضمیر مذکر آمده‌است و بهتر است که ضمیر در آیه به صورت مذکر بیاید، اما در سوره مائده در آغاز آیه، عبارت «و اذکر نعمتی علیک» آمده‌است که بهتر است ضمیر مؤنث بیاید (غرناطی، ۱۹۷۱: ۱/ ۳۰۲).

نظر دیگری که تبیین اختلاف ضمائر در آیات فوق بیان شده، به برداشت مفهوم مفرد یا جمع از واژه «الطَّيْرِ» بر می‌گردد؛ یعنی چون در ابتدای آیه (آل عمران: ۴۹)، حضرت عیسی (ع) معجزات خود را برای بنی اسرائیل تشریح می‌کند: «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» و آنچه از «طیر» متصور شده، یک پرنده است، بنابراین باید ضمیر مذکر به کار برده شود. اما از آنجا که آیه (مائده: ۱۱۰)، در مورد روز قیامت سخن می‌گوید که خداوند نعمت‌های خود را به عیسی (ع) متذکر می‌شود: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ»، چون این سخن پس از معجزات آن حضرت آمده که پیشتر، چندین بار از گل، پرنده ساخته بود، لذا به مجموع پرندگان ساخته شده، اشاره کرده‌است و باید ضمیر مؤنث متناسب با جمع به کار رود: ﴿وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفِخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا﴾، یعنی در آنها می‌دمیدی، پس پرنده می‌شدند (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۱۳: ۱/ ۴۳۹).

۳،۳،۲. مصداق دوم

﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيلٍ مَّنصُودٍ﴾ (هود: ۸۲)
 ﴿فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيلٍ﴾ (حجر: ۷۴)

عمده مفسران در تفسیر آیه (حجر: ۷۴) و آیه (هود: ۸۲)، صرفاً به بیان مشابهت لفظی این دو آیه اشاره کرده و در خصوص تفاوت ضمیر در «عَلَيْهِمْ» و «عَلَيْهَا» توضیحی ارائه نداده‌اند (مغنیه، ۱۳۷۸: ۴/ ۷۵۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۹/ ۱۵۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/ ۲۱۵؛ میدی، ۱۳۷۱: ۵/ ۳۲۶؛ سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۲: ۸/ ۷۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۲۶۶؛ خرمدل، ۱۳۸۴: ۱).

۵۲۲/، جز توضیح کوتاه و مختصر که علامه طباطبایی در مورد آیه ۸۲ هود بیان نموده است: «هر چه ضمیر مؤنث در این آیه است، یعنی ضمائر سه‌گانه در «عَالِيهَا»، «سَافِلَهَا» و «عَلَيْهَا»، همه به «زمین و یا قریه و یا بلاد آن قوم» برمی‌گردد، هر چند این کلمات قبلاً ذکر نشده تا ضمیر به آن برگردد، ولی عیبی ندارد، زیرا معلوم بوده که مرجع ضمیرها چیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰/ ۵۱۴). اما پی بردن به حکمت این اختلاف‌ها، نیازمند ذکر دلایل متقن است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

پاسخ نخستی که می‌توان برای این تفاوت سبکی برشمرد، بر اساس سیاق آیات است، به هر حال طبق نظر مفسران، مراد از ضمیر «ها»، القریه یعنی شهر و مراد از «هم» قوم و مردم می‌باشد؛ ولی آنچه بیانگر سبک والای قرآن کریم است، جستجوی حکمت این تفاوت سبکی است. برخی معتقدند که هدف کلی سوره حجر، تعیین کننده معنای ضمیر جمع در «علیهم» است، بدین معنا که در آیات پیشین این سوره، قصه اصحاب لوط را توصیف می‌کند: «قَالُوا إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ مُجْرِمِينَ» (حجر: ۵۸)، و از آن جایی که متصف به جنایت و گناه بودند، مستوجب هلاک گردیده‌اند. یعنی ضمیر جمع «هم» در «علیهم» بخاطر ذکر عبارت «قوم مجرمین» بوده که در ادامه، به تبعیت از آن مفهوم، آیه «وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سَجِيلٍ» ذکر شده است (کرمانی، ۱۹۹۴: ۱۵۶). برخی معتقدند که ضمیر در «علیهم» به «اهل قریه» باز می‌گردد، و از آنجایی که واژه «اهل» اسم جمع مذکر است، ضمیر متناسب با معنای جمع بودن آن بیان شده است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۴/ ۴۶۶).

فاضل سامرای سیاق را دقیق‌تر توضیح داده و دلیل این مسأله را تفاوت نوع توصیف قوم لوط در سیاق دو آیه می‌داند و معتقد است که صحبت درباره آنها در سوره حجر شدیدتر و بیشتر از سوره هود است و در سوره حجر با صفاتی بدتر نسبت به سوره هود توصیف شده‌اند و بیشتر به توصیف آنها پرداخته شده است. به عنوان نمونه در سوره حجر از زبان ملائکه نقل قول می‌شود: «قَالُوا إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ مُجْرِمِينَ» (حجر: ۵۸) ولی در سوره هود گفته شده است: «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ» (هود: ۷۰). یا در سوره حجر عذاب آنها را این گونه توصیف می‌کند: «وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ» (حجر: ۶۶)؛ ولی در سوره هود گفته شده است: «وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ عَذَابًا غَيْرَ مُرْدُودٍ» (هود: ۷۶)؛ بنابراین در سوره حجر، آنها را با اوصافی بدتر توصیف می‌کند و همچنین با الفاظ شدیدتری عذاب آن را بیان می‌کند که از نوع استیصال و ریشه‌کن کردن است. از طرف دیگر در سوره حجر به جان پیامبر (ص) سوگند خورده شده است (حجر: ۷۲) که بیانگر تأکید است؛ ولی چنین سوگندی در سوره هود وجود ندارد؛ بنابراین مطالبی که در این حوزه در سوره حجر آمده است، شدیدتر از سوره هود می‌باشد و به اعتقاد فاضل السامرای به همین دلیل ضمیر «هم» را در سوره حجر به کار برده که ثقیل‌تر است و در سوره هود ضمیر «ها» را استفاده کرده که سبک‌تر از آن است. از این روی به اعتقاد وی عبارت «أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ» شدیدتر

از عبارت «أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا» است و قرآن کریم هر کدام را در سیاق مناسب خود به کار برده‌است (السامرای، ۲۰۲۲/ ۱۲/ ۱۴).

البته به نظر می‌رسد، علاوه بر سیاق می‌توان به فضا و زمان نزول هر دو سوره نیز در خصوص این تفاوت توجه کرد. سوره هود در اواخر سال‌های اقامت پیامبر(ص) در شهر مکه نازل شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳/ ۹). در این زمان اذیت و آزار مشرکان شدت یافته و ادامه اقامت پیامبر(ص) در شهر مکه سخت شده بود. عمده آیات سوره هود در خصوص سرگذشت پیامبران پیشین است که با وجود عده کم بر دشمنان پیروز شدند. این پیامبران به هنگام نازل شدن عذاب الهی، سرزمین خود را ترک کردند و آن شهر و مردمانش گرفتار عذاب الهی شدند. خداوند متعال بدین وسیله هم به دنبال آرامش دادن به پیامبر(ص) است و هم درس عبرت دادن به مشرکان و مخالفان (رسولی و حویزی، ۱۴۱۵: ۲/ ۳۳۴). خداوند متعال در آیه ۱۰۰ این سوره، تصریح می‌کند که فضای سوره به گزارش شهرهای پیشین می‌پردازد و اینگونه می‌فرماید: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ» و در آیه ۱۰۲ و ۱۱۷ این سوره نیز از لفظ «قریه» سخن به میان رفته‌است؛ لذا فضای سوره هود در خصوص شهرها و ترک آنها توسط انبیای گذشته‌است و گویا خداوند متعال آهسته آهسته با ذکر سرگذشت پیامبران پیشین که قوم و سرزمین خود را رها کردند، هم به پیامبر(ص) تسلی می‌دهد و هم وی را برای هجرت از مکه آماده می‌کند؛ بنابراین ضمیر «علیها» مناسب‌تر این مقام است؛ اما سوره حجر در سال‌های هفتم و هشتم بعثت نازل شده‌است (القرشی، ۱۳۷۵: ۳۲۲/ ۵) در این دوره لجاجت مشرکان نسبت به پیامبر(ص) بیشتر شده بود و ایشان تلاش داشتند با آوردن عباراتی شبیه قرآن از اعتبار آن بکاهند. محتوای سوره حج را در هفت بخش می‌توان تقسیم کرد که یکی از آنها داستان آفرینش حضرت آدم (ع) و سرکشی ابلیس و سرانجام کار او به عنوان یک هشدار برای همه انسان‌هاست و برای تکمیل این هشدار به سرگذشت اقوامی مثل لوط و صالح، شعیب اشاره شده‌است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴/ ۱۱)؛ لذا از آنجایی که این سوره در فضای لجاجت مشرکان و اقدامات آنها علیه قرآن و پیامبر(ص) نازل شده و نزدیک به زمان هجرت از قریه مکه هم نبوده‌است؛ به نظر می‌رسد ضمیر «علیهم» برای این مقام مناسب‌تر است.

۳،۳،۳. مصداق سوم

﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّرِبِينَ﴾
(نحل: ۶۶)

﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَ لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (مؤمنون: ۲۱)

بررسی تفاسیر مختلف پیرامون این دو آیه بیانگر آن است که اغلب آنها توضیحی در مورد

ضمیر مذکر و مؤنث در واژه «فی بطونه و فی بطونها» ارائه نداده‌اند، اما معدودی از مفسران به تفاوت این ضمیر و مرجع آن با توضیح مختصر پرداخته‌اند که به این شرح است:

از جمله مواضع در «جواز تذکیر و تأنیث» فعل، آن است که فاعل آن، اسم جمع یا جمع مکسر مذکر باشد. این موضوع در برخی آیات کریمه نیز مشاهده می‌شود. مثلاً در آیه ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطِ الْمُرْسَلِينَ﴾، فعل «كذبت» به دلیل آنکه لفظ «قوم» اسم جمع است، جوازاً به صورت مؤنث ذکر شده‌است، در حالی که در آیه: ﴿وَكَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾، بخاطر آنکه «اسم جمع» در جلوه «اسم مفرد» در نظر گرفته شده، فعل آن نیز مذکر آمده‌است. این قاعده نحوی، یعنی «کثیر را واحد فرض کردن» در تفسیر برخی آیات متشابه لفظی نیز مورد استفاده قرار گرفته‌است. از این رو، کلمه «أنعام» در آیه (نحل: ۶۶)، با توجه به ضمیر «فی بطونه» مذکر قلمداد شده، زیرا به عنوان «اسم مفرد در معنای جمع» به کار رفته‌است، ولی در آیه (مؤمنون: ۲۱)، که ضمیر راجع به «أنعام» مؤنث آورده شده (فی بطونها)، به این دلیل است که جمع مکسر «نعم» در نظر گرفته شده‌است (طبرسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۹۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۳۲؛ ابن‌باری، ۱۳۶۲: ۲: ۷۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/۴۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۲۳۲).

علامه طباطبایی و زمخشری نیز نظری تقریباً مشابه با این دیدگاه دارند، بدین صورت که در آیه: ﴿نَسْفِیْكُمْ مِّمَّا فِی بُطُونِهِ﴾ از آنچه در درون بدن‌هایشان هست شما را سیراب می‌کنیم»، ضمیر راجع به «أنعام» مفرد آمده‌است، و این از باب قاعده «کثیر را واحد فرض کردن» است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۴۱۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۶۱۵). از آنچه بیان شد، چنین استنباط می‌شود که مرجع ضمیر در «بطونه» یا به واژه «أنعام» بر می‌گردد، یعنی «بطون الأنعام»، چراکه به لفظ جمع، گاهی ضمیر مؤنث و گاه ضمیر مذکر برمی‌گردد، یا می‌تواند مرجع ضمیر به واژه «المذکور» باز گردد. (کریمی حسینی، ۱۳۸۲: ۲۷۴؛ خرمدل، ۱۳۸۴: ۱/۵۴۱). به هر حال، از آنچه که در تفاسیر می‌توان برداشت کرد، این است که اکثر مفسران مذکر و مؤنث آمدن ضمیر «ه» و «ها» در کلمه «بطون» را جایز می‌دانند، اما آنچه اهمیت دارد، حکمت اختلاف این تذکیر و تأنیث است که باید مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد.

توجه به سیاق آیات و مفهوم کلی که از آیه برداشت می‌شود، می‌تواند در معنادگی به واژگان و اصطلاحات قرآنی مثمر ثمر باشد. برخی از لغویان جهت تبیین اختلاف واژگانی در آیات مذکور، ضمیر در «بُطُونِهِ و بُطُونِهَا» را گاه به معنای آیه و گاه به لفظ خاصی در آن ارجاع می‌دهند. بدین گونه که ضمیر «ه» در آیه (نحل: ۶۶)، به کلمه «بعض» بر می‌گردد که از معنای کلی آیه فهمیده می‌شود و منظور از آن «أناث» است، چراکه این آیه در مورد «لبن: شیر» صحبت می‌کند که مختص جنس مؤنث است: ﴿نَسْفِیْكُمْ مِّمَّا فِی بُطُونِهِ مِنْ بَیْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبْنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّرْبِیْنَ﴾ (نحل: ۶۶)، لذا مشخص است که «لبن» و دوشیدن شیر، مختص همه چهارپایان نیست، بلکه مخصوص حیوانات ماده‌است، پس تقدیر جمله چنین می‌شود:

«وَإِنْ لَكُمْ فِي بَعْضِ الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ نَسَقِيكُمْ فِي بُطُونِهِ»، یعنی در برخی از چهارپایان برای شما عبرتی است و... بنابراین مذكر آمدن ضمير مذكر، مناسب با همان واژه‌ای است که از معنای آیه بدست می‌آید.

اما در سوره مؤمنون، «وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ نَسَقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ»، سیاق آیه متفاوت است، چون در این آیه صرفاً به ویژگی خاصی از چهارپایان اشاره نکرده، بلکه وجود آنان را به طور کلی منفعت و نعمت بر شمرده است. همچنین چون لفظ «أنعام» جمع مکسر است، لذا عود ضمیر بدان به صورت مفرد مؤنث می‌آید. همچنین در آیه بعد: «وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ» (۲۲) ضمیر مؤنث در «عَلَيْهَا» به صورت مؤنث بر جملات قبلی عطف گردیده است. و چون «أنعام» لفظ عامی است که بر همه چهارپایان تعلق دارد، لذا عود ضمیر به همان اسم جمع مکسر صورت گرفته است. همچنین خداوند در این آیه از همه نعمت‌ها خبر داده است که در زمره نعمت‌های مذكر و مؤنث می‌باشد و احتمال ندارد که منظور از آن فقط برخی از نعمت‌ها باشد. (خطیب اسکافی، ۱۴۰۱: ۳۶۶-۳۶۷). کرمانی نظر اسکافی را به‌طور مختصر بیان کرده است (کرمانی، ۱۹۹۴: ۱۶۲) و ابن جماعه نیز نظر آندو را بازتاب داده است (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۲۲۹)

برخی از نحویان، برداشت معنای «افراد» (یکی بودن) و بیان جنس را ملاک تشخیص تفاوت واژگانی در این آیات دانسته‌اند. یعنی در آیه «نَسَقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ»، که ضمیر مذكر آمده است، مراد از آن افراد و بیان جنس است. لذا گاهی هدف از ذکر ضمیر به صورت مفرد مذكر، بیان افراد و جنس است؛ مثلاً می‌گویند: «هو الأنعام» (سیبویه، ۱۴۰۸: ۳ / ۲۳۰). بنابراین قاعده، در آیه (نحل: ۶۶)، ضمیر مذكر آمده است، اما در آیه (مؤمنون: ۲۱)، ضمیر مؤنث ذکر شده تا معنی جمع دهد، لذا گفته شده: «نَسَقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا»، پس مناسب است که ضمیر در انعام از ضمائر «فِيهَا، مِنْهَا، عَلَيْهَا» در مؤنث و جمع بودن پیروی کند (غرناطی، ۱۹۷۱: ۱ / ۳۰۱).

از آنچه که مفسران در تحلیل و بررسی خود به آن اشاره نموده‌اند، نظر طبرسی، علامه طباطبایی، زمخشری، فخر رازی، آلوسی، ابن عاشور و چند نفر از مفسران دیگر که تفسیرشان ذکر گردید، مشابه نظر ابن زبیر است و همه به اراده معنای مفرد از لفظ «أنعام» اتفاق نظر دارند، اما نظر خطیب اسکافی که کرمانی نیز با وی هم نظر بوده، نیز قابل قبول است، چراکه توجه به سیاق و مقتضای آیه و نیز تناسب آیات، در فهم معنای صحیح واژگان قرآنی مثمر ثمر است.

۳،۳،۴. مصداق چهارم

«وَالَّتِي أَحْصَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۹۱)
 «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ

وَ كَانَتْ مِنَ الْفَاتِنِينَ﴾ (تحریم: ۱۲)

حکمت اختلاف در آیات فوق، در ضمیری است که در عبارات «فَنَفَخْنَا فِيهِ» و «فَنَفَخْنَا فِيهَا» به واژه «فرج» بر می‌گردد. فراء معتقد است هر شکافی فرج است و عبارت «أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا» یعنی دامن پیراهنش را از جبرئیل علیه السلام باز داشت (فراء، ۱۹۸۰: ۲/ ۲۱۰). برخی بر این باورند که ضمیر در «فیه» به مسیح بر می‌گردد؛ یعنی ما مسیح را در شکم مریم آفریده و در او روح دمیدیم تا زنده گردید» (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲۵/ ۱۵۷؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴/ ۳۸۰؛ فراء، ۱۹۸۰: ۲/ ۲۱۰). برخی دیگر از تفاسیر صرفاً به شباهت آیات اشاره کرده‌اند، اما در ذیل ضمایر و اختلاف آنها، هیچ توضیحی بیان نکرده و در تفسیر سوره تحریم به جمله «چنانچه تفسیر آن در آیه ۹۱ انبیاء گذشت» بسنده کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/ ۵۷۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸/ ۳۳۹؛ ابوحنیفان، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۲۱۶؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۰/ ۱۴۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۱/ ۵۶۱؛ خرمدل، ۱/ ۱۹۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۴/ ۳۰۴؛ سمین، ۱۴۱۴: ۶/ ۳۴۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲/ ۷۹۰؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۷).

بررسی سیاق آیات فوق نشان می‌دهد که هدف از تکرار این آیات مشابه با اندک تغییراتی در واژگان، صرفاً جهت اشاره به پاکدامنی مریم (س) نیست. بدین معنا که هدف از بیان آیه (تحریم: ۱۲)، در اصل برای ذکر احسان و پاکی حضرت مریم و تصدیق وی به کلمات پروردگار است و تعجب از فرزندآوری ایشان مد نظر نیست، لذا ضمیر در «نَفَخَ» به صورت مذکر، به مرجع اصلی خود یعنی «فرج» برگشته است: «فَنَفَخْنَا فِيهِ»، اما سیاق آیه (انبیاء: ۹۱) نشانگر آن است که هدف، بیان تعجب از حال مریم است، تا این برداشت حاصل شود که او و فرزندش نشانه‌ای از جانب پروردگار هستند، لذا از دمیدن روح در «مریم» سخن می‌گوید و اشاره می‌کند که باردار شدن مریم بدون همسر بوده است، تا تعجب خواننده را برانگیزد. از این رو، ضمیر در فعل «نَفَخَ» به «همه وجود مریم» بر می‌گردد، نه به رحم او؛ زیرا نَفَخَ روح در رحم او، نَفَخَ در خود اوست و «فَنَفَخْنَا فِيهَا» از «فَنَفَخْنَا فِيهِ» شایسته‌تر است (خطیب اسکافی، ۱۴۰۱: ۳۰۲-۳۰۳). کرمانی موافق سخن خطیب اسکافی بوده و مختصری از سخنان وی را آورده است (کرمانی، ۱۹۹۴: ۱۸۰).

اما ابن زبیر غرناطی تذکیر و تأنیث در ضمیر را به بحث توسعه و گسترش معنایی کلام مربوط می‌داند، بدین معنا که ضمیر در آیه (انبیاء: ۹۱)، به مریم (س) و به جهت تکریم و بزرگداشت و نشانه بزرگی ایشان بر می‌گردد، لذا قصد و هدف در این آیه، تشریف حضرت مریم و پسرش عیسی (ع) با ذکر آیه: ﴿وَجَعَلْنَاهَا وَأَبْنَاهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ است. از آنجایی که در این آیه، کلمه «وَأَبْنَاهَا» به معنای «پسر وی» ذکر شده، لذا مقصود کلام، توسعه و گسترش یافته و اکرام و بزرگداشت وی را نیز در خود حمل نموده است. از این رو، ضمیری را ذکر کرده که با این توسعه و گسترش مناسبت دارد، لذا ضمیر را مؤنث آورده و به تمام ذات مطهر حضرت مریم (س) ارجاع داده و فرموده: «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا»، و این مفهوم را از

معنای ضمیر خاص «فرج»، که به محل نفخ و دمیدن اشاره دارد، متفاوت نموده‌است. اما در آیه (تحریم: ۱۲) که ضمیر مذکر آمده‌است: «فَنَفَّخْنَا فِيهِ»، این ضمیر به خود آن موضع مخصوص، یعنی آلت تناسلی بر می‌گردد، چراکه در اینجا نیت، توسعه و گسترش در کلام نیست. در آیه تحریم می‌خواهد این اکرام را مختص ذات وی کند و آن را تصدیق نماید (غرناطی، ۱۹۷۱: ۱۱۳/۱). با توجه به مطالب ذکر شده، توجیه ابن زبیر با دیدگاه خطیب اسکافی تفاوت چندانی ندارد، جز این که ابن زبیر این تفسیر را بسط و گسترش داده‌است برخی دیگر از لغویان، به اصل بودن مذکر و فرج بودن مؤنث استناد کرده‌اند، یعنی لفظ مذکر از لفظ مؤنث خفیف‌تر است، لذا در سوره انبیاء لفظ مؤنث آمده‌است: «فَنَفَّخْنَا فِيهَا»، چراکه تکرار ضمیر اتفاق نیافتاده، اما از آنجایی که در سوره تحریم، لفظ مؤنث با واژگانی همچون «مریم، ابنه، أحصنت و فرجها» تکرار شده‌است، بنابراین لفظ را مذکر آورده‌است: «فَنَفَّخْنَا فِيهِ»، تا این که تکرار الفاظ مؤنث را خفیف‌تر کند و به سخن دیگر، کلام را سبک‌تر و مخفف‌تر نماید (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۲۵۷). ابن جماعه دلیل مخفف‌تر بودن مذکر و ثقیل بودن مؤنث را توضیح نداده‌است. سیبویه در این خصوص معتقد است که مذکر آمدن الفاظ، بر عکس مؤنث، نیازی به دلیل و نشانه ندارد. با این دلایل، مذکر اصل و مؤنث فرع است. به اعتقاد سیبویه، اصل در همه اشیاء آن است که مذکر باشند (سیبویه، ۱۴۰۸: ۳/۲۴۱).

با توجه به توجیهاات و دلایلی که در خصوص دو آیه در رابطه با ضمیر مذکر و مؤنث ذکر شد، توجیه ابن زبیر از بقیه توجیهاات بهتر و معقول‌تر است، چراکه نیت اکرام و احترام، مقدم بر نیت تعجب می‌باشد.

۳،۳،۵. مصداق پنجم

﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ﴾ (المذثر: ۵۴) ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذَكِّرُ﴾ (عبس: ۱۱)

آخرین مورد از اختلاف ضمیر مذکر و مؤنث در آیات مشابه لفظی بدین‌گونه‌است که ضمیر در سوره مذثر «إنه» مذکر، در سوره عبس «إنها» مؤنث آمده‌است.

ضمیر در آیه ۵۴ مذثر «إنه تذکره»، یعنی اینکه قرآن، یادآور و موعظه‌است (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲۶ / ۸۸؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴ / ۵۰۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۸ / ۲۸۲). ولی این مفسران برای مذکر آمدن آن، هیچ دلیلی ارائه نکرده‌اند. علامه طباطبایی و فخر رازی نیز معتقد هستند که ضمیر در جمله «إنها تذکره» به آیات قرآنی و یا به قرآن بر می‌گردد، و اگر آن را مؤنث آورده، برای این بود که خبر آن «تذکره»، مؤنث بوده‌است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰ / ۳۲۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱ / ۵۵)، ایشان نیز حکمت مؤنث آمدن ضمیر را بیان نکرده‌اند کرمانی نیز تفاوت چندانی میان تذکیر و تأنیث ضمیر در «إنه» و «إنها» قائل نیست و معتقد است که می‌توان با در تقدیر گرفتن واژه «القرآن» یا «آیات القرآن»، مذکر یا مؤنث آمدن ضمیر را توجیه کرد. (کرمانی، ۱۹۹۴: ۲۴۲) وی نیز حکمت این تقدیر را بیان نکرده‌است.

ابن زبیر غرناطی در خصوص آیه سوره «مدثر و انسان» تحلیلی شبیه کرمانی دارد، اما تقدیر کلام در مرجع ضمیر را واژگانی غیر از «قرآن و آیات» دانسته است. او معتقد است می توان در حالت مؤنث، تقدیر کلام را واژه «عظهُ یا موعظهُ» و در حالت مذکر، تقدیر آن را «وعظ و تنبیه» دانست، و برای اثبات ادعای خود به برخی جملات عربی استناد می کند و این مسأله را عادت زبان عربی برمی شمرد (غرناطی، ۱۹۷۱: ۱/ ۴۹۴). ابن جماعه و انصاری با نظر ابن زبیر هم عقیده هستند (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۳۶۸؛ انصاری، ۱۴۱۸: ۵۹۸). این دانشمندان نیز مانند بسیاری از مفسران و مؤلفان کتب آیات مشابه لفظی دیگر صرفاً سعی در تبیین مقصود ضمیرهای «ها» و «ه» در این دو آیه داشته اند و به توجیه این تفاوت بر اساس تقدیر گرفتن برخی کلمات پرداخته اند؛ ولی حکمت این اختلاف را بیان نکرده اند و از تبیین سبک والای قرآن کریم و سبب بلاغی و معنایی این تفاوت سبکی غفلت کرده اند و این مسأله اشکال ایشان قلمداد می شود.

ولی در میان مفسران ابن عاشور معتقد است که مؤنث آمدن ضمیر در سوره عبس این نکته و ویژگی را دارد که می توان چند معنا را از آن اراده کرد؛ نخست اینکه ضمیر به مفهوم «الدعوة» برمی گردد که عبارت «فَأَنْتَ لَهُ تُصَدِّى» در آیه ۶ این سوره بر آن دلالت دارد و دوم اینکه به آیاتی برگردد که پیامبر (ص) در این مجلس برای اشراف و سران مکه قرائت کرده بودند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰ / ۱۱۵).

در حقیقت با بررسی فضای نزول سوره عبس متوجه می شویم که نزول این سوره در زمان تبلیغ پیامبر (ص) در مکه بوده است که ایشان از هر فرصتی برای تبلیغ دین اسلام بهره می برد و گاهی نیز سران و اشراف مکه را برای بحث در خصوص معرفی دین اسلام جمع می کرد. وی برخی از آیات قرآن کریم را برای ولید بن مغیره خواند و او همراهانش را به دین اسلام دعوت کرد؛ ولی آنها به این دعوت پاسخ مثبت ندادند و قیامت و برانگیخته شدن مجدد انسان را تصدیق نکردند؛ بنابراین ضمیر «إِنَّهَا» به دعوت و آیاتی برمی گردد که پیامبر برای آنها خواند. آیه ۱۷ سوره عبس «قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ» مؤید این معناست که آنها، این آیات مربوط به قیامت را انکار کردند. ولی در سوره مدثر ضمیر «ه» به قرآن اشاره دارد (همان: ۳۳۲)؛ زیرا مشرکان پیش از این آیه درخواست دارند که نامه ای سرگشاده از سوی خداوند دریافت کنند و خداوند هم این قرآن را تذکر و یادآوری عظیم می داند.

از این روی در آیه سوره عبس با احتمال تعدد مرجع ضمیر معنا را توسعه بخشیده است که این نیز نوعی از شیوه ایجاز قصر به شمار می رود و بیانگر یکی از جلوه های بلاغت قرآن کریم است. از جمله این موارد در قرآن کریم می توان به آیه شریفه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (بقره: ۲۳) استناد جست. زمخشری معتقد است که احتمال دارد ضمیر متصل به «مثله» به قرآن کریم یا پیامبر (ص) برگردد. اگر ضمیر به قرآن کریم برگردد معنا اینگونه خواهد بود: بسان قرآن کریم سوره ای بیاورید که در اوج بلاغت

و حسن نظم باشد و اگر مراد از آن پیامبر(ص) باشد، معنا اینگونه می‌شود که از افرادی که مانند او بشر هستند چنین سوره‌ای بیاورید (الزمخشری، ۱۴۰۷/ ۱: ۹۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹/ ۱: ۱۹۹). هرچند اراده هر دو معنا نیز بلامانع و حتی بلیغ‌تر است.

از آنچه گذشت مشخص می‌شود که فضای نزول سوره عبس می‌طلبید که در این آیه لفظ دعوت یا آیات قرآن کریم بیاید؛ ولی با استعمال ضمیر «ها» به هر دو معنا اشاره کرده‌است و بدین ترتیب معنا را توسعه داده و بر بلاغت کلام افزوده‌است؛ ولی محتوای سوره مدثر چنین مطلبی را اقتضا نمی‌کرده‌است و ضمیر «ه» برای اشاره به قرآن کریم آمده‌است.

۴. نتیجه گیری

از بررسی مجموع هشت آیه دارای تشابه لفظی که صرفاً در تذکیر و تأنیث «اسم‌ها»، تفاوت دارند، می‌توان به نتایج زیر اشاره نمود:

- سبک تفاوت این حوزه شامل تفاوت در اسم ظاهر، اسم موصول و ضمیر می‌شود که غالب تفاوت‌ها در اختلاف دو آیه مشابه در بُعد ضمیر مذکر و مؤنث می‌باشد.

- عمده مفسران و اندیشمندان قرآنی در بررسی و تفسیر این نوع از آیات، توجه چندانی به حکمت وجود اختلاف در این آیات نداشته‌اند، بلکه به صورت گذرا، صرفاً به ذکر وجود همان اختلاف در واژگان بسنده نموده و گاهی در برخی آیات، با بیان عبارت «چنانچه تفسیر آن گذشت»، به مشابه لفظی بودن آنها اشاره کرده‌اند.

- بررسی کتب لغوی و تفاسیر برجسته در فهم معنای ضمنی واژگان قرآنی در آیات متشابه لفظی، نشان می‌دهد که توجه به سیاق، بیشترین و کارسازترین نقش را برای فهم معنای مراد آیات قرآنی از جمله آیات دارای تشابه لفظی دارد؛ چراکه قرآن به جهت ادبیات خاص خود، با الفاظ کم، بیشترین معنا را اراده می‌کند. لذا سیاق کلام نقش انکار نشدنی در تبیین این آیات دارد.

- از جمله اسباب بلاغی و معانی ضمنی این نوع تفاوت در آیات مشابه لفظی می‌توان به هماهنگی و تناسب لفظی میان الفاظ آیات، ایجاز قصر، توسع معنا، اطناب، تفخیم، تهویل، اراده افراد (یکی بودن)، تناسب لفظ و معنا با فضای نزول آیه اشاره کرد. همچنین توجه به نکات صرفی - نحوی نیز به عنوان یکی از ابزارهای مهم در کشف چگونگی ارتباط واژگان و جایگاه آن در آیات متشابه، مورد اهتمام اندیشمندان قرآنی قرار گرفته‌است.

۵. کتابنامه

- قرآن کریم، مترجم: فولادوند.
آقاخان، فاطمه (۱۳۹۴ش): تحلیل جایگاه انواع کارکردهای سیاق در تفسیر الکاظم (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، قزوین، ایران.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- ابن الاثیر (۱۴۰۳ق): المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر، التحقیق: أحمد الحوفی و بدوی الطبانة، الرياض: مطابع الفرزدق، ط ۲.
- ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۲ش): البیان فی غریب اعراب القرآن، قم: مؤسسة دار الهجرة، چاپ اول.
- ابن جماعة، بدر الدین (۱۴۱۰ق): كشف المعانی فی المتشابه من المثانی، پاکستان: جامعة الدراسات الإسلامية، چاپ اول.
- ابن جنی (د.ت): الخصائص، تحقیق محمد علی نجار، مطبعة دار الکتب المصریة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۹۶۰م): مقدمه ابن خلدون، القاهرة: نشر علی عبدالواحد.
- ابن ذریل، عدنان (۲۰۰۰م): النص و الأسلوبیة بین النظریة و التطبيق، دمشق: منشورات اتحاد کتاب العرب.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ط ۱.
- ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۱۳ق): المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، محقق: عبدالسلام محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس (۱۹۷۹): معجم مقاییس اللغة، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- ابن مالک، محمد بن محمد (۱۳۶۲ش): شرح الفیه ابن مالک لابن الناظم، تهران: ناصر خسرو، چاپ دوم.
- ابن منظور (۱۴۱۴ق): لسان العرب، بیروت: دار صادر، ط ۳.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): البحر المحیط فی التفسیر، محقق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- أحمد سلیمان، فتح الله (۲۰۰۴م): الأسلوبیة: مدخل نظری و دراسة تطبیقیة، القاهرة: مكتبة الآداب.
- انصاری، ابو یحیی زکریا (۱۴۱۸ق): فتح الرحمن بکشف ما یلتبس فی القرآن، تحقیق: محمد علی صابونی، بیروت: دارالقرآن الکریم، چاپ اول.
- بابایی، علی اکبر، غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد (۱۳۸۷ش): روش شناسی تفسیر قرآن، محقق: محمود رجبی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- برزگر نصرآبادی، محمد (۱۳۹۰ش): مبنای تناسب آیات در سوره ها، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشکده علوم قرآنی، تهران، ایران.
- البقاعی، برهان الدین (د.ت): نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، القاهرة: دار الکتب الإسلامیة.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- الجرجانی، عبدالقاهر (۱۹۶۹م): شرح و تعلیق محمد عبدالمنعم الخفاجی، القاهرة: مطبعة القاهرة.
- خرمدل، مصطفی (۱۳۸۴ش): تفسیر نور (خرم دل)، تهران: احسان، چاپ چهارم.
- الخضری، الشیخ محمد، (د.ت): أصول الفقه، مكتبة الرياض الحديثة.
- خطیب الاسکافی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۱ق): درة التنزیل و غرة التأویل، بیروت: دار الآفاق الجدیة، چاپ چهارم.
- رسولی، هاشم و حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق): تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق): البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشی، بیروت: دارالمعرفة.

- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دار الكتاب العربي، بیروت، چاپ: ۳.
- سامرای، فاضل صالح (۲۰۰۸م): اسئلة بیانیة فی القرآن الکریم، القاهرة: مكتبة الصحابة.
- السامرای، فاضل، (۲۰۲۲/۱۲/۱۴): عرض وقفة أسرار بلاغیة، www.Tadars.com
- ستیفین، أولمان (د.ن): دور الکلمه فی اللغة، ترجمه: کمال محمد بشیر، القاهرة: مكتبة الشباب.
- السکاکی (۱۹۸۳ م): مفتاح العلوم، ضبط و شرح نعیم زرزور، بیروت: دارالکتب العلمیه، ط ۱.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۷۲ش): متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة، مترجم: محمد رضاخانی، تهران: سر الاسرار، چاپ اول.
- سمین حلبی، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ق): الدرّ المصون فی علوم الكتاب المکنون، التحقیق: علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- سیبویه، ابو بشر عمرو بن عثمان (۱۴۰۸ق): الكتاب، محقق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: الخانجی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۳۹۴ ش)، الإیتقان فی علوم القرآن، ترجمه حائری قزوینی، بیروت: دارالفکر.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۳ش): کلیات سبک‌شناسی، تهران: انتشارات فردوسی.
- صادق تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق): البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: مكتبة محمد الصادق الطهرانی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش): تفسیر المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی قم، چاپ ۵.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ش): تفسیر مجمع البیان، مترجم: حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی، چاپ اول.
- العلوی الشنقیطی، عبدالله بن الحاج، (۱۴۲۰ق): فیض الفتاح علی نور الأفاق، الإشراف محمد الأمين بن محمد بیب، د.ن، ط ۱.
- غرناطی، ابن زبیر الثقفی (۱۹۷۱م): ملاک التأویل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فتوحی رود معجنی، محمود (۱۳۹۵ش): سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م): معانی القرآن (فراء)، محقق: محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ دوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): العین. تحقیق محسن آل عصفور؛ مهدي مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: مؤسسة دار الهجرة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فضل، صلاح (۱۹۹۸م): علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، القاهرة: دار الشروق، ط ۱.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۸ق): الأصفی فی تفسیر القرآن، محقق: محمدرضا نعمتی و محمدحسین درایتی، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، چاپ اول.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۸ش): تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، چاپ اول.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۷-۱۳۷۵ش): تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت. مرکز چاپ و نشر.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش): تفسیر القمی، محقق: طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب، چاپ سوم.
- کرمانی، برهان الدین محمود (۱۹۹۴م): البرهان فی توجیه متشابه القرآن، القاهرة: مرکز الكتاب للنشر.
- کریمی حسینی، سید عباس، (۱۳۸۲ش): تفسیر علیین، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه: انتشارات اسوه.
- الکواز، محمد کریم (۱۴۲۶ق): الأسلوب فی الإعجاز البلاغی للقرآن الکریم، بنغازی: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.
- مبارک، (۱۹۹۵م): معجم المصطلحات الألسنیة، بیروت: دار الفكر اللبناني، ط ۱.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۸ش): التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسة فرهنگی انتشاراتی التمهید، چاپ دوم.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸ش): تفسیر کاشف، مترجم: موسی دانش، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): تفسیر مقاتل بن سلیمان، التحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش): تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دهم.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش): کشف الأسرار و عدة الأبرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تهران: امیر کبیر، چاپ پنجم.

References

- The Holy Qur'an, translated by Fooladvand.
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. (2000 CE / 1420 AH). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*. Edited by Sadiqi Muhammad Jamil. Beirut: Dar al-Fikr, 1st edition.
- Aghakhani, Fatemeh. (2015). *An Analysis of the Functions of Sīāq in Tafsir al-Kashif* (MA Thesis). Faculty of Islamic Sciences and Research, Qazvin, Iran.
- Al-Alusi, Mahmud ibn Abdullah. (1995 CE / 1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Mathani*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Muhammad Ali Baydoun Publications, 1st ed.
- Al-Farra', Yahya ibn Ziyad. (1980). *Ma'ani al-Qur'an*. Edited by Muhammad Ali Najjar & Ahmad Yusuf Najati. Cairo: Egyptian General Book Organization, 2nd ed.
- Al-Khatib al-Iskafi, Muhammad ibn Abdullah. (1981 CE / 1401 AH). *Durrat al-Tanzil wa Ghurrat al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 4th ed.
- Al-Kirmani, Burhan al-Din Mahmud. (1994). *Al-Burhan fi Tawjih Mutashabih al-Qur'an*. Cairo: Markaz al-Kitab lil-Nashr.
- Al-Qummi, Ali ibn Ibrahim. (1984). *Tafsir al-Qummi*. Edited by Tayyib Mousavi Jazayeri. Qom: Dar al-Kitab, 3rd ed.
- Al-Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1991 CE / 1412 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Damascus: Dar al-Shamiyyah.
- Ansari, Abu Yahya Zakariya. (1983 CE / 1403 AH). *Fath al-Rahman bi-Kashf Ma Yaltabis fi al-Qur'an*. Edited by Muhammad Ali al-Sabuni. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1st ed.
- Babayi, Ali Akbar; Azizi Kia, Gholamali; Rouhani Rad, Mojtaba. (2008). *Methodology of Qur'anic Interpretation*. Edited by Mahmoud Rajabi. Tehran: Hawzah and University Research Center and SAMT.
- Baydawi, Abdullah ibn Umar. (1997 CE / 1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* (Tafsir al-Baydawi). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.
- Fakhry Razi, Muhammad ibn Umar. (2000 CE / 1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir* (Mafatih al-Ghayb). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 3rd ed.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1989 CE / 1409 AH). *Al-'Ayn*. Edited by Mohsen Al-Asfour, Mahdi Makhzoumi, and Ibrahim Samarrai. Qom: Dar al-Hijrah Institute.
- Feyz-e Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza. (1997 CE / 1418 AH). *Al-Asfa fi Tafsir al-Qur'an*. Edited by Mohammad Reza Na'mati and Mohammad Hossein Derayati. Qom: Islamic Propagation Office Publishing Center, 1st ed.
- Gharnati, Ibn Zubayr al-Thaqafi. (1971). *Milak al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir. (1999 CE / 1420 AH). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi, 1st ed.
- Ibn Anbari, Abdulrahman ibn Muhammad. (1983). *Al-Bayan fi Gharib I'rab al-Qur'an*. Qom: Mu'assasat Dar al-Hijrah, 1st ed.
- Ibn Atiyyah al-Andalusi, Abdulhaqq ibn Ghalib. (1993 CE / 1413 AH). *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. Edited by Abd al-Salam Muhammad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Jama'ah, Badr al-Din. (1989 CE / 1410 AH). *Kashf al-Ma'ani fi al-Mutashabih min al-Mathani*. Pakistan: Islamic Studies University, 1st ed.
- Ibn Kathir, Isma'il ibn Umar. (1998 CE / 1419 AH). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Tafsir Ibn Kathir). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Muhammad Ali Baydoun Publications, 1st ed.
- Ibn Saghir, Muhammad ibn Abdullah. (1997 CE / 1418 AH). *Dalil al-Mutashabihat al-Lafziyyah fi al-Qur'an al-Karim*. Riyadh: Dar Taybah.
- Khorramdel, Mostafa. (2005). *Tafsir-e Noor* (Khorramdel). Tehran: Ehsan, 4th ed.
- Makarem Shirazi, Naser. (1992). *Tafsir Nemounch*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 10th ed.

- Maleki Miyanjī, Mohammad Baqir. (1993 CE / 1414 AH). *Manahij al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1st ed.
- Ma'rifat, Mohammad Hadi. (2009). *Al-Tamhid fi 'Ulum al-Qur'an*. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute, 2nd ed.
- Maybudi, Ahmad ibn Muhammad. (1992). *Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar* (Tafsir Khwajah Abdullah Ansari). Tehran: Amir Kabir, 5th ed.
- Moghniyeh, Muhammad Jawad. (1999). *Tafsir al-Kashif*. Translated by Musa Danesh. Qom: Islamic Propagation Office Publications, 1st ed.
- Muhammad al-Shathri, Salih ibn Abdullah. (2000 CE / 1421 AH). *Al-Mutashabih al-Lafzi fi al-Qur'an al-Karim wa Asraruhu al-Balaghiyyah* (MA Thesis). Umm al-Qura University, Riyadh, Saudi Arabia.
- Muqatil ibn Sulayman. (2002 CE / 1423 AH). *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*. Edited by Abdullah Mahmoud Shahatah. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st edition.
- Qara'ati, Mohsen. (2009). *Tafsir-e Noor*. Tehran: Cultural Center of "Dars-hayi az Qur'an", 1st ed.
- Rashed Rida, Muhammad. (1993 CE / 1414 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (Tafsir al-Manar). Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad. (1998 CE / 1419 AH). *Al-Balagh fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*. Qom: Maktabat Muhammad al-Sadeqi al-Tahrani, 1st ed.
- Samarrai, Fadil Salih. (2008). *As'ilah Bayaniyyah fi al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Maktabat al-Sahabah.
- Samin Halabi, Ahmad ibn Yusuf. (1993 CE / 1414 AH). *Al-Durr al-Masun fi 'Ulum al-Kitab al-Maknun*. Edited by Ali Muhammad Mu'awwadh. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
- Sibawayh, Abu Bishr Amr ibn Uthman. (1988 CE / 1408 AH). *Al-Kitab*. Edited by Abd al-Salam Muhammad

An Analysis of the Style of Qur’anic Stories, Focusing on the Story of Prophet Musa and the Angels’ Knowledge of Human Corruption

Rasool Behnam Gharajlar ¹ , Jamal Talebi Qara Gheshlaghi ¹ 

1. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran,
(Corresponding author) Email: rasoolbehnam@cfu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran
Email: j.taalebi@gmail.com

Detailed Abstract

Introduction

The Holy Qur’an, as a miracle of the Prophet of Islam (PBUHH) and a guidebook for humanity does not only address a certain stratum or class of people, but its human-building teachings are accessible to all individuals across all generations. Through its unique style, the Qur’an presents ethical, educational, and doctrinal matters to everyone, regardless of their intellectual or cultural background — a feature regarded as one of the secrets of the Qur’an’s miraculous nature. It can be asserted with confidence that presenting ethical and educational issues in the form of stories is among the Qur’an’s most effective methods for attracting audiences and conveying these messages, constituting a significant portion of its content. It must be noted, however, that Qur’anic stories are not merely for storytelling; rather, through this narrative style, the Qur’an conveys the highest moral, educational, and theological teachings, along with the historical traditions of past nations, in a language accessible to the general public, aimed at offering lessons, admonition, and guidance. Thus, it is necessary to critically and structurally examine all aspects and dimensions of Qur’anic narratives, so that their hidden layers may be more fully and accurately uncovered.

Research Questions

-What rhetorical styles does the Noble Qur’an employ in narrating the story of Prophet Moses and the angels’ knowledge of human corruption and bloodshed?

-Does accusing a being of corruption and bloodshed before any action has been committed not constitute “punishment before the crime”? And is it possible that such an accusation by the angels was based solely on their own reasoning and inference?

Theoretical Framework

The style of the Qur’an is primarily oral rather than written. Thus, there is no obligation for it to present the details of events, to maintain a strict chronological or geographical

Received: 2024-04-10 | Received in revised form: 2024-05-24 | Accepted: 2024-06-01 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: behnam, R. and taalebi, J. (2025). An Analysis of the Style of Qur’anic Stories, Focusing on the Story of Prophet Musa and the Angels’ Knowledge of Human Corruption. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 58-78. doi: [10.22034/sshq.2024.451904.1451](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.451904.1451)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur’anic Exegesis and Sciences



sequence, or to adhere to a particular literary style. Instead, the Qur'an, in recounting an event and presenting various topics, intertwines concepts and styles according to contextual appropriateness. It conveys existential truths, theological teachings, legal rulings, exhortations, guidance, and themes of fear and hope together, free from the constraints of formal literary structures — and often outside the conventional and established patterns found in books — using an oral and sermon-like structure to reach human audiences.

The Qur'an's oral mechanism and its linguistic implications, especially in the domain of Qur'anic narratives, have always been subjects of challenging discussions among exegetes and scholars. Unlike literary stories, the narratives of the Qur'an recount real and historical events, all of which occurred in the external world. Therefore, it is necessary to analyze these historical events with greater sensitivity, for in historical realities — as opposed to literary truths — a multiplicity of conflicting interpretations is meaningless: different and sometimes contradictory viewpoints cannot simultaneously correspond to what actually happened.

Research background

Many studies and research have been done about the stories of the Qur'an and their style of expression, the most important of which are mentioned:

- Mohammad Hosseini (1382 SH/2003) dedicated his book to the *Rīkht-shanāsī-ye Qeṣṣeh-hā-ye Qur'ān* (Morphology of Qur'anic Stories). His work aims to highlight the characteristics of storytelling in the Noble Qur'an and to study the formal structure of Qur'anic narratives. However, not all Qur'anic stories were structurally analyzed; rather, the study focuses on twelve specific stories.

Mahsa Soleimani (1395 SH/2015) in research titled *Barresī-ye sākhtārī-ye Qeṣṣeh-hā-ye Qur'ān-e Karīm* (A Structural Analysis of the Stories of the Noble Qur'an), sought to distinguish between Qur'anic and human-authored narratives. She concluded that the Qur'an employs unique and distinctive styles in presenting its stories, especially the narratives of the prophets, which have imparted extraordinary attraction and grandeur to them, turning each story into a manifestation of moral virtues and lofty values. This article was published in the National Scientific Research Conference on Lifestyle Studies.

- Gholamabbas Rezaei and colleagues (1393 SH/2013) in a paper titled *Zībā'ī-shanāsī-ye Qeṣṣeh-e Qur'ān-e Karīm* (The Aesthetic Dimensions of Qur'anic Stories), explored various aspects of this subject. Published in the first issue of the Journal of Literary Criticism and Rhetoric Research, their study concludes that one of the aesthetic features of Qur'anic narratives is the breaking of temporal boundaries — such that sometimes a story is embedded within another, even if they occurred at different times.

Hossein Fa'al Araghi Nejad and Soheila Mousavi Sirjani (1397 SH/2017) conducted a study titled *Shekl-hā va shīveh-hā-ye shuru'-e dāstān-hā dar Qur'ān* (The Forms and Methods of Story Openings in the Qur'an), published in the fourth issue of the Journal of Literary-Qur'anic Research. Their findings show that some Qur'anic stories begin with detailed scene-setting and introductions, while others commence abruptly, surprising the audience. This diversity stems from the need to align the story's opening with its thematic atmosphere and content.

- Hadi Valipour and Ahmad Joulaei (1399 SH/2019) in an article titled *Khānīsh-e dāstān-hā-ye Qur'an-e Karīm az manzar-e terminolojī-ye adabiyāt-e dāstānī* (Reading the Stories of the Noble Qur'an through the Lens of Literary Terminology), examined the Qur'anic narratives from a literary standpoint. Published in the second issue of the *Journal of Stylistic Studies of the Qur'an*, their principal finding is that the Qur'an, in terms of narrative structure and volume, presents various types of stories comparable to those recognized in the global tradition of storytelling. It also features precise and calculated character development, with a distinct beginning and conclusion for each story — indicating the Quran's timeless relevance for humanity.

The foregoing studies demonstrate that while Qur'anic stories across various Surahs have been examined from different angles, the rhetorical style of the Qur'an regarding the angels' knowledge of human corruption and bloodshed has not been independently studied. Therefore, the present inquiry is unprecedented in this specific regard.

Research Methodology

The present essay employs a descriptive-analytical approach to explore and elucidate the style of the narrative concerning Prophet Moses and the angels' knowledge of human corruption and bloodshed.

Research Findings

This study reveals that the manner of presenting the story of the killing of the cow by the people of Moses (peace be upon him) shares structural commonalities with the story of humanity's selection as vicegerent, similarities that are also observed in other Qur'anic narratives. These include:

Both stories are preceded by background events that, for the sake of brevity and to avoid repetition, are referred to later in the narrative rather than at the beginning. Careful examination of these instances clarifies all seemingly hidden aspects of the stories.

Just as in the story of the cow's slaughter, Moses's people had prior discussions with him regarding finding the murderer and were awaiting the response of God Almighty, in this narrative, God Almighty also had discussions with the angels regarding humanity's characteristics, including their power of free will, which is alluded to later in the story.

In the first story, the people of Moses (peace be upon him), upon hearing his response, were convinced and proceeded to carry out the command. Similarly, in the second story, the angels, after directly witnessing humanity's abilities in learning the names (of things), acknowledged their own limitations in comparison to this being and gained a greater understanding of the secrets behind this selection. Therefore, it is necessary in such cases to suffice with what God, the Wise, has stated in the Qur'an, as the proliferation of differing opinions regarding these historical truths can lead to all these truths being viewed with doubt and skepticism, preventing the deduction of any established facts from them.

Keywords: Holy Quran; Surah Baqarah; story of Adam (pbuh); Moses (pbuh)

واکاوی سبک داستان‌های قرآنی با محوریت داستان حضرت موسی و علم فرشتگان به فساد و خون‌ریزی انسان

رسول بهنام قراجلر^۱ (ID)، جمال طالبی قره‌قشلاقی^۲ (ID)

۱. استادیار گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، (نویسنده مسئول). ایمیل: rasoolbehnam@cfu.ac.ir
۲. دانشیار گروه آموزش زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. ایمیل: j.taalebi@gmail.com

چکیده

نیم‌نگاهی به تفاسیر قرآن کریم در خصوص آیه‌ی شریفه‌ی «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰) نشان می‌دهد که مفسران در این خصوص دیدگاه‌های متفاوت و توجیهی گوناگونی ارائه نموده‌اند. این مطالعه در صدد آن است تا با بررسی ساختاری داستان کشتن گاو به وسیله قوم موسی (ع) به این سؤال پاسخ دهد که چگونه و از کجا فرشتگان می‌دانستند که انسان خونریز است و چگونه به خداوند در این خصوص اعتراض نموده و گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا؟» برای این منظور با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و ابزار سندکاوی و کتابخانه‌ای، داده‌های لازم گردآوری و مورد تحلیل قرار گرفتند. نتایج نشان می‌دهد که این سخن فرشتگان نمی‌تواند ابتدایی بوده و حتماً مسبوق به سابقه‌ای است و ما این را از عبارت «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» (بقره: ۳۲) می‌توانیم دریافت کنیم به عبارت دیگر فرشتگان این آگاهی را قبلاً از خداوند متعال دریافت نموده بودند ولی این مهم به جای این که در آغاز داستان ذکر شود در انتهای آن بیان گردیده است.

کلمات کلیدی: قرآن کریم، سوره بقره، داستان آدم (ع)، موسی (ع).



پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸

استناد به این مقاله: بهنام قراجلر، رسول و طالبی، جمال. (۱۴۰۴). واکاوی سبک داستان‌های قرآنی با محوریت داستان حضرت موسی و علم فرشتگان به فساد و خون‌ریزی انسان. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره اول)، ۵۸-۷۸. doi: 10.22034/sshq.2024.451904.1451

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

قرآن کریم به عنوان معجزه پیامبر اسلام (ص) و کتاب هدایتگر بشریت تنها قشر و طبقه خاصی را مورد خطاب قرار نداده است، بلکه آموزه‌های انسان‌ساز آن برای همه انسان‌ها و نسل‌های انسانی قابل استفاده است و قرآن با سبک ویژه‌ی خود مباحث اخلاقی، تربیتی و اعتقادی را برای همگان و با هر سطح فکری و فرهنگی ارائه نموده و این یکی از رموز اعجاز این کتاب آسمانی به شمار می‌آید. به جرأت می‌توان گفت که طرح مسائل اخلاقی و تربیتی در قالب قصه یکی از روش‌های کارآمد قرآن در جذب مخاطب و انتقال پیام‌های مذکور بوده و بخش عمده‌ای از آن را تشکیل می‌دهد. البته باید توجه داشت که داستان‌های قرآنی کارکرد محض قصه‌گویی ندارد و قرآن با این سبک بیانی بالاترین مسائل اخلاقی، تربیتی و اعتقادی و نیز سنت‌های ملل گذشته را با زبانی عامه فهم و در راستای عبرت‌آموزی، موعظه و هدایتگری بیان نموده است. لذا ضرورت دارد تمام ابعاد و زوایای داستان‌های قرآنی مورد نقد و بررسی نوین ساختاری و شکلی قرار گیرد تا زوایای پنهان آن بیشتر و بهتر کشف گردد. بر این اساس جستار حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی به دنبال واکاوی و تبیین سبک داستان حضرت موسی و علم فرشتگان به فساد و خونریزی انسان بوده و در صدد است پاسخ شایسته‌ای به سؤالات ذیل بیابد:

- قرآن کریم در بیان داستان حضرت موسی و علم فرشتگان به فساد و خونریزی انسان از چه سبک‌های بیانی بهره جست است؟

- آیا متهم کردن موجودی به فساد و خونریزی قبل از این که از وی عملی سر زده باشد، قصاص قبل از جنایت نیست؟ و این که چنین اتهامی از سوی ملائکه تنها بر اساس استدلال و استنباط خودشان، امکان دارد؟

۲. پیشینه پژوهش

پیرامون داستان‌های قرآن و نیز سبک بیانی آن‌ها مطالعات و پژوهش‌های زیادی انجام شده است که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

- محمد حسینی (۱۳۸۲) «ریخت‌شناسی قصه‌های قرآن» را دستمایه کتاب خود قرار داده است. کتاب ایشان تلاشی برای بازنمایاندن ویژگی‌های قصه‌گویی در قرآن کریم و فرم‌شناسی داستان‌های قرآنی است. در این کتاب همه قصص قرآن مورد بررسی ساختاری قرار نگرفته و تنها به ۱۲ قصه پرداخته شده است.

- مهسا سلیمانی (۱۳۹۵) در پژوهشی به «بررسی ساختاری قصه‌های قرآن کریم» پرداخته و کوشیده است تفاوت داستان‌های قرآنی و بشری را احصا نماید. وی به این نتیجه رسیده است که قرآن کریم در طرح داستان‌ها و به خصوص داستان‌های انبیا از سبک و اسلوب‌های

خاص و منحصر به فردی بهره جسته است و همین روش‌های بدیع بوده که داستان‌های قرآن را جاذبه و شکوهی خارق‌العاده بخشیده و هر یک از داستان‌ها را به صحنه تجلی فضایل اخلاق و ارزش‌های متعالی تبدیل کرده است. مقاله مذکور در همایش سراسری علمی - پژوهشی سبک زندگی چاپ شده است.

- غلامعباس رضایی و همکارانش (۱۳۹۳) در جستاری با عنوان «زیبایی‌شناسی قصص قرآن کریم» به بررسی ابعاد این موضوع پرداخته‌اند. این مقاله در شماره اول پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت منتشر شده است و نویسندگان بدین نتیجه دست یافته‌اند که یکی از زیبایی‌های قصص قرآن شکسته شدن حصار زمان در آن‌هاست به گونه‌ای که گاهی یک داستان در دل داستان دیگر آورده می‌شود، هر چند در زمان‌های مختلف روی داده‌اند.

- حسین فعال عراقی نژاد و سهیلا موسوی سیرجانی (۱۳۹۷) در مطالعه‌ای «شکل‌ها و شیوه‌های شروع داستان‌ها در قرآن» را مورد کنکاش قرار داده‌اند. این مقاله در شماره چهارم مجله پژوهش‌های ادبی - قرآنی چاپ شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که برخی داستان‌های قرآنی با مقدمه‌چینی و فضا سازی شروع می‌شوند و برخی دیگر بدون مقدمه و با غافلگیری مخاطب آغاز می‌شود. علت این تنوع این است که شروع هر داستانی به تناسب فضا و درون‌مایه آن است.

- هادی ولی‌پور و احمد جولایی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «خوانش داستان‌های قرآن کریم از منظر ترمینولوژی ادبیات داستانی» به بررسی موضوع مذکور پرداخته‌اند. این پژوهش در شماره دوم مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم منتشر شده است. مهمترین یافته پژوهش مذکور این است که قرآن کریم از منظر حجم نگارش داستان‌ها، دارای انواع قصص رایج در جهان داستان‌نویسی است و شخصیت‌پردازی به صورت درست و حساب شده در آن‌ها دیده می‌شود و برای هر قصه شروع و نتیجه‌ای خاص در نظر گرفته شده است که نشان از به روز بودن همیشگی این معجزه الهی برای انسان‌هاست.

پژوهش‌های مذکور در پیشینه تحقیق نشان می‌دهد علیرغم این که موضوع داستان‌های قرآنی در سوره‌های مختلف از زوایای گوناگونی مورد بررسی قرار گرفته است، اما سبک بیانی قرآن در مقوله علم فرشتگان به خونریزی و فساد انسان در پژوهشی مستقل مورد رصد قرار نگرفته است و جستار حاضر از این جهت مسبوق به سابقه نیست.

۳. چارچوب نظری پژوهش

سبک واژه‌ای عربی است از ریشه «سَبَكَ» به معنی «ذوب کردن» و «در قالب ریختن» است (دهخدا، ذیل سبک). ادبای قرن اخیر سبک را مجازاً به معنی «طرز خاصی از نظم یا نثر» استعمال کرده‌اند و تقریباً آن را در برابر «style» اروپاییان نهاده‌اند. سبک در اصطلاح ادبیات عبارت است از روش خاص ادراک و بیان افکار به وسیله ترکیب کلمات و

انتخاب الفاظ و طرز تعبیر.

سبک اثر ادبی وجهی خاص خود را از لحاظ صورت و معنی القا می‌کند و آن نیز به نوبه‌ی خویش وابسته به طرز تفکر گوینده یا نویسنده، درباره‌ی «حقیقت» می‌باشد. بنابراین سبک به معنی عام خود عبارت است از تحقیق ادبی یک نوع ادراک در جهان که خصایص اصلی اثر منظوم یا منثور را مشخص می‌سازد.

در عرف ادبیات نباید نوع را با سبک اشتباه کرد، چه نوع عبارت است از شکل ادبی که گوینده یا نویسنده به نثر خود می‌دهد، مثلاً در ادبیات اروپاییان گفته می‌شود: انواع درام، انواع خنده‌آور، پس شکل ظاهری یک اثر ادبی جزء نوع محسوب می‌شود، اما در سبک از سبجیه‌ی عمومی اثر شاعر یا نویسنده، از لحاظ موضوع و انعکاسات محیط در آن بحث می‌گردد، بنابراین سبک هم فکر و هم طرز تعبیر را در نظر می‌گیرد در صورتی که در نوع فقط طرز انشا را بیان می‌کند.

با ذکر این مقدمه باید دانست که هیچ‌گاه نوع از سبک و سبک از نوع بی‌نیاز نیست بلکه هر دو لازم و ملزومند، چه هر اثر ادبی جزء یکی از انواع ادبیات به شمار می‌رود و در همان حال نیز سبکی دارد. مثلاً در ادبیات پارسی «گلستان سعدی» در نوع «مقامه نگاری» با «مقامات حمیدی» مشترک است ولی در سبک با آن اختلاف دارد. سبک شامل دو موضوع است: فکر یا معنی، صورت یا شکل. از توجه به جهان بیرون، فکری در ما تولید می‌شود و آن نمونه‌ای است از تأثیر محیط در فرد و ما آن فکر را با سوابق ذهنی خود منطبق و موافق می‌سازیم و با همان جنبه‌ی فکری خویش برای شنوندگان تعبیر می‌کنیم و این نمونه‌ای است از تأثیر فرد در محیط.

هر موضوع و فکری، شکل و قالبی برای تعبیر لازم دارد. خوانندگان یک اثر ادبی از روی مطالعه و آشنایی با شکل اثر، معنی را که منظور گوینده است در می‌یابند. فکر در قالب جمل مستتر است و جداگانه بیان نمی‌شود. پس موضوع، در ادبیات خود جزو شکل محسوب می‌گردد و هرگز نمی‌تواند از آن جدا باشد. از سوی دیگر مطلب یا فکر اصلی یک اثر ادبی شکل آن را تعیین می‌کند و همین یگانگی فکر و شکل یا معنی و صورت است که بنیاد سبک را تشکیل می‌دهد. (ر.ک: بهار، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۱۸).

هر هنرآفرینی برای بیان اندیشه‌ی خود به مدد اسلوب‌های هنری، مواد هنری را به کار می‌گیرد و تصاویر یا صورت‌بندی‌های حسی خاص به وجود می‌آورد. چون آزمایش‌ها و اندیشه‌های هیچ‌کس عین آزمایش‌ها و اندیشه‌های دیگری نیست، از این رو هر هنرآفرینی برای خود اندیشه و صورت‌سازی‌های نسبتاً مستقلی دارد. به بیان دیگر سبک هر هنرآفرینی مختص خود او و متناسب با شخصیت اوست، بنابراین مسائل سبک مسائل شخصیت است و سبک هر کس خود اوست، شخصیت اوست (ر.ک: آریانپور، ۱۳۴۰: ۹۲۷-۹۱۶)

سبک قرآن، سبکی گفتاری است نه نوشتاری لذا نه الزامی در بیان جزئیات حوادث است، نه الزامی در نقل منظم زمانی و مکانی و تاریخی و منسجم داستان‌ها و نه الزامی در رعایت سبک خاص نوشتاری وجود دارد. بلکه قرآن در بیان یک رخداد و در عرضه موضوعات مختلف با توجه به مناسبت‌های پیش آمده مفاهیم و سبک‌ها را در هم می‌آمیزد و حقایق هستی و معارف اعتقادی و احکام شرعی و موعظه و ارشاد و بیم و امید و... را با هم و به دوراز قید و بندهای اسلوب نوشتاری و شاید خارج از شیوه‌های معمول و مرسوم موجود در کتاب‌ها و با ساختاری گفتاری و خطابی به گوش انسان‌ها می‌رساند.

مکانیسم گفتاری و دلالت‌های زبانی قرآن کریم به ویژه در حوزه‌ی داستان‌های قرآنی، همواره از بحث‌های چالشی در میان مفسران و محققان بوده‌است. داستان‌های قرآن کریم بر عکس داستان‌های ادبی، بیان سرگذشت‌های واقعی و تاریخی بوده و همگی آن‌ها در عالم خارج اتفاق افتاده‌اند؛ لذا لازم است این حوادث تاریخی با حساسیت بیشتری مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند؛ زیرا در حقایق تاریخی برخلاف حقایق ادبی، تشتت آرابی معناست، یعنی تمامی دیدگاه‌های متفاوت و گاهی متضاد نمی‌توانند به طور همزمان در عالم خارج رخ داده باشند. برای نمونه در داستان حضرت مریم (ع)، که می‌فرماید: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَاتَّبَذَتْ بِهٖ مَكَانًا قَاصِيًا فَاَجَاءَهَا الْمَخَاضُ اِلٰى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هٰذَا وَكُنْتُ نَسِيًا مِّنْ سِيَا﴾ (مریم: ۲۲ و ۲۳)، در خصوص مدت زمان دوره‌ی حاملگی، در تفاسیر مختلف مدت‌های متفاوتی بیان شده از جمله: یک ساعت، نه ساعت، شش ماه، هفت ماه، هشت ماه و نه ماه همانند سایر زنان دانسته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۴۰). در حالی که این حادثه در عالم خارج تنها یک بار و در یکی از این مدت‌های احتمالی رخ داده، به عبارت دیگر به غیر از یک مورد، بقیه موارد صد در صد غلط هستند. در تفسیر «روح المعانی» در خصوص طبیعی بودن این زایمان آمده‌است: (كَذَا اخْتَلَفُوا فِي مُدَّةِ حَمَلِهَا فِي رِوَايَةٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّهَا تَسَعَةُ اَشْهُرٍ كَمَا فِي سَائِرِ النِّسَاءِ وَهُوَ الْمَرُوءِيُّ عَنِ الْبَاقِرِ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مُخَالَفَةً لَّهُنَّ فِي هَذِهِ الْعَادَةِ لَنَاسَبَ ذِكْرُهَا فِي اَثْنَاءِ هَذِهِ الْقِصَّةِ الْغَرِيْبَةِ) (الوسی، ۱۴۱۵: ۳۹۸/۸)، یعنی اگر طبیعی نبود، خود خداوند متعال به آن اشاره می‌کرد. اما در مورد حرف (فا) که معتقدان به غیر طبیعی بودن این زایمان به آن متمسک شده‌اند، چنین آمده‌است: و الفَا فِي قَوْلِهِ: ﴿فَاَجَاءَهَا الْمَخَاضُ﴾ لِلتَّعْقِيْبِ الْعُرْفِيِّ، أَي: جَاءَهَا الْمَخَاضُ بَعْدَ تَمَامِ مُدَّةِ الْحَمْلِ (ابن عاشور، ۱۳۹۷: ۲۴/۱۶)، یعنی این فا، نشان دهنده‌ی ترتیب عرفی است، یعنی بعد از اتمام دوره‌ی بارداری، نه این که بلافاصله پس از بارداری، درد زایمان گرفت.

در بررسی داستان‌های قرآن کریم گاهی به مواردی برخورد می‌کنیم که در نگاه اول احساس می‌شود قسمت‌هایی از یک مجموعه بیان نشده‌است. از آن جایی که معتقدیم این داستان‌ها، حقایق تاریخی هستند و اصولاً نباید هیچ‌گونه خللی در معنا و مفهوم داشته

باشند؛ ولی در ظاهر مشاهده می شود که ناقص بیان گردیده‌اند.

مفسران و محققان نیز در این خصوص روش‌ها و شیوه‌های متنوعی را برگزیده‌اند. به عبارت دیگر هر کدام بر اساس ذوق، سلیقه، تبحر و تخصص خاص خود، در خصوص آن مورد و جای به ظاهر خالی یک مجموعه، اظهارات متفاوتی را بیان و یا به جمع‌آوری دیدگاه‌های دیگران پرداخته و همگی را نقل نموده‌اند.

بدیهی است چنین برداشت‌های آزاد از یک حقیقت ادبی نه تنها هیچ‌گونه وضعی برای آن‌ها شمرده نمی‌شود بلکه یکی از نقاط قوت نیز محسوب می‌گردد؛ اما این گونه برداشت‌ها در خصوص حقایق تاریخی، نباید و نمی‌تواند موجه بنماید؛ چرا که در حقیقت تاریخی، تنها یکی از این برداشت‌ها در عالم خارج رخ داده‌است و این در مورد داستان‌های قرآنی که سخن باری تعالی است، حتمی و قطعی می‌باشد.

ازین رو لازم است برای پاسخ به این توجیها، قبل از هر گونه اظهار نظری دید که نظر خود قرآن کریم درباره‌ی این داستان‌ها چیست؟ قرآن کریم که بر اساس آیه ۸۹ سوره «نحل» ﴿...تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾ می‌باشد آیات خود را یقیناً روشن‌گری می‌نماید، همچنان که بارها به این نکته در جای جای قرآن اشاره کرده شده‌است، از جمله: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود: ۴۹). همچنین بعد از بیان داستان حضرت مریم می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ۴۴) و یا در سوره قصص، آیات (۴۴ تا ۴۶) نیز پس از بیان قسمت‌هایی از داستان حضرت موسی (ع)، چهار بار به صورت متوالی به این نکته تأکید دارد که ای پیامبر تو در کنار موسی (ع) در صحرای طور و همچنین ساکن در شهر «مدین» نبودی که شاهد آن وقایع باشی و هم اکنون بخواهی آن حوادث را نقل قول کنی، بلکه همه‌ی این حوادث تاریخی را ما به تو وحی می‌کنیم تا مردم را بیم و انداز بدهی. همچنین در سوره یوسف (ع) نیز به این نکته تأکید دارد که: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنَّ الْغَافِلِينَ﴾ (یوسف: ۳).

تحلیل آیات شریفه‌ی مذکور دو مطلب را مشخص می‌کند یکی این که همگی داستان‌های قرآنی به عنوان خبر غیبی و داستان واقعی، یک سری حقایق تاریخی بوده و حقایق ادبی نمی‌باشند، دیگر این که فقط فردی می‌تواند در این خصوص اظهار نظر نماید که شاهد و ناظر این حوادث بوده و یا از طریق وحی مطلع شده باشد. در ضمن با توجه به این آیات، مشخص است که خداوند متعال این نکته را گوشزد می‌فرماید که حتی شخص پیامبر (ص) نیز از این اخبار غیبی مطلع نبوده و ایشان تمامی اطلاعاتش را از طریق همین آیات دریافت کرده و نباید چیزی بر این حقایق تاریخی افزوده و یا از آن‌ها کاسته شود. ضمناً بررسی‌ها مؤید این مهم هستند که خداوند متعال در قرآن کریم، حادثه‌ای را که در عالم خارج رخ نداده

حتی به عنوان تمثیل و برای انذار و تبشیر مردم نیز، بیان نکرده؛ زیرا اگر این گونه می‌بود داستان‌های قرآنی با اسطوره‌ها هیچ تفاوتی نداشت در حالی که می‌بینیم نسبت اسطوره و ... در قرآن به کافران نسبت داده شده و کلاً در خصوص آیات قرآن نفی گردیده‌است.

حال اگر از منظر اعجاز بلاغی قرآن کریم نیز به این داستان‌ها نگاه کنیم باید بپذیریم که این اعجاز در نقل داستان‌ها در صورتی محرز می‌شود که مخلّ معنا نباشد، ولی برداشت‌های متفاوت از یک داستان تاریخی، درحقیقت نقض این غرض بوده و مؤید اخلال در معناست و از تبعات منفی آن ایجاد شک و تردید در دل مخاطبان این مائده‌ی آسمانی خواهد بود که بالاخره کدام یک از این نقل قول‌ها حقیقتاً در عالم خارج اتفاق افتاده‌است؟ از این رو لازم است برای دست‌یابی به یک راه کار ثابت و مشخص در فهم درست این حوادث تاریخی که در قالب داستان بیان شده‌اند، شیوه‌ی بیان این مجموعه‌های داستانی مورد تحلیل و بررسی ساختاری قرار گرفته و در این گونه موارد، بر اساس آن اصل ثابت، اظهار نظر شود.

۴. بررسی ساختار مفهومی و لفظی کشتن یک گاو توسط قوم موسی (ع)

خداوند متعال در سوره‌ی بقره پس از بیان چندین پرده از سرگذشت قوم حضرت موسی (ع)، این پرده را نقل کرده که با دقت در شیوه‌ی ارائه‌ی آن، می‌توان به تعدادی از اصول مشترکی که داستان‌های قرآن بر اساس آن اصول به بیان سرگذشت‌های حقیقی تاریخی می‌پردازد، دست یافت.

این پرده این چنین بیان شده‌است: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافعلوا ما تَأْمُرُونَ * وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (بقره: ۶۷-۷۳).

- خداوند حکیم، داستان را بدون اشاره به هرگونه مقدمه‌ای که منجر به صدور این دستور شده باشد، آغاز نموده‌اند، لذا برای مخاطبی که بدون هیچ‌گونه سابقه‌ی ذهنی با این آیات برخورد می‌کند، این سؤالات پیش می‌آید که چرا خداوند متعال، چنین دستوری داده و این قوم را مأمور به کشتن یک گاو کرده‌است؟ چرا قوم موسی (ع)، از شنیدن این پیام ناراحت شده و تصور نمودند که موسی (ع) آن‌ها را به سخره گرفته‌است؟

- از نحوه‌ی پاسخ‌گویی قوم موسی (ع)، یعنی: «قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا» چنین بر می‌آید که آنان از حضرت موسی (ع) درخواستی کرده و منتظر پاسخی از طرف خداوند متعال بوده‌اند ولی وقتی که با چنین دستوری مواجه شدند، تصور کردند که شاید این دستور از طرف خداوند متعال نبوده و با سؤالشان بی‌ربط است، لذا در جواب گفتند: آیا ما را مسخره می‌کنی؟
- وقتی که پاسخ حضرت را شنیدند، یعنی: «قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (بقره،

۶۷) مطمئن شدند که این دستور از طرف خداوند متعال بوده و یقیناً ارتباطی میان آن دو وجود دارد و باید دستور را اجرا کنند.

بررسی این داستان از لحاظ ساختاری نشان می‌دهد که اولاً مقدمه‌ای که می‌بایست در اول بیان می‌گردیده در اواخر داستان به آن اشاره شده است یعنی: ﴿وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَ اللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (بقره: ۷۲) این که فردی را کشته‌اید و این قتل را به گردن همدیگر انداخته و نزاع می‌کنید در حالی که خداوند این کتمان حقیقت را آشکار خواهد کرد، یعنی به آن حادثه‌ای که اتفاق افتاده و قوم موسی (ع) از ایشان درخواست کمک کرده و منتظر پاسخ بودند، اشاره شده است. ثانیاً ارتباط این دستور با درخواست آنان از موسی (ع)، در آیه‌ی پایانی داستان بیان گردیده یعنی: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (بقره: ۷۳) یعنی: عضوی از این گاو را به مقتول بزنید تا زنده شده و قاتل خویش را معرفی نماید.

۵. بررسی ساختار مفهومی و لفظی داستان ذبح گاو و مقایسه‌ی آن با داستان ملائکه

خداوند حکیم، نقل سرگذشت‌های تاریخی را براساس اصول و قوانین ثابتی بیان می‌نمایند که شناخت این اصول، سهم فراوانی در فهم درست این حوادث دارد؛ زیرا در این آیات ضمن رعایت اختصار، نه تنها کوچک‌ترین خللی در معنا ایجاد نشده؛ بلکه تمامی قسمت‌های مورد نیاز با شیوه‌ای خاص و حکیمانه در همان مجموعه گنجانده شده و یا در آیه یا سوره‌ی دیگری به تکمیل آن قسمت پرداخته شده است.

- ﴿وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَ تَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (بقره: ۶۷).

- ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَ تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۳۰).

می‌بینیم که در هر دو داستان خداوند حکیم بدون اشاره به سوابق قبلی آن‌ها، این گفتگوهای حقیقی تاریخی را نقل می‌کنند ولی با دقت در پاسخی که در هر دو داستان داده شده کاملاً پیداست که این جملات نمی‌توانند ابتدایی و بدون مقدمه باشند. لذا با توجه به این گفتگوها، پرسش‌هایی به ذهن می‌رسد که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

الف. در عبارت ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره: ۳۰) وقتی هنوز نامی از «انسان» برده نشده است، ملائکه از کجا فهمیدند، خداوند متعال آدم را جانشین خود در روی زمین قرار می‌دهد؟ تا در جواب به هر طریقی هم فهمیده باشند، تعدادی از نقاط ضعف وی را بیان کنند و یا با توجه به پاسخ ملائکه، یعنی: ﴿قَالُوا أَ تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ﴾ (بقره: ۳۰) اولاً: ملائکه این دو ویژگی انسان را به طور

قطع و یقین از کجا فهمیدند؟ زیرا یقیناً ملائکه بدون اطلاع قطعی و تنها با استدلال‌های احتمالی خود، با این سیاق نمی‌توانند با خدای خود سخن بگویند. ثانیاً وجود این دو ویژگی در انسان با خلیفه‌ی خدا بودن وی در روی زمین، چه تضادی دارد که ملائکه آن‌ها را با همدیگر ناسازگار می‌پندارند؟ ثالثاً آیا ملائکه خود را در تسبیح و تقدیس مطلق خداوند متعال برتر می‌شمارند یا تسبیح و تقدیس خود را نسبت به این موجودی که دارای چنین ویژگی هست، بهتر می‌پندارند؟ دیگر این که چرا خداوند متعال در پاسخ به این ادعا که با عبارت: «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) بیان شده، نه تنها این ویژگی‌ها را رد نکرده بلکه تقریر و تصدیق هم نموده‌است؟

اگر به این پرسش‌ها، پاسخ‌های احتمالی داده شود که در تفاسیر گوناگون این گونه عمل شده یقیناً هر پاسخی تأثیر متفاوتی در فهم مخاطبان خواهد گذاشت مثلاً: خداوند سبحان در پاسخ و رد نظر ملائکه، مساله فساد در زمین و خونریزی در آن را، از خلیفه زمینی نفی نکرد و نیز دعوی ملائکه (مبنی بر این که ما تسبیح و تقدیس تو می‌کنیم) را انکار نکرد، بلکه آنان را بر دعوی خود تقریر و تصدیق نمود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۸/۱) و یا جوادی آملی در این خصوص می‌گوید: خداوند نیز در پاسخ آن‌ها، این برداشت را نفی نکرد و به آن‌ها فرمود شما بد فهمیدهاید و خلیفه‌ی مجعول من مفسد و خونریز از نوع انسان نیست، بلکه تنها بعضی از انسانها هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۸/۳).

ب. در داستان ذبح گاو، خداوند متعال در ادامه و انتهای داستان، علت امر به کشتن یک گاو را بیان می‌دارند و در داستان دوم یعنی ایرادگیری فرشتگان نیز همین شیوه رعایت شده‌است:

- ﴿وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَكُلْنَا مِنْهَا مِنْهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (بقره: ۷۲)

- ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره: ۳۲)

که تدقیق بیشتر در آیات نشان می‌دهد که خود خداوند در ادامه‌ی داستان به تمامی پرسش‌های احتمالی مخاطبان پاسخ داده یعنی از عبارت «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» مشخص می‌گردد اولاً در جمله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) اگر (جَعَلٌ) به معنی (صَيْرٌ) و دو مفعولی باشد، مفعول اول آن، ضمیری در تقدیر است که مرجع آن، همان موجود جدید (آدم) و (خلیفه) مفعول دوم آن است، ولی به خاطر ظهورش برای ملائکه، نیازی به اظهار آن نبوده‌است، هر چند اکثر مفسران (خلیفه) را مفعول اول و (فی الأرض) را مفعول دوم آن منظور کرده‌اند. پس اگر منظور خداوند این بوده که خلیفه‌ای را در زمین قرار دهد نه این که انسان را به عنوان خلیفه قرار دهد، در این صورت پاسخ ملائکه در اعتراض به

بعضی از ویژگی‌های انسان، هیچ تناسبی با عبارت قبلی نمی‌داشت. ازین رو بدیهی است که آیاتی نظیر: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۸، ۲۹). و یا «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۱ و ۷۲)، که خلقت انسان را به ملائکه اعلام می‌کنند، قبل از این گفتگوها اتفاق افتاده و خداوند متعال با دستور به سجده در برابر این موجود جدید، خصوصاً از همان آغاز خلقتش و قبل از اتمام مراحل اولیه‌ی رشدش، برتری انسان را به رخ ملائکه کشیده بوده و انتخاب این موجود به عنوان خلیفه، برای آن‌ها چیزی دور از انتظار نبوده و نیازی به تکرار دوباره‌ی آن نبوده‌است، ولی از آن‌جا که خداوند حکیم برای این موجود، ویژگی‌های دیگری از جمله توانایی انجام فساد و خونریزی را نیز اعلام کرده بوده و ملائکه این اطلاعات قطعی را از خود خداوند دریافت کرده بوده‌اند نه این که استدلال و استنباط احتمالی خودشان بوده باشد، تعجب نموده و بیان می‌کنند که چنین موجودی با این ویژگی‌های قطعی نه احتمالی، چگونه می‌تواند وظیفه خلیفه‌اللهمی را که لازمه‌اش اوج عبادت و بندگی خداوند است، در روی زمین انجام دهد؟ لذا می‌بینیم خداوند متعال در ادامه می‌فرماید: من چیزی می‌دانم که شما هنوز آن را نمی‌دانید. ضمناً کلمه‌ی (جاعل) اشاره به این نکته دارد که مرحله‌ی جانشینی انسان، بعد از طی مراحل خلقت، تسویه و پیمودن مراحل اولیه‌ی رشد می‌باشد یعنی بعد از این که توانایی‌های لازم را از لحاظ جسمی و روحی برای انجام مأموریت جدید کسب نمود این قرار دادن اتفاق خواهد افتاد، هم چنان که مرحوم طالقانی اشاره نموده‌اند که: بلکه صریح آیه‌ی «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) این است که آدم بوده و با تعلیم اسما به مقام خلافت رسیده‌است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۱۳/۱). و اما باز می‌بینیم مفسرانی هستند که این عبارت را یک عبارت ابتدایی در نظر گرفته مجبور شده‌اند آن را به معنی (خالق) در نظر گرفته و توجیه نمایند.

منظور از «علم» در این آیه کریمه، توانایی یادگیری علم اسما است که ملائکه این توانایی را نداشتند، نه این که خداوند حکیم آن علم را به آدم یاد داد ولی به ملائکه نخواست یاد بدهد، زیرا در غیر این صورت چنین علمی نه مزیتی برای آدم و نه نقطه‌ی ضعفی برای ملائکه می‌توانست باشد. همچنان که در تفسیر آیه شریفه آمده‌است معلوم می‌شود آن‌چه آدم از خدا گرفت و آن علمی که خدا به وی آموخت، غیر آن علمی بود که ملائکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم به اسما بود، که فرا گرفتن آن برای آدم ممکن بود و برای ملائکه ممکن نبود و آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدایی شد، به خاطر همین علم به اسما بوده، نه به خاطر خبر دادن از آن و گر نه بعد از خبر دانش، ملائکه هم مانند او با خبر شدند، دیگر جا نداشت که باز هم بگویند: «ما علمی نداریم.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۱/۱).

خداوند متعال بعد از این که اسما را به آدم یاد داد، همان اسما را به ملائکه عرضه کرده و از ایشان می‌پرسد: ﴿قَالَ أَتُبُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره: ۳۱) اگر راست می‌گویید از اسمای این‌ها به من خبر دهید؟ از این سیاق نیز فهمیده می‌شود که ادعای برتری تسبیح و تقدیس ملائکه یقیناً نسبت به آدم بوده‌است نه به طور مطلق، به همین خاطر خداوند حکیم برای اثبات عکس این ادعا، علم اسما را به آدم یاد داد که ملائکه چنین توانایی نداشتند. و اما منظور خداوند متعال این نیست که چرا شما این توانایی را ندارید؟ بلکه منظور این است که چرا ادعا کردید، تسبیح و تقدیس شما نسبت به انسان بهتر است و آدم توان چنین عبادت و اطاعتی را ندارد؟

لذا لازم بود ملائکه نیز در پاسخ، دلیلی برای همان ادعای خود بیاورند، پس گفتند: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره: ۳۲) یعنی در مقام توجیه ادعای خود، گویی چنین گفته‌اند: خدایا خودت این ویژگی‌های انسان یعنی توانایی انجام فساد و خونریزی را به ما اعلام کردی، لذا چون ما به یقین از جانب تو فهمیدیم که این موجود، توانایی انجام این اعمال را دارد، به همین دلیل از انتخاب چنین موجودی به مقام خلیفه‌اللهی، شگفت‌زده شده و گفتیم یقیناً چنین موجودی، تسبیح و تقدیس خدا را نمی‌تواند بهتر از ما انجام دهد.

استفاده از فعل مضارع در توصیف این موجود یعنی ﴿يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (بقره: ۳۰) که دلالت بر تکرار دارد نه ثبات و دوام، درحقیقت اشاره به قدرت اختیار انسان دارد که یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد اوست که ملائکه از آن بی‌نصیب‌اند؛ یعنی این موجود توان انجام فساد و خونریزی را ندارد نه این که ناگزیر است خونریزی و فساد بکند. «وَأَوْثَرَ التَّعْبِيرَ بِالْفِعْلِ الْمُضَارِعِ فِي قَوْلِهِ: مَنْ يُفْسِدُ وَيَسْفِكُ لِأَنَّ الْمَضَارِعَ يَدُلُّ عَلَى التَّجَدُّدِ وَالْحِدُوثِ دُونَ الدَّوَامِ أَيْ مَنْ يَحْصُلُ مِنْهُ الْفَسَادُ تَارَةً وَ سَفَكَ الدِّمَاءَ تَارَةً لِأَنَّ الْفَسَادَ وَالسَّفَكَ لَيْسَا بِمُسْتَمَرِّينَ مِنَ الْبَشَرِ» (ابن عاشور، ۱۳۹۷: ۳۸۹/۱).

در داستان ذبح گاو، قوم موسی (ع) با توجه به درخواستی که خودشان کرده بودند، منتظر یک دستور بودند ولی تعجبشان از عدم سنجیت این پاسخ با درخواست آنان بوده‌است، چون نمی‌دانستند بین کشتن یک گاو و پیدا شدن قاتل چه ارتباطی هست، لذا نخست این ارتباط را بعید دانسته و با تعجب خطاب به حضرت موسی (ع) گفتند: آیا ما را مسخره می‌کنی؟

در داستان خونریزی انسان هم تعجب ملائکه از عدم آشنایی با برتری این موجود، نبوده بلکه تعجبشان از عدم تناسب این ویژگی‌ها با جایگاه والای خلیفه‌اللهی در روی زمین بوده‌است، زیرا با توجه به دستور قبلی خداوند پیرامون سجده در برابر انسان، منتظر وقایع جدیدی پس از خلقت وی بوده‌اند و اما چون نمی‌دانستند این انسان، با توانایی انجام این اعمال منفی (قدرت اختیار)، که خود خداوند متعال برای ایشان توصیف کرده، چگونه

می تواند در روی زمین، خلیفه‌ی خدا هم باشد؟

یعنی نمی توانستند تصور کنند این بشر علی رغم مختار بودن و توانایی انجام فساد و خونریزی، بتواند در تسبیح و تقدیس خداوند متعال نیز حتی از آنان هم پیشی بگیرد؟ لذا گویی با تعجب پرسیده‌اند: خدایا! توانایی انجام فساد و خونریزی انسان با مقام خلیفه‌ی الهی وی چه ارتباطی دارد؟ و خداوند حکیم نیز در جوابشان فرموده: هنوز شما اطلاعات کافی در مورد این موجود ندارید، نه این که بخواهند به این انتخاب، اعتراضی داشته و بگویند: «چرا چنین موجودی را خلیفه‌ی خود قرار می دهی؟»

مرحوم علامه طباطبایی در این خصوص می گویند: و این سخن فرشتگان پرسش از امری بوده که نسبت به آن جاهل بوده‌اند، خواست‌هاند اشکالی را که در مسأله‌ی خلافت یک موجود زمینی به ذهنشان رسیده حل کنند، نه این که در کار خدای تعالی اعتراض و چون و چرا کرده باشند. به دلیل این اعترافی که خدای تعالی از ایشان حکایت کرده، که دنبال سؤال خود گفته‌اند: (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) تنها دانای علی الاطلاق و حکیم علی الاطلاق تویی، چون این جمله با حرف (إِنَّ) که تعلیل را آماده می‌کند آغاز شده، می‌فهماند که فرشتگان مفاد جمله را مسلم می‌دانست‌هاند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۱۷۷). در نتیجه پس از شنیدن پاسخ از سوی خداوند متعال و اطلاع یافتن از توانایی‌های ویژه‌ی وی، قانع شده و به ضعف خود اعتراف نمودند. بنابراین نمی‌توان ملائکه را متهم به معصیت یا ترک اولی کرد که چرا در برابر خداوند متعال، لب به اعتراض گشودند؟ البته اگر این اطلاعات را برخاسته از استدلال و استنباط خود ملائکه بدانیم، یقیناً چنین به نظر می‌رسد که این استفهام در حقیقت اعتراض ایشان به این انتخاب بوده‌است.

در این داستان نیز همانند داستان ذبح گاو، علت این انتخاب در ادامه‌ی داستان بیان می‌شود، یعنی: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ...» قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (بقره: ۳۱ و ۳۳). یعنی علت انتخاب حضرت آدم (ع) به عنوان خلیفه، همان توانایی‌های ویژه‌ی ایشان در تعلم این اسما بوده‌است که ملائکه این توانایی را نداشتند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۱۸۱).

در ضمن ملائکه از قدرت اختیار انسان تنها جنبه‌ی منفی آن را متوجه شده بودند و تأثیر آن در پیمودن مراحل سیر صعودی را نمی‌دانستند و اما با مشاهده‌ی توانایی یادگیری آن اسما، خداوند متعال برتری انسان را عملاً به رخ ملائکه می‌کشد تا آن‌ها این برتری را مشاهده و در نتیجه به ضعف خود اعتراف نمایند و در نهایت علت دستور خداوند به سجده در برابر این موجود را نیز متوجه گردند.

همچنان که بیان شد در داستان ذبح گاو، در نگاه اول، پرسش‌هایی به ذهن مخاطب خطور

می‌کرد و نیاز به پاسخ داشت که در ادامه‌ی داستان، همگی آن‌ها حل و فصل شد و در داستان دوم نیز دقیقاً همین گونه‌است که به دلیل عدم آشنایی کامل با ساختار کلی و شیوه‌ی بیان این داستان، موجب می‌شود سؤالاتی مطرح و به آن‌ها پاسخ‌های احتمالی داده شود؛ زیرا در این گونه موارد، اگر این جملات، نقطه‌ی آغازین یک واقعه و حادثه‌ی تاریخی شمرده شوند، چنین پرسش‌هایی در ذهن خطور خواهد کرد و اگر بخواهیم بر اساس استنباط خود به آن‌ها پاسخ دهیم، یقیناً با آنچه که در عالم خارج رخ داده‌است، تفاوت‌هایی خواهد داشت.

مثلاً «زمخشری» می‌گوید: «فَإِنْ قُلْتَ: مَنْ أَيْنَ عَرَفُوا ذَلِكَ حَتَّى تَعَجَّبُوا مِنْهُ وَإِنَّمَا هُوَ غَيْبٌ؟ قُلْتَ: عَرَفُوهُ بِإِخْيَارٍ مِنَ اللَّهِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ اللُّوحِ، أَوْ ثَبَتَ فِي عِلْمِهِمْ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ وَحَدَهُمْ هُمُ الْخَلْقُ الْمَعْصُومُونَ، وَكُلَّ خَلْقٍ سِوَاهُمْ لَيْسُوا عَلَى صِفَتِهِمْ: أَوْ قَاسُوا أَحَدَ الثَّقَلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ حَيْثُ أَسْكَنُوا الْأَرْضَ فَأَفْسَدُوا فِيهَا قَبْلَ سُكْنَى الْمَلَائِكَةِ» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۲۵).

ایشان در پاسخ به این پرسش، چهار احتمال را بیان داشته‌اند: ا: خداوند متعال این صفات انسان را به آنان اطلاع داده‌است. ب: از طریق علم به لوح فهمیده‌اند. ج: این که می‌دانستند به غیر از ملائکه هیچ مخلوق دیگری معصوم نیست. د: انسان را با جن مقایسه کرده‌اند زیرا جنیان قبل از سکونت ملائکه، در زمین سکونت داشته و در آن‌جا فساد می‌کردند.

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌گویند: پاسخی که در این آیه از ملائکه حکایت شده، اشعار بر این معنا دارد، که ملائکه از کلام خدای تعالی که فرمود: می‌خواهم در زمین خلیفه بگذارم، چنین فهمیده‌اند که این عمل باعث وقوع فساد و خونریزی در زمین می‌شود، چون می‌دانسته‌اند که موجود زمینی به خاطر این که مادی است، باید مرگب از قوایی غضبی و شهوی باشد و چون زمین دار تراحم و محدود الجهات است و مزاحمت در آن بسیار می‌شود، مرکباتش در معرض انحلال و انتظام‌هایش و اصلاحاتش در مظنه فساد و بطلان واقع می‌شود، لا جرم زندگی در آن، جز به صورت زندگی نوعی و اجتماعی فراهم نمی‌شود و بقا در آن به حد کمال نمی‌رسد، جز با زندگی دسته جمعی و معلوم است که این نحوه زندگی بالآخره به فساد و خونریزی منجر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۱۷۷).

«ابن عاشور» در خصوص دلایل این پرسش می‌گوید: وَ الْاسْتِفْهَامُ الْمَحْكِيُّ عَنْ كَلَامِ الْمَلَائِكَةِ مَحْمُولٌ عَلَى حَقِيقَتِهِ مَضْمُونٌ مَعْنَى التَّعَجُّبِ وَ الْاسْتِبْعَادِ مِنْ أَنْ تَتَّعَلَقَ الْحِكْمَةُ بِذَلِكَ فَدَلَالَةُ الْاسْتِفْهَامِ عَلَى ذَلِكَ هُنَا بِطَرِيقِ الْكِنَايَةِ مَعَ تَطَلُّبِ مَا يُزِيلُ إِنْكَارَهُمْ وَ اسْتِبْعَادَهُمْ فَلِذَلِكَ تَعَيَّنَ بَقَاءُ الْاسْتِفْهَامِ عَلَى حَقِيقَتِهِ خِلَافاً لِمَنْ تَوَهَّمُوا الْاسْتِفْهَامَ هُنَا لِمُجَرَّدِ التَّعَجُّبِ، وَ الَّذِي أَقْدَمَ الْمَلَائِكَةَ عَلَى هَذَا السُّؤَالِ أَنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ لَمَّا أَخْبَرَهُمْ أَرَادَ مِنْهُمْ إِظْهَارَ عِلْمِهِمْ تَجَاهَ هَذَا الْخَبَرِ لِأَنَّهُمْ مَفْظُورُونَ عَلَى الصِّدْقِ وَ النَّزَاهَةِ مِنْ كُلِّ مَوَارِبَةٍ فَلَمَّا نَشَأَ ذَلِكَ فِي نَفْسِهِمْ أَفْصَحَتْ عَنْهُ دَلَالَةُ تَدُلُّ عَلَيْهِ يَعْلَمُهَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أحوَالِهِمْ لَا سِيَّمًا إِذَا كَانَ مِنْ تَمَامِ الْاسْتِشَارَةِ أَنْ يُبَدِيَ الْمُسْتَشَارُ مَا يَرَاهُ نَصْحًا وَ فِي الْحَدِيثِ: «الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ وَ هُوَ بِالْإِخْيَارِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ» يَعْنِي إِذَا تَكَلَّمَ فَعَلَيْهِ

أداء أمانة النصيحة (ابن عاشور، ۱۳۹۷: ۳۸۸/۱). ایشان بر خلاف مفسرانی که این استفهام را از نوع تعجبی محض می‌دانند، آن را از نوع استفهام حقیقی از طریق کنایه می‌داند یعنی با این پرسش می‌خواستند انکار و استبعادشان را در خصوص این جعل، بر طرف کنند، به عبارت دیگر از خداوند متعال می‌پرسند چرا این موجود را با چنین ویژگی به عنوان خلیفه قرار می‌دهد؟ با توجه به دیدگاه ایشان، گویی خداوند متعال از آن‌ها خواسته که نظرشان را پیرامون این انتخاب بیان کنند و آن‌ها نیز به عنوان یک مشاور امین لازم بود هر آن چه را در مورد این موجود می‌دانستند اعلام نمایند.

وَ عِبْرَ بِالْمُؤْصُولِ وَ صَلْتَهُ لِلْإِيْمَاءِ إِلَى وَجْهِ بِنَاءِ الْكَلَامِ وَ هُوَ الْاسْتِفْهَامُ وَ التَّعَجُّبُ لِأَنَّ مَنْ كَانَ مِنْ شَأْنِهِ الْفَسَادُ وَ السَّفْكَ لَا يُصْلِحُ لِلتَّعْمِيرِ لِأَنَّهُ إِذَا عَمَرَ تَقَضَّى مَا عَمَرَهُ. وَ فِي الْمَجْءِ بِالصَّلَةِ جَمَلَةٌ فَعَلِيَّةٌ دَلَالَةٌ عَلَى تَوْقُّعِ أَنْ يَتَكَرَّرَ الْإِفْسَادُ وَ السَّفْكَ مِنْ هَذَا الْمَخْلُوقِ وَ إِنَّمَا ظَنُّوا هَذَا الظَّنَّ بِهَذَا الْمَخْلُوقِ مِنْ جِهَةٍ مَا اسْتَشْعَرُوهُ مِنْ صِفَاتِ هَذَا الْمَخْلُوقِ الْمُسْتَخْلَفِ بِإِدْرَاكِهِمُ التَّوْرَانِيِّ لِهَيْئَةِ تَكْوِينِهِ الْجَسَدِيَّةِ وَ الْعَقْلِيَّةِ وَ النُّطْقِيَّةِ إِمَّا بِوَصْفِ اللَّهِ لَهُمْ هَذَا الْخَلِيفَةَ أَوْ بِرُؤْيَتِهِمْ صُورَةَ تَرْكِيْبِهِ قَبْلَ نَفْخِ الرُّوْحِ فِيهِ وَ بَعْدَهُ، وَ الْأَظْهَرُ أَنَّهُمْ رَأَوْهُ بَعْدَ نَفْخِ الرُّوْحِ فِيهِ فَعَلِمُوا أَنَّهُ تَرْكِيْبٌ يَسْتَطِيعُ صَاحِبُهُ أَنْ يَخْرُجَ عَنِ الْجَبَلَةِ إِلَى الْاِكْتِسَابِ وَ عَنِ الْاِمْتِنَالِ إِلَى الْعِصْيَانِ وَ فِي هَذَا مَا يُعْنِيكَ عَمَّا تَكَلَّفَ لَهُ بَعْضُ الْمُفَسِّرِينَ مِنْ وَجْهِ اِطْلَاعِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى صِفَاتِ الْإِنْسَانِ قَبْلَ بَدْوِهَا مِنْهُ مِنْ تَوْقِيفِ وَ اِطْلَاعِ عَلَى مَا فِي اللُّوْحِ أَيْ عِلْمِ اللَّهِ، أَوْ قِيَاسِ عَلَى أُمَّةٍ تَقَدَّمَتْ وَ انْقَرَضَتْ، أَوْ قِيَاسِ عَلَى الْوُحُوشِ الْمُفْتَرَسَةِ إِذْ كَانَتْ قَدْ وَجِدَتْ عَلَى الْأَرْضِ قَبْلَ خَلْقِ آدَمَ كَمَا فِي سِفْرِ التَّكْوِينِ مِنَ التَّوْرَةِ (همان، ۳۸۸ و ۳۸۹).

«جوادی آملی» در تفسیر آیه، ضمن اشاره به دیدگاه‌های سایر مفسران و احادیث وارده در این خصوص، تعدادی از آن‌ها را مورد نقد قرار داده و دیدگاه خود را چنین بیان می‌دارد: صاحب تفسیر تبیان و بیشتر مفسران تصریح کرده‌اند که استفهام در ﴿أَتَجْعَلُ﴾ برای انکار و اعتراض یا اظهار عجب و تفاخر نبود، بلکه استفهام تعجبی و همراه با نوعی استعلام و استفسار از حکمت این عمل و نیز آمیخته با اندوه و نگرانی از عاقبت آن نبود، از اعتراف فرشتگان به علم و حکمت خداوند در پایان دومین آیه پس از آیه‌ی محل بحث: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ بر می‌آید که آنان اصل حکمت در جعل خلافت در زمین را قبول داشتند و بر این باور بودند که این عمل خداوند بی‌حکمت و مصلحت نیست، اما نمی‌دانستند آن مصلحت چیست. سپس ادامه می‌دهد سؤال فرشتگان از قبیل پرسش اعتراض آمیز برخاسته از ثروت سالاری و روحیه‌ی استکباری بنی اسرائیل درباره‌ی زمامداری طالوت نیست که به پیامبرشان گفتند: چگونه او زمامدار باشد، در حالی که ما از او شایسته‌تریم: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْتْ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾ (بقره: ۲۴۷) بلکه از قبیل سؤال‌های موسی از خضر است که صرفاً از محدودیت ظرفیت علمی سائل ناشی می‌شود. از این رو فرشتگان، بسان بنی اسرائیل نگفتند ما از او به خلافت سزاوارتریم، بلکه اظهار داشتند:

اگر مراد از جعل خلافت برای انسان، تسبیح و تقدیس الهی است ما از آن برخورداریم نه انسان؛ از انسان جز خون‌ریزی و تباهی کاری ساخته نیست. خصوصاً با عنایت به این که فرشتگان معصومند و هرگز کار باطل نمی‌کنند و بلکه بدون اجازه‌ی خدا سخن نمی‌گویند: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (انبیاء: ۲۷ و ۲۶)؛ یعنی آن‌ها حتی در این پرسش استغفامی نیز از جانب خداوند مأذون بودند؛ چنان که انسان‌ها در روز قیامت جز با اذن خدا سخن نمی‌گویند: ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ﴾ (نبأ: ۳۸)، او پرسش اعتراض‌آمیز نیز ندارد، بلکه بدون اجازه خدا سؤال نمی‌کند (جوادی، ۱۳۸۸: ۶۳ تا ۷۲).

هر چند با دقت در پاسخ‌های مذکور مشخص است که تعدادی از مفسران، به باخبر شدن ملائکه از طریق اخبار الهی نیز به عنوان یکی از پاسخ‌های احتمالی اشاره کرده‌اند و اما اگر به شیوه‌ی ارائه‌ی داستان‌ها در قرآن کریم و ساختار کلی آن‌ها به عنوان یک اصل توجه شود و این که پاسخ تمامی پرسش‌ها در ادامه‌ی داستان‌ها بیان گردیده، دقت شود، تمام اشکالات به صورت قطعی نه احتمالی، برطرف خواهد شد.

نتایج پژوهش

این مطالعه نشان می‌دهد که نحوه‌ی ارائه‌ی داستان کشتن گاو توسط قوم موسی (ع) با داستان انتخاب انسان به عنوان خلیفه، دارای نقاط مشترکی از لحاظ ساختاری می‌باشد که در سایر داستان‌های قرآنی نیز رعایت شده‌است از جمله:

- هر دو داستان مسبوق به سوابقی هستند که به خاطر رعایت اختصار و جلوگیری از تکرار، به جای ابتدا در ادامه‌ی داستان به آن‌ها اشاره شده که با دقت در موارد مذکور، تمامی نکات به ظاهر پنهان داستان مشخص می‌گردند.

- هم‌چنان که در داستان کشتن گاو، قوم ایشان قبلاً در خصوص پیدا کردن قاتل با حضرت موسی (ع) گفتگوهای داشته و منتظر پاسخ خداوند متعال بودند، در این داستان نیز خداوند متعال در خصوص ویژگی‌های انسان از جمله قدرت اختیار وی، با ملائکه گفتگوهای داشته که در ادامه داستان به آن اشاره شده‌است.

- در داستان اول، قوم موسی (ع) چون ارتباط میان کشتن گاو و پیدا شدن قاتل را نمی‌دانستند لذا از این دستور متعجب شدند، در داستان دوم نیز چون ملائکه بر اساس آیه شریفه ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (بقره: ۳۲) از طریق خود خداوند متعال از توانایی انجام فساد و خون‌ریزی انسان که از جنبه‌های منفی قدرت اختیار وی است، مطلع شده و هنوز از جنبه‌های مثبت آن بی‌اطلاع بودند، شگفت زده شده و گفتند: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (بقره: ۳۰) لذا این سؤال کاملاً طبیعی بوده و به هیچ وجه جنبه‌ی اعتراضی نداشته و اتهام معصیت و یا حتی ترک اولی، بر آنان وارد نیست؛ زیرا آنان به خاطر بی‌اطلاعی از سایر توانایی‌های قدرت اختیار، این صفات منفی را مغایر با اوصاف

خلیفه الهی که باید مظهر صفات ثبوتی خداوند باشد، می دانستند.

- ملائکه قبل از مشاهده توانایی یادگیری علم اسما توسط انسان، تصور می کردند چون آنان قدرت انجام فساد و خونریزی را ندارند پس تسبیح و تقدیس خداوند متعال را نسبت به این موجود، بهتر و برتر انجام می دهند، نه این که ادعای خلافت به جای انسان را داشته و یا ادعای حمد مطلق بنمایند، لذا عبارت ﴿أُتْبُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره: ۳۱) که در رد این ادعا آمده به این نکته اشاره دارد که چون شما به علت نداشتن قدرت اختیار، توانایی یادگیری این اسما را ندارید پس در حمد و تسبیح خداوند نیز نمی توانید بهتر از این موجود باشید.

- در داستان اول، قوم حضرت موسی (ع)، پس از شنیدن پاسخ ایشان قانع شده و به اجرای دستور اقدام کردند در داستان دوم نیز ملائکه پس از مشاهده عینی توانایی های انسان در یادگیری علم اسما، به ضعف خود در برابر این موجود اعتراف نموده و به اسرار این انتخاب، بیشتری بردند. از این رو لازم است در این گونه موارد به همان اندازه که خداوند حکیم در قرآن بیان فرموده اند اکتفا نمود؛ زیرا تشتت آرا در این حقایق تاریخی موجب می شود به تمامی این حقایق با دیده شک و تردید نگریسته شده و هیچ حقیقت ثابتی از آنها نتوان استنباط کرد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آریان پور، امیر حسین، (۱۳۴۰)، سبک شناسی استاتیک، مجله سخن، سال دوازدهم، شماره ۸.
- آلوسی سید محمود، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور محمد بن طاهر، (۱۳۹۷)، *التحریر و التنویر*، نرم افزار جامع تفاسیر نور، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- بهار، محمد تقی، (۱۳۸۵)، سبک شناسی بهار، تهران، چاپ دوم، انتشارات توس.
- جوادی آملی، (۱۳۸۸)، *تفسیر تسنیم*، محقق: علی اسلامی، تهران، مرکز بین المللی نشر اسراء.
-، (۱۳۸۸)، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجا.
- جولایی، احمد، (۱۳۹۹)، خوانش داستان‌های قرآنی از منظر ترمینولوژی ادبیات داستانی، تهران، اولین همایش سبک شناختی قرآن کریم.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، روزنه.
- راغب اصفهانی، (بی تا)، تهذیب اللسان، مفردات الفاظ قرآن، دارالکتب العلمیه.
- زمخشری محمود، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۴)، کلیات سبک شناسی، چاپ سوم، تهران، نشر اندیشه.
- طالقانی سید محمود، (۱۳۶۲)، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، میزان فی تفسیر القرآن، تهران، دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه.
-، (۱۳۷۹)، *تفسیر میزان*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران، انتشارات اسلامی.
- عراقی نژاد، حسین، (۱۳۹۷) ارتباطات غیر کلامی در داستان‌های قرآنی، تهران، چهارمین کنفرانس بین المللی مدیریت و علوم انسانی.
- مکارم شیرازی ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

References

- Arianpour, Amir Hossein,(1340), static stylistics, Sokhan magazine, 12th year, number 8.
- Alousi Seyyed Mahmoud,(1415), Rooh al-Ma'ani in Tafsir al-Qur'an al-Azim, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiyyah.
- Ibn Ashour Mohammad Bin Tahir,(2017), Al-Tahrir and Al-Tanvir, comprehensive software of Tafasir Noor, Computer Research Center of Islamic Sciences.
- Bahar, Mohammad Taghi,(1385), Bahar's stylistics, Tehran, second edition, Tos Publications.
- Javadi Amoli,(1388), Tafsir Tasnim, researcher: Ali Eslami, Tehran, Isra International Publishing Center.
- Javadi Amoli,(1388), Thematic Tafsir of the Holy Qur'an, Tehran, Cultural Publishing Center.
- Joulaei, Ahmad,(2019), reading Quranic stories from the perspective of fiction literature terminology, Tehran, the first conference on the cognitive style of the Holy Quran.
- Dehkhoda, Ali Akbar,(1377), Dictionary, Tehran, University of Tehran Publications, Rozeneh.
- Ragheb Esfahani,(B.T.A.), Tahzib al-Lesan, Vocabulary of Quranic Words, Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Zamakhshari Mahmud,(1407), al-Kashf an haghayegh Gavamez al-Tanzil, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
- Shamisa, Siros,(1374), Generalities of stylistics, third edition, Tehran, Nashr andisheh.
- Taleqani Seyyed Mahmoud,(1362), Light from the Qur'an, Tehran, publishing company.
- Tabatabayi Seyyed Mohammad Hossein,(1417), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Islamic Publications Office of the Seminary Teachers Association.
- Tabatabayi Seyyed Mohammad Hossein,(1379), Tafsir al-Mizan, translated by Seyyed Mohammad Bagher Mousavi Hamdani, Tehran, Islamic Publications.
- Iraqinejad, Hossein,(2017) Non-verbal communication in Quranic stories, Tehran, 4th International Conference on Management and Human Sciences.
- Makarem Shirazi Nasser,(1374), Tafsir al-Nashon, Tehran, Dar al-Kutub al-Islami.

The Stylistic Foundations of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Deviation from Context in Tafsīr al-Mīzān

Mohammad Sobhani Yamchi¹ , Hamid Jalilian² 

1. Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Quranic Sciences and Education, Maragheh, Iran. sobhani@quran.ac.ir

Assistant Professor, Department of Islamic Education, Bonab Branch, Islamic Azad University, Bonab, Iran.
(Corresponding author) Jalilian1358@yahoo.com

Detailed Abstract

Research Objective: The purpose of this research is to examine the foundational principles of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s deviation from the rule of context in Tafsīr al-Mīzān in his exegesis al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān. ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī is one of the Qur’anic exegetes who have most extensively utilized the rule of context to ascertain the divine intent, and in some instances, he even considers the implication of the context stronger than the apparent meaning of narrations. However, an examination of his interpretation of certain Qur’anic verses reveals instances where ‘Allāmah deviates from this rule, contrary to his general exegetical approach. The aim of this research is to identify the basis for his departure from the widely applied rule of context in Tafsīr al-Mīzān. This study will, while outlining ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s principles of interpretation, the types of contexts, and the conditions for its application, also discuss the role of context in uncovering and determining the meaning of Qur’anic vocabulary. Finally, after noting the application and functions of the rule of context in al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān in order to arrive at the divine intent, the research will address the foundational principles for ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s deviation from the rule of context in specific verses and his presentation of meanings contrary to it.

Research Methodology: In order to obtain the foundational principles underlying ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s deviation from the rule of context, the functions of context within Tafsīr al-Mīzān were initially examined through a library-based approach. Instances where ‘Allāmah, contrary to the rule of context, arrived at the serious divine intent beyond the literal usage were identified. Subsequently, the basis for his departure from the rule of context in the interpretation of Qur’anic verses in Tafsīr al-Mīzān was elucidated using a descriptive and analytical method.

Research Findings: ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī stands out as a Qur’anic exegete who has extensively employed the widely applicable rule of context to arrive at the interpretation

Received: 2022-12-18 | Received in revised form: 2023-01-15 | Accepted: 2023-03-19 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: sobhani yamchi, M. and jalilian, H. (2025). The Stylistic Foundations of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Deviation from Context in Tafsīr al-Mīzān. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 79-95. doi: 10.22034/sshq.2025.167546

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur’anic Exegesis and Sciences



of verses and the divine intent. He utilized this rule for various purposes, including discerning the meanings of Qur'anic verses, specifying the meaning of verses, understanding the semantics of the words within the Holy Qur'an's verses, accepting or rejecting narrations in the interpretation of verses, and prioritizing certain exegetical opinions in the interpretation of verses.

Furthermore, the late 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, in Tafsīr al-Mīzān, has employed this rule in instances where exegetes differ regarding the Meccan or Medinan origin of a Surah or verses, to distinguish between Meccan and Medinan verses. He has also used it in cases of differing recitations among Qur'anic exegetes to favor one recitation over others when such variations exist.

Alongside the functions of the rule of context in Tafsīr al-Mīzān, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, in certain instances, has not only refrained from using the rule of context but has also presented exegetical interpretations that contradict it. He has, in some cases, deviated from the rule of context and offered meanings contrary to it due to the lack of connection between the beginning and end of verses, the need for the interpretation of a verse to align with its occasion of revelation, the contradiction of the verse's context with the context of preceding and succeeding verses, and to leverage the comprehensive semantic scope of the verse.

Conclusion: The rule of context is a principle utilized by some exegetes to ascertain the serious divine intent. Through the application of the rule of context in Tafsīr al-Mīzān and the utilization of its various functions, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī has, in numerous instances ranging from the vocabulary of verses to exegetical narrations, arrived at the divine will. Despite the significance of the rule of context for 'Allāmah, instances are observed where he deviates from this rule, interpreting verses contrary to their context to reach the divine intent. This research has identified seven instances of verses in Tafsīr al-Mīzān where 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī departs from adhering to the principle of context in his interpretation. His four primary bases for deviating from the principle of context are: the lack of connection with the beginning and end of the verse; alignment with the occasion of revelation of the verse; the contradiction of the verse's context with the context of preceding and succeeding verses; and disregarding the context to leverage the comprehensive semantic scope of the verse, as well as verses pertaining to the Imamate of Imam Ali (PBUH) and the merits of the Ahl al-Bayt (peace be upon them).

Keywords: Context, Principles of Deviation, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān



مبانی سبک‌شناختی علامه طباطبایی در عدول از سیاق در تفسیر المیزان

محمد سبحانی یامچی^۱ (id)، حمید جلیلیان^۲ (id)

۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران. sobhani@quran.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران. (نویسنده مسئول). Jalilian1358@yahoo.com

چکیده

توجه به اصل و قاعده سیاق برای رسیدن به مراد الهی در تفسیر قرآن یکی از قواعد تفسیری است که برخی از مفسران به آن توجه دارند. علامه طباطبایی از جمله مفسرانی است که توجه ویژه‌ای به قاعده سیاق داشته و در جای جای تفسیر المیزان بر کاربرد آن جهت رسیدن به مراد الهی تأکید دارند. با توجه به اینکه بهره‌گیری از قاعده سیاق، یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین مبانی تفسیری علامه محسوب می‌شود، اما ایشان گاهی در تفسیر برخی از آیات قرآن از این مبانی تفسیری خود عدول کرده است. این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی، ضمن اشاره به کارکردهای کاربرد سیاق در تفسیر المیزان، به مبانی عدول علامه طباطبایی از سیاق آیات در رسیدن به مراد خداوند اشاره کرده است. نتایج حاصل از این نوشتار بیانگر آن است که علامه طباطبایی در آیات مربوط به امامت امام علی (ع) و فضایل اهل بیت (ع)، همچنین عدم ارتباط با صدر و ذیل آیه، هماهنگی با شأن نزول آیه، مخالفت سیاق آیه با سیاق آیات قبل و بعد، استفاده از شمول معنایی آیه از قاعده سیاق آیات عدول کرده است.

واژگان کلیدی: سیاق، مبانی عدول، علامه طباطبایی، تفسیر المیزان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: سبحانی یامچی، محمد و جلیلیان، حمید. (۱۴۰۴). مبانی سبک‌شناختی علامه طباطبایی در عدول از سیاق در تفسیر المیزان. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره اول)، ۷۹-۹۵. doi: 10.22034/sshq.2025.167546

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

سیاق، ساختاری کلی است که بر مجموعه‌های از کلمات، جملات و یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آنها اثر می‌گذارد؛ برای مثال، جمله «اذهب الی البحر» هنگامی که همراه جمله «و استمع حدیثه باهتمام» گفته می‌شود، دارای ویژگی و خصوصیتی است که اگر به تنهایی گفته شود، فاقد آن است؛ به همین دلیل هرگاه جمله اول همراه با جمله دوم باشد، گویای آن است که «به نزد مرد دانشمند برو» و وقتی تنها باشد، معنای ظاهر آن این است که «به سوی دریا برو». شایان ذکر است که در مواردی، به کلمه‌ها و جمله‌هایی که پیرامون واژگان یا عبارت مورد تفسیر قرار گرفته است، به لحاظ آنکه خصوصیت یادشده را پدید می‌آورند، سیاق گفته می‌شود که در این صورت، سیاق همان قرائن لفظی متصل به کلام خواهد بود. (نک: رجبی، ۱۳۸۳: ۹۲-۹۳)

علامه طباطبایی دلالت سیاق آیات را مورد توجه قرار داده و آن را از ظاهر روایات قوی‌تر می‌داند. ایشان در موردی که ظاهر روایتی را با سیاق آیه‌ای معارض دیده، در بیشتر موارد در ظاهر روایت تصرّف کرده تا با سیاق مخالف نباشد. (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۳: ۹۴) به عنوان نمونه، وی در ذیل آیه ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أجنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعٍ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (فاطر/۱)؛ «سپاس خدای را که پدیدآورنده آسمان و زمین است [و] فرشتگان را که دارای بال‌های دوگانه و سه‌گانه و چهارگانه‌اند، پیام‌آورنده قرار داده است. در آفرینش هر چه بخواهد، می‌افزاید؛ زیرا خدا بر هر چیزی تواناست.» می‌نویسد: «جمله «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» بر حسب سیاق، خالی از اشاره به این نکته نیست که بعضی از ملائکه بیش از چهار بال هم دارند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱۷) و در بحث روایی نیز در ظاهر روایتی که ملائکه را سه دسته معرفی کرده: قسمی دارای دو بال و قسمی دارای سه بال و قسمی دارای چهار بال هستند، (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱۵۳/۱) تصرّف کرده و می‌نویسد: «شاید مراد از این حدیث، وصف اغلب ملائکه باشد، نه همه آنها. وگرنه با سیاق آیه که می‌فرمود: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» در خلقت هر چه بخواهد اضافه می‌کند» و با روایات دیگر که می‌فرمود: «جبرئیل ششصد بال داشت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۶) معارض خواهد بود.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۱۷؛ بابایی، ۱۳۷۹: ۱۲۴)

علامه طباطبایی در صورت تعارض سیاق آیه با روایات وارد شده درباره آن، معتقد است که سیاق آیه قرآن سزاوارتر به پذیرفتن است تا روایات وارد شده درباره آن. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۳/۱۲) باید توجه داشت که گاهی علامه طباطبایی از اصطلاح «مقام» به عنوان سیاق آیه استفاده کرده است؛ به عنوان نمونه، وی در تفسیر آیه ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أُسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (روم/۱۰)؛ «آنگاه فرجام کسانی که بدی کردند [بسی] بدتر بود [؛ چرا] که آیات خدا را تکذیب کردند و آنها را به ریشخند

می‌گرفتند.» می‌نویسد: «مناسب با مقام، همان معنای اول (=سپس سوء العذاب سرانجام کار کسانی شد که عمل بد می‌کردند، و غیر این سرانجامی نداشتند؛ برای اینکه آیات خدا را تکذیب و استهزاء می‌کردند) است؛ چون مقام، مقام انذار و بصیرت و عبرت است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۵۹/۱۶؛ نک: ۲۷/۱۹) پرسش مهمی که در کنار گونه‌شناسی بهره‌گیری علامه از سیاق در تفسیر المیزان مطرح می‌شود، چرایی و چگونگی عدول علامه طباطبائی از مبنای سیاق در رسیدن به مراد الهی است؟ برای پاسخ به این پرسش، بررسی اجمالی تفسیر المیزان نشان می‌دهد که علامه طباطبائی در چند مورد از قاعده سیاق در تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» بر اساس مبنای ای که اشاره خواهد شد، عدول نموده است و برخلاف شهرت استفاده علامه از قاعده سیاق در رسیدن به مراد الهی، از آن نه تنها استفاده نکرده؛ بلکه تفسیری برخلاف قاعده سیاق برای آیات در تفسیر المیزان ارائه داده است.

۱.۱. پیشنهاد بحث

درباره تفسیر المیزان علامه طباطبائی، مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی به رشته تحریر درآمده است. در خصوص موضوع سیاق و تفسیر المیزان نیز مقالاتی نوشته شده است؛

۱. از جمله این مقالات می‌توان به مقاله «سیاق و سباق در مکتب تفسیری علامه طباطبائی» (نوشته مهدی ایزدی و نورالدین زبیدی، چاپ شده در مجله مطالعات قرآن و حدیث شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۱) اشاره کرد. نویسندگان ضمن اشاره به مبانی روش تفسیری علامه طباطبائی در استفاده از سیاق به انواع و شرایط استفاده از آن اشاره کرده و در نهایت اصول حاکم بر استفاده از سیاق و سباق در تفسیر قرآن به قرآن را استخراج کرده‌اند.

۲. مقاله «روش‌شناسی علامه طباطبائی در بهره‌گیری از سیاق در المیزان» (نوشته فهیمه کلباسی اصفهانی و مصطفی میرسعید، چاپ شده در مجله روش‌شناسی مطالعات دینی شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴)، نویسندگان در این مقاله به پیش‌دانسته‌های مفسر اشاره کرده‌اند و به دو مورد از پیش‌دانسته‌های علامه طباطبائی در تفسیر آیات یعنی پیش‌دانسته اعتقاد به استقلال قرآن در دلالت و پیش‌دانسته قانونمند بودن کلام الهی در عالی‌ترین حد اشاره کرده‌اند و در نهایت به بهره‌گیری علامه از سیاق در رفع برخی از ابهامات تفسیری اشاره کرده‌اند.

۳. مقاله «چگونگی بهره‌گیری علامه طباطبائی از سیاق در کشف معانی مفردات قرآن در تفسیر المیزان» (نوشته امان‌اله ناصری کریموند، مینا شمخانی و سید علی اسدی، چاپ شده در مجله معرفت شماره ۲۷۸، ۱۳۹۹) نویسندگان به بهره‌گیری علامه از قاعده سیاق در کشف معانی واژگان قرآنی پرداخته و کارکرد سیاق در تعیین واژگان قرآنی را در تبیین و تشریح معانی واژگان، تعیین دایره مفهومی مفردات و ترجیح و تعیین مصادیق واژگان بررسی کرده‌اند.

۴. مقاله «گونه‌شناسی سیاق در تفسیر المیزان، صورت‌بندی و کارکرد» (نوشته عباس تقویان، چاپ شده در مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث شماره ۱۲، ۱۳۸۸) که نویسنده محترم، گونه‌های مختلف سیاق و کارکرد آن را در تفسیر المیزان بررسی کرده است.

با عنایت به پیشینه بحث در مقالات ذکر شده، نویسندگان ضمن اشاره به مبانی روش تفسیری علامه به انواع سیاق و شرایط استفاده از آن، همچنین نقش سیاق در کشف و تعیین معنای واژگان قرآن را بررسی کرده و در نهایت، اصول حاکم بر استفاده از سیاق و سباق را توضیح داده‌اند. در این مقاله سعی شده ضمن اشاره به کاربردهای سیاق و کارکردهای آن در تفسیر المیزان جهت رسیدن به مراد الهی، مبانی عدول ایشان از قاعده سیاق در برخی آیات و ارائه معنایی برخلاف سیاق تبیین شود.

۲. مفهوم‌شناسی

واژه سیاق از ریشه سوق به معنای شیوه سخن، طرز جمله‌بندی (معین، ۱۳۷۱: ۱۹۶۷/۲) راندن چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۱۷/۳) جلب و طرد شتر (راغب، ۱۴۱۲: ۴۳۶) تسلسل و پی‌درپی هم آمدن گفتار (فتح‌الله، بی‌تا: ۲۳۶) و اسلوبی که گفتار بر اساس آن جاری می‌شود (قلعه چی، بی‌تا: ۲۵۲) معنا شده است. سیاق در اصطلاح، عبارت است از راندن کلام به سوی غرضی خاص که موجب می‌شود استحکام و ارتباطی بین صدر و ذیل و اثناء کلام بدست آمده و کلام به سوی غرضی خاص سیر کند. (ر.ک: معرفت، ۱۳۹۰: ۱۰۰) بابایی و همکاران، سیاق را نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارت و یا یک سخن می‌دانند که بر اثر همراه بودن آنها با کلمات و یا جملات دیگر به وجود می‌آید. (ر.ک: بابایی، ۱۳۷۹: ۲) گاه به جو عمومی حاکم بر کلمه و قرائن و علامت‌هایی که به کلمه پیوند خورده نیز سیاق اطلاق می‌شود. (ر.ک: کامل موسی، ۱۴۱۲: ۱۲۵)

۳. کارکردهای سیاق در تفسیر المیزان

علامه سید محمدحسین طباطبایی از جمله مفسرانی است که در تفسیر المیزان بیش از صدها مرتبه از سیاق استفاده کرده و در سایه کاربردهای فراوان آن از مفاد استعمالی به مراد جدی الهی دست یافته است.

۳.۱. کشف معانی آیات

منهج و روش تفسیری اتخاذ شده به مفسر کمک می‌کند تا معانی آیات را از ظواهر الفاظ قرآن استخراج کند. یکی از کارکردهای سیاق در روش تفسیری علامه، کشف معانی آیات از مفاد استعمالی است.

مفسران در ذیل آیه شریفه (مریم/۳۹) بحثی دارند در معنای جمله «اذ قضی الامر». بعضی

آن را مربوط به پایان گرفتن برنامه‌های حساب و جزا و تکلیف در روز رستاخیز دانسته‌اند و بعضی آن را اشاره به فناء دنیا می‌دانند. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۳/۱۷۳)

علامه طباطبائی در تفسیر آیه «وَأَنْذَرُكُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (مریم/۳۹)؛ «و آنان را از روز حسرت بیم ده، آنگاه که داوری انجام گیرد و حال آنکه آنها [اکنون] در غفلت‌اند و سرایمان آوردن ندارند.» می‌نویسد: «از ظاهر سیاق برمی‌آید که جمله «إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ» برای توضیح جمله «يَوْمَ الْحَسْرَةِ» است. در نتیجه اشاره به این نکته دارد که حسرت از ناحیه پایان یافتن مهلت می‌آید و این امر وقتی باعث حسرت می‌شود که سبب از دست رفتن محبوب‌ها، آرزوها و سعادت شخص گردد.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۵۰/۱۴) خصوصاً اینکه سیاق آیه وعده عذاب جهنم برای کفار و منکران روز عظیم قیامت است و ستمکاران در آن روز در گمراهی آشکارند. سپس می‌فرماید: «این حسرتی که به آن دچار می‌شوند، از ناحیه قضای امر می‌آید و قضا وقتی باعث حسرت می‌شود که فوت گردد آنچه باعث روشنی چشم، آرزو و سعادت شخص مقضی علیه گردد.» (همان، ۵۰/۱۴)

۲.۳. تخصیص معنای آیه

قرآن در سوره احقاف اشاره‌ای دارد به عذاب‌هایی که دامنگیر مشرکان و کافران لجوج می‌شود. بعد از بیان جریان ارسال تند بادهای هفت شب و هشت روز (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۸/۲۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۶۰۲۶/۹) به آنها در آیه ۲۵ می‌فرماید: «تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا بَعْرَ إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ»؛ «همه چیز را به دستور پروردگارش بنیان کن می‌کند؛ پس چنان شدند که جز سراهایشان دیده نمی‌شد، این چنین گروه بدکاران را سزا می‌دهیم.» علامه طباطبائی در ذیل آیه می‌نویسد: «هرچند هلاک کردن را نسبت به تمامی اشیاء داده و فرموده این عذاب، هر چیزی را هلاک می‌کند؛ ولی سیاق، آن را مختص به مثل انسان و جنندگان و اموال می‌سازد؛ پس معنایش این می‌شود که باد مذکور، بادی است که هر چیز را که در سر راهش واقع شده باشد، هلاک می‌کند؛ چه انسان، چه جنندگان و چه اموال.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۱۲/۱۸)

در آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/۳-۴)؛ «و از سر هوس سخن نمی‌گوید.» این سخن بجز وحیی که وحی می‌شود، نیست.» علامه طباطبائی در تعیین شمول معنایی نطق پیامبر اکرم (ص) می‌نویسد: «جمله «و ما ينطق...» هر چند مطلق است و در آن، نطق (پیامبر «ص») از روی هوی) به طور مطلق نفی شده، مقتضای این اطلاق آن است که هوای نفس از مطلق سخنان پیغمبر نفی شده باشد (حتی در آن سخنان روزمره‌ای که در داخل خانه‌اش دارد)، و لیکن از آنجایی که در این آیات خطاب «صاحبکم» به مشرکین است، مشرکینی که دعوت او و قرآنی را که برایشان می‌خواند، دروغ و تقوّل و افترای بر

خدا می‌پنداشتند؛ لذا باید به خاطر این قرینه مقامی بگوییم: «منظور این است که آن جناب در آنچه که شما مشرکین را به سوی آن می‌خواند، و آنچه که از قرآن برایتان تلاوت می‌کند، سخنانش ناشی از هوای نفس نیست، و به رأی خود چیزی نمی‌گوید؛ بلکه هر چه در این باب می‌گوید، وحی است که خدای تعالی به او می‌کند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷/۱۹)

۳.۳. معناشناسی الفاظ آیات

در سوره یونس به یکی از آیات تحدی و هم‌وردی با قرآن و اینکه قرآن شانیت افترا پذیری ندارد، اشاره شده است. در اینکه مراد از «تصدیق الذی بین یدیه» چیست؟ اشاراتی به کتاب‌های متقدم از جمله کتاب نوح و ابراهیم و موسی و عیسی (علیهم‌السلام) شده است. علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (یونس/۳۷)؛ «و چنان نیست که این قرآن از جانب غیر خدا [و] به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تصدیق [کننده] آنچه پیش از آن است، می‌باشد و توضیحی از آن کتاب است که در آن تردیدی نیست [و] از پروردگار جهانیان است.» می‌نویسد: «(تفصیل الکتاب) عطف بر «تصدیق» است و مقصود از کتاب به قرینه سیاق آیه، جنس کتب آسمانی نازل شده بر انبیای گرامش است»؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۴/۱۰) لذا با عنایت به آیه ۱۹ آل عمران، ۴۸ مائده و آیه ۲ سجده، نتیجه‌ای که از آیه می‌گیرند، آن است که این جمله دلالت دارد بر اینکه دین الهی که به انبیا نازل شده، همه کلی دین است و اختلافی در ادیان الهی نیست؛ جز اختلاف در اجمال و تفصیل، و قرآن تفصیل دهنده مطالبی است که در کتاب‌های دیگر آسمانی به طور اجمال آمده است. (ر.ک: همان، ۹۱/۱۰)

۳.۴. قبول یا ردّ روایات

علامه طباطبایی در قبول اکثر روایات آنچه را مناسب سیاق بوده، پذیرفته است. از آن جمله روایتی است که در الدر المنثور از حضرت علی (ع) نقل کرده که فرمودند: «به خدا سوگند آیه ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولَنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (اعراف/۴۳)؛ «و هر گونه کینه‌ای را از سینه‌هایشان می‌زداییم از زیر [قصرهای] شان نهرها جاری است و می‌گویند ستایش خدایی را که ما را بدین [راه] هدایت نمود و اگر خدا ما را رهبری نمی‌کرد، ما خود هدایت نمی‌یافتیم. در حقیقت، فرستادگان پروردگار ما حق را آوردند و به آنان ندا داده می‌شود که این همان بهشتی است که آن را به [پاداش] آنچه انجام می‌دادید، میراث یافته‌اید.» درباره ما که در جنگ بدر شرکت کرده بودیم نازل شد. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۸۵/۳) علامه ذیل این روایت می‌نویسد: «وقوع این جمله در آیه مزبور، در سیاق آیات مکی سوره اعراف با نزول آیه در روز بدر یا درباره

جنگجویان بدر منافات دارد. شاهد دیگر این مطلب آن است که در آیه ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ (حجر/۴۷)؛ «و آنچه کینه [و شائبه‌های نفسانی] در سینه‌های آنان است برکنیم برادرانه بر تخت‌هایی روبروی یکدیگر نشسته‌اند.» نیز در سیاق آیات بهشتیان است که مکی می‌باشد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۳۹/۸)

۳. ۵. ترجیح آراء مفسران

صاحب تفسیر کشاف در تفسیر آیه شریفه ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (زمر/۷)؛ «اگر کفر ورزید، خدا از شما سخت بی‌نیاز است و برای بندگانش کفران را خوش نمی‌دارد و اگر سپاس دارید، آن را برای شما می‌پسندد و هیچ بردارنده‌ای بار [گناه] دیگری را بر نمی‌دارد. آنگاه بازگشت شما به سوی پروردگارتان است و شما را به آنچه می‌کردید، خبر خواهد داد که او به راز دل‌ها داناست.» ذیل واژه «لعباده» می‌نویسد: «مورد آیه، عام است که از آن اراده خاص شده است.» سپس با استناد به آیه ۴۲ سوره حجر، مراد از عباد را معصومین می‌داند. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۴/۴) علامه طباطبائی، کلام زمخشری در تفسیر آیه را صحیح نمی‌داند؛ زیرا لازمه آن این است که بگوییم خدای سبحان ایمان را برای مؤمنان، و کفر را برای کافران پسندیده است؛ مگر معصومین که از ایشان تنها ایمان خواسته و از کفر حفظشان فرموده است. سپس می‌نویسد: «این تفسیری است بسیار ناپسند و سیاق، جدا آن را رد می‌کند. مخصوصاً وقوعش در سیاق آیاتی است که بشر را به سوی خدا و شکر او دعوت می‌کند، بسیار سخیف و بی‌پایه و ساقط است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۱۷) علامه بعد از بیاناتی در خصوص ایمان و کفر و شکرگزاری می‌نویسد: «علاوه بر آن، انبیاء داخل در شکرگزاران‌اند و خداوند، آن را پسندیده؛ دیگر چه معنایی دارد که دوباره تنها انبیاء را در ضمن همه شکرگزاران اعلام کرده باشد. (همان، ۳۶۶/۱۷)

۳. ۶. شناخت آیات مکی و مدنی

علامه طباطبائی در آغاز تفسیر هر سوره، آیات مکی و مدنی را مشخص می‌کند و گاهی آراء مختلف در این رابطه را مورد بررسی قرار می‌دهد و چه بسا بعضی از این آراء را از آن جهت که با سیاق کلی آیات مخالفت دارد، مردود می‌شمارد. ایشان سوره رعد را که در مکی یا مدنی بودن آن اختلاف شده است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۴/۱) با استناد به سیاق آیات آن مکی می‌داند. (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۸۵/۱۱) ایشان ذیل آیه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ (انسان/۲۳)؛ «در حقیقت ما قرآن را بر تو به تدریج فرو فرستادیم.» در اینکه آیات بخش پایانی در مکه نازل شده یا مدینه، با اینکه سوره انسان را مدنی می‌دانند، می‌نویسد: «سیاق آیات، بی‌شبهت به سیاق آیات مکی نیست و بر فرض که در مکه نازل شده باشد،

باید بگوییم صدر آیه در مدینه و ذیلش در مکه نازل شده است. (همان، ۲۰/۲۲۵)

۲.۷. ترجیح قرائتی بر بعضی دیگر

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِبِ السَّاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ (بقره/۲۱۴)؛ «آیا پنداشتید که داخل بهشت می شوید و حال آنکه هنوز مانند آنچه بر [سر] پیشینیان شما آمد بر [سر] شما نیامده است؛ آنان دچار سختی و زیان شدند و به [هول و] تکان درآمدند تا جایی که پیامبر [خدا] و کسانی که با وی ایمان آورده بودند، گفتند پیروزی خدا کی خواهد بود؟ هشدار که پیروزی خدا نزدیک است.» می نویسد: «کلمه «يقول» هم منصوب قرائت شده و بنابراین قرائت، این جمله غایت برای جمله سابق است و هم مرفوع که حکایت از حالت گذشته باشد. وی سپس می افزاید: «گر چه هر دو معنا صحیح است؛ ولی معنای دوم با سیاق آیه مناسبت بیشتری دارد؛ زیرا غایت بودن جمله که با عبارت «و زُلُّوا...» تعلیل شده است، با سیاق آیات مناسبت ندارد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۱۵۹)

در آیه ﴿لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ (فتح/۹)؛ «تا به خدا و فرستاده‌هایش ایمان آورید و او را یاری کنید و ارجش نهید و [خدا] را بامدادان و شامگاهان به پاکی بستانید.» در قرائت مشهور، همه افعال چهارگانه به صورت خطاب و با تاء قرائت شده است. در بین قراء مشهور، ابن کثیر و ابو عمرو افعال آیه را به صورت غایب قرائت کرده‌اند. علامه در تعیین قرائت می نویسد: «در قرائت ابن کثیر و ابو عمرو با یاء که علامت غیبت است، قرائت شده و قرائت این دو با سیاق مناسبت تر است.» (همان، ۱۸/۴۰۸) و در جواب تفسیر آلوسی که ضمیر دو فعل «تعزروه» و «توقروه» را به پیامبر خدا (ص) برگردانده است، و ضمیر «تسبحوه» را به خداوند، می نویسد: «نکته‌ای که این توجیه را موهون می سازد، اتحاد سیاق است که با وحدت سیاق نمی توان مرجع ضمیر را مختلف کرد.» (همان، ۱۸/۴۰۹) ایشان ذیل آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾ در اینکه بنابر اختلاف قرائت، «عن» در آیه، زایده است یا نه و چون در قرائت عبدالله بن مسعود، سعد بن ابی وقاص و طلحه بن مصرف، آیه شریفه بدون «عن» قرائت شده «يَسْأَلُونَكَ الْأَنْفَالِ» و عده‌ای قائل به این هستند که «عن» در قرائت مشهور زائد است. علامه قرائت مشهور را که با «عن» قرائت شده، به جهت سیاق راجح تر می داند. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶/۹)

۴. مبانی عدول علامه طباطبایی از سیاق

بی تردید، قاعده سیاق یکی از مهم ترین قواعد تفسیری در ارتباط با رساندن مفسر به مراد و مقصود متکلم است؛ طوری که اگر این قاعده را در تفسیر مورد بی توجهی قرار دهد، به طور قطع در برداشت و معرفت بخشی به مراد متکلم، دچار انحراف و اشتباه خواهد شد.

علامه طباطبایی به عنوان یکی از مفسرانی که از قاعده سیاق و کاربست آن در تفسیر المیزان در موارد متعدد به مراد الهی رسیده است؛ تا جایی که به جهت بهره‌گیری فراوان ایشان از این قاعده، بیشتر آن را به مولف تفسیر المیزان نسبت می‌دهند. با این حال در تفسیر المیزان مرحوم علامه در مواردی از این قاعده عدول کرده است که به مواردی اشاره می‌شود:

۴. ۱. عدم ارتباط با صدر و ذیل آیه

یکی از مبانی علامه طباطبایی در عدول از سیاق آیات، بی‌ارتباطی صدر و ذیل آیه با عبارتی از همان آیه است. به عبارت دیگر، اگر عبارت مورد بحث را از آیه مربوطه حذف کنیم، آیه انسجام خود را از دست نخواهد داد. به عنوان نمونه، وی درباره یکی از دلایل معترضه و مستقل بودن عبارت بخشی از آیه ۳ سوره مائده که می‌فرماید: ﴿...الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾؛ «امروز کسانی که کافر شده‌اند از [کارشکنی در] دین شما نوید گردیده‌اند؛ پس از ایشان مترسید و از من بترسید. امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم.» احتمالات سه‌گانه‌ای را درباره آیه می‌دهند و می‌نویسد: «آیه ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ جمله‌ای است معترضه که نه با صدر آیه ارتباطی دارد، و نه با ذیلش... و آن مستقل و جدای از صدر و ذیل آیه نازل شده، و قرار گرفتن این جمله در وسط آیه مذکور یا مستند به تألیف رسول خدا (ص) است، و یا به تألیف مؤلفین بعد از رحلت آن جناب است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷/۵: ۱۶۷)

نمونه دیگر، آیه ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (احزاب/۳۳)؛ «و در خانه‌هایتان قرار بگیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم، زینت‌های خود را آشکار مکنید و نماز برپا دارید و زکات بدهید و خدا و فرستاده‌اش را فرمان برید. خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزدايد و شما را پاک و پاکیزه گرداند.» علامه طباطبایی عبارت «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» را از جهت نزول، جزو آیات مربوط به همسران رسول خدا (ص) و متصل به آن نمی‌داند و احتمال خود را چنین توجیه می‌کند که عبارت فوق یا به دستور رسول خدا (ص) دنبال آن آیات قرار داده شده، و یا اصحاب بعد از رحلت رسول خدا (ص) در هنگام تألیف آیات قرآنی در آنجا نوشته‌اند. وی در تأیید احتمال خویش، چنین توضیح می‌دهد: «مؤید این احتمال، این است که اگر عبارت مورد بحث که در حال حاضر جزو آیه ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...﴾ است، از آن حذف شود و فرض کنیم که اصلاً جزو آن نیست، آیه مزبور با آیه بعدش که می‌فرماید: ﴿وَاذْكُرْنَ...﴾ کمال اتصال و انسجام را دارد، و اتصالش به هم نمی‌خورد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۱۱-۳۱۲)

۲.۴. هماهنگی با شأن نزول آیه

به رغم تاثیرگذاری زیاد شناخت اسباب نزول در فهم مدالیل آیات قرآن، روایات اسباب نزول عموماً دارای ارسال یا ضعف سند هستند. نکته‌ای که علامه طباطبایی بر آن تأکید دارند. علامه طباطبایی روایات اسباب نزول را بی اعتبار دانسته و در استدلال خود می‌نویسد: «اسباب نزول متناقض و متهاافت یکی از دو محمل بیشتر ندارد، یا اسباب نزول نظری هستند؛ نه نقلی محض، و یا باید گفت همه روایات یا بعضی از آنها جعل یا دس شده است. با تحقق چنین احتمالاتی، روایات اسباب نزول، اعتبار خود را از دست خواهند داد و از این روی، حتی صحیح بودن خبر از جهت سند، سودی نمی‌بخشد؛ زیرا صحت سند احتمال کذب رجال سند را از میان می‌برد و یا تضعیف می‌نماید؛ ولی احتمال دسّ یا اعمال نظر در جای خود باقی است. (نک: طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۷۴) با وجود این، وی در توجیه بی‌ارتباطی عبارت «الْيَوْمَ يَنْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/۳)؛ «امروز کسانی که کافر شده‌اند از [کارشکنی در] دین شما نوید گردیده‌اند؛ پس از ایشان مترسید و از من بترسید؛ امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم.» ضمن بیان احتمالات سه‌گانه در خصوص جایگاه آیه، همچنین احتمالات مختلف مبنی بر معترضه و مستقل بودن آیه، برای تأیید گفتار خویش، روایات شأن نزول را شاهد آورده و می‌نویسد: «هر چه باشد بالاخره این جمله، جمله‌ای است معترضه که نه با صدر آیه ارتباطی دارد و نه با ذیلش. مؤید گفتار ما بیشتر - اگر نگوییم همه - روایاتی است که در شأن نزول [آیه] وارد شده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۲/۵) بنابراین، وی در این مورد از آن مبنای تفسیری خویش یعنی توجه به سیاق آیات در تفسیر عدول کرده است.

نمونه دوم، آیه «وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِّنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» (انفال/۳۲-۳۳)؛ «و [یاد کن] هنگامی را که گفتند خدایا اگر این [کتاب] همان حق از جانب توست، پس بر ما از آسمان سنگ‌هایی بباران یا عذابی دردناک بر سر ما بیاور؛ [ولی] تا تو در میان آنان هستی، خدا بر آن نیست که ایشان را عذاب کند و تا آنان طلب آمرزش می‌کنند، خدا عذاب کننده ایشان نخواهد بود.» علامه طباطبایی بر این باور است که: «این دو آیه یعنی آیه «وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ» تا آخر آیه بعدش با آیات سابقه و لاحق‌هاش که کلام در آنها علیه کفار قریش است، در یک سیاق نیست و خلاصه این دو آیه با آیات قبل و بعدش نازل نشده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۱/۹) به نظر می‌رسد هدف علامه طباطبایی از دیدگاه فوق این است که روایات مربوط به شأن نزول آیات فوق را تأیید کند؛ چرا که در ادامه می‌نویسد: «آنچه که قریب به ذهن می‌رسد، اینکه گفتار و جوابی را که خداوند در آیه «وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ...» (انفال/۳۳) حکایت کرده، مربوط به مشرکین نباشد و گویا کلامی

است که از برخی اهل کتاب و یا بعضی از کسانی که ایمان آورده و سپس مرتد شده‌اند، صادر شده است و با این احتمال، بعضی از روایاتی که می‌گوید: «قائل این کلام حارث بن نعمان فهری است»، تأیید می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۱/۹)

نمونه سوم، آیه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْعَلْبُونَ﴾ (مائده/۵۶-۵۵)؛ «ولی شما تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند، و هر کس خدا و پیامبر او و کسانی را که ایمان آورده‌اند، ولی خود بدانند، [پیروز است؛ چرا که] حزب خدا همان پیروزمندان‌اند.» علامه طباطبایی بر این باور است که این دو آیه با آیات قبل و بعد خود وحدت سیاق ندارند. وی برای اثبات ادعای خود چنین می‌نویسد: «صرف اینکه فعلاً این آیات یکی پس از دیگری قرار گرفته‌اند، دلالت بر وحدت سیاق آن‌ها ندارد؛ کما اینکه صرف وجود مناسبتی بین آن‌ها نیز دلالت ندارد بر اینکه آیات این سوره، همه به همین ترتیب فعلی نازل شده است» ایشان پس از اشاره به مضمون آیه ۵۱ مائده، در ادامه توضیحاتشان می‌نویسند: «آیات قبل، غرضی را بیان می‌کنند و آیات بعد، غرض دیگری را ایفا می‌نمایند. با این حال چگونه بین این دو دسته آیات وحدت سیاق هست؟!» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۶) به نظر می‌رسد دلیل اصلی علامه طباطبایی از انکار وحدت سیاق آیات ۵۵ و ۵۶ سوره مائده با آیات قبل و بعد، وجود روایات فراوانی است که در شأن نزول این دو آیه وارد شده است؛ چرا که وی در ادامه استدلال خود می‌نویسد: «علاوه بر همه وجوهی که گفته شد، روایات بسیاری از طریق امامیه و هم از طریق خود اهل سنت است که همه دلالت دارند بر اینکه این دو آیه در شأن علی بن ابی طالب (ع) وقتی که در نماز انگشتر خود را صدقه داد، نازل شده است؛ بنابراین، این دو آیه متضمن حکم خاصی هستند و شامل عموم مردم نیستند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۶)

۳.۴. مخالفت سیاق آیه با سیاق آیات قبل و بعد

یکی دیگر از مبانی علامه طباطبایی در عدول از سیاق آیات در تفسیر قرآن، مخالفت سیاق آیه با سیاق آیات قبل و بعد است. به عنوان نمونه، وی در تفسیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (مائده/۶۷)؛ «ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن و اگر نکنی، پیامش را نرسانده‌ای و خدا تو را از [گزند] مردم نگاه می‌دارد. آری خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند.» می‌نویسد: «معنای آیه، صرف نظر از سیاقی که آیات قبل و بعدش دارند، روشن و ظاهر است، ولی با اندک دقتی در موقعیت آیه، آدمی را به شگفت وامی‌دارد؛ زیرا آیات قبل و بعد آن، همه متعرض حال اهل کتاب و توییح ایشان‌اند به اینکه آنان به انحاء

مختلف از دستورات الهی تعدی کرده‌اند و محرمات الهی را مرتکب شده‌اند، و این مضمون با مضمون آیه مورد بحث هیچ ارتباط ندارد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۲/۶) وی پس از تفسیر عبارت «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَّبِّكَ» بر اساس سیاق آیات قبل و بعد و اینکه مراد از ناس، یهود نبوده؛ بلکه موضوع آیه، ماموریت جدید و امری بسیار مهم و خطیر است، می‌نویسد: «سیاق خود آیه به هیچ وجه با این احتمال سازگار نیست، و این ناسازگاری، دلیل بر این است که این آیه جایش اینجا نیست.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۳/۶) وی پس از توضیحاتی درباره علت ناسازگاری احتمال فوق، چنین نتیجه می‌گیرد که: «هیچ شک و تردیدی نیست که این آیه از آیات قبل و بعد خود بیگانه بوده و سیاق آن با سیاق آنها متفاوت است و جداگانه نازل شده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۳/۶) با این حساب علامه طباطبایی معتقد به بی‌نظمی در ترتیب برخی از آیات قرآن است. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۲/۱۶) با وجود این، محل دیگری برای آیات مورد نظر مانند آیه ۶۷ سوره مائده بیان نمی‌کند. علامه در تفسیر آیه ۳۳ سوره احزاب هم ضمن اشاره به این آیه، بر بی‌نظمی اشاره کرده که چرا آیه مزبور در وسط این آیات قرار گرفته است. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۶۶/۱۶)

۴.۴. اعراض از سیاق برای استفاده از شمول معنایی آیه

چهارمین مبنای علامه طباطبایی در عدول از سیاق آیات در تفسیر قرآن، اعراض از سیاق برای استفاده از شمول معنایی آیه است. به عنوان نمونه، وی در تفسیر آیه «... وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...» (حشر ۷)؛ «... آنچه را فرستاده [او] به شما داد، آن را بگیرید و از آنچه شما را بازداشت، بازایستید...» می‌نویسد: «و این آیه با صرف نظر از سیاقی که دارد، شامل تمامی اوامر و نواهی رسول خدا (ص) می‌شود و تنها منحصر دادن و ندادن سهمی از فیء نیست؛ بلکه شامل همه اوامری که می‌کند و نواهی که صادر می‌فرماید، هست.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۴/۱۹)

شایان ذکر است که علامه طباطبایی ترتیب همه سوره‌ها و آیات قرآن را توفیقی نمی‌داند و معتقد است که به طور مسلم، جمع آوری قرآن به صورت یک کتاب بعد از درگذشت رسول خدا (ص) اتفاق افتاده و در روایات مربوط به جمع اول، بهترین شواهدی است که شهادت می‌دهند بر اینکه اصحاب، ترتیب رسول خدا (ص) را در همه آیات نمی‌دانستند و به اینکه جای هر آیه‌ای کجاست، علم نداشتند و حتی حافظ تمامی آیات هم نبودند. وی بر این باور است که نهایت چیزی که روایات جمع قرآن بر آن دلالت دارد، این است که برخی از اصحاب در عهد رسول خدا (ص)، سوره‌ها و آیه‌های قرآن را جمع کرده بودند و اما اینکه عنایت داشتند که همه قرآن را به ترتیب سوره‌ها و آیه‌هایی که امروز در دست ما است و یا به ترتیب دیگری جمع کرده باشند، دلالت ندارد. آری، این طور جمع کردن تنها و برای اولین بار در زمان ابوبکر باب شده است و نتیجه می‌گیرد اختلاف در مواضع

آیات، همه ناشی از اجتهاد صحابه باشد. البته یادآور می‌شود که اصحاب، تعمدی بر مخالفت ترتیب رسول خدا (ص) در آنجا که علم به ترتیب آن جناب داشته‌اند، نورزیده‌اند. (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۲/۱۳۱-۱۲۰)

نتیجه‌گیری

مفسران در مقام تفسیر قرآن، با عنایت به اصول عقلایی محاوره و بهره‌گیری از قواعد ادبی، از مفاد استعمالی به مراد الهی می‌رسند. یکی از قواعدی که برخی از مفسران در این امر از آن برای رسیدن به مراد جدی الهی بهره گرفته‌اند، قاعده سیاق است. علامه طباطبائی بی‌تردید یکی از مفسرانی است که بارها از این قاعده برای رسیدن به معنا و مفهوم آیات استفاده کرده است. علامه در سایه کاربست قاعده سیاق در تفسیر المیزان و بهره‌گیری از کارکردهای آن در موارد متعددی از واژگان آیات تا روایات تفسیری به مراد خدا رسیده است. با عنایت به اهمیت قاعده سیاق در نزد علامه، در مواردی دیده می‌شود که مولف «المیزان فی تفسیر القرآن» از این قاعده عدول کرده و برخلاف سیاق، آیات را معنی کرده و به مراد الهی رسیده است. در این مقاله به هفت مورد از آیاتی که علامه طباطبائی در تفسیر المیزان از توجه به اصل سیاق در تفسیر آیات عدول کرده است، اشار شد. چهار مبنای ایشان در عدول از اصل سیاق عبارتند از: عدم ارتباط با صدر و ذیل آیه؛ هماهنگی با شأن نزول آیه؛ مخالفت سیاق آیه با سیاق آیات قبل و بعد؛ اعراض از سیاق برای استفاده از شمول معنایی آیه و آیات مربوط به امامت امام علی (ع) و فضایل اهل بیت (ع).




کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش): «الخصال»، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- الأوسی، علی (۱۳۸۱ش): «روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، مترجم: سید حسین میر جلیلی، تهران: نشر بین المللی، چاپ اول.
- ایزدی، مهدی؛ نورالدین زندیه (۱۳۹۱ش): «سیاق و سباق در مکتب تفسیری علامه طباطبایی»، مطالعات قرآن و حدیث، بهار و تابستان، شماره ۱۰، ص ۳۴-۵.
- بابایی، علی اکبر؛ غلامعلی عزیزی کیا؛ مجتبی روحانی راد، (۱۳۷۹ش): «روش شناسی تفسیر قرآن»، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، چاپ اول.
- تقویان، عباس (۱۳۸۸ش): «گونه شناسی سیاق در تفسیر المیزان، صورت بندی و کارکرد»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۲، ص ۱۲۷-۱۴۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات الفاظ قرآن»، بیروت-لبنان: دارالشامیه.
- رجبی، محمود (۱۳۸۳ش): «روش تفسیر قرآن»، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق): «الإنقان فی علوم القرآن»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۵۳ش): «قرآن در اسلام»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- فتح الله، احمد (بی تا): «معجم الفاظ الفقه الجعفری».
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لاحکام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- قلعه چی، محمد روااس (بی تا): «معجم لغة الفقهاء»، بیروت: دارالنفائس.
- کامل، موسی؛ دحروج، علی (۱۴۱۲ق): «کیف نفهم القرآن، دراسة فی مذاهب التفسیر واتجاهاتها»، بیروت: دارالمحروسة.
- کلباسی اصفهانی، فهیمه؛ مصطفی میر سعید (۱۳۹۴ش): «روش شناسی علامه طباطبایی در بهره گیری از سیاق در تفسیر المیزان»، روش شناسی مطالعات دینی، پاییز و زمستان، شماره ۲، ص ۶۶-۸۷.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۰ش): «تفسیر اثری جامع»، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- معین، محمد (۱۳۷۱ش): «فرهنگ معین»، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۰ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهل و یکم.
- ناصری کریموند، امان اله؛ مینا شمخنی؛ سید علی اسدی (۱۳۹۹ش): «چگونگی بهره گیری علامه طباطبایی از سیاق در کشف معنی مفردات قرآن در تفسیر المیزان»، معرفت، شماره ۲۷۸، ص ۶۷-۷۳.

References

- Qur'an (translated by Muhammad Mahdi Fouladvand).
- Ibn Babweyh, Muhammad ibn Ali, al-Khesal, researcher and proofreader: Ali Akbar Ghaffari, Qom: Jamia Modaresin, first edition, 1362 S.H.
- Ibn Fares, Ahmad Ibn Zakaria, Mo'jam Maqhais al-Loghah, Qom: Al-Alam al-Islami School, Al-Nashr Center, 1404 A.H.
- Al-Awsi, Ali, Allameh Tabatabaee's method in Tafsir al-Mizan, translator: Seyed Hossein Mir Jalili, Tehran: International Publishing House, first edition, 1381 S.H.
- Izadi, Mahdi, Nuruddin Zandieh, "Context and overtaking in the school of interpretation of Tabatabaee", Quran and Hadith Studies, Spring and Summer, No. 10, pp. 34-5, 1391 S.H.
- Babaei, Ali Akbar; Azizi Kia, Golam Ali; Rouhani Rad, Mojtaba, Methodology of Qur'an Interpretation, Qom: Havzah and University Research Institute and Samt, first edition, 1379 S.H..
- Taghaviyan, Abbas, "Typology of Context in Tafsir Al-Mizan, Formulation and Function", Quran and Hadith Science Research, No. 12, pp. 127-148, 1388 S.H.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad, Vocabulary of Quranic Words, Beirut: Lebanon, Dar al-Shamiya, 1412 A.H.
- Rajabi, Mahmoud, The Method of Qur'an Interpretation, Qom: Havzah and University Research School, first edition, 1383 S.H.
- Zamakhshari, Mahmoud, Al-Kashaf from the facts of Ghawamez al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, third edition, 1407 A.H.
- . Siyuti, Jalal al-Din, Al-Dur Al-Manthur fi Tafsir al-Mathur, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library, 1404 A.H..
- Tabatabaee, Seyyed Mohammad Hossein, Quran in Islam, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya, second edition, 1353 S.H
- Tabatabaee, Seyyed Muhammad Hossein, Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office, fifth edition, 1417 A.H.
- Fathullah, Ahmad, Al-Jafari's Dictionary of Fiqh, Bita.
- Fakhr Razi, Muhammad bin 'Omar, (1420), al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghaib), Beirut: Dar ehya al-Torath al-Arabi, Third edition, 1420 A.H.
- Qortubi, Muhammad bin Ahmad, (1364), Al-Jame aL-ahkam Al-Qur'an, Tehran, Nasser Khosrow.
- Qal'aChi, Mohammad Rawas, Al-Foqhaha Dictionary, Beirut: Dar al-Nafaes, Bita.
- Kamil, Musa, Dahruj, Ali, (1412), Kaifa Nafham al-Qur'an, study of the schools of interpretation and trends, Beirut: Darul Mahrousa.
- Kalbasi Esfahani, Fahima, Mostafa Mir Saeed, "Allameh Tabatabaee's Methodology in Using Context in Tafsir al-Mizan", Methodology of Religious Studies, Autumn and Winter, No. 2, pp. 66-87. 1394 S.H.
- Majlesi, Muhammad Baqir, Bihar al-Anwar al-Jameah Ledorare Akhbar al-aimah al-Athar, Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi, second edition, 1403 AH
- Marafet, Mohammad Hadi, Tafsir athari Jame, Qom, al-Tamhid Publishing Cultural Institute.
- Moeen, Mohammad, (1371), Farhang Moeen, Tehran, Amir Kabir Publishing House. 1371 S.H.
- Makarem Shirazi, Naser et al, Sample interpretation, Tehran, Dar Al-Kotob al-Islamiya, Edition 41, 1380 S.H.
- Nasiri Karimvand, Aman allah, Sheikhi Mina, "How Allameh Tabatabaee used the context in discovering the meaning of the words of the Qur'an in Tafsir al-Mizan", Hadith and Thought, No. 30, pp. 23-5. 1399 S.H.

An Analysis and Comparison of the Semantic Stylistics of the Poems of Hafez Shirazi with the Metaphorical Verses of the Qur'an

Ali Asvadi¹ , Ali akbar Imani² , Jalil Hajipour Talebi³ 

1. Department of Arabic Language and Literature, Arabic literature group, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. E-mail: asvadi@khu.ac.ir

2. Assistant Professor of the Department of Islamic Studies, kharazmi, Tehran, Iran. E-mail: dr.imani@khu.ac.ir

3. Ph.D. student, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
E-mail jalilhajipour@khu.ac.ir

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: The aim of the present research is to determine through reflection on and interpretation of the meanings of the ghazals in the Dīvān of Hafez, the degree of correspondence or alignment between the semantic style of the poems of Hafez Shirazi and the Qur'anic content. In other words, the research seeks to find evidence that shows the extent to which Hafez was influenced by the verses and concepts of the ambiguous or allegorical passages of the Noble Qur'an in his choice of themes and the way he presented them. In fact, the researcher aims to provide a deep explanation and interpretation of the meanings of Qur'anic verses in order to reveal the commonalities and correspondences between those meanings and the semantic style of Hafez's poetry. Contemplation and reflection on the verses involve a precise analysis of conceptual components and strive to identify the direct and indirect influences of the Qur'an on the poems.

Research Methodology: The method of this research is descriptive-analytical and is based on an in-depth examination of the poetry and discourse of Hafez. Initially, Hafez's Dīvān was reviewed, and verses influenced by the meanings of the Qur'an were extracted and analyzed. In the body of the article, after presenting verses from various themes of Hafez's ghazals and explaining the meanings of the couplets, the semantic influence of the Qur'an on those verses was examined and analyzed.

Findings: Hafez depicts the status of religious and sacred literature in various forms, such as through his use of Qur'anic vocabulary, verses, terminologies, as well as narratives and stories drawn from the Qur'an. His ghazals reveal that the foundational structure of his language and thought is deeply rooted in the Qur'an and its teachings. Thus, Dīvān of Hafez is influenced by Qur'anic concepts from two perspectives: both in terms

Received: 2024-04-26 | Received in revised form: 2024-07-21 | Accepted: 2024-07-24 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: asvadi, A. , imani, A. A. and hajipour talebi, J. (2025). Examining the visual schemas of the Holy Quran based on Johnson's theory (Case study of Surah Ankabut). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 96-119. doi: [10.22034/sshq.2024.451975.1455](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.451975.1455)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



of the external form of the verses and in the deeply structured internal fabric and thematic core of the poems. This indicates the profound impact of the Qur'an on the linguistic, semantic, and cognitive framework of the poet. A careful and profound reading of his ghazals shows that Hafez's literary and semantic style and structure are built upon Qur'anic insights and meanings. His mind and language have been directly shaped by Qur'anic reception to such an extent that the outward form and inner meaning of his poetry are inseparable.

The range of Qur'anic themes and references in his poetry is vast, including motifs such as fidelity to covenants, the creation of man from clay, the gardens beneath which rivers flow, fasting, expressions like Saqākallāh and ka'sin dihāq, the Night of Power (Laylat al-Qadr), a blazing meteor (Shihāb qabas), the straight path (Ṣirāṭ mustaqīm), extended shade (zill mamdūd), the fall of Adam, 'afākallāh ("may God pardon you"), certain knowledge ('ilm al-yaqīn), the noble recording angels (Kirām kātibīn), Lā ilāha illā Allāh (there is no deity but God), and Lā infiṣām lahā ("it cannot be broken"). These are only a few examples.

Moreover, these meanings and themes lead the reader or audience—often engaging with a mind filled with ambiguity and contemplation—to attain a deeper understanding of religious and ethical matters. The close relationship between the themes of Hafez's poetry and those of the Qur'an demonstrates that in his quest for spiritual and divine truths, Hafez, drawing upon his Qur'anic knowledge, has been able to address human and moral issues from a religious perspective.

Conclusion: A poet who is a Muslim and has been nurtured and developed within the embrace of Islamic culture and the teachings of the Qur'an will inevitably reflect the influence of this culture in their poetry. One of the prominent features of Hafez's poetry is his special attention to the Qur'an, which is evident throughout his verses. As Hafez himself has confessed, he read the Qur'an in fourteen different recitations and it was his companion in solitude during dark nights. Hafez alludes to this truth in his verse: "No one among the guardians of the world has gathered as much as this servant / Subtle wisdom with Qur'anic points." Based on the analyses and commentaries conducted on some of the verses of Hafez's *Dīvān* in this research, it can be concluded that Hafez's poetry is thoroughly intertwined with Qur'anic insights, and the semantic style of his verses aligns with the similar verses of the Qur'an. The *Dīvān* of Khwāja Shiraz is influenced by the Qur'an and Islamic concepts in various ways. Hafez's ghazals demonstrate that the fundamental structure of his mind and language is rooted in the Qur'an and its concepts. Ultimately, it can be said that Hafez's *Dīvān* is influenced by the Qur'an both in terms of the outward structure of the verses and in terms of their meaning and content.

Keywords: Qur'an, Hafez, Semantic style, Metaphorical Verses

بررسی طرح‌واره‌های تصویری قرآن کریم براساس نظریه جانسون (مطالعه موردی سوره عنکبوت)

علی اسودی^۱ ID، علی اکبر ایمانی^۲ ID، جلیل حاجی پور طالبی^۳ ID

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. ایمیل: asvadi@khu.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. ایمیل: dr.imani@khu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
ایمیل: jalilhajipour@khu.ac.ir

پژوهشی



چکیده

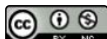
زبان‌شناسی شناختی از مهم‌ترین مباحث زبان‌شناسی به‌شمار می‌آید که میان زبان و اندیشه، ارتباط برقرار کرده و نظریه‌های مختلفی همچون استعاره مفهومی، طرح‌واره‌های تصویری و... را شامل می‌شود. در قرآن کریم بسیاری از مفاهیم انتزاعی در قالب مجموعه‌ای از مفاهیم عینی بیان می‌گردد که بررسی آن‌ها در فهم و درک صحیح مقصود قرآن تأثیر بسزایی دارد. پژوهش حاضر با بررسی انواع طرح‌واره‌های تصویری در سوره عنکبوت در صدد آن است تا معانی و زیبایی‌های نهفته و همچنین مفاهیم انتزاعی موجود در این سوره را با استفاده از رویکرد زبان‌شناسی شناختی و به روش توصیفی-تحلیلی، تبیین کند. براساس داده‌های موجود از سوره عنکبوت، طرح‌واره حرکتی پریسامدترین طرح‌واره است؛ پس از آن طرح‌واره حجمی و سپس طرح‌واره قدرتی در جایگاه دوم و سوم قرار دارند. با این وجود در این سوره، طرح‌واره حرکتی برای درک و فهم مفاهیم انتزاعی، نقش اساسی دارد. با استفاده از طرح‌واره‌های تصویری، بسیاری از مفاهیم انتزاعی و غیرعینی برای مخاطب، عینی و ملموس می‌شود که این در درک و فهم دقیق و عمیق مفاهیم قرآن کریم نقش مهمی دارد.

واژگان کلیدی: زبان‌شناسی شناختی، سوره عنکبوت، نظریه جانسون، قرآن کریم، طرح‌واره‌های تصویری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: اسودی، علی، ایمانی، علی اکبر و حاجی پور، جلیل. (۱۴۰۴). بررسی طرح‌واره‌های تصویری قرآن کریم براساس نظریه جانسون (مطالعه موردی سوره عنکبوت). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره اول)، ۹۶-۱۱۹. doi: 10.22034/sshq.2024.451975.1455

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

زبان‌شناسی شناختی رویکردی نوین در عرصه مطالعات زبانی است که در تقابل با رویکرد صورت‌گرایانه به زبان قرار می‌گیرد. این رویکرد در پیدایش علوم شناختی در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی، به‌ویژه در پژوهش‌های مربوط به مقوله‌بندی مفاهیم و سنت روانشناسی گشتالت، ریشه دارد (اوانس و گرین^۱، ۲۰۰۶: ۳). براساس نظر گیرتس^۲ (۱۹۹۵م)، دانش زبان را وسیله‌ای برای ساماندهی، پردازش و انتقال اطلاعات می‌داند و این دانش به‌لحاظ روش شناختی، تجزیه و تحلیل مبانی تصویری و تجربی مقولات زبانی از منظر زبان‌شناسی‌شناختی از اهمیت اساسی برخوردار است. این دانش رویکردی است که به زبان را وسیله‌ای برای کشف ساختار نظام شناختی انسان می‌داند. (گلفام، ۱۳۸۱: ۵۹)

زبان‌شناسی شناختی، جزء لاینفک جنبشی گسترده‌تر برای دستیابی به شرحی رضایت‌بخش از طبیعت شناخت انسان و به‌طور خاص، به‌معنای زبانی شکل گرفت؛ جنبشی که در آن، گروه قابل‌توجهی از دانشمندان علوم شناختی از نیمه‌های دهه ۷۰، نخست در ایالات متحده و اندکی بعد در اروپا و به‌طور محدودتر در دیگر نقاط جهان، درگیر بودند (بارسلونا، ۱۳۹۰: ۹؛ ذوالفقاری و عباسی، ۱۳۹۴: ۱۰۸-۱۰۹). «پیروان زبان‌شناسی شناختی» معتقدند که تجربیات انسان از جهان خارج، به صورت الگوهایی در ذهن طبقه‌بندی می‌شوند و زبان ابزاری برای انعکاس این نظام ذهنی است (تک‌تبار فیروزجانی و همکاران ۱۳۹۷: ۲۰۲)؛ به عبارت دیگر، زبان یک ساختار نظام‌مند دارد که ساختار فکر را منعکس می‌کند؛ یعنی آن دسته از مفاهیم ذهنی یا انتزاعی که در ذهن موجود است، به‌وسیله زبان معنا و انعکاس می‌یابد. (راسخ‌مهند، ۱۳۹۳: ۱۲)

طرح‌واره‌های تصویری یکی از چند شاخه بسیار مهم حوزه معناشناسی شناختی است که جانسون تبیین و گسترده کرده است. «باید توجه داشت که طرح‌واره‌های تصویری با صورت‌های ذهنی برابر نیستند؛ زیرا صورت ذهنی محصول فرایند شناختی آگاهانه است که جزئیات بیشتری برای ما به همراه دارد؛ یعنی وقتی ما چشمانمان را می‌بندیم و برادر یا پدر یا دوست خود را تصور می‌کنیم، درواقع، صورت ذهنی از او داریم نه طرح‌واره تصویری؛ اما در طرح‌واره تصویری، نمی‌توان به صرف بستن چشم، چیزی را در ذهن تداعی کرد؛ زیرا برخلاف صورت ذهنی که به امور مادی و ملموس مربوط است، طرح‌واره تصویری مربوط به امور انتزاعی و نامحسوس است.» (قائمی نیا، ۱۴۰۰: ۶۰)

ساختار متن‌های مذهبی، از جمله قرآن، زیبایی‌ها و جلوه‌های هنری دارد که شناخت آن راهکاری مناسب برای تحلیل و درک مفاهیم والای آن است. قرآن کریم با در نظر داشتن تفاوت درک انسان‌ها، تعالیم خود را گاه با زبان ادبی و هنری در قالب قصه و مانند آن، بیان

1) Evans, V. and green, M.

2) Geeraerts, Dirk.

کرده است. زیبایی‌شناسی قرآن و جلوه‌های هنری آیات قرآن شناسایی جمال و هنر بیان قرآن و کشف علل و عوامل تأثیرگذار بر انفعال احساسات درونی و باطنی انسان و کشش آن است (یاوری، ۱۳۹۲: ۹۹). قرآن، کتاب آسمانی، در پیشرفت علوم ادبی و بلاغی، تأثیر بسزایی داشته است؛ بنابراین، تصویرپردازی‌های آن به شکل مفاهیم انتزاعی بیان شده‌اند؛ در نتیجه مفاهیم آن با ساختار ذهن بشر و تجربه‌های زندگی او مفهوم‌سازی شده است. با این وجود، دریافت و کشف مفاهیم آیات قرآن از طریق طرح‌واره‌ها در فهم و درک آن، تأثیر بسیاری دارد.

سوره‌های قرآن از نظر محل نزول و محتوا به دو دسته مکی و مدنی تقسیم می‌شوند؛ سوره‌های مکی مربوط به اصول دین، مثل توحید و معاد و نبوت و سوره‌های مدنی مربوط به تشکیلات اجتماعی و قوانین حقوقی و احکام شرعی هستند. پژوهش حاضر به بررسی مفاهیم موجود در سوره عنکبوت (یکی از سوره‌های مکی)، براساس طرح‌واره‌های تصویری می‌پردازد و بر آن است تا میزان بسامد هر یک از طرح‌واره‌های تصویری این سوره را بیان کند؛ بنابراین، این جستار در صدد پاسخ به پرسش‌های زیر خواهد بود:

کدام طرح‌واره‌های تصویری در این سوره به کار رفته است؟

کدام نوع از طرح‌واره‌های تصویری در بیان مفاهیم انتزاعی و غیرعینی و انتقال معنا و ارائه درک درست از آیات سوره عنکبوت بسامد بیشتری دارد؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

در مورد طرح‌واره تصویری، پژوهش‌هایی در حیطه قرآن کریم انجام شده است؛ مانند: ۱. قائمی و ذوالفقاری (۱۳۹۵) در پژوهش خود به بررسی طرح‌واره‌های تصویری در حوزه سفر زندگی دنیوی و اخروی در زبان قرآن پرداخته و به انواع طرح‌واره‌های موجود، اشاره کرده‌اند.

۲. اسودی و مدیری (۱۴۰۰) طرح‌واره‌های تصویری سوره صافات را براساس نظریه جانسون بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که طرح‌واره‌های تصویری در جهت درک بهتر مفاهیم غیرتجربی، همچون بهشت، جهنم، کفر، ایمان و... ایجاد شده‌اند.

۳. توکل‌نیا و حسومی (۱۳۹۵) طرح‌واره‌های تصویری حرف «فی» در قرآن را برپایه نظریه جانسون بررسی کرده و نتیجه گرفته‌اند که مفاهیم انتزاعی از طریق طرح‌واره‌های مختلفی مانند طرح‌واره جهتی، حرکتی همسانی موجودیت و... برای خواننده این آیات قابل فهم و لمس شده‌اند.

۴. حسین قیاسی (۱۳۹۵) پژوهشی باعنوان «نقد و بررسی طرح‌واره‌های تصویری قرآن در نهج البلاغه» را ارائه داده است و در این پژوهش، سه دسته طرح‌واره حرکتی، حجمی

و قدرتی در نهج البلاغه بررسی شده است که ماهیت آنها برگرفته از استعاره‌های مفهومی قرآن کریم است.

۵. کریمی بروجنی و همکاران (۱۳۹۶) در پژوهش خود به بررسی نقش طرح‌واره نیرو در مفهوم‌سازی و درک مفاهیم اخلاقی قرآن پرداخته و نتیجه گرفته‌اند که بسیاری از هنجارها و ناهنجاری‌های اخلاقی در قرآن، از طریق استعاره‌های حاوی طرح‌واره، قابل درک و شناخت است.

۶. عابدی جزینی و همکاران (۱۳۹۷) با بررسی طرح‌واره‌های تصویری «عذاب» در قرآن، به این نتیجه رسیدند که خداوند با بهره‌گیری از طرح‌واره‌ها مفهوم انتزاعی عذاب را برای مخاطب روشن ساخته است.

۷. خسروی و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی طرح‌واره تصویری در معنانشناسی شناختی واژگان قرآنی تبیین می‌کنند که خداوند برای بیان آسان‌تر آیات الهی، از روش‌های مختلفی بهره‌جسته که تصویرسازی از مهمترین روش‌هاست.

۸. راستگو و صالحی (۱۳۹۷) در پژوهش خود به طرح‌واره تصویری قدرتی در گفتمان قرآنی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که در طرح‌واره قدرتی، مفاهیم انتزاعی کفر و نفاق به‌مثابه سد و مانع به‌تصویر درآمده است.

۹. کرد زعفرانلو و ابراهیم پورنیک (۱۳۹۸) طرح‌واره‌های تصویری در آیات توصیف‌کننده دوزخ و بهشت در سه سوره واقعه، انسان و الرحمن را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که طرح‌واره حرکتی بیشترین و طرح‌واره قدرتی کمترین تعداد طرح‌واره را به خود اختصاص داده‌اند.

لازم به ذکر است که درباره سوره عنکبوت، پژوهش‌هایی به صورت مستقل، صورت گرفته است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. احمدی (۱۴۰۱) پایان‌نامه «بررسی تفسیر ساختاری سوره عنکبوت با تکیه بر نظریه نظم جرجانی و انسجام هلیدی» را تدوین کرده است.

۲. میر فضلی (۱۴۰۱) نیز «بررسی سوره‌های یوسف، کهف، اسراء، عنکبوت، لقمان، نمل و نور، براساس سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو» را انجام داده است.

۳. جهان‌دیده (۱۳۹۹) پایان‌نامه «خوانش سوره عنکبوت» بر پایه ارجاعات درون‌متنی و روابط بینامتنی» را به نوشته تحریر درآورده است.

۴. بومجان (۱۳۹۶) پایان‌نامه «تصحیح نسخه خطی» البينات فی تفسیر القرآن» (سوره حمد و عنکبوت) و مقایسه روش و گرایش تفسیری آن با المیزان فی تفسیر القرآن» را انجام داده است.

۵. رضایی (۱۳۹۵) پایان‌نامه «تأویل اعظم واژگان سوره مبارکه عنکبوت» را به رشته تحریر درآورده است.

۶. شایق (۱۳۹۱) پایان‌نامه «بررسی سندی و دلالتی روایات تفسیری امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) از سوره مبارکه عنکبوت تا پایان قرآن کریم با تأکید بر جلد دوم مسند الإمام علی (علیه‌السلام)» را تدوین کرده.

۷. کلباسی (۱۳۹۷) نیز پایان‌نامه «خوانشی نو از تفسیر دو مفهوم نفاق و هجرت در سوره عنکبوت با تکیه بر نزول پیوسته این سوره در مکه» را تدوین کرده است.

با توجه به پژوهش‌های انجام شده، تاکنون، پژوهش مستقلی درباره بررسی طرح‌ورهای تصویری در سوره عنکبوت انجام نشده است.

۲. چهارچوب نظریه جانسون

یکی از مفاهیم اساسی زبان‌شناسی شناختی مفهوم طرح‌واره‌های تصویری است. نخستین بار مارک جانسون این اصطلاح را در زبان‌شناسی به کار برد. به نظر او حرکات بدنی آدمیان و ارتباط حسی آنان با جهان خارج، از الگوهای تکراری پیروی می‌کند که طرح‌واره‌های تصویری نام دارند. طرح‌واره‌های تصویری در دستگاه مفهومی ما از راه تجربه حسی و تعامل با محیط پیرامون شکل می‌گیرند. آنها ابزارهای تحلیلی بسیار مهمی در زبان‌شناسی شناختی هستند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۵۶). جین مندار یکی از روانشناسان درباره طرح‌واره تصویری، تغییر نوظهور را به کار برده است. آنها بدین معنا نوظهور هستند که ساختار فکری ندارند، بلکه در مراحل رشد ما و از راه تجربه تعامل با جهان خارج پیدا می‌شوند. (همان: ۵۷)

در این جهان، رفتارهایی بروز می‌کند؛ مثلاً حرکت می‌کنیم، می‌خوریم و می‌خواهیم، محیط اطرافمان را درک می‌کنیم و از این طریق ساخت‌های مفهومی بنیادینی پدید می‌آوریم که برای اندیشیدن درباره امور انتزاعی‌تر به کار می‌روند. به نظر جانسون، تجربیات ما از جهان خارج، ساخت‌هایی در ذهن ما پدید می‌آورد که ما آنها را از راه زبان خود انتقال می‌دهیم. این ساخت‌های مفهومی همان طرح‌های تصویری‌اند. به عبارت ساده‌تر، طرح تصویری نوعی ساخت مفهومی است که برحسب تجربه ما از جهان خارج در زبان ما نمود پیدا می‌کند (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۶۲-۱۶۳) جانسون معتقد است طرح‌واره‌های تصویری الگوهایی تکرارشونده و پویا از تعامل ادراکی و حسی حرکتی ما در محیط هستند که به تجربه انسجام و ساخت می‌بخشند. مقصود از تجربه، ابعاد ادراکی، حسی- حرکتی، عاطفی، تاریخی، اجتماعی و زبانی حضور ما در محیط است. طرح‌واره‌های تصویری موجب می‌شود این تجربیات معنا دار شوند و مبنای استدلال در مورد خود این تجربیات و نیز مبنای شکل‌گیری مفاهیم انتزاعی و استدلال در حوزه‌های انتزاعی اندیشه واقع شوند. (افراشی ۱۳۹۶: ۱۱۲) طرح‌واره تصویری جانسون، شامل سه طرح‌واره حجمی، حرکتی و قدرتی به شرح زیر است:

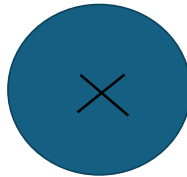
۳. طرح‌واره‌های تصویری

۱-۳. طرح‌واره حجمی

یکی از انواع طرح‌واره‌های تصویری که جانسون به آن پرداخته است، طرح‌واره حجمی است. طرح‌واره حجمی روش دیگری برای رمزگشایی معانی انتزاعی موجود در متن است که به معنای اصلی متن هدایت می‌کند.

انسان از طریق تجربه قرار گرفتن در اتاق، تخت و دیگر مکان‌هایی که حجم دارند و می‌توانند نوعی ظرف تلقی شوند و نیز قرار دادن اشیای مختلف در مکان‌هایی که حجم دارند، بدن خود را نوعی ظرف دارای حجم در نظر گرفته است و در نتیجه طرح‌واره‌های انتزاعی را از احجام فیزیکی در ذهن خود پدید آورده است (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۷۴). بدین روش به آنها حجم و اندازه (فرم هندسی) می‌دهد (فتوحی، ۱۳۹۰: ۱۶۳). ما خودمان نیز ظرف هستیم، سطح داریم، تو داریم، داخل داریم، خارج داریم و کلاً عوالمی داریم که بیشتر فضایی و ظرفی هستند (قاسم‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۰۹). شایان ذکر است طرح‌واره حجمی با حروف اضافه‌ای چون «در»، «داخل»، «توی»، «بیرون» و ... نیز به کار می‌رود و آنچه بعد از این حروف به کار می‌رود، دارای حجم تلقی می‌شود (رضوی، ۱۳۹۰: ۳۰۱)؛ مانند این مثال‌ها، الف: «غرق در کار شدم» و «به فکر فرو رفته بودم». «کار و فکر» هر دو جزء مفاهیم عقلی و انتزاعی هستند که به‌مثابه ظرفی در نظر گرفته شده‌اند که انسان به آنها وارد شده است.

شکل طرح‌واره حجمی



۲-۳. طرح‌واره حرکتی

حرکت واژه عامی است که در ذهن انسان، تداعی‌کننده جابه‌جایی و تغییر در موقعیت یک شیء با توجه به محیط اطراف آن در یک فاصله زمانی مشخص است (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۷۵). به نظر جانسون، انسان از طریق تجربه حرکت کردن خود و سایر پدیده‌های متحرک برای پدیده‌های گوناگون فضایی می‌آفریند که در آن می‌توان حرکت کرد؛ به این ترتیب، در زبان، شاهد تغییراتی هستیم که انگار نمود مسیر حرکت کنند. به شواهد زیر توجه کنید: «رسیدیم به ته قصه»، «برای رسیدن به موفقیت، باید تلاش کرد»، «تا گرفتن مدرک دکتری هنوز خیلی

باید بدوی». براساس این شواهد چنین می‌نماید که فارسی‌زبانان برای بسیاری از پدیده‌ها، نظیر قصه موفقیت و جز آن، مسیری در نظر گرفته‌اند که انسان در آن مسیر حرکت می‌کند. (افراشی، ۱۳۹۶: ۳۲)

این حرکت زنجیره‌ای از حرکات آغاز و پایان و مکان‌های اطراف را تشکیل می‌دهد و می‌تواند در یک استعاره، طرح‌واره مبدأ و مقصد و مسیرهای مجاور و مرتبط با مبدأ و مقصد را نشان دهد (مارک، ۱۹۸۷: ۱۱۴)؛ بنابراین، تجربه حرکت، برخورد و تعاملی که انسان‌ها با دیگر پدیده‌های متحرک در عالم خارج از بدن خود دارند، ایجادکننده طرحی از حرکت و پویایی است که مفاهیم انتزاعی واردشده به این حوزه را ملموس می‌سازد. «نکته دیگری که بایستی بدان توجه داشت این است که چون مسیر یک مسافت را نشان می‌دهد که در آن چیزی به جایی دیگر حرکت می‌کند، شامل یک نقطه شروع و یک نقطه پایان و نیز نقطه‌ای است که مبدأ را به مقصد وصل می‌کند.» (روشن، ۱۳۹۲: ۵۲)

شکل طرح‌واره حرکتی

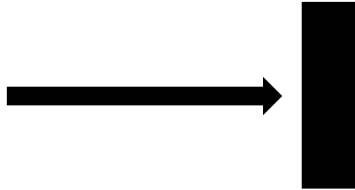
مسافت



۳-۳. طرح‌واره قدرتی

نوع سوم از طرح‌واره تصویری، از نظر زبان‌شناسان، طرح‌واره قدرتی با نیرو است. گاهی انسان در زندگی با مشکلات و موانعی برخورد می‌کند که مانند سدی مستحکم در مقابلش قرار دارند. انسان برحسب تجربیات خود، امکانات مختلفی را در برخورد با چنین سدی تجربه کرده است و قدرت خود را در گذر از این سد، آزموده است؛ به این ترتیب، طرح‌واره‌ای انتزاعی از این برخورد فیزیکی در ذهن خود پدید آورده است و این ویژگی را به پدیده‌هایی نسبت می‌دهد که از چنین ویژگی برخوردار نیستند. جانسون این نوع طرح‌واره تصویری را طرح‌واره قدرتی نامیده است (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۷۶). این طرح‌واره به نحوی با طرح‌واره حرکتی در ارتباط است؛ زیرا زمانی که حرکتی در مسیری آغاز می‌شود، ممکن است در پیمودن راه، مانعی قرار گیرد؛ به این ترتیب، طرحی از این برخورد فیزیکی در ذهن انسان پدید آمده و باعث شده که وی این کیفیت را به پدیده‌هایی نسبت می‌دهد که در واقع فاقد آنند. جانسون در این مورد، سه حالت در برخورد با چنین سدی و سه طرح تصویری مربوط به آنها را مطرح می‌سازد. نخستین نوع طرح قدرتی، آن است که در مسیر حرکت، سدی

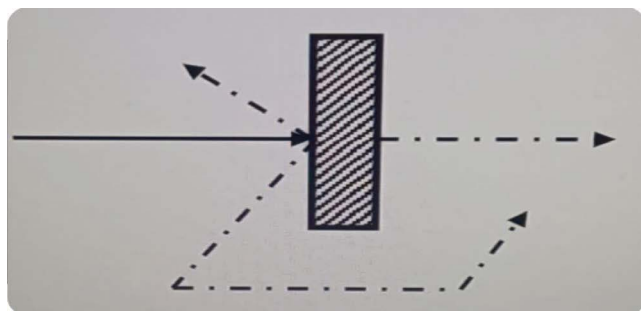
پدید آید و ادامهٔ حرکت را ناممکن سازد؛ مانند، «برای گرفتن مجوز به مشکلی خوردم که هیچ کار نتوانستم بکنم»، «جایی گرفتار شدم که نه راه پیش داشتم نه راه پس»، «با این کارت راه ادامه دادن تحصیل را بستیم» (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۶۴). این مرحله را می‌توان به صورت زیر ترسیم کرد:



ب- در مسیر حرکت سدی پدید آید، ولی بتوان آن را شکست، دور زد یا راه دیگری یافت و به حرکت مستقیم ادامه داد.

شکستن سد: باهر ترتیبی بود، کنکور را پشت سر گذاشتم؛ بالاخره مشکل مالی ام را حل کردم و به کار ادامه دادم؛ خجالت کشیدنش را که سد راه خود می‌دید، از سر راه برداشت. دور زدن سد: خودت را درگیر این مخمصه نکن و از کنارش بگذر؛ اگر روشن نشد، بهم بگو تا یک راه دیگر بهت بگویم؛ هرطور شده باید دورش بزنی.

ج- تغییر مسیر و انتخاب هدف: این انتخاب ممکن است مسیر زندگی را تغییر دهد. اگر از سد کنکور می‌گذشتی، مجبور به این جور کار کردن نبودی (همان: ۱۶۵-۱۶۴). این مرحله را نیز می‌توان به صورت زیر ترسیم کرد:



۴. بافت موقعیتی سورهٔ عنکبوت

امتحان و ابتلاء از آغاز، یک سنت پایدار و ثابت بوده است. در قرآن کریم به نمونه‌هایی از آزمایش‌های پیامبران و به ارتباط حقایقی که خداوند ذکر کرده با حقایقی که آسمان‌ها و

زمین بر آن استوارند اشاره شده است. در ابتدای سوره عنکبوت نیز به این امر مهم پرداخته شده است و به مؤمنان گوشزد می‌کند تا در مقابل سختی‌ها و امتحانات الهی پایداری کنند و به غیر خدا تکیه نکنند؛ چراکه تکیه بر غیر خدا همانند اعتماد عنکبوتی است که به خانه خود می‌کند؛ درحالی که خانه او طبق فرموده خداوند، سست‌ترین خانه‌هاست و نام‌گذاری این سوره به «عنکبوت» نیز از آیه ۴۱ آن گرفته شده است. در آن آیه، بت‌پرستان را که تکیه بر غیر خدا می‌کنند؛ تشبیه به عنکبوت می‌کند که تکیه‌گاهش، تارهای سست و بی‌بنیاد است: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۴۱/۲۹).

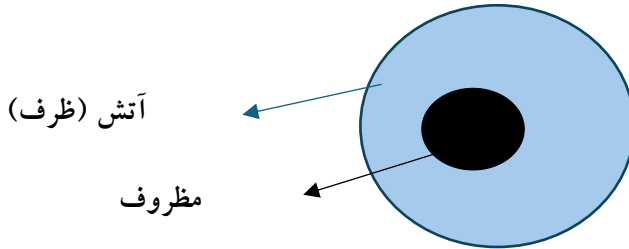
سوره مبارکه عنکبوت ۶۹ آیه دارد و قبل از هجرت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در اواخر زندگی مسلمانان در مکه معظمه نازل شد. این سوره از بخش‌های مختلفی تشکیل شده است و هر بخش آن با توجه به بافت موقعیتی و مناسبت آن، نازل شده است. براین اساس، با توجه به اینکه موضوع اصلی سوره عنکبوت، بیان قدرت مؤمنان، ضعف کافران، پایداری در دین همراه مقاومت در انکار منکر و اعتراف به معروف و کار نیک است؛ بنابراین، اسم سوره (عنکبوت) با این محتوا همخوانی دارد. آن زمان برای مؤمنان از زمان‌های سخت و مشکل به‌شمار می‌رفت؛ به همین خاطر این سوره مؤمنان و مسلمانان را به تثبیت ایمان وادار می‌کرد و مشهور در میان مفسران این است که تمام این سوره پیش از هجرت، نازل شده است؛ چراکه محتوای آن هماهنگ با محتوای سوره‌های مکی است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۰۳/۱۶). در ادامه، برای هر کدام از طرح‌واره‌ها، نمونه‌هایی از سوره عنکبوت را ذکر می‌کنیم.

۵. طرح‌وارهٔ حجمی سوره عنکبوت

در آیه «فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (عنکبوت: ۲۴/۲۹) (پاسخ قومش جز این نبود که گفتند: «بکشیدش یا بسوزانیدش»، ولی خدا او را از آتش نجات بخشید. آری، در این [نجات بخشی خدا] برای مردمی که ایمان دارند، قطعاً دلایلی است).

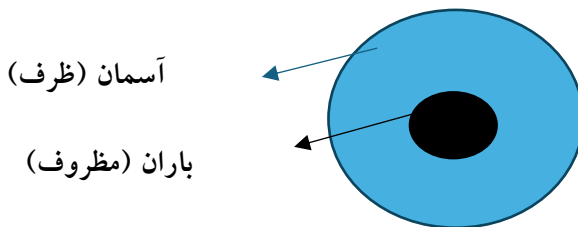
کافران و نمرودیان برای مبارزه با دعوت حضرت ابراهیم تصمیم به قتل او گرفتند؛ بنابراین آتش وسیعی تهیه و حضرت را به درون آن پرتاب کردند، اما خداوند آتش را برای او گلستان نمود و حضرت را نجات داد (قرآنی، ۱۳۸۸: ۱۲۹/۷). در جمله «فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ (خداوند او را از آتش رهایی بخشید)»، حذف و ایجاز به کار رفته. تقدیر «أَنَّ تُمْ أَنْفَقُوا عَلَىٰ أَحْرًا اللَّهُ فَاضْرَمُوا نَارًا فَالْقَوْهَ فِيهَا فَاتَّجَاهُ اللَّهُ مِنْهَا (بر سوزاندنش اتفاق کرده؛ پس آتشی افروختند و ابراهیم را در آن افکندند؛ پس خدا او را از آتش نجات داد)» است (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۲۰/۱۶). طرح‌وارهٔ حجمی این آیه بدین صورت است که خداوند آتش را به‌مثابه

ظرفی در نظر گرفته و حضرت ابراهیم(ع) را مظلوف آن قرار داده است که به درون آن ظرف (آتش) انداخته یا از آن خارج شده است.



﴿وَلْتَن سَأَلْتَهُمْ مِنْ نَزَلٍ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبِيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لِيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلُّ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (عنکبوت: ۶۳/۲۹) (و اگر از آنان پرسسی، چه کسی از آسمان آبی فرو فرستاده و زمین را پس از مرگش، به وسیله آن زنده گردانیده است. حتماً خواهند گفت: «الله».) بگو، ستایش از آن خداست؛ با این همه، بیشترشان نمی‌اندیشند.)

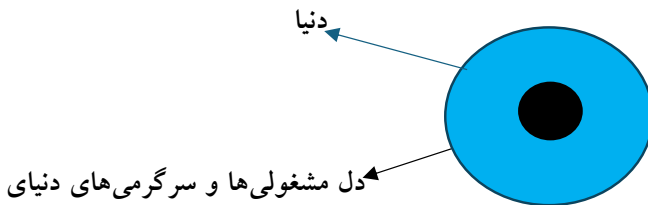
در این آیه، چرخه تذکار رو به سوی مشرکین دارد. مشرکینی که الهیت خدا را کم‌و بیش باور نداشتند و به جای اعتلای کلمه توحید، در جستجوی اعتلای بت‌ها بودند. پیامبر برای تعمیق ایمان مشرکین، اقدام به طرح یک پرسش می‌کند؛ پرسش در مورد نازل‌کننده باران؛ بدین معنا که پیامبر خدا به جای اینکه مستقیم اقدام به آموزش کند، مسئله را در قالب یک پرسش بیان می‌کند تا مخاطب را به تأمل وادارد. واژه «سما» در این آیه، بیانگر طرح‌واره حجمی است؛ زیرا خداوند آسمان را به صورت ظرف و آب (باران) را مظلوف آن در نظر گرفته است.



﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾ (عنکبوت، ۶۴/۲۹) (این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازیچه نیست و زندگی حقیقی همانا [در] سرای آخرت است؛ ای کاش می‌دانستند!).

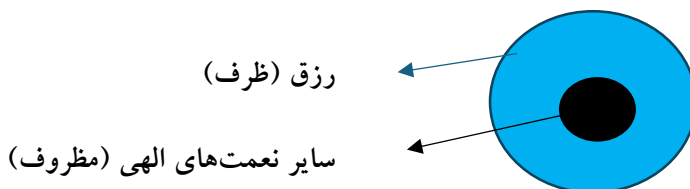
قرآن می‌فرماید: «زندگی دنیا یک نوع سرگرمی و بازی است؛ مردمی جمع می‌شوند و به پندارهائی دل می‌بندند؛ بعد از چند روزی، پراکنده می‌شوند و در زیر خاک پنهان

می‌گردند؛ سپس همه چیز به دست فراموشی سپرده می‌شود. اما حیات حقیقی که فنائی در آن نیست، نه درد و رنج و ناراحتی و نه ترس و دلهره در آن وجود دارد و نه تضاد و تزاحم؛ تنها حیات آخرت است؛ ولی اگر انسان بداند و اهل دقت و تحقیق باشد. و آنها که دل به این زندگی می‌بندند و به زرق و برق آن مفتون و دلخوش می‌شوند، کودکانی بیش نیستند؛ هرچند سالیان دراز از عمر آنها می‌گذرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۶/۷۲۵). خداوند در این آیه، نعمت‌های زمینی را در برابر نعمت‌های الهی ناچیز می‌شمارد و این دنیا را بازیچه می‌داند. باتوجه‌به مفهوم موجود در این آیه، دنیا به شکل ظرفی به تصویر کشیده شده است که انواع بازهای و سرگرمی‌ها و دل‌مشغولی‌ها را با عنوانِ مظروف خود دربر گرفته است.

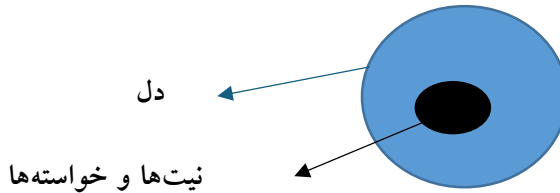


﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (عنكبوت: ۶۲/۲۹)
(خدا بر هر کس از بندگانش که بخواهد روزی را گشاده می‌گرداند و [یا] بر او تنگ می‌سازد؛ زیرا خدا به هر چیزی داناست).

«در این آیه، باتوجه‌به آنچه در آیه قبلی اشاره شده بود، تصریح می‌کند و واژه «يَقْدِرُ» از ماده «قَدَرَ» به معنای «تنگ گرفتن» در مقابل «بَسَطَ» به معنای گشایش دادن است و در آیه مورد بحث، منظور معنای این کلمه نیست، بلکه منظور لازمه معنا است؛ یعنی توسعه. (المیزان، ۱۳۸۱: ۲۲۴) طرح‌واره حجمی آیه به این شکل است که خداوند رزق را به‌مثابه ظرفی در نظر گرفته و سایر نعمت‌های خود را مظروف آن قرار داده است که براساسِ مصلحت بر هر کس که بخواهد توسعه می‌دهد و بر هر کس که بخواهد تنگ می‌گیرد.



«...لئن جاء نُصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لِيُؤْتِلَنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ» (عنكبوت: ۱۰/۲۹) (...و اگر از جانب پروردگارت پیروزی رسد، حتماً خواهند گفت: «ما با شما بودیم.» آیا خدا به آنچه در دل‌های جهانیان است داناتر نیست؟). حرف جرّ «فی» مفهوم «دل یا سینه» را براساس طرح‌واره حجمی، ترسیم کرده و برای آن حجم قائل شده است و حکم ظرف پیدا کرده است و نیت‌ها و خواسته‌های قلبی نیز به مثابه مظروف آن در نظر گرفته شده که خداوند به آن‌ها آگاه است.



۶. طرح‌واره حرکتی سوره عنكبوت

«وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئِءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ...» (عنكبوت: ۳۳/۲۹) (و هنگامی که فرستادگان ما به سوی لوط آمدند، به علت [حضور] ایشان ناراحت شد و دستش از [حمایت] آنها کوتاه گردید. گفتند: «مترس و غم مدار...»). شاهدمثال در این آیه، واژه «جاء» است که بر حرکت کردن دلالت دارد. مخاطب از سوی خداوند مأمور می‌شود (مبدأ) که به سوی قومش بیاید (مقصد) تا آنان را به یکتاپرستی و ایمان به خداوند جهان دعوت کند.

از طرف خدا ← قومش

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ» (عنكبوت: ۵۸/۲۹) (و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، قطعاً آنان را در غرفه‌هایی از بهشت جای می‌دهیم که از زیر آنها جوی‌ها روان است. جاودان در آنجا خواهند بود؛ چه نیکوست پاداش عمل‌کنندگان!).

خداوند در این آیه، برای کسانی که عمل صالح انجام می‌دهند، پاداشی مقرر کرده که در باغ‌هایی قرار دارند که یکی از ویژگی‌های آن جریان داشتن نهرها از زیر درختان است؛ درواقع، فعل «تجری» نماد طرح‌واره حرکتی است. جریان داشتن کاملاً با حرکت همراه است؛ هرچند، اینجا مقصد ذکر نشده، اما تصویری که از واژه «جریان» در ذهن

می آید، این گونه است که نهرها از مبدأیی به سوی مقصدی در حرکت و جریانند و صالحان در این بهشت ساکن خواهند بود.

نهرهای بهشتی

چشمه‌های بهشتی

﴿فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (عنکبوت: ۲۹/۲۶) (پس لوط به او ایمان آورد و [ابراهیم] گفت: «من به سوی پروردگار خود روی می آورم که اوست ارجمند حکیم).

و گویا منظور از مهاجرت به سوی پروردگار، دوری از وطن و بیرون شدن از بین قوم و فامیل مشرک و رفتن به سرزمین غربت برای خداست؛ یعنی من این زحمت‌ها را تحمل می‌کنم تا در غربت، کسی مانع یکتاپرستی‌ام نشود؛ بنابراین مهاجرت را مهاجرت به سوی خدا خواندن، نوعی مجاز عقلی است. (المیزان، ۱۳۸۱: ۱۸۰). در این آیه، واژه «مهاجر» و «إلی» بیانگر طرح‌واره حرکتی است. عناصر طرح‌واره حرکتی این آیه بیان می‌کند، حضرت ابراهیم (ع) از مبدأیی (وطن خود) به سوی مقصدی دیگر که مشخص نیست، مهاجرت می‌کند.

وطن خود ← وطن دیگر (غربت)

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ...﴾ (عنکبوت: ۲۹/۲۰) (بگو که در زمین سیر کنید و ببینید که خدا چگونه خلق را ایجاد کرده...)

شاهد مثال در این آیه، «سیروا» است که بر حرکت کردن انسان دلالت می‌کند و مخاطب از یک مبدأ با طی مسافت به سوی مقصدی حرکت می‌کند؛ هرچند مبدأ و مقصد از نظر لفظی به صورت مشخص و معین بیان نشده است، از جهت مفهوم، درک کردن کیفیت آغاز خلقت و ایجاد ایشان مقصد است؛ اما آنچه نمایان است طرح‌واره تصویری آن بیانگر حرکت و طی کردن مسافت است.

زمین ← درک کردن کیفیت خلقت

﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾ (عنکبوت: ۲۹/۲۱) (هرکه را بخواهد، عذاب و هرکه را بخواهد، رحمت می‌کند و به سوی او بازگردانیده می‌شوید).

قلب: برگرداندن، وارونه کردن. «قلب شیء»؛ یعنی گرداندن و گردیدن آن است از وجهی به وجهی مثل گرداندن لباس و گرداندن انسان از طریقه‌اش (راغب، ۱۳۷۴: ۹۶). در این آیه، حرف «إلی» و همچنین فعل «تَقْلِبُونَ» نمودی از طرح‌واره حرکتی به‌شمار می‌رود. «إلی» به مسیر اشاره می‌کند و بازگشت به سوی خدا، مقصد این مسیر است؛ با وجود اینکه سخنی از مبدأ بیان نشده است.

بندگان

خداوند ← بازگشت به سوی خدا

﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بِهٖ بُعْدَ مَوْتِهَا...﴾ (عنکبوت: ۶۳/۲۹)
 (و اگر از آنان پرسید، چه کسی از آسمان آبی فرو فرستاده و زمین را پس از مرگش، به وسیله آن زنده گردانیده است؟...)

درباره تفاوت «تنزیل» و «انزال» بیان شده است که «تنزیل» معمولاً در مواردی گفته می‌شود که چیزی تدریجاً نازل شود؛ درحالی‌که «انزال» معنی عامی دارد که هم شامل نزول تدریجی می‌گردد و هم نزول دفعی (همان: ۷۹۹). در این آیه، فعل «نَزَّلَ» بیانگر طرح‌واره حرکتی است که مبدأ و مقصد آن مشخص است. نزول باران از آسمان به زمین بیانگر طرح‌واره است و باران در اینجا، بیانگر نزول نعمت‌های الهی است.

آسمان ← زمین

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا...﴾ (عنکبوت: ۱۴/۲۹)
 (و به راستی، نوح را به سوی قومش فرستادیم؛ پس در میان آنان نهد و پنجاه سال درنگ کرد...)

باتوجه به آیه، فعل «أَرْسَلْنَا» و حرف «إلی» نماد طرح‌واره حرکتی است که از یک مبدأ مشخص به یک مقصد معین در حرکت‌اند. از آیه مفهوم این‌گونه برمی‌آید که حضرت نوح(ع) از طرف خداوند به سوی مردمش فرستاده شده است.

(مأمور شدن از سوی خداوند) ← قومش

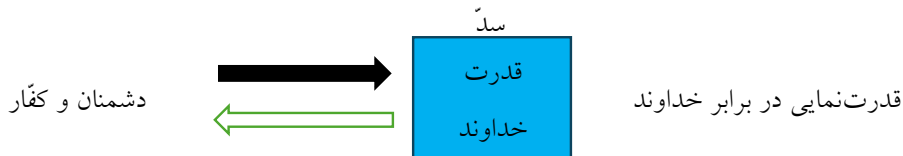
۷. طرح‌واره قدرتی سوره عنکبوت

﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (عنکبوت: ۲۹/۲۲) (و شما نه در زمین و نه در آسمان درمانده‌کننده [او] نیستید و جز خدا برای شما

یار و یآوری نیست).

این آیه شریفه به طوری که ملاحظه می‌گردد، تعجیز خدا و غلبه بر او و خروج و امتناع از حکم او را با همه اقسامش نفی می‌کند و می‌رساند که خلق نه خودشان مستقلاً می‌توانند خدا را عاجز سازند و نه غیرایشان می‌توانند این کار را برایشان انجام دهند و نه خودشان و غیرشان می‌توانند به این غرض نائل آیند. معنای اول را جمله «وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ...» و معنای دوم را جمله «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ» و معنای سوم را جمله «وَلَا نَصِيرٍ» افاده می‌کند. (المیزان، ۱۳۸۱: ۱۶/۱۷۶).

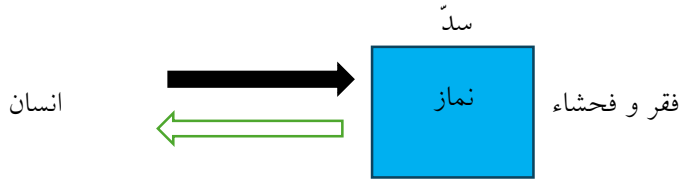
باتوجه به آیه قبل؛ یعنی «يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ»، خداوند هر که را بخواهد عذاب میدهد و هر که را بخواهد مورد رحمت خود قرار می‌دهد. پس دشمنان، کفار و فجار در هر نقطه از زمین یا آسمان باشند، به خاطر عجزشان با هیچ تدبیر و تلاش و توطئه‌ای نمی‌توانند بر اراده خداوند تسلط پیدا کنند و از دسترس قهر الهی خارج گردند؛ در واقع قدرت مطلق خداوند مانع بوده و دشمنان در این مسیر، از این مانع عبور نخواهند کرد.



«أَنْتُمْ لِمَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» (عنکبوت: ۲۹/۴۵) (آنچه از کتاب به سوی تو وحی شده است، بخوان و نماز را برپا دار که نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد و قطعاً یاد خدا بالاتر است و خدا می‌داند چه می‌کنید).

طبیعت نماز از آنجاکه انسان را به یاد نیرومندترین عامل بازدارنده، یعنی اعتقاد به مبدأ و معاد، می‌اندازد، اثر بازدارندگی از فحشاء و منکر دارند. انسانی که به نماز می‌ایستد، تکبیر می‌گوید؛ خدا را از همه چیز برتر و بالاتر می‌شمرد؛ به یاد نعمت‌های او می‌افتد؛ حمد و سپاس او می‌گوید؛ او را به رحمانیت و رحیمیت می‌ستایند؛ به یاد روز جزای او می‌افتد؛ اعتراف به بندگی او می‌کند؛ از او یاری می‌جوید؛ صراط مستقیم از او می‌طلبد؛ و از راه کسانی که غضب بر آنها شده و گمراهان به خدا پناه می‌برد (مضمون سوره حمد). بدون شک در قلب و روح چنین انسانی جنبشی به سوی حق و حرکتی به سوی پاکی و جهشی به سوی تقوا پیدا می‌شود. برای خدا «رکوع» می‌کند و در پیشگاه او پیشانی بر خاک می‌نهد، غرق در عظمت او می‌شود و خودخواهی‌ها و خودبرتربینی‌ها را فراموش می‌کند. شهادت

به یگانگی او می‌دهد، گواهی به رسالت پیامبر (ص) می‌دهد و بر پیامبرش درود می‌فرستد و دست به درگاه خدای برمی‌دارد که در زمرهٔ بندگان صالح او قرار گیرد (تشهد و سلام). همهٔ این امور موجی از معنویت در وجود او ایجاد می‌کند؛ موجی که سدّ نیرومندی در برابر گناه محسوب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۶/۲۹۴). طرح‌وارهٔ قدرتی در این آیه، بدین صورت است که اگر انسان اقدام به اقامهٔ نماز کند، او را از انجام اعمال زشت و فحشاء برحذر می‌دارد؛ به عبارت دیگر، نماز مانعی در مسیر انسان است تا دچار اعمال منکر و فحشاء نشود و مهم‌تر از آن این است که انسان را به یاد خدا می‌اندازد.

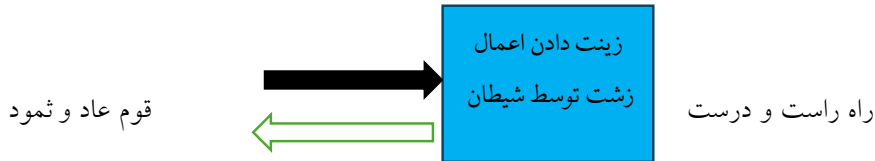


﴿وَعَادًا وَثُمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِينِهِمْ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ﴾ (عنكبوت: ۲۹/۳۸) (و عاد و ثمود را [نیز هلاک نمودیم]. قطعاً [فرجام آنان] از سراهای‌شان بر شما آشکار گردیده است و شیطان کارهای‌شان را در نظرشان بیار است و از راه بازشان داشت، با آنکه [در کار دنیا] بینا بودند).

فعل «صَدَّ» بیانگر طرح‌وارهٔ قدرتی در این آیه است. «صَدَّ» از ریشهٔ «ص د د» و به معنای اعراض و عدول و منصرف کردن است (ابن فارس، ۱۹۹۹: ۳/۲۸۲). راغب آن را انصراف قطعی و روی گرداندن و خودداری معنا کرده است (راغب، ۱۳۷۴: ۲/۳۷۸). سپس به علت اصلی بدبختی آنها اشاره کرده، می‌گوید: «شیطان اعمالشان را برای آنها زینت کرده بود و در نتیجه آنها را از راه حق بازداشته بود. (و زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ) درحالی‌که چشم بینا و عقل و خرد داشتند.» فطرت آنها بر توحید و تقوی بود و پیامبران الهی نیز به قدر کافی، راه را به آنها نشان داده بودند (وَ كَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ). بعضی از مفسران این جمله را به معنی داشتن چشم بینا و عقل و درک کافی و بعضی به معنی داشتن فطرت سالم و بعضی به معنی استفاده از راهنمایی پیامبران دانسته‌اند. هیچ مانعی ندارد که همهٔ اینها در معنی آیه جمع باشد؛ اشاره به اینکه آنها جاهل قاصر نبودند، بلکه قبلاً به خوبی حق را می‌شناختند، وجدان بیدار داشتند، عقل و خرد کافی و پیامبران به آنها اتمام حجت کردند؛ ولی با این‌همه ندای عقل و وجدان، دعوت انبیاء را رها کرده، به دنبال وسوسه‌های شیطانی افتادند و روزبه‌روز اعمال زشت و شوم‌شان در نظرشان زیباتر جلوه کرد و به جایی رسیدند که راهی برای بازگشت نبود. قانون آفرینش، این چوب‌های خشک و بی‌باروبر را به آتش کشید که «سزا خود همین است مربی بری را!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۵۸۱). طرح‌وارهٔ قدرتی در این آیه آراستن و نیکو جلوه دادن اعمال زشت‌شان به دست

شیطان، مانع و سدّی در مسیر حرکت آنها به راه درست شد؛ با وجود اینکه آنان به دلیل ظرفیت درونی شان، توانایی رفع این مانع از مسیرشان و گذر از آن را داشتند.

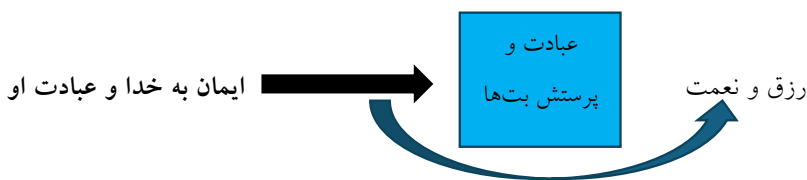
سدّ



﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (عنکبوت: ۲۹/۱۷) (واقعاً آنچه را که شما سوای خدا می پرستید، جز بتانی [بیش] نیستند و دروغی برمی سازید؛ درحقیقت، کسانی که جز خدا می پرستید، اختیار روزی شما را در دست ندارند. پس روزی را پیش خدا بجویید و او را پرستید و وی را سپاس گوید که به سوی او بازگردانیده می شوید).

ایمان و اعتقاد به خداوند سبب دستیابی انسان به نعمت‌های دریای بیکران خداوندی است، اما عبادت بت‌ها مانع از رسیدن انسان به این رزق و روزی الهی می شود. طرح‌واره قدرتی این آیه به شکل زیر نمود پیدا می کند.

سدّ

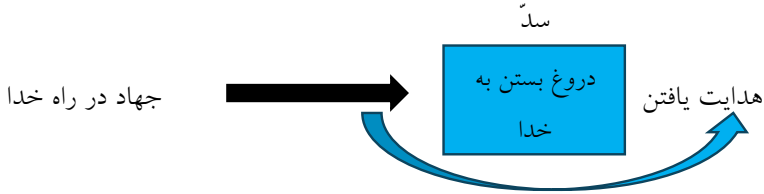


﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ * وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (عنکبوت: ۲۹/۶۹-۶۸) (و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ بندد یا چون حق به سوی او آید، آن را تکذیب کند؟ آیا جای کافران [در] جهنم نیست؟ * و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین راه‌های خود را بر آنان می نمایم و درحقیقت، خدا با نیکوکاران است).

شاهد طرح‌واره در آیه ۶۹، فعل «جَاهَدُوا» است که کلید اصلی عبور از سدّ و مانع به

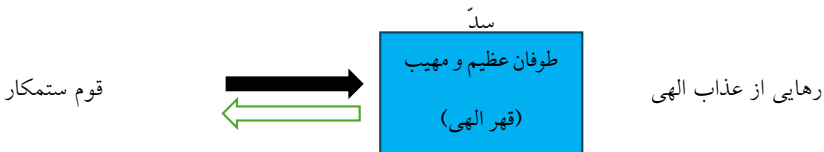
حساب می آید.

دروغ بستن به خدا و تکذیب کردن حق مانع هدایت انسان است و خداوند وعدهٔ جهنم و دوزخ به کافران و تکذیب کنندگان داده است؛ از سوی دیگر، جهاد کردن در راه خداوند راه عبور از این مانع بیان شده است.



«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ قَلْبًا فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ» (عنکبوت: ۱۴/۲۹) (و به راستی، نوح را به سوی قومش فرستادیم؛ پس در میان آنان نهصد و پنجاه سال درنگ کرد تا طوفان آنها را درحالی که ستمکار بودند، فرا گرفت). در مجمع البیان گفته شده است: «کلمهٔ «طوفان» به معنای آب بسیار زیاد و عمیق است و بدین جهت آن را طوفان گفته اند که به خاطر بسیاری اش در اطراف زمین طواف می کند و می گردد». بعضی دیگر گفته اند: «کلمهٔ طوفان به معنای هر چیزی است که در عین بسیاری و شدتش، دور چیزی طواف کند، مانند سیل، باد و ظلمت، ولیکن بیشتر در آب استعمال می شود» (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۶/۱۶۹).

نوح (ع) شب و روز مشغول تبلیغ و دعوت به سوی توحید بود؛ در خلوت و تنهایی، اما با این همه جز گروه اندکی (حدود هشتاد نفر طبق نقل تواریخ)، ایمان نیاوردند (یعنی به طور متوسط، هر دوازده سال یک نفر!)؛ بنابراین شما در راه دعوت به سوی حق و مبارزه با انحرافات خسته نشوید که برنامهٔ شما در مقابل برنامهٔ نوح (ع) سهل و آسان است. ولی ببینید پایان این قوم ستمگر و لجوج به کجا رسید؛ سرانجام طوفان عظیم آنها را فرو گرفت؛ درحالی که ظالم و ستمگر بودند «فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَ هُمْ ظَالِمُونَ» و به این ترتیب، طومار زندگی ننگین شان درهم پیچیده شد و کاخها و قصرها و جسدهای بی جان شان در امواج طوفان دفن شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۶/۲۲۸)



جدول فراوانی طرحواره‌های تصویری در سوره عنکبوت

طرحواره	شماره آیه	فراوانی	درصد
حجمی	۹-۱۰-۱۲-۲۱-۲۲-۲۴-۲۵-۲۷-۲۹-۳۴-۳۹-۴۴	۲۱	۳۳٪
حرکتی	۵-۱۰-۱۴-۱۳-۱۶-۱۷-۱۹-۲۰-۲۱-۲۵-۲۶-۳۱-۳۳-۳۵	۲۵	۴۰٪
قدرتی	۴۵-۴۰-۳۸-۳۷-۳۳-۳۲-۲۵-۲۴-۲۲-۱۷-۱۴-۷-۴	۱۷	۲۷٪

نتیجه

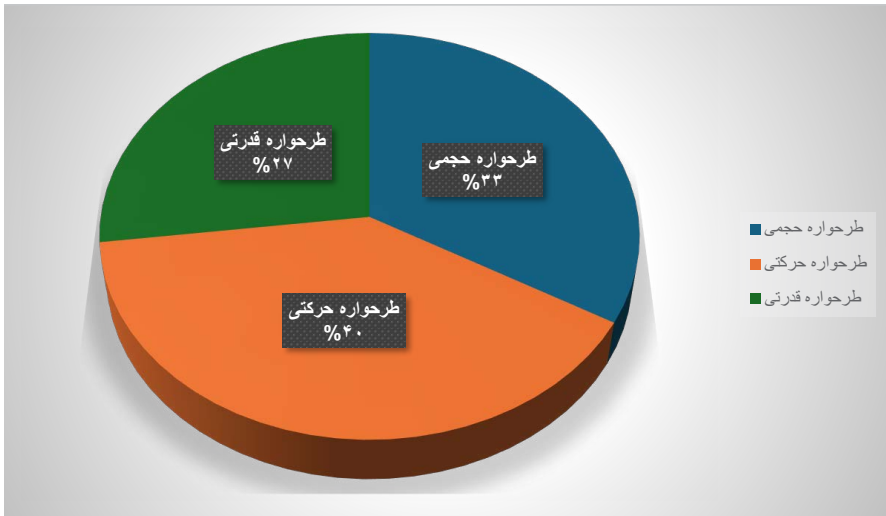
۱. براساس آمار موجود از آیات سوره عنکبوت، ۴۰٪ طرح‌واره حرکتی، ۳۳٪ طرح‌واره حجمی و ۲۷٪ طرح‌واره قدرتی دارند؛ پس بیشترین بسامد مربوط به طرح‌واره حرکتی است.

۲. طرح‌واره‌های تصویری به‌کاررفته در سوره عنکبوت، موجب تقویت سطح دریافتی مخاطب از کلام وحی و اهداف آن شده است؛ همچنین، از مسائل و تجربه‌هایی صحبت به میان آورده که انسان در محیط زندگی خود، آنها را به‌خوبی درک کرده است.

۳. هر سه نوع طرح‌واره تصویری حرکتی، حجمی و قدرتی در سوره عنکبوت به کار رفته است. مفاهیم انتزاعی که در سوره عنکبوت در قالب طرح‌واره ترسیم شده‌اند، از تحلیل و بررسی نمونه‌های به‌کاررفته در هریک از طرح‌واره‌های تصویری، بسامد طرح‌واره حرکتی در این سوره بیشتر از دو طرح‌واره حجمی و قدرتی است.

۴. باتوجه به بن‌مایه سوره عنکبوت، بسامد بیشتر طرح‌واره حرکتی با مفاد این سوره مرتبط و هماهنگ است؛ زیرا بن‌مایه این سوره مباحثی مانند دل‌داری پیامبر (ص) و مؤمنان، مسئله امتحان و وضعیت منافقان، توحید و نشانه‌های خدا در آفرینش و مبارزه با شرک و اشاره به ناتوانی معبودهای ساختگی و... را در برمی‌گیرد. طرح‌واره‌های تصویری در بیان مفاهیم قرآنی و رمزگشایی آن قابلیت کاربست دارند.

گستره طرحواره‌های تصویری در سوره عنکبوت



کتابنامه




قرآن کریم.

- ابن فارس، أحمد (۱۹۹۹). «معجم مقاییس اللغة». بیروت: دارالکتب.
- افراشی، آریتا (۱۳۶۹). «مبانی معناشناسی شناختی». تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بارسلونا، آنتونیو (۱۳۹۰). «استعاره و مجاز با رویکردی شناختی»، ترجمه فرزان سجودی، لیلی صادقی و نینا امراللهی. تهران: نقش جهان.
- تک تبار فیروزجائی و حسین علی حاجی خانی و غلامرضا بلوری (۱۳۹۷). "تحلیل طرح‌واره‌های تصویری ضرب‌المثل‌های فرآند الأدب و نقش آن در انعکاس فرهنگ". جستارهای زبانی، شماره ۴۶، صص ۲۰۱-۲۲۶.
- راسخ مهند، محمد (۱۳۹۴ش). «درآمدی بر زبان‌شناختی: نظریه‌ها و مفاهیم». تهران: سمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶). «مفردات الفاظ القرآن». دمشق: دارالقلم.
- رضوی، محمدرضا (۱۳۹۰). "در معرفی و نقد کتاب درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی؛ نظریه‌ها و مفاهیم"، ویزنامه فرهنگستان، شماره ۶، صص ۲۹۴-۳۳۰.
- روشن، بلقیس و لیلی اردبیلی (۱۳۹۲). «مقدمه‌ای بر معنی‌شناسی شناختی». تهران: نشر علم.
- صفوی، کوروش (۱۳۷۹). «درآمدی بر معنی‌شناسی». تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۹۱). «معنی‌شناسی (مجموعه مقالات نخستین هم‌اندیشی)». تهران: نویسه پارسی.
- _____ (۱۳۷۳). «از زبان‌شناسی به ادبیات»، چاپ اول. تهران: نشر چشمه.
- عبدالکریمی، سبیده (۱۳۹۲). «فرهنگ توصیفی زبان‌شناسی شناختی». تهران: نشر علمی.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷). «نظریه‌های نقد ادبی معاصر، صورت‌گرایی و ساختارگرایی»، چاپ اول. تهران: سمت.
- فالر، راجر و رومن یاکوبسن و دیوید لاج (۱۳۶۹). «زبان‌شناسی و نقد ادبی»، ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده. تهران: نشر نی.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۰). «سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها». تهران: سخن.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۱). «تفسیر المیزان». ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دارالعلم.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۴۰۰). «معناشناسی شناختی قرآن»، چاپ ۳. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۸۶). "زبان‌شناسی شناختی و مطالعات قرآنی"، ذهن، شماره ۳۰، صص ۳-۲۶.
- گلفام، ارسلان و فاطمه یوسفی راد (۱۳۸۱). "زبان‌شناسی شناختی و استعاره"، فصلنامه علمی پژوهشی تازه‌های علوم شناختی، سال ۴، شماره ۳، صص ۵۹-۶۴.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳). «تفسیر نمونه». قم: امیرالمؤمنین.
- هلیدی، مایکل و رقیه حسن (۱۳۹۳). «زبان، بافت و متن: جنبه‌هایی از زبان در چشم‌اندازی اجتماعی - نشانه‌شناختی». ترجمه مجتبی منشی‌زاده و طاهره ایشان. تهران: علمی.
- یاوری، حسین (۱۳۹۲). «آشنایی با زیبایی‌شناسی». تهران: آذر.
- یاکوبسن، رومن (۱۳۶۹). «دو قطب استعاره و مجازی». ترجمه احمد اخوت. اصفهان: نشر مشعل.
- Johnson, Mark (1987). The body in the mind The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason, Chicago University of Chicago Press. P114.
- Evans, V, & green, M. (2006). Cognitive Linguistic, An Introduction.

References

- The Holy Quran
- Ibn Faris, Ahmed (1999); Dictionary of language comparisons; Beirut: Daral Kitab.
- Afrashi, Azita (1369); Basics of cognitive semantics; Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Barcelona, Antonio (1390); Metaphor and permission with a cognitive approach; Translated by Farzan Sojodi, Leila Sadeghi and Tita Amrollahi, Tehran: Naqsh Jahan.
- Firozjai single descent (2017); Haji Khani, Hossein Ali and Beluri, Gholamreza; "Analysis of the imaginary schemas of the proverbs of Farid al-Adab and its role in the reflection of culture"; Linguistic Essays, No. 46, pp. 201-226.
- Rasakh Mohand, Mohammad (2014); An introduction to linguistics: theories and concepts; Tehran: Side.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1416 AH); Vocabulary of Quranic words; Damascus: Dar al-Qalam.
- Razavi, Mohammad Reza (2010); "In introducing and criticizing the introductory book of cognitive linguistics; theories and concepts"; Farhangistan Visionama, No. 6, pp. 294-330.
- Roshan, Balqis (2013); Ardabili, Leila; An introduction to cognitive semantics; Tehran: Science.
- Safavi, Korosh (1379); An introduction to semantics; Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- (2013) Semantics (the collection of articles of the first consensus); Tehran: Persian script.
- (1373); From linguistics to literature; Ch Aol, Tehran: Cheshme Publishing House.
- Abdul Karimi, Sepideh (2013); descriptive culture of cognitive linguistics; Tehran: Scientific Publication.
- Alavi Moghadam, Mahyar (1377); theories of contemporary literary criticism, formalism and structuralism; Chaol, Tehran: Samt.
- Faller, Roger; Jacobsen, Roman and Lodge, David (1369); linguistics and literary criticism; Translated by Maryam Khozan and Hossein Payandeh, Tehran: Nei Publishing.
- Fatuhi, Mahmood (2013); stylistics, theories, approaches and methods; Tehran: Sokhn.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1381); Tafsir al-Mizan; Translation: Mohammad Bagher Mousavi Hamdani, Qom: Darul Alam.
- Ghaemini, Alireza (1400); cognitive semantics of the Qur'an; Ch 3, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization.
- (1386) "Cognitive Linguistics and Quranic Studies"; Mind, No. 30, pp. 3-26.
- Gulfam, Arslan and Fatemeh Yousefi Rad (2013); "cognitive linguistics and metaphor"; New Scientific Research Quarterly of Cognitive Sciences, Year 4, Number 3, pp. 59-64.
- Makarem Shirazi, Nasser (1373); sample interpretation; Qom: Amirul Mominin.
- Halliday, Michael and Hassan, Ruqiyeh (2013); Language, context and text: aspects of language in a socio-semiotic perspective; Translated by Mojtaba Manshizadeh and Tahereh Ishan, Tehran: Scientific.
- Yavari, Hossein (2012); Familiarity with aesthetics; Tehran: Azar.
- Jacobsen, Roman (1369); two metaphorical and virtual poles; Translated by Ahmad Akhot, Isfahan: Meshal publishing.
- Johnson, Mark (1987). The body in the mind The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason, Chicago University of Chicago Press. P114.
- Evans, V, & green, M. (2006). Cognitive Linguistic, An Introduction.

An Analysis of the Story of Prophet Yusuf (Joseph) in the Holy Qur'an Based on Roland Barthes' Five Codes Theory

Mahin Hajizadeh ¹ , Abdolahad Gheibi ² , Ghader Ahmadi ³ 

1. Professor, Department of Arabic Language and Literature Faculty of Literature and Humanities, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (Corresponding author) E-mail: hajizadeh@azaruniv.ac.ir
2. Professor, Department of Arabic Language and Literature Faculty of Literature and Humanities, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran Email: abdolahad@azaruniv.ac.ir
3. Ph.D. Candidate of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Madani University of Azarbaijan, Tabriz, Iran Email: ahmadi.gader@yahoo.com

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective:

The semiotic analysis of religious texts such as the Qur'an has always attracted the attention of linguists because many of its linguistic signs have multiple layers of meaning. Through semiotic analysis and the interpretation of specific codes, scholars aim to uncover the deeper concepts embedded within the text. Applying Roland Barthes' theory to the analysis of the story of Prophet Yusuf (Joseph) offers an effective approach that can aid in examining the narrative structure, unraveling ambiguities, understanding the governing system of the story, discerning the interconnections among its constituent elements, and unveiling the subtle beauties hidden within its layers.

Researchers, motivated by the aesthetic allure and intellectual appeal of the Qur'an, have continually drawn upon its treasures. What distinguishes the story of Yusuf and other Qur'anic narratives from other accounts is their unique mode of expression, miraculous eloquence, artistic and firm use of vocabulary, and the multilayered nature of their meanings, all crafted by God Almighty. Due to the multilayered structures and numerous codes embedded within the verses, much of this Surah requires careful decoding. The present study seeks to apply Barthes' five-code theory to reveal new dimensions of narrative quality in the story of Yusuf (peace be upon him), highlighting its educational and religious messages, and exposing the various semantic levels of its verses to the audience.

Research Methodology:

The present study, employing a descriptive-analytical method, examines this story based on Barthes' five-code model and seeks to identify and extract the codes embedded within this Surah.

Research Findings:

Barthes' five codes are fully exemplified in the overall content of the story. The herme-

Received: 2023-10-30 | Received in revised form: 2024-01-03 | Accepted: 2024-01-14 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: hajizadeh, M. , gheibi, A. and ahmadi, G. (2025). An Analysis of the Story of Prophet Yusuf (Joseph) in the Holy Qur'an Based on Roland Barthes' Five Codes Theory. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 120-141. doi: [10.22034/sshq.2025.187548](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.187548)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



neutic (enigmatic) code plays a significant role in revealing ambiguous aspects and guiding the audience toward solving the embedded riddles, with most of the enigmas promptly resolved. The proairetic (action) code shows a well-ordered progression, with the first action initiated by the story's central character, establishing a strong connection between this and subsequent actions, particularly the final act—a notably remarkable aspect. The semantic code conveys the implicit meanings related to the character of Joseph and the settings of the narrative. The symbolic code is instrumental in illustrating the oppositions and contrasts between Joseph and the secondary characters of the story. Finally, the cultural (referential) code serves to explain and teach the importance of chastity, monotheism, and humanity's ascent from humiliation to glory by divine will. The cultural code also enriches the other codes on a broader level of meaning, emphasizing the model of monotheistic belief and indicating that this story has been mentioned in earlier sacred scriptures.

Conclusion:

The story of Prophet Joseph exhibits a strong structural coherence, with all five of Barthes' narrative codes manifesting throughout. Among them, the hermeneutic (enigmatic) and proairetic (action) codes are more frequent than the semantic, symbolic, and cultural codes. In accordance with Barthes' hermeneutic code, God systematically and masterfully guides the longitudinal progression of the story, resolving its enigmas either immediately or after a brief interval. The first riddle is introduced by the central character of the story, with the narrator pursuing its unraveling. It is noteworthy that at times secondary characters also pose enigmas, and occasionally, the audience is invited to participate in solving them.

Given the structured nature of the narrative, the actions (proairetic codes) follow an orderly progression, with none taking precedence over the others; each action holds intrinsic value in its context and contributes to the richness of the story. The initiating action of the narrative—Joseph's dream—is actualized in the final action, which is a particularly significant point in the story.

The presence of symbolic codes facilitates the audience's understanding of the distinction between truth and falsehood, temporarily immersing the reader in the narrative's contradictions before clearly resolving them, thus highlighting God's supreme power in orchestrating events. Through the symbolic code, the character oppositions are distinctly delineated, with characters positioned in direct contrast to one another.

Keywords: Surah Yusuf, Structuralism, Roland Barthes, Five Narrative Codes

واکاوی داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریه رمزگان پنج گانه رولان بارت

مهین حاجی زاده^۱، عبدالاحد غیبی^۲، قادر احمدی^۳، ID

۱. استاد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)

ایمیل: hajizadeh@azaruniv.ac.ir

۲. استاد زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

ایمیل: abdolahad@azaruniv.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

ایمیل: ahmadi.gader@yahoo.com

چکیده

رولان بارت نظریه پرداز معاصر فرانسوی دیدگاهی دقیق و جامع نسبت به نشانه شناسی و ساختارگرایی دارد که با تکیه بر رویکرد وی امکان ارائه تحلیلی متقن از لایه های زیرین یک متن فراهم می شود. در نظریه وی نوشتار براساس پنج اصل هرمنوتیک یا معمایی، پروآیتریک یا کنشی، معنابنی یا دالی، نمادین و فرهنگی و ارجاعی بررسی می شود. با عنایت به اینکه داستان حضرت یوسف (ع) یکی از قصه های اندرزمحور قرآن است؛ پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، این داستان را براساس الگوی پنج گانه بارت بررسی نموده و به کشف و استخراج رمزگان موجود در این سوره پرداخته است. نتایج حاصل از تحقیق گویای آن است که رمزگان پنج گانه بارت در محتوای کلی داستان مصداق کامل دارد. رمزگان هرمنوتیکی و معمایی نقش بسزایی در بازنمایی زوایای مبهم و رهنمون کردن مخاطب به حل چیستان های موجود داشته و در اغلب موارد بلافاصله رمزگشایی می شود. رمزگان کنشی پی رفت های مرتبی دارد و اولین کنش از جانب شخصیت محوری داستان شکل می گیرد که بین آن با کنش های دیگر و به ویژه کنش پایانی پیوند مستحکمی برقرار است و این نکته جالب توجه در داستان است. رمزگان معنابنی یا دالی معنی ضمنی مربوط به شخصیت یوسف و مکان روایت را دربر دارد. رمزگان نمادین برای نمایش تقابل های موجود و متضاد بین شخصیت یوسف و دیگر شخصیت های فرعی روایت کارساز بوده و رمزگان فرهنگی نیز برای تبیین و تعلیم اهمیت فرهنگ پاکدامنی، یکتاپرستی و رسیدن بشر از ذلت به اوج عزت به اذن الهی می باشد.

کلید واژه ها: ساختارگرایی، رولان بارت، پنج رمزگان، داستان یوسف (ع).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: حاجی زاده، مهین، غیبی، عبدالاحد و احمدی، قادر. (۱۴۰۴). واکاوی داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریه رمزگان پنج گانه رولان بارت. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*. ۹ (شماره اول)، ۱۲۰-۱۴۱. doi: 10.22034/sshq.2025.187548

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱- مقدمه

تحلیل نشانه‌شناسی متون دینی همچون قرآن به دلیل اینکه بسیاری از نشانه‌های زبانی آن دارای چند لایه معنایی می‌باشد از منظر زبان‌شناسان همواره مورد توجه بوده است، تا مفاهیم مطرح شده در آن از طریق تحلیل نشانه‌شناسی و رمزگان‌های خاص مورد بررسی قرار گیرد. «همه انواع نوشتار از خصلت نشانه‌ای برخوردارند و این نشانه‌ها هستند که دلالت بر یک موقعیت اجتماعی دارند» (بارت، ۱۳۷۸: ۲۸). در میان مکاتب ادبی گوناگون، مکتب ساختارگرایی به دلیل برتری که در روشن‌سازی قصه‌ها و روایت‌ها دارد جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. روایت‌شناسان ساختارگرا نظیر گریماس، ژرار ژنت، تودوروف، پراپ، بارت، برمون و... در مطالعه و بررسی روایت‌ها در پی کشف و شفاف‌سازی نکات نامرئی و پنهانی از چشم خواننده بوده‌اند.

یکی از نظریه‌پردازان برجسته دوران معاصر رولان بارت است که با نظریه رمزگان‌های پنج‌گانه، گامی مهم در کاربست نشانه‌شناسی برای تحلیل متون برداشته و امکان ارائه دیدگاه‌های نوین و روشمند را فراهم کرده است. این رمزگان‌ها همان کدهای زبانی هستند که در ژرفای خود، نظام‌های دلالتی متعددی را جای داده‌اند و مخاطب با فهم این عناصر، به درک دقیق‌تری از معنا دست پیدا می‌کند. به بیان دیگر کاربست رمزگان‌ها برای خوانش یک متن، «امکان دسترسی به ساختارهای ثانویه از طریق ساختار ظاهری در روایت‌ها» به کار برده می‌شود (اسکولز، ۱۳۷۹: ۲۱۹-۲۱۸). پژوهشگران به دلیل رغبت و برانگیختن ادراک زیباشناختی‌های قرآن، همواره از این کتاب بهره‌ها برده‌اند. آنچه داستان حضرت یوسف (ع) و دیگر قصه‌های قرآن را از سایر روایت‌ها متمایز ساخته است شیوه بیان، اعجاز، و کاربرد زیبای واژگان به صورت هنری و مستحکم و لایه لایه بودن مفاهیم آیات از جانب خداوند تبارک و تعالی است. بیشتر آیات این سوره به دلیل برخوردارگی از نظام‌های چند لایه و رمزگان‌های متعدد نیاز به بازگشایی دارد. هدف خداوند از بیان این داستان به نحوی اعجاب‌انگیز نمایانگر آموزه‌های دینی، معنوی و اخلاقی است؛ لذا جستار حاضر در تلاش است با کاربست نظریه پنج‌رمزگان بارت ابعاد جدیدی از کیفیت روایی در داستان یوسف (ع)، نکات تعلیمی و دینی آن و سطوح گوناگون معنایی آیات را برای مخاطبان آشکار کند.

۱-۱، سؤالات پژوهش

۱- بنیادی‌ترین هرمونیک طرح شده در روایت که راوی در پی بازگشایی آن است چیست؟

۲- در این داستان کدامیک از رمزگان بارت بیشترین تداوی را دارد؟

۳- کنش اساسی روایت که باقی کنش‌ها حول محور آن می‌چرخد کدام است؟

۲-۱، فرضیه‌های پژوهش

۱- چنین به نظر می‌رسد دلیل نفرستادن یوسف (ع) به همراه برادرانش به صحرا مهمترین هر مونتیک داستان باشد.

۲- رمزگان پروآرتیک یا کنشی بیشترین بسامد را در روایت حاضر دارد.

۳- رویای یوسف (ع) کنشی است که سایر کنش‌ها در پی آن شکل می‌گیرند.

۳-۱، ضرورت پژوهش

استفاده از نظریه رولان بارت در تحلیل داستان حضرت یوسف (ع) راه موثری است که می‌تواند ما را در تحلیل ساختار روایی، کشف نکات مبهم، نظام حاکم بر داستان، درک پیوند بین اجزای سازنده آن یاری نموده و نکات زیبایی پنهان میان لایه‌های آن را کشف نماید.

۴-۱، پیشینه پژوهش

براساس تحقیقات به عمل آمده پیرامون داستان حضرت یوسف (ع) این نتیجه حاصل شد که در زمینه کاربرست نظریه پنج رمزگان بارت در این داستان تاکنون تحقیقی انجام نشده؛ و از آنجایی که اساس این داستان دنباله‌رو سیری پیچیده است و ملو از ابهامات، حوادث و تکتک در کنش است؛ از این رو نویسندگان مقاله بر آن شدند تا این قصه را براساس نظریه حاضر بررسی نمایند. در زمینه‌های مرتبط، منابع بسیاری مورد مطالعه قرار گرفته که به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

- مقاله «داستان ابلیس ینتصرُ توفیق حکیم از منظر ساختارگرایانه بارت» نوشته منصوره زرکوب، محمد رحیم خویگانی و فاطمه گلی، نقد ادب معاصر عربی، اسفند ۱۳۹۱. نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که با مدل رمزگان بارت بدون توجه به عوامل پیرامونی و تنها با تکیه بر خود متن می‌توان معانی آن را روشن گرداند.

- مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل قصه حضرت آدم (ع) در قرآن با رویکرد به نظریه رمزگان‌های پنج‌گانه رولان بارت و آرای مفسرین شیعه»، اثر زیبا کاظمیان، سید عادل نادرعلی و دیگران، نشریه پژوهش‌های ادبی قرآنی، زمستان ۱۳۹۹. نویسندگان بیان نموده‌اند که پیوند رمزگان فرهنگی و ارجاعی قرآن با تورات بیشتر است و خداوند با رمزگان نمادین در پی بیان مفاهیم کلان بوده و بقیه رمزگان در کشف حقیقت معنایی آیات بسیار موثر می‌باشند.

- مقاله «تجزیه و تحلیل داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم براساس نظریه پراپ و گریماس»، نوشته بتول اشرفی، گیتی تاکی، محمد بهنام‌فر، نشریه جستارهای زبانی، اسفند ۱۳۹۴. نتیجه این پژوهش حاکی از آن است که زنجیره‌های سه‌گانه گریماس یعنی زنجیره‌های میثاقی، اجرایی و قراردادی در داستان حضرت یوسف نمود یافته و گریماس

به خویش‌کاری‌هایی چون امر، خواهش و... توجه بیشتری دارد اما دیدگاه پراپ با توجه به تفاوتی که ماهیت «قصه‌های پریان» با داستان‌های قرآنی دارد؛ برای بررسی داستان یوسف (ع) چندان مناسب نبوده و محقق برای تحلیل داستان‌های قرآنی نیازمند تغییراتی اساسی در آن‌ها است.

- مقاله «تحلیل کانون روایت در روایت یوسف در قرآن براساس نظریه ژنت» نوشته زهرا رجبی، پژوهش‌های ادبی، سال ۱۳۹۲، در این مقاله به بررسی داستان یوسف براساس نظریه کانون‌شدگی ژنت پرداخته و شخصیت‌ها، زاویه دید و پیرنگ‌ها مورد کنکاش قرار گرفته و هیچ اثری از مقوله‌های زمان روایی ژنت در آن یافت نمی‌شود.

- مقاله «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه النازعات با تکیه بر نظریه رولان بارت»، اثر علی پیرانی‌شال و دیگران، مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، زمستان ۱۴۰۱. نویسندگان به این نتیجه دست یافته‌اند که رمزگان معمایی وقوع قیامت، کنشی موهبت الهی، اعمال انسان و جدال موسی و هارون را بیان نموده و در پی آن رمزگان نمادین بیان دنیای دو قطبی و فرهنگی دوری انسان از تکبر می‌باشد.

۲- بحث

۲-۱. ساختارگرایی و رمزگان رولان بارت

حرکت نشانه‌شناسی در قرن بیستم به سمت مطالعات فرهنگی، تا حد زیادی تحت تأثیر نظریه‌پرداز فرهنگ فرانسوی یعنی رولان بارت بود که نقش زیادی در ایجاد نگاهی تازه به پدیده‌های فرهنگی - اجتماعی داشت (چندلر، ۱۳۸۷: ۲۲۰). بارت شهرت خود را مرهون عوامل متعددی مثل اعلام نظریه «مرگ مؤلف»، تبیین نظریه «بینامتنیت» و پیشبرد پژوهش در نظام نشانه‌های فرهنگی است؛ چنانچه در آگهی‌های تبلیغاتی، طراحی بناها و مدهای هر ساله این موضوع مشاهده می‌گردد (آلن، ۱۳۹۲: ۱۳). بنابراین روایت‌شناسی مطالعه ساختارگرایانه روایت با هدف تشخیص عناصر و تبیین کارکرد معناسازی عناصر آن در ساختار انواع روایت است. محقق برای تحلیل صحیح داستان و دست‌یابی به معانی نهفته لاجرم باید رمزگان‌های موجود در داستان‌ها را بگشاید که نظریه بارت امکان بررسی سطح و ژرف ساخت روایت را در قصه‌ها برای پژوهشگران فراهم می‌کند.

از نظر بارت روایت چیزی فراتر از مفهوم خاص آن است که در داستان به کار می‌رود؛ هر جا که کسی رویدادی یا مجموعه‌ای از رویدادهای مختلف را بازگو می‌کند، اعم از شعر، اسطوره، تاریخ، حماسه، نقاشی و عکس با روایت روبرو هستیم. طبق گفته رابرت اسکولز، او نویسنده‌ای است فاقد نظام که عاشق نظام است، ساختارگرایی است که ساختار را دوست ندارد و ادیبی است که از ادبیت بیزار است. او نخست به عنوان یکی از اعضای ساختارگرایی

شناخته شده بود، ساختارگرایی که روش کار خود را عمدتاً از فردینان دوسوسور برگرفته بود (اسکولز، ۱۳۷۹: ۲۰۸-۲۰۹). بعدها بارت از تحلیل ساختاری رویگردان شد و به رویکردی پرداخت که بیشتر نشانه‌شناختی و محتوا محور بود. کتاب «اس زد» چشمگیرترین کار پساختارگرایی بارت است. وی این کار را در پاسخ به تلاش بیهوده روایت‌شناسان ساختار گرا آغاز نمود.

بارت برای تحلیل داستان «سارازین» این داستان را به ۵۶۱ واحد معنایی تقسیم می‌کند و سپس این واحدها را تحت پنج رمز (که روی هم رمزگان روایت را تشکیل می‌دهند) طبقه بندی می‌کند. این رمزها عبارتند از: رمز هرمنوتیک، رمز معنایی، رمز کنشی، رمز فرهنگی، رمز نمادین. مقصود بارت از هر رمز جنبه‌ای از متن است که خواننده بتواند معنایی را برای آن قائل شود. او استدلال می‌کند که روایت‌ها را صرف‌نظر از پیچیدگی‌شان و به رغم تنوع‌شان در فرهنگ‌های مختلف می‌توان بر پایه این پنج رمز بررسی کرد (پاینده، ۱۳۹۷: ۲۲۳). الف) رمزگان هرمنوتیکی یا چیستانی: به همه واحدهایی که نقش آن‌ها طرح پرسش و پاسخ به طیف متنوعی از رویدادهای تصادفی باشد (سجودی، ۱۳۸۷: ۱۵۴). ب) رمزگان پروآیرتیک یا کنشی: مجموعه‌ای از توالی‌ها و پی‌رفت‌های کوچکی است که روایت را پیش می‌برد (پین، ۱۳۹۲: ۱۲۰). ج) رمزگان معنایی یا دالی: این رمزگان درون‌مایه‌های داستان است و هنگامی که پیرامون یک اسم خاص قرار می‌گیرد، یک شخصیت را پدید می‌آورد که در واقع، همان نام با همان ویژگی‌ها است. (Barthes, ۱۲۰: ۱۹۶۴). د) رمزگان نمادین: در قالب این رمزگان باید به دنبال مجموعه‌ای از جفت‌های متضاد دوقطبی بود که به متن معنا می‌دهد. (آلن، ۱۳۹۲: ۱۳۷). ه) رمزگان فرهنگی و ارجاعی: این رمزگان به بازنمایی دلالت‌های فرهنگی می‌پردازند و ارجاعی معمولاً به صورت امثال و حکم و حقایق علمی که واقعیات انسان را تشکیل می‌دهند، نمودار می‌شود. (پین، ۱۳۹۲: ۱۲۰). متون دینی نقش مهمی را در انتقال مفاهیم گوناگون در میان متون دیگر ایفا نموده‌اند و از آنجایی که کتاب آسمانی قرآن مملو از حقایق زیبای دینی، معنوی، اجتماعی، سیاسی و... است، قصه‌های آن همواره پیام‌رسان حقایق نهفته بر بشر بوده و تبیین بسیاری از آموزه‌های اخلاقی و دینی در مرکز این داستان‌ها قرار گرفته است. قرآن به عنوان مهمترین کتاب مسلمانان دارای ویژگی‌های گوناگونی از جمله رمزگان در قالب داستان‌ها و روایت‌ها است و سوره یوسف از جمله داستان‌های قرآنی سرشار از رمزگان است که نیاز به بازگشایی و رفع ابهامات برای خوانندگان دارد زیرا در بسیاری از مواقع داستان لایه لایه بوده و در مواقعی نیز معانی ضمنی در زیر لایه‌های مختلفی نهفته است لذا این داستان ظرفیت کافی را دارد تا براساس مبانی نشانه‌شناسی بررسی گردد.

۱-۱-۲، رمزگان هرمنوتیک یا معمایی

این رمزگان یکی از وجوه روایت است. هرگاه پرسش‌هایی مطرح شوند (مانند: این کیست؟ این چه معمایی است؟) که داستان در پایان به آنها پاسخ می‌دهد، عنصری از رمزگان هرمنوتیکی در برابر ماست. طبق نظر بارت، رمزگان هرمنوتیکی یا معمایی، حدهایی را در خود گرد می‌آورد که از طریق به نخ کشیده شدن آنها (مثل جمله‌ای روایی) یک معما به وجود می‌آید و پس از تأخیرهایی، شیرینی روایت یعنی کشف پاسخ معما را موجب می‌شوند. در واقع، هر روایتی صلاح را در آن می‌بیند که حل معمایی را که خودش طرح می‌کند، به تأخیر بیندازد، چون حل شدن معما ناقوس مرگ روایت را می‌نوازد. پرداختن به سؤال اصلی داستان و حرکت به سمت پاسخ دادن به این سؤال در لابلائی تعابیر و واژگان و ... امری است که در رمزگان هرمنوتیکی بدان پرداخته می‌شود (Barthes, 1970: 17).

در متون مقدس دینی با توجه به شرایط سیاسی، دینی و اعتقادی بسیاری از مسائل ابتدا به صورت هرمنوتیکی بیان شده و سپس متناسب با مقتضای ذهنی مخاطب و طی برخی مراحل فکری و عملی؛ با دلیل و حجت عقلی به آرامی رمزگشایی می‌شوند. از آنجایی که بارت برای رمزگان هرمنوتیکی مراحل را طرح‌ریزی نموده است لذا طریقه او برای رمزگشایی هرمنوتیک‌های موجود در متون دینی بهترین روش است. اگر چه بسیاری از معماهای مطرح شده در داستان حاضر ساده و زودفهم به نظر می‌رسند اما گفته‌خوان هر چه پیش‌تر می‌رود نیاز به تحلیل و رمزگشایی چیستان‌ها را بیشتر ضروری می‌داند.

بارت در رمزگان هرمنوتیکی ده مرحله را هنگام طرح و حل معما شناسایی و پیشنهاد کرده‌است که عبارتند از: ۱- موضوعیت بخشی (در روایت چه چیزی معما است) ۲- موقعیت‌یابی ۳- فرمول‌بندی معما ۴- نوید و پاسخ‌گویی به معما ۵- فریب (پیش‌دستی برای ذکر پاسخ درست) ۶- ابهام (آمیختگی فریب و حقیقت) ۷- انسداد (معما قابل رمزگشایی نیست) ۸- پاسخ تعلیقی (توقف پاسخ‌گویی پس از انجام این عمل) ۹- پاسخ جزئی (آشکار شدن برخی از جلوه‌های حقیقت) ۱۰- آشکار کردن حقیقت (Bowman, 2000: 21). البته قابل ذکر است که الزامی در رعایت مراحل وجود ندارد و در روایت ممکن است چند مورد حذف شود.

با خوانش داستان حضرت یوسف (ع) با چند معمای اصلی و فرعی روبرو هستیم و اولین و اصلی‌ترین معمای مطرح شده از جانب برادران یوسف است که محور اصلی داستان حول آن می‌چرخد: «قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ» (یوسف: ۱۱).

ترجمه: گفتند: ای پدر برای چه ما را در باره یوسف امین نمی‌شماری؟ در صورتی که ما از خیر خواهان اویم.

خداوند در ابتدای روایت به تشریح کنش می‌پردازد سپس از زبان شخصیت‌های فرعی

داستان (برادران یوسف) به صورت گروهی موضوعیت بخشی کرده و معما و پرسشی را درباره شخصیت اصلی داستان در یک مقوله خاص (رفتن یوسف به صحرا همراه برادرانش) شرح می‌دهد که حاکی از نیرنگ برادران نسبت به یوسف (ع) می‌باشد؛ بنابراین اولین معمای مطرح شده از جانب برادران است و خودشان بلافاصله رمزگشایی کرده و پاسخ می‌دهند که «آیا دلیل نفرستادن یوسف همراه ما به دلیل امین نشمردن ماست؟». در این آیه هدف اصلی از کاربست رمزگان هرمونتیکی به صورت عینی، ملموس و مستقیم، جلب توجه خواننده به محور اصلی داستان است.

حضرت یعقوب (ع) معمای مطرح شده از جانب پسران را به گونه‌ای دیگر رمزگشایی می‌نماید: «قَالَ إِنِّي لَيُخْزِنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذُّبُّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ» (همان: ۱۳).

ترجمه: گفت من از اینکه او را ببرید غمگین می‌شوم و می‌ترسم گرگ او را بخورد و شما از او غافل باشید. پدر به دلیل آگاهی از حسد پسرانش نسبت به یوسف، پاسخ مورد نظر خود را با تأخیر و بیان توضیحاتی فرعی برای پسرانش شرح می‌دهد و طبق نظر بارت با پاسخ تعلیقی یعنی توقف ظاهری در پاسخ‌گویی موجب می‌شود تا شنوندگان به ژرفای پاسخش پی برده و به درک صحیحی از پاسخ ایشان که در برگیرنده آموزه اخلاقی است پی ببرند. وی با بهره‌گیری از واحدهای زبانی به گونه‌ای گره‌گشایی می‌کند که پاسخش به صورت ضمنی دربردارنده معنایی ثانویه بوده و علاوه بر اظهار عدم موافقت خود، ذهن گروه هدف را با چالش مواجه می‌کند.

مصدق دیگر رمزگان هرمونتیکی مربوط به کام خواستن زن عزیز مصر از یوسف (ع) است: «وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جِزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (همان: ۲۵).

ترجمه: از پی هم به سوی در دویدند و پیراهن یوسف را از عقب بدرید و شوهرش را پشت در یافتند. گفت سزای کسی که به خاندان تو قصد بد کند جز این نیست که زندانی شود و یا عذابی الم انگیز ببیند؟

در این بخش، چیستان موجود از جانب یکی از شخصیت‌های فرعی داستان (همسر عزیز مصر) مطرح می‌شود و با دقت در عبارت «قَالَتْ مَا جِزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» چنین دریافت می‌شود که این شخصیت با هوشمندی در جایگاه پاسخ‌دهنده به سؤال مطرح شده از جانب خود؛ بدون وقفه زمانی قرار گرفته که طبق رمزگان هرمونتیکی با این گونه پیش‌دستی سعی در فریب دادن دیگر شخصیت‌های روایت دارد؛ لذا ابهام به وجود آورده و فریب و حقیقت را با هم درمی‌آمیزد و در پی آن انسداد پیش آمده و مسئله برای مدتی کوتاه غیر قابل بازگشایی می‌شود که به دنبال آن قسمت تعلیق مراحل هرمونتیکی

در نظریه رولان بارت، در این بخش محقق می‌شود. بنابراین با صحنه‌ای که شخصیت فرعی داستان با آن مواجه می‌شود تلاش برای عذاب دادن یوسف امری قابل پیش‌بینی است.

چنانچه بیان شد الزامی در رعایت مراحل بازگشایی رمز در معماها وجود ندارد؛ اما در داستان حاضر تمامی این مراحل به صورت جزئی و مرحله‌ای آشکار می‌شود که نشان از جذابیت و ارزش والای قصه داشته و اندرزآموزی و توسع قدرت تحلیل‌گری مخاطب را در پی دارد.

در گام بعدی با وارد شدن یک شخصیت فرعی دیگر به عنوان شاهد معمای ذکر شده قبلی از جانب زن عزیز مصر اینگونه گره‌گشایی می‌شود: «قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنَّ كَانِ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ»* وَ إِنَّ كَانِ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (همان: ۲۶-۲۷).

ترجمه: یوسف گفت: وی از من کام می‌خواست. و یکی از کسان زن که حاضر بود گفت: اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده زن راست می‌گوید و او دروغ‌گوست و اگر پیراهن وی از عقب دریده شده زن دروغ می‌گوید و او راست‌گوست.

شاهد به جایگاه مخاطب و حضور پویا و فعال او در تفسیر و تحلیل روایت باور دارد؛ از این رو برای گشودن هرمونتیک موجود ابتدا سؤالاتی را مطرح می‌کند تا شخصیت‌های دیگر در دست‌یابی به پاسخ درست مشارکت داشته باشند. چنانچه بارت اشاره نموده در این بخش از داستان شاهد با ایجاد تعلیق به تدریج زوایای مبهم را آشکار کرده و گره را باز می‌کند؛ لذا راستگویی حضرت مشخص و حق جلوه‌گر می‌شود.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «و این شاهد، با گفتار خود به دلیلی اشاره کرده که مشکل این اختلاف حل و گره آن باز می‌شود و آن این است که اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده زلیخا راست می‌گوید و یوسف از دروغ‌گویان است، چون در اینکه از یوسف و زلیخا یکی راستگو و یکی دروغگو بوده حرفی نیست، و پاره شدن پیراهن یوسف از جلو دلالت می‌کرد بر اینکه او و زلیخا روبروی هم مشاجره کرده‌اند، و قهرا تقصیر به گردن یوسف می‌بود، ولی اگر پیراهن وی از پشت سر پاره شده باشد قهرا زلیخا او را تعقیب کرده و او در حال فرار بوده، و او خواسته وی را به سوی خود بکشد، پیراهن او را دریده، پس تقصیر به گردن زلیخا می‌افتد، و این خود خیلی روشن است» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۱: ۱۹۳، ۱۹۲). در نتیجه در این بخش هدف اصلی معما یعنی بر حق بودن حضرت یوسف و جایگاه و منزلت واقعی او تبیین می‌شود.

۲-۱-۲، رمزگان پروآیتریک یا کنش

این رمزگان به بررسی واحدهای ساختاری در داستان می‌پردازد که عامل ایجاد کنش هستند (Barthes, ۲۰۰۰: ۲۱). بارت رمزگان کنشی را دربردارنده واحدهای روایی می‌داند

که با هم کلیت متن و روایت را شکل می‌دهند و همچون زنجیره‌ای از کنش‌ها برای نام‌گذاری یک سکانس هستند (بارت، ۱۳۹۴: ۲۶۱). این نوع رمزگان معطوف به کنش‌ها و اثر آن‌ها است و نشانگر مجموعه‌ای از توالی‌های کوچک است که داستان را پیش می‌برد. از آنجایی که داستان‌های دینی به دنبال یک هدف مشخص از جانب پروردگار هستند لذا کنش‌های این نوع از قصه‌ها بیشتر به صورت متوالی و منظم سیر داستان‌ها را تشکیل داده و در مکان و زمان مناسب به هدف کلی می‌رسند. «طبق نظر بارت وظیفه خواننده یافتن زنجیره رویدادهای یک داستان و نام‌گذاری کنش‌های موجود است» (پاینده، ۱۳۹۷: ۲۲۲). در این داستان رمزگان کنشی به صورت توالی پی در پی آمده و هنگامیکه خداوند از قصه حضرت یوسف (ع) سخن می‌گوید شاهد بازنمایی و بروز حوادث و نتیجه‌ای مطلوب یا نامطلوب براساس شخصیت اصلی و دیگر شخصیت‌های فرعی هستیم که جوهره روایت را شکل می‌دهند.

پی‌رفت‌های داستان حاضر که به صورت روایتی خطی شکل گرفته‌اند عبارتند از:

۱-۲-۱-۲، خواب شخصیت اصلی روایت و بازگو کردن آن به پدر

روایای یوسف اولین کنشی است که راوی از آن به عنوان صحنه‌پردازی آغازین در روایت استفاده کرده است. با توجه به گفتگوی میان پدر و پسر می‌توان اطلاعاتی در مورد زمان، مکان و شخصیت‌های فرعی داستان به دست آورد. وقتی یوسف خواب خویش را برای پدر ذکر و حضرت یعقوب (ع) بخاطر آگاهی از وجود حسد در دل پسرانش از او درخواست نگفتن خواب به برادرانش را دارد. این کنش منطبق با شخصیت بزرگوار یعقوب (ع) است زیرا تحمل جای گرفتن حیله شیطانی در دل پسرانش را ندارد. طبق نظر بارت این کنش منجر به «نوشتاری» شدن داستان شده و راوی تا یافتن سرانجامی مناسب روایت را ادامه می‌دهد و بدین ترتیب مخاطب می‌تواند موقعیت و صحنه وقوع داستان را در ذهن خود مجسم نماید.

﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿۴﴾ قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (یوسف: ۴-۵).

ترجمه: چون یوسف به پدرش گفت ای پدر! من در خواب یازده ستاره با خورشید و ماه دیدم که برای من در حال سجده‌اند گفت پسرکم! رؤیای خویش را به برادرانت مگو که در کار تو نیرنگی کنند، چون شیطان دشمن آشکار انسان است.

۲-۱-۲-۲، به چاه انداخته شدن یوسف (ع)

داستان با کنشی جدید ادامه یافته و شخصیت اصلی روایت هدف نیرنگ شخصیت‌های

فرعی قرار می‌گیرد لذا کنش جدید ریشه در حسادت دارد که در پی آن یوسف به چاه انداخته می‌شود: «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهُ فِي غِيَابِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنْتُمْ فَاعِلِينَ» (همان: ۱۰).

ترجمه: یکی از ایشان گفت: یوسف را مکشید اگر کاری می‌کنید او را به قعر چاه افکنید که بعضی مسافران او را برگیرند.

سپس لباس خونین یوسف را به بهانه خورده شدنش به وسیله گرگ سمت پدر می‌برند؛ که مطابق نظریه بارت این کنش اثرات کنش قبلی است و کردار و حالات شخصیت‌ها را تحت تأثیر قرار داده لذا با حالت گریه سمت پدر می‌روند و پدر به دورویی و دروغ آنان پی‌می‌برد: «وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ * قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّبُّ وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (همان: ۱۷-۱۶).

ترجمه: و برادران یوسف شبانگاه گریه کنان نزد پدرشان آمدند گفتند: «ای پدر ما! البته ما رفته بودیم مسابقه دهیم و یوسف را نزد اثاث خودمان گذاشته بودیم که گرگ او را خورد و ما هر چند راستگو باشیم، تو سخن ما را باور نخواهی کرد».

۲-۱-۲-۳، لطف الهی و راه یافتن یوسف به مصر

کنش‌ها در یک نقطه آغاز و در نقطه‌ای دیگر خاتمه می‌یابند و در حقیقت زنجیره وار به هم وصل شده و ارتباط منسجمی با یکدیگر دارند. کنش حاضر برخلاف انتظارات برادران یوسف به وقوع پیوسته و طبق نظر بارت نتیجه‌ای نامطلوب می‌دهد؛ زیرا تعادل اولیه موجود در کنش اول برهم خورده و یوسف مشمول لطف و عنایت الهی می‌شود و از قعر چاه توسط کاروانیان نجات یافته و راه به خانه عزیز مصر پیدا می‌کند: «وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَ أَسْرُوهُ بِضَاعَةً وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (همان: ۱۹)

ترجمه: و کاروانی بیامد و مامور آب خویش را بفرستادند، او دلوش در چاه افکند و صدا زد: مژده! این غلامیست. و او را بضاعتی پنهانی قرار دادند و خدا می‌دانست چه می‌کردند.

۲-۱-۲-۴، حيله زنان

داستان در مکانی جدید و با کنشی تازه سیر طولی خود را ادامه می‌دهد و خواننده در جریان تقابل‌های رفتاری شخصیت اصلی با یکی از شخصیت‌های فرعی داستان قرار می‌گیرد به این صورت که شخصیت اصلی داستان مورد مکر و حيله زن عزیز مصر قرار گرفته و از صحنه به وقوع پیوسته به خدا پناه می‌برد. اگر چه کنش «دوری‌گزیدن» یوسف از جانب حضرت نتیجه‌ای مطلوب و از طرف زلیخا نامطلوب است؛ زیرا بار دیگر یوسف مشمول لطف الهی شده و از حضيض ذلت به اوج عزت رسیده و از مکر و حيله آن زن رهایی می‌یابد.

«وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (همان: ۲۳).

ترجمه: و آن زن که یوسف در خانه‌اش بود، در پی کامجویی از او می‌بود. و درها را بست و گفت: بشتاب. گفت: پناه به خدا که او مربی من است و منزلت مرا نیکو داشته است که ستمگران رستگار نمی‌شوند.

کنش قبلی پایان نیافته و خواننده در انتظار به سرانجام رسیدن و نتیجه آن است، بنابراین کنش حاضر تصویری را که در صحنه قبل به وقوع پیوسته بود مختل می‌کند و شخصیت فرعی داستان چاره‌ای جز اعتراف نمی‌بیند و تصمیم به برملا کردن حقیقت می‌کند. لذا این کنش در نقطه مقابل کنش قبلی قرار می‌گیرد که منطبق با شخصیت یوسف (ع) و نامنطبق با درخواست زلیخا است.

«قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَاوَدْتَنِي يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (همان: ۵۱).

ترجمه: شاه به زنان گفت: قصد شما آن دم که از یوسف کام می‌خواستید چه بود؟ گفتند: خدا منزّه است ما در باره او هیچ بدی سراغ نداریم، زن عزیز گفت: اکنون حق جلوه‌گر شد، من از او کام می‌خواستم و او راستگو است.

۵-۲-۱-۲، منزلت یافتن یوسف و رفتن برادرانش سمت او

وضعیت داستان ادامه می‌یابد و بعد از به وقوع پیوستن کنش‌های فراوان اکنون شخصیت اصلی داستان در جایگاهی که شایسته آن است قرار گرفته و این نقطه همان نقطه اوج یا نقطه برگشت کنش‌های قبلی است که داستان حالت تعادل از بین رفته خود را پیدا می‌کند. در این کنش برادران به دلیل قحطی به سمت مصر آمده و راه به سوی برادر خود در پیش می‌گیرند که روزی در قعر چاه و اکنون در اوج عزت است، و گفتگویی میان او و برادران صورت می‌گیرد و حضرت به جای خشم با عطوفت با آن‌ها برخورد کرده و سعی در بازنمایی امکان وقوع هر امر ناممکنی به اذن الهی دارد؛ لذا خواننده به اطلاعاتی در مورد رفتار شخصیت اصلی داستان دست می‌یابد.

«فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلْنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ» (همان: ۸۸)

ترجمه: و چون نزد یوسف آمدند گفتند: ای عزیز! ما و کسانمان بینوا شده‌ایم، و کالایی ناچیز آورده‌ایم پیمانۀ را تمام ده، و به ما ببخشای، که خدا بخششگران را پاداش می‌دهد.

تمامی کنش‌ها در این داستان در راستای هم قرار دارند و در پی گشودن رمزهای اخلاقی و دینی مشخصی به کار گرفته شده‌اند تا به کنش نهایی یعنی به اوج رسیدن شخصیت

اصلی روایت راه یابند. میان همه کنش‌های ذکر شده و برآیند اصلی آن تناسب و همخوانی وجود دارد و همچنین پی‌رفت‌هایی که در روایت وجود دارد وابسته به هم و ارتباط معنایی مستحکمی با یکدیگر دارند.

همانطور که مشاهده می‌شود، دو رمزگان اول یعنی رمزگان هرمونتیکی و کنش روایی در خدمت فرم روایی هستند، به عبارت دیگر می‌توان این دو را رمزگان روایی یا پی‌رفتی دانست که در راستای فرو بستن چندگانگی متن و تکثر معنا عمل کرده و درصدد سیر تقویمی از آغاز تا پایان است که در جریان آن نهایتاً معمایی حل می‌شود، اما هدف سه رمزگان دیگر کشف معانی پنهان در داستان است. لذا می‌توان آن‌ها را رمزگان بدون پی‌رفت نامید، چون علیه رمزگان روایی عمل کرده و معنایی می‌آفرینند که سیر روایت را مختل کرده و متن را به عرصه بینامتنی فراتر از خود داستان وارد می‌کنند. (آلن، ۱۳۹۲: ۱۳۸)

۳-۱-۲، رمزگان معنایی یا دالی

این رمزگان در بر گیرنده معنای ضمنی با دلالت‌های ویژه‌ای است که از عناصر مختلف متن روایی مانند واژگان، تعبیر و جملات برداشت می‌شود، البته در این رمزگان بیشتر بر دلالت‌های روانی، احساسی و خصلت نما تأکید می‌شود (Barthes, ۱۹۷۰: ۱۸). از دیدگاه بارت متن در واقع به اعتبار بازی دال‌ها پدید می‌آید. در رویکرد بارت، دال و مدلول در لایه ابتدایی با هم ترکیب می‌شوند تا دال لایه دوم شکل بگیرد (Barthes, ۱۹۶۴: ۲۶). و این دال‌ها به صورت غیرصریح بر یک ویژگی یا شخصیت یا مکان خاص دلالت می‌کنند که فراتر از معنای مستقیم آن‌ها است. و «معنای ضمنی و دلالت‌های پنهانی مربوط به کنش‌ها، اشخاص و مکان‌های روایت را در بر دارند و ویژگی‌های شخصیت‌ها و کنش‌ها را القا می‌کنند» (آلن، ۱۳۹۲: ۱۲۴). در این نوع از رمزگان مخاطب در پی بازنمایی معنای ثانویه در پشت لایه‌های تشکیل دهنده داستان بوده و به دنبال گشودن گره‌های موجود می‌باشد تا به معنای ضمنی و نهفته دست یابد. «مخاطبان با توجه به زنجیره‌ای از نمادها و علائم زبانی، به منظور خالق متن پی می‌برند و از معنای پنهان در متن آگاه می‌شوند» (سجودی، ۱۳۸۷: ۱۵۵). وقتی عبارتی ضمنی برای دال‌ها به کار می‌رود منظور این است، که آن‌ها به صورت غیرصریح بر یک ویژگی یا شخصیت یا مکان خاصی دلالت کنند؛ ویژگی که از عناصر مختلف متن روایی مثل واژگان یا جملات گرفته می‌شود و این فراتر از معنای مستقیم عبارت است (بارت، ۲۰۰۲: ۴۲ و ۵۰).

در این داستان راوی به معرفی شخصیت اصلی و دیگر شخصیت‌ها می‌پردازد. در آیه ذیل رمزگان دالی شکل گرفته براساس اعمال شخصیت یوسف بیان شده که به صورت ضمنی به ظلمی که در حقش شده اشاره می‌کند: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِيضَاعٍ مُّزْجَاةٍ فَأَوْفٍ لَّنَا الْكَيْلُ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾ (یوسف: ۸۸)

ترجمه: و چون نزد یوسف آمدند گفتند: ای عزیز! ما و کسانمان بینوا شده‌ایم، و کالایی ناچیز آورده‌ایم پیمانمان را تمام ده، و به ما ببخشای، که خدا بخششگران را پاداش می‌دهد. گفت: بیاد دارید وقتی را که نادان بودید با یوسف و برادرش چه کردید؟

اطلاق لقب «العزیز» به شخصیت اصلی داستان در طول وقوع روایت و خطاب قرار دادن ایشان توسط شخصیت‌های نیرنگ‌باز قصه با این لقب؛ به صورت ضمنی دلالت بر انسانی خیراندیش، مورد اعتماد، آینده‌نگر و خیرخواه مردم دارد که طبق نظر بارت واژه «العزیز» دلالت بر ویژگی خصلت‌نمایی شخصیت مورد خطاب داشته لذا خواننده در می‌یابد که این شخص بر تمامی مردم سرزمینش حکم یک راهنما را داشته و نیت عافیت طلبی برای همه دارد و مردم در تمامی امورات با این شخصیت مشورت کرده و از او راهنمایی می‌طلبند.

در جایی دیگر از روایت طبق رمزگان معنایی مخاطب به مهمترین خصوصیات شخصیت‌های فرعی داستان دست می‌یابد: ﴿قَالُوا إِنِّي سِرْقٌ فَقَدْ سَرَقْنَا لَهٗ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ (همان: ۷۷).

ترجمه: (برادران) گفتند اگر او (بنیامین) دزدی کرده (تعجب نیست) برادرش (یوسف) نیز قبل از او دزدی کرده، یوسف (سخت ناراحت شد و) این (ناراحتی) را در درون خود پنهان داشت و برای آنها اظهار نداشت، (همین اندازه) گفت وضع شما بدتر است و خدا از آنچه حکایت می‌کنید آگاهتر است.

شخصیت اصلی داستان در می‌یابد که رفتار برادران متناسب با منافع آنان است و هیچ تغییری در آنها از گذشته تا کنون صورت نگرفته‌است. خواننده مطابق رمزگان معنایی به ویژگی روانی، خصلت و احساس برادران نسبت به یوسف دست می‌یابد؛ لذا شخصیت یوسف نقطه مقابل شخصیت آنان قرار می‌گیرد. همچنین خواننده با دریافت معنی اولیه به صورت ضمنی به معنای ثانویه پی می‌برد و معنای ثانویه دال بر این است که شیطان جایگاهش در دل برادران از ابتدای روایت محفوظ بوده و ریشه دوانده و منجر به دورویی آنان شده است. در ادامه عبارت «فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا» دال بر بزرگی و منش شخصیت اصلی روایت داشته و پنهان کردن حس ناراحتی؛ به صورت ضمنی نمایانگر عزم مستحکم او برای کمک به شخصیت‌های فرعی، هدایت بشر به اذن الهی و ثابت نمودن حقانیت لطف الهی به بندگان گناهکار است.

با توجه به بن‌مایه داستان گاهی مخاطب با برخی معانی به صورت نامرئی روبرو شده و ذهنش به کنکاش کشیده می‌شود و از آنجایی که سیر داستان به صورت طولی است لذا خواننده مشتاقانه داستان را ادامه داده و در برخی جاها با گره‌هایی برخورد می‌کند از جمله آن‌ها آیات ۹۴ و ۹۳ سوره یوسف (ع) می‌باشد.

با بررسی این آیات طبق رمزگان معنایی: ﴿اذهبوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقَوْهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ

بَصِيرًا وَأَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ * وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ ﴿همان: ۹۴-۹۳﴾.

ترجمه: این پیراهن مرا ببرید و به صورت پدرم ببندازید، که بینا می‌شود، و همگی با خانواده خود پیش من بیایید. هنگامیکه کاروان از مصر جدا شد پدر گفت: اگر مرا تخطئه نکنید بوی یوسف را می‌شنوم.

درمی‌یابیم که با توجه به رمزگان دالی نظریه بارت؛ این آیات نمایانگر آینده‌نگری بوده و در یک نگاه کلی دلالت بر وقوع حادثه‌ای خوش‌یمن در پایان داستان دارد. عبارت «اذهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ» دلالت ضمنی به وجود معجزه و وقوع امور لایمکن به اذن الهی دارد و خواننده را نسبت به آینده نوید می‌دهد که ترکیب «يَأْتِ بَصِيرًا» موید این امر است. همچنین استعاره موجود در ترکیب «ريح يوسف» دلالت بر علاقه شدید و قلبی پدر نسبت به یوسف بوده و دال بر صفای دل و روشنایی باطن حضرت یعقوب (ع) می‌باشد. شایان ذکر است که با وجود اندک بودن کمیت رمزگان معنایی نسبت به رمزگان‌های دیگر خداوند با انتخاب واژگان مناسب نظام دلالتی مطلوبش را تشریح کرده و با هدف تحکیم بینش گفته‌خوانان به شناساندن شخصیت‌ها پرداخته است.

۴-۱-۲، رمزگان نمادین

آنچه در رمزگان نمادین اهمیت دارد، قطب‌های متضاد و برابر نهادهایی است که «تعدد ظرفیت» و «اعاده‌پذیری» را شرح می‌دهند. در مجموع، نماد یکی از شاخصه‌های زبان است که باعث جابه‌جایی زبان شده است؛ دیدن صحنه‌ای غیر از صحنه بیان (یعنی چیزی را خواننده‌ایم که فکر می‌کنیم) از طریق کاربست آن امکان‌پذیر می‌شود (Barthes, ۱۹۷۰: ۱۹). و نشان می‌دهد که چگونه یک متن در قالب تقابل‌های دوگانه سامان می‌یابد.

هم‌نشینی تقابل‌ها، رمزگان نمادین ایجاد می‌کند که تاویل آن توسط خوانندگان، بازگشت‌پذیری و چند ظرفیتی بودن متن را امکان‌پذیر می‌کند؛ یعنی می‌توان از هر نقطه از روایت وارد متن شد و با طرح کردن رازی که غیر قابل پیش‌بینی باشد، ایجاد تعمق کرد (بارت، ۱۳۹۹: ۱۹). بنابراین ما باید به دنبال مجموعه‌ای از جفت‌های متضاد دو قطبی بگردیم که به متن معنا می‌دهند، به عبارت دیگر رمزگان نمادین به الگوهای تضاد و تقابلی اشاره می‌کند که در یک متن قابل مشاهده است و ما به دنبال نمادهایی هستیم که نویسنده به کار برده است. «رمزگان نمادین به تقابل‌های دوگانه موجود در متن اشاره دارد که از طریق ایجاد تضاد، معنا را شکل می‌دهد» (آلن، ۱۳۹۲: ۱۳۷). یعنی اینکه معنای یک پدیده یا مفهوم با وجود تضاد آن آشکار می‌گردد و وجوه جدیدی از آن نمود می‌یابد. باید اذعان نمود که به دلیل کثرت و تعدد ادیان در زمان پیامبران، هر گروهی حق را از آن خود دانسته و خود را برتر می‌پنداشت؛ لذا خداوند برای هدایت آن‌ها و جداسازی حق از باطل؛ سوی

برخی معجزات علنی از طرق متفاوت بیانی نیز استفاده نموده است که از جمله آن‌ها داستان حضرت یوسف (ع) می‌باشد که خداوند با کار بست رمزگان نمادین به شکل متضاد به زیبایی حق را از باطل و خوبی را از بدی جدا نموده است. تحلیل داستان حضرت یوسف با رمزگان نمادین بارت برای نمایان شدن چهره اصلی و حقیقی شخصیت‌ها روشی بایسته است.

در این روایت هر کدام از شخصیت‌ها یک نماد محسوب می‌شوند که با تشریح دوگانگی رفتاری میان شخصیت‌ها تقابل میان خوبی و بدی را بازنمایی می‌کند. یوسف و یعقوب (ع) شخصیتی نزدیک به هم دارند که یوسف نماد انسانی درست‌کار، راستگو، هدایتگر، آینده‌نگر و مشمول لطف الهی است و یعقوب (ع) نماد صبر و استقامت و هدایت‌گری دارد اما شخصیت برادران یوسف (ع) نکته مقابل یوسف است و آنان نماد انسان‌های حسود و طمع‌کاری هستند که می‌خواهند با از بین بردن یوسف به جایگاه والایی نزد پدر دست یابند. عزیز مصر نماد شخصی است که مورد احترام مردمان سرزمین خود و دارای جاه و جلال است ولی همسرش نماد انسانی است که پیرو نفس اماره بوده و رسوایی به بار می‌آورد، در پی آن شاهد نماد شخصیتی مصلح و اصلاح‌گر می‌باشد که به دنبال افشای حقیقت است. علاوه بر نمادهای انسانی در این روایت مکان‌ها نیز دارای نماد هستند که مصر نماد سرزمینی است که انسان‌ها در آن بت‌پرستی کرده و افراد زیر دست همواره مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرند اما کنعان نقطه مقابل سرزمین مصر می‌باشد و دین مردم آن‌جا خداپرستی بوده و شخصیتی به نام یعقوب (ع) نقش هدایتگری مردم را از جانب خداوند عهده‌دار است.

علاوه بر نمادهای شخصیتی در جریان خوانش این روایت به برخی تقابل‌های دوتایی نیز برمی‌خوریم که به عبارتی می‌توان گفت بن‌مایه این داستان بر پایه همین کلمات دو قطبی شکل گرفته است که در زیر به نمونه‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم: «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَ سَبْعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأَخْرَى يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أفتُونِي فِي رُءْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ» (یوسف: ۴۳).

ترجمه: شاه گفت که: من در رؤیا هفت گاو فربه را دیدم که هفت گاو لاغر آنها را می‌خورند، و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشکیده، (که خشکیده‌ها بر سبزه‌ها پیچیدند و آنها را از بین بردند) ای بزرگان! اگر تعبیر رؤیا می‌کنید مرا در باره رؤیایم نظر دهید.

«قَالَ هِيَ رَاوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِي وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ* وَ إِن كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (همان: ۲۷-۲۶).

ترجمه: یوسف گفت: وی از من کام می‌خواست. و یکی از کسان زن که حاضر بود گفت: اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده زن راست می‌گوید و او دروغ‌گوست و اگر پیراهن وی از عقب دریده شده زن دروغ می‌گوید و او راستگوست.

در مورد تضادهای موجود در این آیات می‌توان به واژگان «فربه، لاغر، خوشه سبز، خوشه

خشکیده، جلو، عقب، راستگو، دروغگو» اشاره کرد و مهمترین آن راستگویی و دروغگویی است که نمایانگر جایگاه خوبی و بدی بوده و پایه و اساس این داستان بر پایه چنین تقابلهایی است که جذاب‌تر شده است. بنابر گفته بارت هر چه میزان رمزگان نمادین در یک روایت فراوان باشد متن بیشتر به سوی تکثرگرایی پیش رفته و لذا راوی برای رسیدن به پایان مناسب راه‌های فراوان و متعددی را بیان می‌کند تا گره‌های موجود را بگشاید. بنابراین داستان حضرت یوسف (ع) با توجه به موقعیت و گذر زمان در روایت به صورت پیچ در پیچ درآمده که در نهایت به صورت کلان از تغییر شرایط بد به بهترین حالت به اذن الهی و رهایی یافتن بشر از مخمصه‌ها اشاره می‌کند؛ پس در این روایت مجموعه‌ای از تقابلهای معنایی و نمادها در کنار هم قرار گرفته‌اند تا اراده الهی را برای به وقوع پیوستن امورات نمایانگر باشند.

۵-۱-۲، رمزگان فرهنگی یا ارجاعی

این واحدهای ساختاری همانگونه که از اسمش برمی‌آید به بازگشایی دلالت‌های فرهنگی که نوعی شناخت کلی از فضای فرهنگی و ایدئولوژی داستان به دست می‌دهد، می‌پردازد (Barthes, 1970: 18). یکی از موضوعاتی درباره رمزگان اجتماعی باید در نظر داشت، میان‌متنیت است. از دید بارت «از آنجا که هر متنی، میان‌متن، متنی دیگر است، به ساحت میان‌متون تعلق دارد ... جستجو برای کشف منابع اثر یا عواملی که در خلق آن موثر بوده‌اند، ناشی از اعتقاد به انشعاب و اسناد است» (بارت، ۱۳۷۳: ۶۲).

از نظر بارت همه رمزگان‌ها به نوعی فرهنگی هستند، اما منظور وی از رمزگان فرهنگی، رمزهایی است که اساس یک گفتمان را در مرجعیتی علمی یا اخلاقی استوار می‌کنند؛ از این‌رو می‌توان آنها را رمزگان‌های «مرجع» نیز نام نهاد (آلن، ۱۳۹۲: ۱۳۸).

مهمترین واحد فرهنگی در این داستان بحث ایمان به خدا و یگانه‌پرستی است که در سراسر روایت گاه به صورت عینی و گاه به صورت ضمنی سیال بوده و گریز زدن به مسئله یکتا پرستی از زمان ابراهیم (ع) است که مرجع آن به خارج از متن در زمانی گذشته برمی‌گردد: «وَ اتَّعْتُم مِّلَّةَ اَبَائِيْ اِبْرٰهِيْمَ وَ اِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ مَا كٰنَ لَنَا اَنْ نُّشْرِكَ بِاللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ ذٰلِكَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ عَلَيْنَا وَ عَلٰى النَّاسِ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُوْنَ» (یوسف: ۳۴).

ترجمه: و از آئین پدرانم ابراهیم خلیل و اسحاق و یعقوب پیروی می‌کنم و در آئین ما هرگز نباید چیزی را با خدا شریک گردانیم، این توحید و ایمان به یگانگی خدا فضل و عطای خداست بر ما و بر همه مردم، لیکن اکثر مردم شکر این عطا را بجا نمی‌آورند.

منفی آوردن فعل و استفاده از تأکیداتی چون پس و پیش آوردن جایگاه کلمات از جمله راهکارهایی است که با استفاده از آن‌ها خداوند موضوع فرهنگی خداپرستی را به زیبایی به تصویر می‌کشد. البته باید گفت که شرایط جامعه آن زمان و موضوع چندخدایی و بت‌پرستی

موجب شده که خداوند در پایان آیه بحث شرک بندگان را نیز بیان نماید.

بنابراین از بُعد رمزگان فرهنگی می‌توان این آیات را در حکم هشدارهایی در زمینه عدم پیروی از غیر خدا به شمار آورد که نمونه والای جهالت بوده و از زمان گذشته در میان بشر وجود داشته است.

با بررسی آیه زیر مطابق رمزگان فرهنگی یا ارجاعی: ﴿قَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (همان: ۱۱۱).

ترجمه: در سرگذشت‌های آنها درس عبرتی برای صاحبان اندیشه است این‌ها داستان دروغین نبود بلکه (وحی آسمانی است و) هماهنگ است با آنچه پیش روی او (از کتب آسمانی پیشین) است و شرح هرچیز (که پایه سعادت انسان است) و هدایت و رحمت برای گروهی است که ایمان می‌آورند.

درمی‌یابیم که با بررسی آیه فوق چنین دریافت می‌شود که خداوند به دلیل آگاهی از میزان باورپذیری بندگان و امکان ورود شیطان به دل‌های آنان با نقب زدن به کتاب‌های مقدس پیشین کلامش را تبیین می‌کند و به اعتبار سخن خویش می‌افزاید. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد: «این داستان که در این سوره آمده حدیثی افتراپی نبود، لیکن تصدیق کتاب آسمانی قبل از قرآن یعنی تورات است» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۱: ۳۸۲). هر چند میان کتاب قرآن با کتب مقدس پیشین تفاوت‌هایی از نظر زمان نزول و محتوا وجود دارد؛ اما اساس کتب مقدس بر پایه خداپرستی و عبرت گرفتن از سرگذشت پیشینیان است که در این آیه طبق نظر بارت نشانه‌های ارجاع به منابع معتبر بیرونی به وضوح دریافت می‌شود.

نتیجه

داستان حضرت یوسف (ع) از تحکم و انسجام مستحکمی پیروی کرده و خواننده با خواندن و درک بخش اولیه داستان خود به خود به سمت ادامه داستان سوق پیدا می‌کند تا به پایان و هدف کلی آن دست یابد. بررسی رمزگان‌های پنج‌گانه بارت در داستان حضرت یوسف (ع) حاکی از آن است که تمامی رمزگان‌های بارت در این داستان نمود یافته و با توجه به محتوای کلی داستان برخی رمزگان با بسامد اندک و برخی دیگر پربسامد هستند که استفاده از این رمزگان‌ها در جای مناسب و با تعدد کافی نشان از تسلط کامل راوی بر داستان دارد. در داستان یوسف تعداد رمزگان کنشی و هرمونتیکی به ترتیب از مجموع رمزگان‌های معنایی، نمادین و فرهنگی بیشتر است. طبق رمزگان هرمونتیکی بارت، خداوند در یک روند مشخص با تسلط کامل سیر طولی داستان را طی نموده و یک به یک گره‌های موجود را همان لحظه بدون وقفه زمانی گشوده یا بعد از گذر مدتی کم معماها را پاسخ می‌دهد. اولین چيستان از جانب شخصیت محوری داستان بیان می‌شود که راوی در پی رمزگشایی

آن است، قابل اذعان است که هر از چندگاهی نیز معماهایی از جانب شخصیت‌های فرعی داستان پایه‌ریزی شده و گاه مخاطب در گره‌گشایی چیستان‌ها سهیم می‌شود. همچنین با توجه به ساختمان بودن روایت، کنش‌های موجود دارای پی‌رفت‌های مرتبی بوده و هیچ کدام بر دیگری ارجحیت ندارند؛ زیرا هر کدام در جایگاه خود دارای ارزش بوده و به غنای داستان می‌افزایند. کنش آغازین روایت رویای شخصیت اصلی داستان است که در کنش نهایی به واقعیت بدل می‌شود و این نقطه قابل توجه داستان است. با ادامه دادن داستان مخاطب با رمزگان‌های دیگر بارت نیز روبرو می‌شود که از جمله آن‌ها رمزگان معنابنی یا دالی است که در سیر ذهنی گفته‌خوانان از معنای اولیه به معنای ثانویه کارساز بوده و مدلول‌هایی را که در شخصیت‌ها نهفته است بازنمایی کرده و بررسی درون مایه روایت نشانگر معنی ضمنی در شخصیت یوسف و دیگر شخصیت‌های فرعی است که در تقابل همدیگر قرار می‌گیرند. وجود رمزگان‌های نمادین در این داستان امکان درک حق و باطل را برای مخاطب فراهم می‌کند و خواننده را در تناقضات برای مدت اندکی رها کرده و سپس به صورت واضح گره‌گشایی می‌کند و قدرت لایزال الهی را در تدبیر امور نمایانگر می‌شود. طبق رمزگان نمادین تقابل‌های شخصیتی در روایت به وضوح نمایان شده و این شخصیت‌ها نقطه مقابل همدیگر قرار می‌گیرند و شخصیت‌های نمادین داستان به گونه‌ای رمزگذاری شده‌اند که جدا سازی حق از باطل مستلزم پیمودن راه‌ها و باز کردن گره‌های موجود در روایت است تا مخاطب بتواند به ویژگی‌های اصلی و واقعی شخصیت‌ها دست یابد. رمزگان فرهنگی نیز در این روایت به رمزگان‌های دیگر در سطح کلان معنا بخشیده و الگوگیری در یکتاپرستی را بازگو می‌نماید و بیان می‌کند که این داستان در کتاب‌های مقدس پیشین نیز آمده‌است.

کتابنامه

-قرآن کریم.

- آلن، گراهام (۱۳۹۲): «رولان بارت»، ترجمه: پیام یزدان فر، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- اسکولز، رابرت (۱۳۷۹): «درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات»، ترجمه: فرزانه طاهری، تهران: آگه.
- بارت، رولان (۱۳۷۳): «از اثر تا متن»، ترجمه: مراد فرهادپور، مجله ارغنون، شماره ۴، ۶۶-۵۷.
- (۱۳۷۸): «درجه صفر نوشتار»، ترجمه: شیرین دخت دقیقیان، تهران: هرمس.
- (۱۳۹۴): «اس / زد»، ترجمه: سپیده شکری پوری، تهران: افراز.
- (۱۳۹۹): «بارت و سینما»، ترجمه: مازیار اسلامی، تهران: گام نو.
- (۲۰۰۲): «مدخل الی التحلیل البنیوی للقصص»، ترجمه: منذر عیاشی، حلب: مرکز الإنماء الحضاری، الطبعة الثانية.
- پاینده، حسین (۱۳۹۷): «نظریه و نقد ادبی»، ج ۲، ج ۱، تهران: سمت.
- پین، مایکل (۱۳۹۲): «بارت و فوکو و آلتوسو»، ترجمه: پیام یزدان فر، چاپ چهارم، تهران: مرکز.
- سجودی، فرزانه (۱۳۸۷): «نشانه شناسی کاربردی»، تهران: علم، چاپ اول.
- چندلر، دانیل (۱۳۸۷): «مبانی نشانه شناسی»، ترجمه: مهدی پارسا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰.۵ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ۲۰ جلد، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات - لبنان - بیروت، چاپ: ۲، ۱۳۹۰.۵ ق.
- میرعمادی، سید علی (۱۳۸۴): «فرهنگ توصیفی نشانه شناسی»، تهران: معرفت و زبان آموز، چاپ اول.
- Barth's, Roland, 1964, Elements Semiology, Translated, by A. lavers, C. smith, Paris, Editions du Saul.
- _____, 1970, s/z, Translated, by Richard Howard and Richard Miller, New York, Hill and Wang.
- Bowman, peter James, 2000, Theodor Fontane Cecille; An Allegory of Reading, German Life and Letters, Issue 1, N 53, P.P 14-29.

References

The Holy Quran.

Allen, Graham (2012): "Roland Barthes", translation: Payam Yazdanfar, Tehran: Center, second edition.

Scholes, Robert (1379): "An introduction to structuralism in literature", translated by: Farzaneh Taheri, Tehran: Age.

Barrett, Rolan (1373): "From the work to the text", translated by Murad Farhadpour, Organon Magazine, No. 4, 66-57.

_____ (1378): "Zero Grade of Writer", Translated by: Shirin Daqtakian, Tehran: Hermes.

_____ (1394): "S/Z", translation: Sepideh Shukri Puri, Tehran: Afraz.

_____ (1399): "Bart and Cinema", translation: Maziar Eslami, Tehran: Gam Nou

_____ (2002): "An Introduction to the Structural Analysis of Stories," translated by: Munther Ayashi, Aleppo: Center for Cultural Development, second edition.

Payandeh, Hossein (1397): "Literary Theory and Criticism", 2 volumes, 1 volume, Tehran: Samt.

Payne, Michael (2012): "Barth and Foucault and Altuso", translation: Payam Yazdanjo, 4th edition, Tehran: Center.

Sojodi, Farzan (1387): "Applied Semiotics", Tehran: Alam. First edition

Chandler, Daniel (1387): "Fundamentals of semiotics", translation: Mehdi Parsaf, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Art

Tabatabayi, Mohammad Hossein (1390 A.H.): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", 20 volumes, Al-Alami Publishing House - Lebanon - Beirut, Edition: 2, 1390 A.H.

Mir Emadi, Seyyed Ali (1384): "Descriptive culture of semiotics", Tehran: Marafet and Linguamoz, first edition.

Articles

Barth's, Roland, 1964, "Elements Semiology", Translated, by A. Iavars, C. Smith, Paris, Editions du Saul.

_____, 1970, s/z, Translated, by Richard Howard and Richard Miller, New York, Hill and Wang.

Bowman, Peter James, 2000, Theodor Fontane Cecille; An Allegory of Reading, German Life and Letters, Issue 1, N 53, P.P 14-29.

A Semio-Semantic Analysis of Discourse in Blessed Surah ‘Abasa (Qur’an 80)

Mansour Homirany¹ , Ebrahim Zareifar² 

1. Graduated from Master's degree in Quran and Hadith Sciences, Payam Noor University, Fasa, Iran (Corresponding author)

Email: mansorhomirany@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Azad University at Fasa, fasa,iran.

Email: Ebrahim.Zareifar@iau.ac.ir

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: This study employs the approach of “discourse semiotic-semantics” to analyze the process of meaning production within the discursive structure of Surah ‘Abasa (Qur’an 80). The research seeks to examine how meaning is organized in this Surah through the interaction of signs, discursive roles, and semantic processes. Since discourse semiotic-semantics emphasizes the dynamism of meaning in linguistic, actional, and emotional contexts, this study aims to demonstrate how Surah ‘Abasa (Qur’an 80) systematically conveys its central messages through semiotic mechanisms and semantic oppositions. The primary objective of this research is to identify and analyze the evaluation and communication dynamics between various human characters in the Surah and to explain the model of meaning-making in the encounter with divine guidance. Accordingly, the study explores the positioning of discursive actants, their relationships, and the ways in which they either embrace or reject divine guidance. This research particularly focuses on the Qur’anic warning directed at a group of arrogant individuals who perceive themselves as self-sufficient and independent of divine guidance. The study reveals how the discursive system of Surah ‘Abasa highlights the opposition between humility and self-sufficiency and how it constructs the path of guidance and deviation through semiotic and semantic structures.

Research Methodology: This research adopts a descriptive-analytical approach grounded in a structural framework of discourse semiotic-semantics to examine Surah ‘Abasa (Qur’an 80). In this approach, the Surah is initially segmented into distinct discourses, and each discourse is subsequently analyzed based on semiotic mechanisms and semantic processes. Specifically, this research investigates the manner in which the Surah’s semantic orientation and the organization of its discursive system are structured, elucidating the formation of semantic relationships among the linguistic, structural, and conceptual elements of the Surah. This analysis reveals that the discourse of Surah ‘Abasa

Received: 2023-07-30 | Received in revised form: 2023-08-29 | Accepted: 2023-09-23 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: homirany, M. and Zareifar, E. (2025). A Semio-Semantic Analysis of Discourse in Blessed Surah ‘Abasa (Qur’an 80). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 142-163. doi: [10.22034/sshq.2025.180251](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.180251)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur’anic Exegesis and Sciences



(Qur'an 80), through the interaction of linguistic, performative (conative), and affective layers, represents key concepts such as guidance, self-sufficiency, and humility.

Research Findings: The discursive structure of Surah 'Abasa (Qur'an 80) is fundamentally built upon oppositions between various human characters and their responses to Qur'anic guidance. Discourse analysis of this Surah reveals that its semantic system is primarily structured around a "conative system", which includes the Prophet's reactions to different groups, the blind man's struggle for self-purification, and, in contrast, the arrogance and self-sufficiency of Quraysh's leaders. Additionally, within the "affective system," the Surah represents various emotional layers, such that in the second, third, and fourth discourses, various affective objects play a significant role and contribute substantially to the process of meaning production.

From a semiotic-semantics perspective, the structure of the verses and lexical choices in Surah 'Abasa (Qur'an 80) lead to the formation of multiple discursive systems, each with distinct semiotic mechanisms and semantic processes. These discursive systems, through semantic oppositions, delineate the pathways of guidance and deviation, emphasizing key concepts such as responsibility, acceptance of guidance, and the dangers of arrogance.

Conclusion: A semiotic-semantics analysis of Surah 'Abasa (Qur'an 80) reveals that this Surah systematically represents concepts such as reminder, warning, responsibility, and the opposition between receptiveness to guidance and arrogance through its unique discursive and semantic patterns. The semiotic processes embedded in the Surah establish a coherent structure of meaning interactions between characters, events, and Qur'anic propositions, ultimately highlighting the fundamental distinctions between the actions of those receptive to guidance and those who are arrogant. The findings of this study indicate that discourse semiotic semantics can uncover new dimensions of meaning production in the Qur'an. This analysis contributes to a more precise understanding of how semantic organization operates in the Qur'anic text, demonstrating that the key concepts of Surah 'Abasa (Qur'an 80) are not only meaningful at the lexical level but also at the discursive and intertextual levels, forming a dynamic semantic framework. Accordingly, discourse semiotic-semantics serves as an effective analytical tool for uncovering the hidden layers of meaning in Qur'anic texts and for conducting deeper intertextual analyses of their discursive relationships.

Keywords: Semiotic-Semantics, Discourse, Discursive System, Action and Emotion, Surah 'Abasa

تحلیل نشانه - معناشناختی گفتمان در سوره مبارکه عبس

منصور حمیرانی^۱ (id)، ابراهیم زارعی فر^۲ (id)

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، فسا، ایران (نویسنده مسئول).

ایمیل: mansorhomirany@gmail.com

۲. استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. ایمیل: Ebrahim.Zareifar@iau.ac.ir

چکیده

نشانه معناشناسی یکی از رویکردهای جدید در شناسایی و تجزیه و تحلیل متون و نیز در فهم چگونگی تولید و دریافت معنا نقش اساسی دارد. تحلیل گفتمان یکی از روش‌های تحلیل متون ادبی است که به بررسی ارتباط بین ساختارهای گفتمان‌ها و به مطالعه نظام‌مند ساختار کارکرد و فرآیند تولید و گفتار می‌پردازد. قرآن کریم سرشار از معانی و نشانه‌ها است که همواره مسیر را برای به کارگیری رویکردهای مختلف تدبر و تحلیل متن فراهم می‌سازد. مقاله پیش رو با به کارگیری رویکرد «نشانه معناشناسی گفتمان» و روش توصیفی-تحلیلی به تحلیل ساز و کار تولید معنا در فرآیند گفتمانی سوره عبس می‌پردازد. مرکزیت و جهت‌مندی فرآیند گفتمان سوره عبس بر «چگونگی ارزیابی و برقراری ارتباط میان شخصیت‌های مختلف انسان‌ها و هشدار به متکبران که خود را از هدایت قرآنی بی‌نیاز می‌دانند» شکل و بنا گرفته است. به طور کلی تحلیل گفتمانی سوره نشان می‌دهد که غالب عناصر سازنده نظام گفتمانی سوره از نوع نظام کنشی که بیانگر کنش‌های متفاوتی از جمله؛ واکنش پیامبر در مقابل شخصیت‌ها، تلاش فرد نابینا برای تهذیب نفس خویش و تکبر سران قریش است. در نظام عاطفی نیز میتوان ابژه‌های گوناگون عاطفی در گفتمان دوم و سوم و چهارم دریافت.

واژگان کلیدی: نشانه معناشناسی، گفتمان، نظام گفتمانی، کنش و عاطفه، سوره عبس.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۶/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: حمیرانی، منصور و زارعی فر، ابراهیم. (۱۴۰۴). تحلیل نشانه معناشناختی گفتمان سوره عبس. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره اول)، ۱۴۲-۱۶۳. doi: 10.22034/sshq.2025.180251

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

درک و فهم آیات قرآنی از مهمترین مسأله پژوهشگران قرآنی است. در عصر حاضر شناخت قرآن در قالبی روشمند توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده است. یکی از روش‌های تحلیلی و پژوهشی مهم در حوزه علوم انسانی معاصر، تحلیل گفتمان است. این روش به مثابه یک روش جدید به کشف معنای متن و تجزیه و تحلیل ساز و کار تولید معنا در فرآیند گفتمان می‌پردازد. قرآن به عنوان کتاب الهی از جنس کلام با رویکرد هدایتی از شیوه‌های گوناگون سخن در راستای انتقال پیام به مخاطبان خود و مصداق‌سازی آنها در زمان‌های مختلف بهره جسته است. قرآن کریم، حاوی مجموعه‌ای از پیام‌های مختلف است که در قالب سوره و آیات جای گرفته است. پیام‌های قرآنی، در یک حرکت نزولی از فرستنده (تولیدگر) به سوی مخاطب (تفسیرگر، فهمنده) فرستاده می‌شود. این پیام‌ها اصول مشترک فرستنده و مخاطب می‌باشند که ارسال و دریافت آنها به خلق یک رخداده ارتباطی میان این دو می‌انجامد. در این صورت پرداختن به مقوله گفتمان قرآن که بر رویکرد تعاملی و ارتباطی زبان تأکید دارد، اهمیت می‌یابد. به عبارتی ساده‌تر، زبان قرآن، زبانی است که در اثر برقراری ارتباط تولید می‌شود؛ یعنی زبان قرآن، زبان گفتمان است. این پژوهش قرآنی با تحلیل بر مبنای الگوی مطالعاتی نشانه‌معناشناسی گفتمان به تحلیل آیات سوره عبس پرداخته تا روش قرآن در تولید گفتمان تبیین گردد.

در این مقاله ابتدا ادبیات نظری پژوهش ترسیم شده و سپس با استفاده از الگوی ساختاری، سوره را به گفتمان‌های مختلف توزیع کرده و در نهایت بعد از بیان جهت‌مندی و گفتمان حاکم بر سوره، به تحلیل نشانه‌معناشناختی گفتمان‌های سوره پرداخته است. بنابراین، مهمترین پرسش‌هایی که این پژوهش در راستای پاسخگویی به آنها است عبارت‌اند از:

- ۱- جهت‌مندی و مهم‌ترین گفتمان‌های حاکم بر سوره عبس چیست؟
- ۲- ساختار آیات و واژگان سوره عبس، چگونه باعث تولید نظام‌های گفتمانی با نشانه و فرآیندهای مختلف می‌شود؟

۱.۲. پیشینه پژوهش

در باب تبیین پژوهش‌های نشانه‌معناشناسی گفتمان می‌توان تألیفات دکتر حمیدرضا شعیری را پیش‌تاز دانست. ایشان در کتاب تجزیه و تحلیل نشانه‌معناشناختی گفتمان (۱۳۸۵) به تحلیل عملیات گفتمانی و عناصر و ابزار آن پرداخته است و در کتاب نشانه‌معناشناسی ادبیات (نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی) (۱۳۹۸) ویژگی چهار نظام گفتمانی به صورت گسترده شرح داده است.

در دهه‌های اخیر نیز برخی از پژوهشگران به خوانش در زمینه نشانه‌معناشناسی گفتمانی

و تحلیل گفتمان نیز توجه نموده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. مقاله «معناشناسی آیات مربوط به قیامت و معاد از سوره قیامت بر اساس مطالعات نشانه‌شناختی گریماس»، «۱۳۹۲» اثر فریده حق‌بین و فهمیه بیدادیان قمی که به بررسی نظام گفتمان روایی آیات مربوط به قیامت و معاد از سوره قیامت و ساختار زیربنایی آن پرداختند.
۲. مقاله «تحلیل نشانه‌شناختی گفتمانی سوره الرحمن»، «۱۳۹۳» از حدیث شریفی و فؤاد نجم‌الدین به رشته تحریر در آمده‌است. این مقاله به تحلیل محورهای تنشی و معرفتی متن سوره در دو سطح جزئی آیات و کلی سوره می‌پردازد.
۳. مقاله «تحلیل نشانه-معناشناسی گفتمان سوره یوسف»، «۱۳۹۳» اثر فریده داوودی مقدم که به تحلیل قصه یوسف با رویکرد نشانه‌معناشناسی به تبیین انواع نظام‌های گفتمانی سوره پرداخته‌است.

۴. مقاله «تحلیل فرآیندهای گفتمانی در سوره قارعه، با تکیه بر نشانه‌شناسی تنشی»، «۱۳۹۴» اثر دکتر احمد پاکتچی و همکاران که به جهت پیاده‌سازی نشانه‌شناسی تنشی در تحلیل فرآیندهای گفتمانی سوره‌های قرآن کریم نوشته شده‌است.

بر همین اساس و با بررسی پایگاه‌های اسنادی و اطلاعات علمی کشور تاکنون در زمینه تحلیل گفتمان سوره عبس تنها مقاله «بررسی سوره عبس از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو» (۱۳۹۳) اثر نویسندگان محمد جرفی و عباد محمدیان یافت شد. نویسندگان در این مقاله به نتیجه رسیدند که با تغییر بافت موقعیتی، سبک نحوی جمله‌ها و کنش‌گفتاری آن نیز تغییر می‌یابد و همچنین اظهار داشتند که عنصر عاطفی و کنشی از بسامد بالایی در سوره برخوردار است. در این پژوهش گرچه به برخی از نکات گفتمانی سوره پرداخته شده، ولی نویسندگان در تحلیل فرآیند سوره، به دانش نشانه‌شناختی گفتمان و نظام آن توجه نکردند. امتیاز پژوهش حاضر، نسبت به پژوهش‌های پیشین در آن است که این مقاله در جهت بررسی فرآیند و شکل‌گیری معنا و تحلیل نشانه‌معناشناسی گفتمان در «سوره عبس» می‌پردازد و با شکلی گسترده‌تر، جلوه‌های متفاوت کنش‌ها و فرآیند گفتمان‌ها را آشکار می‌سازد.

۲. ادبیات پژوهش

۱،۲. نشانه-معناشناسی

نشانه‌شناسی، به عنوان یک علم دارای نظریه‌هایی است که می‌توان برای آن سه سنت اصلی اروپایی و آمریکایی و روسی در نظر گرفت. در سنت اروپایی بنیان‌های نظری نشانه‌شناسی را باید نزد دو زبان‌شناس سویسی (فردینان سوسور) و دانمارکی (لویی یلمسلف) جست. در سنت آمریکایی مطالعات نشانه‌شناسی را مدیون (پی‌یرس) است. سنت سوم که تأثیر

بسزایی بر تحولات علم نشانه شناسی داشت در روسیه شکل گرفت. (شعیری، ۱۳۹۸: ۱-۳) نشانه‌شناسی سعی دارد تا از رابطه‌های ساختاری موجود در درون هر متن معنای نمادین را کشف نماید. نشانه‌شناسی (semiology) علمی است که به مطالعه نظام نشانه‌های نظیر زبان‌ها، رمزگان، نظام‌های علامتی و غیره می‌پردازد. (گیرو، ۱۳۹۲: ۱۳)

در نشانه - معناشناسی گفتمان، نشانه معناها تحت نظارت و کنترل فرآیند گفتمانی بروز می‌یابند و در تعامل با یکدیگر، به گونه‌هایی سیال، پویا، متکثر، چند بعدی و تنشی تبدیل می‌شوند. این دیدگاه، در ابعاد عاطفی، شناختی، حسی - ادراکی، و زیبایی شناختی قابل بررسی است که دو بعد حسی ادراکی اهمیت بیشتری دارد؛ به طوری که فعالیت گفتمانی، وجود خود را وامدار این دو جریان است. (اسماعیلی و کنعانی، ۱۳۹۲: ۸۹-۵۹) پس نشانه معناشناسی ابزاری است که ساز و کارهای تولید و دریافت معنا را در نظام‌های گفتمانی بررسی می‌کند، چراکه فرآیند معناسازی تحت نظارت و کنترل نظام‌های گفتمانی قرار دارد. هر متن از تعدادی نشانه‌های زبانی تولید شده است و قرآن نیز هم چنین است و خداوند متنی با این ویژگی که سرآمد متون ادبی است بر پیامبر محمد نازل کرده است. مفسران فعالیت‌های گسترده‌ای را برای فهم این متن و نشانه انجام دادند. تحلیل‌های بلاغی و لغت‌شناسی و معانی آیات در مجموع فعالیت نشانه‌شناختی است که در این سطح می‌گنجد

۲.۲. گفتمان

برای روشن نمودن واژه گفتمان در ابتدا باید به تعریف اصطلاحات گفته‌پرداز، گفته و گفته‌پرداز پی برد. گفته‌پرداز کسی است که مسئول تولید متن است. گفته‌پرداز عملیاتی است که به تولید گفته منجر می‌شود. گفته، محصول گفته‌پرداز است. در واقع در هر تولید زبانی، شخصی به نام گفته‌پرداز هست که مسئول متن تولید شده است. (شعیری، ۱۳۹۸: ۹) گفتمان به شیوه خاصی برای سخن گفتن اطلاق می‌گردد و در اصطلاح به معنی توالیهای فراتر از جمله در گفتار و نوشتار است. (داد، ۱۳۹۲: ۴۰۸) تحلیل گفتمان در زبان فارسی به سخن‌کاوی، تحلیل کلام و تحلیل گفتار ترجمه شده و یک گرایش مطالعاتی بین رشته‌ای است که از اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ در پی تغییرات گسترده علمی معرفتی در رشته‌هایی چون انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و... آشکار شد. (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۷)

پس گفتمان به طور کلی به بافت زبان در مراحل فراتر از جمله اطلاق می‌شود. در تحلیل گفتمان به بررسی متون ادبی از جنبه ساختارهای زبانی و بافت متنی و هماهنگی آنها با بافت موقعیتی پرداخته می‌شود. از آنجایی که گفتگو و گفتمان در قرآن نقش مهمی در انتقال پیام‌های خداوند دارد و بخش بزرگی از قرآن شامل گفت‌وگوهای بین خدا و پیامبر، خدا و فرشتگان، خدا و حاکمان، پیامبران و مردم، و مردم و حاکمان است، نگارنده را ترغیب

نمود که سوره عبس را از لحاظ گفتمان و چگونگی شکل‌گیری معنا و ویژگی‌های متکلم و مخاطب مورد تحلیل قرار دهد.

۳،۲. نظام گفتمانی

گریماس معناشناس فرانسوی معتقد است که نظام‌های گفتمانی در تحلیل گفتمان شکل می‌گیرد. (گریماس، ۱۳۸۹: ۵-۱۰) نظام‌های گفتمانی را می‌توان به انواع مختلفی تقسیم کرد که عبارت‌اند از:

۱. **نظام گفتمانی کنشی:** این نظام بر قرارداد میان کنش‌گزار و کنشگر برقرار است. این گفتمان ما را با کنش‌گزاری مواجه می‌کند که در موقعیتی برتر نسبت به کنشگر قرار دارد و می‌تواند او را به انجام کنش وا دارد. گفتمان تجویزی و القایی از مهمترین ویژگی‌های نظام گفتمان کنشی به شمار می‌آیند. (شعیری، ۱۳۹۸: ۲۴) آنچه در این نظام اهمیت دارد نقش کنش در تحول معنا و تغییر آن به معنایی مطلوب‌تر است. علاوه بر مطالب فوق، یکی از مهمترین ویژگی‌های این نظام، ساختارهای تقابلی آن است.

۲. **نظام گفتمانی تنشی:** در این نظام گفتمانی، کنشگر نه تابع برنامه و قراردادی از پیش مشخص است و نه تابع گفت‌وگوی تعاملی جهت القا و متقاعدسازی، بلکه تنش، چاشنی اصلی کنش و فعالیت‌های کنشگر است. در این نظام انرژی و قدرت با دو ویژگی فشاره‌ای و گستره‌ای همراه است. (همان، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۸) فضای تنشی گفتمان، فرآیند عاطفی گفتمان را تنظیم می‌کند. وجه برجسته گفتمان این است که دو جریان یکی متعلق به حالت روحی و عاطفی کنشگر و دیگری متعلق به ابژه و دنیای بیرونی درهم آمیخته می‌شود.

۳. **نظام گفتمانی شوشی:** این نظام گفتمانی مبتنی بر نوع یا شیوه حضور عوامل گفتمانی است. (شعیری و وفایی، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۳) در وضعیت شوشی، بدون آنکه برنامه یا هدفی مطرح شود شوشگر می‌تواند هر آن متوجه حضور خود نسبت به موقعیتی که در آن قرار می‌گیرد، بشود و تحت تأثیر همین حضور، خود را مهیای خود و دیگری کند و می‌توان آن را «مهیا کردن سوژه» نامید. (گرامس، ۱۳۹۵: ۸۹-۱۰۰)

۴. **نظام گفتمانی بوشی:** نظامی است وابسته به سبک حضور نشانه‌ها برای استعلای معنایی جدید، حضور بوشی با جهشی انقلابی در سبک حضور نشانه‌ها در فضای نشانه-معنایی، اولین گام الزام برای استعلای معنایی جدید و تغییر شرایط گذشته را برمی‌دارد و حرکت بوشی به سوی خروج از مسیر ساختار و برنامه را آغاز می‌کند.

گفتمان سوره

سوره عبس در سالیان نخست دعوت یعنی سال‌های دوم و سوم بعثت که مراحل اولیه دعوت پیامبر بود در مکه نازل شده و دارای ۴۲ آیه است و بیست و چهارمین سوره در ترتیب

نزول و هشتمین سوره قرآن در مصحف است. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۱۰/۳۰)

این سوره با توجه به کوتاهی آیات از نکات مهم گفتمانی برخوردار است. در حقیقت، این سوره یکی از مهمترین موضوعات اجتماعی زندگی بشر را روایت می‌نماید و نظام تعامل انسانها با یکدیگر و با پروردگار خویش را تنظیم می‌کند.

گفته‌پرداز در مقدمه و مبدأ گفتمان (آیات ۱-۱۰) با پیروی از نظام گفتمانی کنش‌محور و با به کارگیری فرآیند دیداری- حرکتی با دو شخصیت کنش‌گر یعنی کسانی که در مقابل آموزه‌های الهی و دعوت پیامبر احساس بی‌نیازی و تکبر دارند و کسی که استقبال کننده و جستجوگر حقیقت است، اشاره نموده و سپس خداوند به عنوان صاحب‌سخن، پیامبر را از تقدیم و ترجیح شخصیت اول و بی‌توجهی به شخصیت دوم سرزنش می‌کند. در گفتمان دوم (آیات ۱۱-۱۶) گفته‌پرداز با ستودن شرافت و بلندمرتبگی کلام الهی، بر ذکر بودن قرآن برای افرادی که شایستگی و لیاقت دارند، تأکید می‌نماید. در گفتمان سوم (آیات ۱۷-۳۲) به ناسپاسی و نیاز شدید انسان به پروردگار از ابتدای آفرینش تا روز رستاخیز اشاره شده و همچنین گفته‌پرداز برای بیدار نمودن انسان‌های متکبر و غفلت‌زده، حضور مؤثر خویش با افعال ارزشی و دقت در پیدایش نعمت‌ها و نیازمندی انسان نسبت به آفریننده خود در انواع نعمت‌ها (غذاها و آشامیدنی‌ها و رویش گیاهان و) متذکر می‌نماید. بالاخره در گفتمان چهارم سوره (آیات ۳۳-۴۲)، گفته‌پرداز ضمن ترسیم میدانی از حشر در قیامت و وحشت کنشگران از همدیگر، حتی از وابستگان و نزدیکان، به دو گروه انسان‌های خوشحال و غم‌گرفته اشاره می‌کند و ناسپاسان بدکردار را جزء گروه اول به حساب می‌آورد. (ابن عاشور، ۱۹۴۸، ۱۰۲/۳۰ و دروزه، ۱۳۸۳، ۱۲۱/۲) در ساختمان سوره چهار گفتمان به وضوح برجسته شد که با وجود مضامین متفاوت حاوی پیام واحدی است که به صورت نظام‌مند با دقت و استواری پی‌ریزی شده‌اند. با دقت در مقدمه سوره و موضوعات مطرح شده بعد از مقدمه، می‌توان گفت که مرکزیت و جهت‌مندی گفتمان بر «توجیه پیامبر در چگونگی برقراری ارتباط و موازنه میان مجموعه‌های مختلف و هشدار به متکبرانی که خود از هدایت قرآنی بی‌نیاز می‌دانند» شکل و بنا گرفته‌است.

۳. تحلیل گفتمان

۱.۳. گفتمان اول

﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۖ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۖ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي ۖ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ ۖ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ ۖ فَأَن ت لَهُ تَصَدَّىٰ ۖ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكِي ۖ وَأَمَّا مَنِ جَاءَكَ يَسْعَىٰ ۖ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۖ فَأَن ت عَنْهُ تَلَهَّىٰ﴾ (عبس/ ۱ - ۱۰).

این ساختار، از نظام گفتمانی کنشی-تجویزی پیروی کرده‌است. کنش‌های موجود در این

روایت یا رخداد بین خدا و پیامبر و دیگر افراد گفتمان است. در نظام گفتمانی کنشی، رابطه گفتمانی از بالا به پایین و بر اساس میثاق یا قرارداد صورت می‌گیرد. بر این اساس، گفتمان ما را با کنشگری مواجه می‌سازد که در موقعیتی برتر نسبت به کنشگر قرار دارد و می‌تواند او را وادار به انجام کنش کند. (شعیری، ۱۳۸۸: ۲۴)

خداوند به عنوان راوی، رخدادی که بین کنشگران یعنی (پیامبر، سران قریش و شخصیت نایینا) اتفاق افتاد را روایت می‌کند. برای شناخت فرآیند گفتمانی این ساختارها می‌بایست عناصر سازنده و شخصیت این روایت‌ها را بازشناخت و به تحلیل و نمونه‌آوری هر یک پرداخت. مخاطب اصلی این آیات پیامبر اسلام است که در سال‌های نخست دعوت تلاش مضاعفی برای ابلاغ پیام کنشگزار به مردم و سران قریش و دعوت آنها به بندگی داشت. پیامبر اسلام از فرصت‌ها بیشترین بهره‌ها را می‌برد و کنش‌ها و سخنان آزاردهنده مردم، مانع رساندن و ابلاغ پیام او نمی‌شد. گفتگوهای آیات نخستین سوره عبس، رابطه مستقیمی با الگوی کنشی برآمده از نگرانی پیامبر از روند هدایت و تأثیرپذیری مردم و مخالفان دارد. (شعراء ۲۶/ ۳)

در یکی از موقعیت‌ها هنگامی که پیامبر در حال دعوت و گفتمان با گروهی از سران قریش بود، یکی از یاران نایینای پیامبر به طور ناگهانی و بدون برنامه‌ریزی قبلی وارد مذاکره گفتمان شد و بدون توجه به موقعیت گفتمان، سخنان پیامبر را به طور مکرر قطع کرد و از ایشان تقاضای نصیحت و خواندن آیات جدید نازل شده را نمود و با این کنش، جریان گفتمان را به هم ریخت و پیامبر در مقابل این رفتار نایینا چهره خود را ترش نموده و ناراحت شد. خداوند به عنوان صاحب سخن، پیامبر خود را به خاطر این حرکت سرزنش کرد و آیات اولیه این سوره به این جهت نازل گشت. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۳۲۱/۸) کنش به معنای «حرکت کنشگر جهت رسیدن به یک شیء ارزشی» است در هر روایت کنشی سه موضوع «کنش، ارزش و تغییر» بسیار اهمیت دارد. (شعیری، ۱۳۸۸، ۲۲) با توجه به ویژگی بیان شده، در این گفتمان پیامبر به دنبال شیء ارزشی خود؛ یعنی (دعوت و هدایت سران قریش) و ایجاد تغییر در درون و بینش آنهاست. رویدادهای حاصل از تضاد و تقابل همراه با جریان‌های سیال ذهن نویسنده بستر مناسبی برای استخراج نشانه‌هایی که با بهره‌مندی از شرایط حاکم بر جریان روایت گفتمان‌های کنشی را آشکار می‌کند را فراهم می‌سازد. در این روایت کنشگران بر اساس کارکرد اجتماعی و فرهنگی که متأثر از پیام کنشگزار و ابلاغ پیامبر هستند گفتمان‌های کنشی را تولید می‌کنند. در گفتمان کنشی بررسی و کشف عملکرد در سیر روایت بر عهده کنشگران است. بر این اساس باید تعدادی از انگاره‌های کنشی شخصیت‌ها را در هر روایتی استخراج کرد و از منطق میان انگاره‌ها، منطق نوشتار شکل می‌گیرد.

۱،۱،۳. کنشگزار و روای گفتمان (خداوند)

در بسیاری از داستان‌های قرآن، خداوند راوی اصلی داستان است و روایت با آگاهی به تمام جزئیات اخبار و یا حتی نیات افراد ذکر می‌شود. این زاویه دید، «زاویه دید بیرونی» است که در حوزه «عقل کل» یا «دانای کل» (Omniscient) قرار دارد؛ به عبارت دیگر، فکری برتر از خارج، شخصیت‌های داستان را رهبری می‌کند، از نزدیک شاهد اعمال و افکار آنهاست و از گذشته، حال و آینده و نیز افکار و احساسات پنهان همه شخصیت‌های روایت باخبر است. (میر صادقی، ۱۳۸۵: ۳۹۱) راوی در این داستان، خود بخشی از روایت و ساختار کلی متن است و در پیشبرد آن، فرآیند فاعلیت و حاضرسازی دارد و گویا خود به شیوه هدایتگری و اصلاح اندیشه پیامبر و با حضوری فعال در گفتمان و با خطاب‌های متعدد و مستقیم، جریان و عمق میدان گفتمان را هویت می‌بخشد. خداوند به عنوان کنشگزار در موقعیت برتر نسبت به کنشگران واقع شده و برای رسیدن به خواسته یا هدف خویش (هدایت مردم) به کنشگر اصلی روایت (پیامبر) دستور و فرمان ابلاغ می‌دهد. (حجر/۹۴) سپس خداوند به عنوان نویسنده به جهت بهره‌گیری از زاویه دید روایت، مرکز عملیات این گفتمان را با افعال ارزشی مؤثر (تزکیه و تذکر) در آیات ۳-۴-۷ برجسته می‌سازد و به طور مستقیم به شرح و تفسیر رفتار شخصیت‌های گفتمان می‌پردازد.

۲،۱،۳. کنشگر اول و اصلی (پیامبر)

یکی از شخصیت‌های کنشگر گفتمان در این آیات، پیامبر اسلام است که خداوند در این گفتار سه مرتبه با صیغه غایب «عَبَسَ وَتَوَلَّى *أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى» و ۵ بار به صیغه خطاب او را مورد خطاب قرار داده است؛ «مَا يُدْرِيكَ - فَأَنْتَ - وَمَا عَلَيْكَ - مَنْ جَاءَكَ - فَأَنْتَ عَنْهُ». بین مفسران در مورد مخاطب و مصداق آیه آغازین چه کسی بوده است، اختلاف نظر وجود دارد. مکارم شیرازی در تفسیر نمونه می‌فرماید: «در آیه اول چیزی که صریحاً دلالت کند که منظور شخص پیامبر است وجود ندارد تنها چیزی که می‌تواند قرینهای بر این معنی باشد خطابهایی است که از آیات ۸ تا ۱۰ این سوره آمده که می‌گوید: "کسی که پیوسته (برای شنیدن آیات خدا) به سرعت سراغ تو می‌آید، و از خدا می‌ترسد، تو از او غافل می‌شوی!" این چیزی است که بهتر از هر کس در مورد پیامبر ص می‌تواند صادق باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ۲۶/۱۲۵) طبرسی رحمه الله در مجمع البیان علت به کار بردن صیغه غایب نسبت به پیامبر، به خاطر اجلال و اظهار لطف و محبت خدا به پیامبر تحلیل کرده است. (طبرسی، ۱۴۱۵، ۲۶/۳۰۲) دیدگاه نگارنده هم بر این است که مقصود از این آیات، شخص پیامبر اکرم است و چنین اخلاقی با جایگاه عصمت و حسن اخلاق آن بزرگوار منافات ندارد، زیرا پیامبر مسئولیت مهمتر که اسلام آوردن بزرگان قریش را در اولویت قرار داده بود.

همان طور که قبلاً اشاره شد، نزول این سوره در سال دوم بعثت، مقارن با تلاش پیامبر(ص) برای دعوت از اشراف و سرکردگان مکه به پیام توحیدی است. اولاً این امری طبیعی، منطقی است که برنامه تبلیغ از مؤثرترین و بانفوذترین اشخاص آغاز می‌شود و در شأن هدایت و ارشاد، کیفیت بر کمیت اولویت دارد. ثانیاً، از آنجایی که پیامبر در مراحل اولیه دعوت بود و تجربه کافی در چگونگی دعوت و ارتباط با گروه‌ها و بزرگان مکه نداشت، این امکان وجود داشت که پیامبر برخلاف اولویت یا مصلحت عمل کرده‌باشد، لذا خداوند به صورت غیرمستقیم و به جهت تذکر، عتاب همراه با لطف و مهربانی صادر می‌کند.

در ادبیات گفتمان این کنشگر می‌توان نشانه یا وضعیت عاطفی را دریافت. مطالعه جریان عاطفی گفتمان به بررسی شرایط شکل‌گیری و تولید نظام عاطفی و چگونگی ایجاد معنا از طریق آن است. در این متن با کنشگر، تقابلی و تعاملی روایت شده‌است که توزیع قدرت بین کنشگران را در دو گفتار به شکل متفاوت بیان شده‌است. «أَمَّا مَنْ اسْتَفْنَى» (ادعای برتر بودن و صاحب قدرت) و «وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَهُوَ يَحْسَى» (تشنه معرفت و نابینا).

مبدأ گفتمانی این سوره با افعال توییحی «عَبَسَ وَتَوَلَّى» از طرف خداوند به پیامبر که به عنوان مرکز گفتمان است آغاز شده‌است. به جهت افعال نقصان «عَبَسَ وَتَوَلَّى»، خواننده ناخودآگاه تصویری از برخورد منفی این کنشگر پیدا می‌کند. این نقصان سبب بروز بحران‌های عاطفی گشته و زندگی کنشگر را به گفتمانی تبدیل گردیده که همه جای آن رنگ‌وبوی عاطفی به خود گرفته‌است. واژه عبس فعل ماضی به معنی «روترش کردن و قیافه درهم کشیدن که در اثر تنگدلی و گرفتگی خاطر است». (اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲/۵۴۵) از آنجایی که غالباً تجربه بدن همواره موقعیت معنایی در انسان را پدیدار می‌کند، خداوند وضعیت و نمایه عاطفی و جسمی - ادراکی پیامبر با نشانه «عَبَسَ وَتَوَلَّى» را توصیف کرده‌است. همچنین قرآن کریم، نمایه‌های جسمی بروز یافته در سیمای پیامبر را به منظور شناساندن هرچه بهتر او مطرح می‌کند. به طور کلی در این گفتمان کنشگر در تلاش برای رسیدن به هدف اصلی یعنی تغییر وضعیت نابسامان فکری سران قریش به وضعیت مطلوب است. ولی به خاطر خطاهای رفتاری و نداشتن تجربه دعوت در فرآیند گفتمان دچار لغزش شد و بی‌نیازان به آموزه‌های الهی را بر جستجوگران حقیقت و تهذیب نفس ترجیح نمود. در مقابل این واکنش، قرآن کریم به آسانی از کنار این موضع‌گیری نگذشته و وارد حوزه سرزنش پیامبر شده‌است. همچنین گفته‌پرداز در تلاش است بنیان فکری و رفتاری پیامبر در مقابل دیگران را به چالش بکشد تا در مراحل بعدی دعوت دچار لغزش و خطا نگردد

۳،۱،۳. کنشگر دوم (فرد نابینا)

فرد نابینا که در تاریخ به نام عبدالله بن‌أم‌مکتوم (بغوی، ۱۴۱۷، ۸/۳۳۲) نامگذاری شده، به عنوان یکی از شخصیت‌های سازنده این گفتمان است که گفته‌پرداز با نظام گفتمانی

شوشی و نشانه‌گیری حسی - دیداری و استقبال‌پذیری، جهت‌روایت را به سوی او برجسته می‌سازد.

حس دیداری از جمله حواسی است که می‌تواند با حواس دیگر ارتباط برقرار کند. این حس می‌تواند با ایجاد مرز بین خودی و غیر خودی به ایجاد تمایز بینجامد. (شعیری، ۱۳۹۸/ ۱۲۸) با توجه به فضای سوره می‌توان یکی از عناصر اصلی نزول سوره و عتاب پیامبر در مبدأ گفتمان، حضور این شخصیت در رویداد است. (السعدی، ۱۴۲۰، ۹۱/۰) که با جریان دیداری «أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى» باعث گستردگی و بسط بُعد گفتمان شده است.

جهان عواطف برای آشکار کردن خود روش‌های گوناگونی در پیش می‌گیرد و مهمترین راه‌های اعلام عاطفه‌ها و احساسات و درخواست‌ها آن است که جایگزین گفتار و بیان شود. در سراسر این گفتار یعنی از آیات (۱۰-۱) می‌توان ارزش شخصیت نابینا «أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى» با صفات وارده را متمایز کرد. گفته‌پرداز برای ورود و مداخله این شخصیت در گفتمان از فعل «جاء» استفاده نموده است. این واژه به معنای آمدن و روی آوردن است که بارزترین نشانه این واژه بر نظام گفتمانی شوشی که مبتنی بر حضور است شکل گرفته است. فرد نابینا به عنوان شوش‌گر تحت تأثیر دنیایی که در آن قرار گرفته و براساس موقعیت‌های بیرونی و تلاقی افراد گفتمان با ابژه‌های عاطفی «یَزْکَى - یَخْشَى» نشانه‌ها را در خود زنده می‌کند. در این موقعیت گفتمانی بدون اینکه برنامه یا هدفی از قبل تعیین شده باشد، شوشگر می‌تواند هر آن متوجه حضور خود در فضای گفتمانی پیامبر با سران قریش شود و تحت تأثیر همین حضور، خود را آماده دریافت پیام بنماید. در نتیجه هم‌آمیختگی این حضور و برخورد پیامبر سبب می‌شود که جریان معناشناسی روایت، به سمت گفتمان تنشی هدایت شود. از رویارویی این شخصیت با پیامبر ارزش ایمانی او معنادار می‌شود. چنین معنایی از قبل مشخص نشده بود بلکه در بطن این فرآیند تولید شده است. در نظام روایی کنش سه واژه «کنش، ارزش و تغییر» نقش اساسی و کلیدی دارد. (شعیری، ۱۳۹۸/ ۱۹) گفته‌پرداز این کنشگر روشن‌ضمیر و دنیاندیده را با این افعال ارزشی «یَزْکَى - یَذْکُرُ - یَسْعَى - یَخْشَى» توصیف می‌نماید. آنچه در عرصه گفتمان این شخصیت جالب توجه و شگفت‌انگیز است اوصاف متضاد او به کور زمینگیر و اهل شتاب و دویدن برای دریافت پیام است. (عبدالکریم خطیب، بی تا، ۱۶/ ۱۴۵۰) حضور معنادار این کنشگر در گفتمان سبب ایجاد یک پایگاه با اعمال حسی - ادارکی گردید و همچنین رابطه عمیق و حضور این کنشگر، گفتمان را به فضای تنشی تبدیل نمود. این کور بینادل که جاذبه ایمان و خشیت درونی، او را وقت بی‌وقت به سوی پیامبر کشاند و آنچنان مقامی نزد پرورگار پیدا کرد که به خاطر او برگزیده‌ترین بنده خدا، تلویحاً مورد سرزنش قرار می‌گیرد. همچنین به جهت مداخله مؤثر او در گفتمان، گفته‌پرداز با ۵ خطاب مستقیم، زوایه دید گفتمان را به سوی پیامبر تغییر داده است.

۴،۱،۳. کنشگر سوم (بی‌نیازان)

آخرین عامل گفتمانی این بخش، بی‌نیازان به آموزه‌های اسلام هستند که گفته‌پرداز در توصیف ایشان چنین مینویسد: «أَمَّا مَنْ اسْتَغْنَىٰ ﴿۷﴾ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ ﴿۸﴾ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْكَبَ ﴿۹﴾» (عبس/۵-۷) فعل «استغنی» برای بیان زیاده‌روی در اعتماد آدمی به خویشتن به کار می‌رود و مستغنی در این آیات به کسی اطلاق می‌گردد که ادعای بی‌نیازی به آموزه‌های اسلام و قرآن داشته باشد. (ابن عاشور، ۱۹۴۸، ۳۰/۱۰۷) بی‌نیازان به آموزه‌های دینی خداوند به عنوان نیروهای مخالف که عکس جهت حرکت فاعل (کنشگزار و کنشگر اصلی) ظاهر می‌شوند و قصد ایجاد مانع در مسیر دعوت و در جهت عدم تحقق تغییر، حرکت می‌کنند، از نیروی‌های منفی یا ضدکنشگر (عامل مخرب) در متن تلقی می‌شوند.

نکته قابل توجه در گفتمان این است که خطاب محکم آیات به پیامبر در راستای بازداری ایشان از تصدی نسبت به فرد مستغنی، به معنای اصرار ایشان در اقدام هدایت چنین فردی نیست؛ ایشان به وظیفه خود در هدایت افراد مشغول است و این گفته‌پرداز است که با حضور به موقع در صحنه و با پرده‌برداری از حقیقت این رخداد، در صدد بازداری ایشان است.

گفته‌پرداز با خطاب مستقیم «وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْكَبَ ﴿۹﴾» به پیامبر در صدد است، احساسات و نگرش و ذهنیت پیامبر را از گفتمان با افراد بی‌نیاز اصلاح نماید. علاوه بر مطالب فوق، هسته اصلی گفتمان در این رویداد چالش میان دعوت و تلاش پیامبر برای ابلاغ پیام و استغنائی سران قریش صورت می‌گیرد و از چالش دانستن و ناداستن بار عاطفی گفتمان مبتنی بر حقانیت و تهذیب نفس و تزکیه تثبیت می‌گردد. همچنین از چالش میان این دو فعل مؤثر «دعوت به سوی حق» و «قبول نکردن و بی‌نیازی» دینامیک معنایی گفتمان تأمین می‌شود.

۲،۳. گفتمان دوم

«كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿۱۱﴾ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ﴿۱۲﴾ فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿۱۳﴾ مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿۱۴﴾ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ﴿۱۵﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿۱۶﴾» (عبس/۱۱-۱۶).

از دیدگاه تحلیل میدان عملیات گفتمان، آیات این ساختار بازگشت به گسست گفتمانی گفتمان قبل محسوب می‌شود. در اینجا، حضور حس‌آگاه گفته‌پرداز (خود) پنهان و حضور دیگر ایزه‌های عاطفی مانند؛ (تذکره، صحف مکرمه، مرفوعه مطهره.....) مشهود است. همان طور که قبلاً اشاره شد، گفتمان محل موضع‌گیری گفته‌پردازانی است که با فعالیت فردی خود به عنوان مسئول سخن جلوه می‌نمایند.

توجه به آهنگ و یا ریتم از دیگر مؤلفه‌های گفتمان عاطفی است که سیر حرکت گفتمان را نمایان می‌سازد. هر گفتمان متناسب با اهدافش آهنگی اتخاذ می‌کند که منجر به تولید اثرات عاطفی در گفتمان می‌گردد. در نگاه نخست، این گفتمان با واژه «کلا» که دارای ریتم

و ضرب آهنگ تندی ست آغاز می شود (آیه ۱۱) و این تندی ضرب آهنگ در فضای کنشی، موضع گیری پیامبر در قبال این شخصیت ها را تثبیت می کند و بتدریج آن انرژی و هیجان آغازین به آرامش می گراید (آیات ۱۲-۱۶). در این حالت ما با افت یا کاهش فشار عاطفی واژه کلا و گسترش گونه های شناختی ﴿تَذَكِّرَةٌ، صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ، مَرْفُوعَةٍ وَ مُطَهَّرَةٍ.....﴾ مواجه هستیم. (پاکتچی، ۴۸/۱۳۹۲)

علاوه بر آن، جهت مندی این واژه گویای بازداری پیامبر از تصدی مسئولانه نسبت به تزکیه کسی که خود را از قرآن بی نیاز می بیند. (شنقیطی، ۱۴۱۵، ۸/۴۳۳) همچنین این نکته را می رساند که قدرتمندان متکبر و بی نیاز چه بخواهند یا نخواهند، این کتاب آسمانی راه خود را در جوامع انسانی باز می کند. آری چنین کتاب ارزشمندی که هم از جهت منشأ صدور و هم از جهت کیفیت ابلاغ و هم از نظر محتوا مورد تأیید خداوند سبحان است، به اراده و مشیت او جایگاه خود را در میان انسانها پیدا خواهد کرد و نیازی به ایمان متکبران ندارد، گرچه پیامبر همگان را به سوی آن دعوت می کند. در سراسر گفتمان آیات، رأفت و رحمت گفته پرداز در انتقال پیام تذکر و عامل بیداری فطرت بشری ﴿إِنَّهَا تَذَكِّرَةٌ﴾ مطرح است. موضع گیری خداوند در این گفتمان یک موضع دینی و دلسوزی است؛ بدین ترتیب که چشم انداز خویش را در خلال گفتمان تولید و به گفته یاب (مخاطب) منتقل می سازد و با استفاده از آیات مذکور جایگاه تذکره و اختیار بشر در پذیرش و فرشتگان صفات نیک را ثابت می کند.

۳.۳. گفتمان سوم

﴿قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكَفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ * ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ * ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ * كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ * فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعَنْبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غَلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ (عبس / ۱۷ - ۳۲).

الگوی تنشی آیات این گفتمان به سمت فضای (تو-من) و به تصویر کشیدن حضور مؤثر گفته پرداز و گفت و گوی او با گفته یاب است. بعد گفته ای این آیات به جهت یادآوری نقش خدا در زندگی و مرگ انسان ها و همچنین وابستگی آنها به خدا در تأمین غذای خود شده و از عدم فرمانبرداری از خدا با وجود این همه تأثیر در زندگی خبر می دهد.

این ساختار، از گفتمان تنشی - عاطفی پیروی کرده است. وجه برجسته گفتمان در این است که دو جریان یکی متعلق به حالت روحی و عاطفی کنش گر و دیگری متعلق به اثره و دنیای بیرونی درهم آمیخته می شود. شروع گفتمان با عبارت ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانَ﴾ که دارای بار معنایی منفی است روند حرکت گفتمان را بروز می دهد. واژگان عاطفی معمولاً در قالب اسمی و صفتی مانند (خشیم، نفرین، ترسناک و بخیل و...) بیان می شود. در این ساختار،

هدف از بررسی نظام عاطفی گفتمان بررسی صرف واژگان نیست بلکه فرایندی که این عواطف را به تولید می‌کند. تعبیر «قَتَلَ الْإِنْسَانَ» نوعی نفرین و به گفته فخرالدین رازی از بدترین انواع نفرین است، و «ما» در جمله «مَا أَكْفَرَهُ» به عنوان تعجب است. (رازی، ۱۴۲۰، ۵۷/۳۱) رفتارهای منفی کنشگران که سراپا نیاز به نعمت و تدبیر خداوند بودند سبب تولید معنای نفرین و تهدید و بروز خشم گفته‌پرداز و آفرینش گفته «قَتَلَ الْإِنْسَانَ» شد. به عبارتی دیگر؛ گفته‌پرداز از انسان حق‌پوش ناسپاسی که نقش پروردگار را در زندگی خود نادیده می‌گیرد، سخن می‌گوید. در حالی که باید با نگاهی روشن‌بین و حقیقت‌جو، جایگاه خود را جستجو نماید؛ اینکه او چه کسی بوده و چگونه آفریده شده و هدف از آفرینش او چیست و به کجا خواهد رفت؟

گفته‌پرداز فضای گفتمان را با ایجاد فشار عاطفی از یک طرف و ایجاد گستره‌شناختی از سوی دیگر، ویژگی و مسیر انسان ناسپاس و نیازمندی او را به تصویر می‌کشد. گفته‌پرداز با تکرار حرف «ثُمَّ» در پی ایجاد فرآیند زیباشناختی است. در بعد زیباشناختی گفتمان، تکرار حرف «ثُمَّ» بیشتر برای بیان ترتیب زمانی فاصله‌دار میان دو رخداد است که در نحو سستی از این معنا با نام «ترتیب و تراخی» یاد شده‌است. (ابن مالک، ۱۴۲۰، ۳/۲۳۱-۲۴۳) از آنجایی که مرحله دسترسی به راه کمال و تعالی برای انسانها «ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشُرَهُ» و سپس مرحله انتقال به حیات ابدی «ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشُرَهُ» دو رویداد و پدیده جدای از هم است با حرف ثَمَّ همنشین شده‌است، ولی چون فاصله زمانی بین مرگ و قبر کردن «فَأَقْبِرَ» کم و بدون فاصله اتفاق می‌افتد با حرف فاء آمده‌است. در تحلیل مقصد گفتمانی این تصویر می‌توان اشاره کرد که، انسانی که در تمامی مراحل وجود، با دست ربوبیت پروردگار خود مدیریت شده و مبدأ و مقصدش به دست اوست، چه جایی برای کفران و ناسپاسی است؟ چه نقشی برای اول باقی مانده که او را کافر همه نقش‌های پروردگار در صفحه زندگی کرده‌است «كُلًّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ».

سپس در فرآیند گفتمانی آیات ۲۴-۳۲ گفته‌پرداز با خطاب قرار دادن انسانها، برای متمایزسازی حضور (خود)، لب به سخن گشوده‌است. در آیات مطرح شده شاهد افزایش گستره‌ها با واژگان؛ «طَعَامَ- الْمَاءَ- الْأَرْضَ- إِنْبَاتَ- حَبًّا- عِنْبًا- قَضْبًا- زَيْتُونًا- نَخْلًا- حَدَائِقَ- غُلْبًا- فَآكِهَةً- أَبَا- مَتَاعًا» هستیم و نتیجه بیان این ابژه‌ها، تقویت فشار (زندگی- قدرت و عظمت خداوند- عنایت خداوند به بندگان و ...) حاصل می‌شود. در این آیات و بویژه آیه «مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ» گفته‌پرداز با سیر در گفتمان و افزایش هیجان و عاطفه و بیان استدلال، در پی برجسته‌ساختن نقش خود در زندگی و نیازمندی انسانها و بقیه موجودات است.

از نکات پنهانی دیگر گفتمان، چرخش سبک‌شناختی (التفات) است که یکی از شاخص‌های زبان‌شناختی پر بسامد در گفتمان قرآنی به شمار می‌آید که از طریق آن، خواننده می‌تواند

فعالانه در صحنه گفتمان شرکت کند. با دقت در آیات ۱۷ تا ۳۲ میتوان به شاخصه التفات پی برد. گفته پرداز در این گفتمان از التفات غیبت به خطاب استفاده نموده است. افعال به کار رفته در بخش اول (۲۳-۱۷) به صیغه غیبت است ﴿خَلَقَهُ - قَدَرَهُ - يَسَّرَهُ - أَمَاتَهُ - أَقْبَرَهُ - أَنْشَرَهُ - أَمْرَهُ﴾. اما بخش دوم (۲۴-۳۲) سبک آیات به صیغه متکلم و تعظیم تغییر یافت ﴿أَنَا - صَبِينَا - شَقَقْنَا - أَنْبَتْنَا - لَكُمْ - وَالْأَنْعَامِ كُمْ﴾، حکمت از تغییر نظام گفته‌ای (غیبت به خطاب) در این گفتمان چیست؟

در پاسخ می‌توان گفت که اولاً: گفتمان بخش اول در مورد آفرینش انسان و مسیر او در زندگی و بیان حقارت انسان ناسپاس است. اما گفتمان دوم در مورد مهمترین نیاز انسان برای بقاء یعنی فرآورده‌های خوراکی است. ثانیاً: نعمت‌ها و موارد ذکر شده در گفتمان اول متعدد است و انسان توان مشاهده آن بصورت عینی ندارد و آن را با چشم خود نمی‌بیند و فقط یک بار اتفاق می‌افتد و شاید به همین قصد خداوند از تکنیک التفات غیبت استفاده نموده و رابطه آن با زوایه دید نسبت به ابعاد صحنه، حاصل شده است. اما در گفتمان دوم، نعمتهای مطرح شده از قبیل؛ نگرستن به انواع نعمت‌ها و میوه‌ها، مشاهده باران و رویش گیاهان به صورت مستمر در زندگی روزمره قابل مشاهده است. خداوند برای متمایز ساختن قدرت خود بر انسان‌ها آن را به صیغه حاضر و خطاب تبدیل نموده است. همچنین در تحلیل واژه ﴿فَلْيَنْظُرْ﴾ که به عنوان شاخص اصلی حس ادراکی است می‌توان گفت که این حس، خود منشأ بروز عناصری زنجیره‌ای از صحنه‌ی نمایشی آفرینش‌های پروردگار است و گفته‌یاب را متوجه منبع تولید احساس و در نتیجه شناسایی آن می‌سازد. بنابراین گفته‌پرداز، بخش دوم را با موضع‌گیری التفاتی و نشانه (خود- حاضر و اینجا) گفتمان را اشباع نموده است.

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود چگونه فشار عاطفی گفتمان از آیات ۱۷ تا ۳۲ افزایش داشته و فرآیند تنشی آن سیر صعودی یافته است. در بخش دوم، آیه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ با ابژهای مانند: ﴿الْمَاءِ - حَبًّا - عِنَبًا - قَضْبًا - زَيْتُونًا - نَخْلًا - حَدَائِقَ - غَلْبًا - فَاكِهَةً - أَبًّا﴾ پیوند داده شده است. هرچه ابژه‌ها گسترده شده، با ایجاد آهنگ موسیقایی بار عاطفی بالا رفته و به این ترتیب، گفته‌پرداز فشار عاطفی را با گستره‌شناختی پیوند داده است تا جایگاه اندیشیدن در نعمتها ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ را توصیف کند.

علاوه بر مطالب فوق، کاربرست و تکرار واژه «کلا» در شروع گفتمان‌ها (آیه ۱۱ و ۲۳) بیانگر نوعی وجهیت تکلیفی است. وجهیت یعنی میزان قاطعیت گوینده در بیان یک گزاره به وسیله عناصر دستوری است. کنشگرار با اطلاعات خود و اطمینان کاملی که به گفته خود دارد از عناصر اطمینان بخشی استفاده می‌نماید تا هرگونه تردید در مخاطب را برطرف سازد. در آیه ۱۱ گفته‌پرداز در پی اصلاح سطح شناخت و اندیشه پیامبر در تعامل با شخصیت‌های مختلف است. آیه ۲۳ نیز در وصف افراد کوتاه‌بین و پرادعا که وظایف

خود را در برابر خدا انجام ندادند و گفته‌پرداز در پی تغییر ادراک درونی ایشان است. (طباطبائی، ۱۳۶۷، ۶۹۱/۲۰)

۴.۳. گفتمان چهارم

﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَةُ﴾ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ وَوَجُوهُ يَوْمَئِذٍ مُسْفَرَةٌ ﴿صَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْكُفْرَةُ الْفَجْرَةَ ﴿(عبس / ۳۳ - ۴۲).

این آیات، تصویر کلی از عاقبت ناسپاسان و چهره‌های غبارآلود و تاریک روز قیامت را نشان می‌دهد که از چشم انداز گسترده‌ای برخوردار است. (عزت دروزه، ۱۳۸۳، ۱۲۸/۲)

بر پایه واکاوی میدان عملیات گفتمان، گفته‌پرداز در این گفتمان، گفته را به جهان دیگر کشیده و جهت برجسته‌سازی جهان آخرت و صحنه‌سازی آن، حضور خود را پوشیده نگه داشته‌است تا گفته‌یاب بر پدیده جهان آخرت متمرکز سازد. همچنین در این آیات گسست گفتمانی رخ داده‌است و گفتمان از بافت گفته‌پردازی خارج و به فضای گفته‌ای دیگر وارد می‌کند.

حرف «فاء» در مبدأ گفتمان تفریع بر گفتمان گذشته است. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۳۴/۳۰)

از مبدأ سوره تا این لحظه، دو دسته افراد مورد بحث بوده‌اند؛ مشتاقان و جویندگان حقیقت و گروهی که خود را از خدا و دعوت قرآن بی‌نیاز می‌دانند. خداوند وظیفه‌ی پیامبر را اهتمام به گروه دوم معرفی می‌کند و به نگرانی پیام‌رسانی پیامبر از گروه اول را پاسخ می‌دهد، پس از آن با یادآوری نیاز ذاتی انسان به پروردگار، پندار بی‌نیازی را مردود شمرد. اما در این آیات، با یادآور شدن جایگاه واپسین انسان‌ها، به اثر این دو روحیه در تباین حالات و وضعیت انسان‌ها در قیامت اشاره می‌فرماید.

گفتمان با واژه‌ای طنین انداز (صاخه) که فضای گفتمان را به فضای کوبنده مبدل می‌سازد آغاز می‌شود. «صاخه» فریاد شدید و مهیبی است که گوش را کر کرده و انسان را دچار اضطراب و اختلال حواس می‌کند. این فریاد که همان نفخه‌صور دوم است باعث زنده شدن انسانها و فراخوانده شدن آنها به سوی صحرای محشر می‌گردد. (طبرسی، ۱۴۰۸، ۳۱۳/۲۷)

هیجان فوق‌العاده و احساس فشرده‌شدن و پرسی درباره واژه «الصاخه» ناگزیر راهی به گشودگی و آزاد شدن می‌جوید. (پاکتچی، و همکاران، ۱۳۹۲: ۵۶). ابژه فشرده «الصاخه» با پدیده‌های گسترده (فرار، بی‌نیازی و انواع وجوه در قیامت) پیوند داده شده‌است و این سبک، از جهتی نمایه صاخه را روشن کرده و از سوی دیگر انرژی و فشاره واژه را می‌کاهد. بر این اساس، گفتمان این آیات بر الگوی تنشی نزولی مبتنی است. واژه صاخه چنان پدیده‌ای عظیم و تکان‌دهنده است که انسان را از همه چیز جز خود و اعمال و

سرنوشتش غافل می‌کند و نزدیکترین افرادی که دل‌خوش به تعلقات آنها بود از قبیل؛ برادر و پدر و مادر و فرزند را نه تنها به فراموشی می‌سپارد، بلکه از آنها فرار می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۶/۱۵۷)

آیات در قالب توصیف گفتمان مطرح شده، وضعیت مردم در آن روز این گونه ترسیم میکند: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ (عبس/۳۴-۳۷) گفته‌پرداز نظام گفتمانی این آیات را به سوی نظام تنشی سوق می‌دهد

اشخاص بر اساس شناخت درونی، حالات و فرآیند حسی - ادراکی و عاطفی خود نسبت به موقعیت گفتمان، فضا را به یک فضای تنشی متفاوت و مختلف تبدیل می‌کنند. جریان تنشی اول گفتمان با حالت روحی و عاطفی (مشغولیت حواس و هراس درونی) و جریان تنشی دوم گفتمان متعلق به دنیایی بیرونی (فرار و گریز) است. فضای تنشی بر دو محور فشاره و گستره استوار است. فشاره، عناصر کیفی و عاطفی هستند و گستره بر پایه شناخت جهان بیرون شکل می‌گیرد. در آیه فرار انسان از خانواده خویش در میدان قیامت ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ.....﴾ نوعی غایب‌سازی حاضر اتفاق افتاده است. در واقع هر چه عنصر حاضری را به سوی دوردست‌ترین نقطه میدان حضور رانده و امکان ناپدید شدن یا غیاب آن فراهم می‌سازد، به نوعی عمل غایب‌سازی تولید شده است. (شعیری، ۹۸/۱۳۹۸) فرار، عملی که شوش‌گر به موجب قطع ارتباط با گونه‌های حاضر در میدان عملیاتی قیامت فاصله گرفته و موجبات غیاب خود را فراهم می‌سازد.

گفته‌پرداز در گفتمان پایانی سوره حالاتی را که در چهره‌های دو گروه پدیدار می‌شود، با نشانه و نمایه‌های حسی مختلف به تصویر می‌کشد. با نگاهی به گفته، می‌توان بر این نکته تأکید نمود که گفته‌پرداز در پی جلب توجه مخاطب بر روی هر یک از عناصر گفته است. به همین دلیل با گزارشی از نتیجه خشیت درونی و تزکیه و بی‌نیازی و روی گردانی از حقیقت بیان شده در متن سوره، سرور مؤمنان و اندوه کافران در روز رستاخیز را روایت می‌کند. آیات ۳۸-۳۹ چهره اهل بهشت را با عنصر حسی - ادراکی و عاطفی ﴿مُسْفِرَةٌ - ضَاحِكَةٌ - مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ توصیف کرده است که در ترتیب و تسلسل این واژگان نکته‌ی نهفته و پنهانی وجود دارد؛ هنگامی که اهل ایمان وارد بهشت می‌شوند، چهره‌شان به خاطر وارد شدن به محیط نورانی و گسترده بهشت، منور و درخشان می‌شود ﴿مُسْفِرَةٌ﴾. این نورانیت سبب می‌شود که احساس انبساط و سرور درونی فوق‌العاده تولید شود و خنده رضایت بر لبانشان نقش ببندد ﴿ضَاحِكَةٌ﴾. هنگامی که این سرور درونی بیشتر و افزون‌تر شود و غرق در نعمت‌های بهشتی گردند در این هنگام آثار شادی به طور کامل آنان را فرا می‌گیرد ﴿مُسْتَبْشِرَةٌ﴾.

سپس گفته‌پرداز برای کشف میدان معنایی گفتمان و برجسته‌سازی عاقبت غبارآلود متکبران از سبک «تقابل» بهره می‌جوید. گفته‌پرداز در توصیف حالات چهره‌ای گروه دوم چنین مینویسد: ﴿وَوَجُوهُهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ واژه غبره به اثر باقیمانده از گرد و

خاک می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۶۸۳/۲) این واژه هنگامی درباره انسان بکار می‌رود که به معنای اثری است که از عمل زشت یا اندیشه بد در جسم یا روح باقی می‌ماند. قتره نیز به معنی سیاهی نظیر دودی که از سوختن چوپ یا مانند آن بلند می‌شود. رهنق هم به معنای احاطه کردن چیزی با قهر و اجبار است. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ۱۱۳/۲) در تحلیل مراحل تکوین گفته‌ای واژگان «غَبْرَةٌ - رهنق - قتره» می‌توان اشاره نمود که اهل دوزخ به خاطر کفر عملی دچار تاریکی روح هستند و از نور الهی محروم‌اند و در آخرت به تیرگی و اندوه ناشی از آن دچار می‌شوند «غَبْرَةٌ» و به خاطر گناهانی که مرتکب شده‌اند، در آخرت به تنگی و مضیقه مبتلا می‌شوند و اثر سختی و فشار همه وجود آنان را فرا می‌گیرد «تَرْهُقَهَا قَتْرَةٌ».

در فرآیند کلی گفتمان، گفته‌پرداز با بازگشت و پیوست به مرکز عملیات گفتمان، وضعیت دنیوی گروه دوم (متکبران و بی‌نیازان) را مطرح کرد و از گروه اول سخنی به میان نیاورده و تنها گروه دوم را به خاطر فضای گفتمان‌سوره که مخاطب آن بیشتر انسانهای متکبر و ادعاکنندگان بی‌نیازی به آموزه‌های اسلام است را معرفی می‌کند: «أُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرَةُ الْفَجْرَةُ» گرمس و کورتر معتقدند هنگامی که شاخص‌های زبانی بسیاری مثل، گزینش، تأکید، تفکیک، تمایز... در گفتمان باشد موجب برجستگی و ایجاد ناپیوستگی می‌شوند. (شعیری، ۱۳۹۸/۱۸۵).

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که معرفی وضعیت دنیوی گروه دوم سبب تولید انسجام و پیوستگی بر حسب شرایط و همچنین نوع تاثیرگذاری می‌تواند موجب تغذیه فرآیند زیبایی شناختی یا تحقق آن شوند. علاوه بر مطالب فوق؛ همنشین شدن واژه «کفره و فجره» به این جهت است که «کفر» جنبه اعتقادی و حالت روحی را بیان می‌نماید و «فجره» به جنبه عملی و گناهان زشتی که مرتکب می‌شدند، اشاره دارد. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۳۰/۱۳۸).

آنچه در گفتمان پایانی سوره برجسته است، افزایش گستره ابژه‌های گروه اول نسبت به گروه دوم است. گروه اول با سه ابژه «مُسْفِرَةٌ - صَاحِكَةٌ - مُسْتَبْشِرَةٌ» ولی گروه دوم با پنج ابژه «رهنق - قتره - کفره - فجره». ابژه‌های انتشاریافته گروه دوم به دلیل کنش‌های که انسانهای متکبر و مدعی بی‌نیازی به آموزه‌های دینی داشته‌اند سبب شده‌است که فشار عاطفی آیات سیر افزایشی به خود بگیرد. همچنین طرحواره حرف «علیها» در فعل رهنق، بیانگر احاطه کامل تیرگی و سیاهی بر چهره کافران و اضافه شدن اسم اشاره دور «أُولَئِكَ»، مرکز عملیات گفتمان سوره را به گفته‌یاب برجسته و پررنگ می‌سازد و سبب افزایش فشار عاطفی شده و الگوی تنشی رو به بالای را نمایان می‌کند. مطابق تحلیل فوق، لحن کوبشی و پی‌درپی قرآن با هدف القای شناخت و مجاب‌سازی مسلمانان نسبت به خطر مدعیان بی‌نیازی به آموزه‌های قرآنی است که با اعطای برنامه «أُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرَةُ الْفَجْرَةُ» محقق می‌گردد.

۴. نتیجه گیری

در این مقاله با استفاده از رویکرد نشانه-معناشناختی گفتمان، آیات سوره عبس تحلیل و بررسی شد که یافته‌های پژوهش به شرح ذیل است:

فضای حاکم بر گفتمان سوره عبس از نظام‌های کنشی و تنشی و بُعد عاطفی مختلف شکل گرفته است. فرآیند گفتمان و بدنه سوره به منظور معالجه روحیه استغنا و بی‌نیازی بعضی انسانها نسبت به پروردگار و دین است. گفته پرداز در گفتمان اول و دوم سوره جهت تولید معنا، از فرآیند دیداری- حرکتی و از نظام گفتمانی کنشی- تجویزی که قرارداد بین کنشگزار و کنشگران است، استفاده نموده است. در گفتمان سوم با به کارگیری الگوی تنشی، گفتمان را به سمت فضای (تو- من) کشیده و با ترسیم نمودن عناصر و گستره‌های مختلف، حضور مؤثر خویش را به گفته‌یاب برجسته می‌سازد. آنچه در گفتمان پایانی سوره شاهد بود بازگشت و پیوست گفته‌پرداز به مرکز و جهت‌مندی عملیات گفتمان و پیروی از بُعد حسی- ادراکی (گستره و فشاره‌های عاطفی، ضرب‌آهنگ و عملیات غایب‌سازی حاضر) جهت نمایان‌سازی گفتمان سوره است.

کتابنامه

- قرآن کریم
بغوی، ابو محمد الحسین بن مسعود (۱۴۲۰ق): «معالم التنزیل فی تفسیر القرآن»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۴ش): «تحلیل فرآیندهای گفتمانی در سوره قارعه با تکیه بر نشانه شناسی تنشی»، جستار زبانی، دوره ششم، شماره ۴، صص ۶۸-۳۹.
- داد، سیما (۱۳۸۰ش): «فرهنگ اصطلاحات ادبی»، تهران، نشر مروارید، چاپ ششم.
- دروزة، محمد عزت (۱۳۸۳ق): «التفسیر الحدیث»، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، أبو القاسم الحسین بن محمد (۱۳۸۷ش): «المفردات فی غریب القرآن»، ناشر صادق، تهران، چاپ دوم.
- روشنگر، کبری (۱۳۹۱ش): «نشانه. معناشناسی ساختار روایی داستان «و ما تشاؤون» بر اساس نظریه گریماس»، نقد معاصر ادب عربی، دوره دوم، شماره ۳، صص ۶۵-۴۰.
- السعدی، عبدالرحمن (۱۴۲۰ق): «تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان»، مؤسسه الرساله، چاپ اول.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۸ش): «راهی به معناشناسی سیال»، تهران، علمی فرهنگی، چاپ اول.
- (۱۳۹۸ش): «نشانه معناشناسی ادبیات»، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، چاپ دوم.
- (۱۳۹۸ش): «تجزیه و تحلیل نشانه معناشناسی گفتمان»، تهران، سازمان مطالعه و تدوین، چاپ هفتم.
- شیرازی، مکارم (۱۳۵۲ش): «تفسیر نمونه»، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۰ش): «تفسیر المیزان»، قم، دفتر انتشارات اسلام، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ش): «مجمع البیان»، لبنان، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمد (۱۹۸۴ق): «التحریر و التنویر»، تونس، دارالتونسیة، چاپ دوم.
- فخر رازی، أبو عبد الله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹ش): «تحلیل گفتمان انتقادی»، مترجم: فاطمه شایسته پیران، تهران، نشر طبع و نشر، چاپ اول.
- گریماس، آلزیرداس (۱۳۸۹ش): «نقصان معنا»، مترجم: حمید رضا شعیری، تهران، نشر خاموش، چاپ اول.
- گیرو، پییر (۱۳۹۲ش): «نشانه شناسی»، مترجم: محمد نبوی، تهران، نشر آگاه، چاپ چهارم.
- ابن مالک، جمال الدین (۱۲۷۴ق): «ألفیة ابن مالک»، دار التعاون، چاپ دوم.
- المراغی، أحمد بن مصطفی (۱۳۶۵ق): «تفسیر المراغی»، مصر، شركة مکتبه ومطبعة مصطفی، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۳ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- مقدم، داوودی (۱۳۹۲ش): «تحلیل نشانه-معناشناختی داستان آرش کمانگیر»، جستارهای زبانی پژوهش های زبان و ادبیات تطبیقی، دوره چهارم، شماره ۱، صص ۱۰۵-۱۲۴.
- میر صادقی، جمال (۱۳۹۷ش): «عناصر داستان»، تهران، نشر سخن، چاپ نهم.

References

- The Holy Quran
- Baghvi, Abu Muhammad al-Hussein bin Masoud (1420 A.H.): "Maalam al-Tanzir fi Tafsir al-Qur'an", Beirut, Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi, first edition.
- Dad, Sima (2010): "Dictionary of Literary Terms", Tehran, Marvarid Publishing House, 6th edition.
- Droza, Muhammad Izzat (1383): "Al-Tafsir Al-Hadith", Cairo, Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabi, first edition.
- Razi, Abu Abd Allah Muhammad bin Umar (1420 AH): "Mufatih al-Gheeb", Beirut, Dar Ihya Al-Turath al-Arabi, third edition.
- Ragheb Esfahani, Abu al-Qasim al-Hussein bin Muhammad (1387): "Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an", Sadiq Publisher, Tehran, second edition.
- Al-Saadi, Abd al-Rahman (1420 AH): "Taseer al-Karim al-Rahman in Tafsir Kalam Al-Man'an", Al-Rasalah Institute, first edition.
- Shoairi, Hamid Reza (2018): "Analysis of discourse semantics", Tehran, Study and Editing Organization, 7th edition.
- (2018) Semantics of Literature", Tehran, Tarbiat Modares University, second edition.
- (1388) A path to fluid semantics", Tehran, Scientific Culture, first edition.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1360): "Tafseer al-Mizan", Qom, Islam Publishing House, fifth edition
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1415): "Al-Bayan Assembly", Lebanon, Al-Alami Institute for Press, first edition.
- Ibn Ashour, Muhammad (1984): "Al-Tahrir and al-Tanweer", Tunis, Dar al-Tunsiyeh, second edition.
- Farklaf, Norman (1379AH): "Critical Discourse Analysis", translator: Fatemeh Shaiste Piran, Tehran, Tabar Va Nasar, first edition.
- Grimas, Alzer Yerdas (1389AH): "Meaning errors", translator: Hamid Reza Shoairi, Tehran, Kashmush publication, first edition.
- Girou, Pierre (2012): "Symbolology", translator: Mohammad Naboi, Tehran, Nashragah, 4th edition.
- Ibn Malik, Jamal al-Din (1274 AH): "Alfiya Ibn Malik", Dar al-Taawon, second edition.
- Al-Maraghi, Ahmed bin Mostafa (1365 AH): "Tafsir Al-Maraghi", Egypt, Mustafa Publishing House, First Edition.
- Mostafavi, Hassan (1363AH): "Al-Thaqir fi Kalamat al-Qur'an al-Karim", Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, first edition.
- Mir Sadeghi, Jamal (2017): "Story Elements", Tehran, Sokhon Publishing House, 9th edition.
- Shirazi, Makarem (1352AH): "Sample interpretation", Tehran, Dar al-Katb al-Islamiya, second edition.
- Paktachi, Ahmad (2014): "Analysis of discourse processes in Surah Qara'a based on tense semiotics", Linguistic Survey, 6th volume, number 4, pp. 39-68.
- Roshangar, Kobri (2013): "Sign-semantics of the narrative structure of the story "And Ma Tashawun" based on the theory of Grimas", Contemporary Review of Arabic Literature, second volume, number 3, pp. 40-65.
- Moghadam, Davoudi (2013): "Semantic-semantic analysis of Arash Kamangir's story", Linguistic essays of comparative language and literature research, fourth volume, number 1, pp. 105-124.

A Phonostylistic Analysis of the Verses of Tranquility (Sakīnah) in the Noble Qur'an with Emphasis on the Views of the Qur'anic Exegetes

Javad Ranjbar ¹ , Bentolhoda Ashoori ²

1. Assistant Professor of Arabic Language and Literature department of Payam Noor University, Tehran, Iran.
(Corresponding author) Email: j.ranjbar@pnu.ac.ir

2. Master's degree in Arabic language and literature, Payam Noor University, Tehran, Iran.
Email: hoda.ashory@gmail.com

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: The field of modern stylistics is largely capable of analyzing the essence, effects, and characteristics of Sakīnah, which the Qur'an speaks of with great significance, based on linguistic features in the verses, and effectively revealing the style and rhetorical structure of the targeted verses. Therefore, the main objective of this research is to clarify the nature and position of Sakīnah in the verses of the Qur'an and to extract the important messages of these blessed verses through their phonological characteristics. Due to the strong connection between sentence structure and meaning, as well as thoughts, examining the sounds, words, and syntactic compositions that contribute to the style of the Verses of Sakīnah in order to reach their textual and extratextual implications and to better understand their central message through various linguistic layers is another goal of this research. Thus, because of the critical role these phonetic elements play in the transmission of meaning, the analysis of the phonetic level becomes all the more significant and necessary for the explanation and appreciation of the Divine Word.

Research Methodology: The method chosen for the stylistic analysis of the Verses of Sakīnah is based on a linguistic foundation, which has been analyzed and examined using a structuralist approach to stylistics at four levels: phonetic, lexical, syntactic, and morphological. Thus, the research methodology employed is descriptive-analytical, utilizing library resources, primary sources, and online academic and literary platforms, including the Noor Digital Library and websites hosting relevant dissertations and articles on stylistics. Therefore, in the first step, repeated readings of Qur'anic exegeses and various articles and research studies on the Verses of Sakīnah were conducted. In the next stage, the stylistic elements and components were inferred, and the prominent stylistic features of the mentioned verses were determined. Based on the desired stylistic levels, the phonological level of the stylistic sounds and the coherence of the sounds in the Verses of Sakīnah were analyzed and examined.

Received: 2023-11-04 | Received in revised form: 2024-01-01 | Accepted: 2024-01-06 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: ranjbar, J. and Ashoori, B. (2025). A Phonostylistic Analysis of the Verses of Tranquility (Sakīnah) in the Noble Qur'an with Emphasis on the Views of the Qur'anic Exegetes. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 164-189. doi: [10.22034/sshq.2025.187549](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.187549)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



Research Findings: The findings of this study indicate that among the three syllabic segments of the mentioned verses—short syllables, open medium syllables, and closed medium syllables—the short syllable has a higher frequency, which is more suited to the space of conveying messages, raising awareness, and evoking attention and emotions. Additionally, the combination of these syllables in the words and their arrangement together creates both the internal and external rhythm of the verses, resulting in a very high frequency. Due to their cohesive connection with the meaning and message of the verse, they have a significant impact on the audience. The study also reveals a significant use of ‘repetition’ within these verses, aligning with their underlying concepts and objectives. Furthermore, the divine text skillfully employs voiced and voiceless sounds to captivate the listener and convey its message with remarkable beauty and harmony. Voiced sounds are employed to express the decisiveness, firmness, and greatness of the expression, whereas voiceless letters are utilized to depict the atmosphere of peace and hope. The resulting harmony soothes the soul, leading to a sense of tranquility and heightened enthusiasm in the listener. Thus, this research demonstrates that even the most minute phonetic element in these verses contributes to the semantic richness and overall purpose of the text.

Conclusion: The research results indicate that the voiced and voiceless sounds, with the highest frequency, enhance the internal musicality and imagery effectively reflecting the intended meanings. Consequently, the use of voiced sounds is notable in contexts requiring decisiveness and firmness, whereas voiceless sounds are appropriately utilized in situations where the speech necessitates softness and flexibility. Additionally, the combination of these syllables in the words and their arrangement together creates both the internal and external rhythm of the verses. Due to their coherent connection with the meaning and concept of the verses, they have a significant impact on the audience.

Keywords: Holy Qur’an, Verses of Sakīnah, Stylistics, Phonetic Level



سبک‌شناسی آوایی آیات سکینه در قرآن کریم با تأکید بر آرای مفسران

جواد رنجبر^۱ (ID)، بنت‌الهدی عاشوری^۲

۱. استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

ایمیل: j.ranjbar@pnu.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

ایمیل: hoda.ashory@gmail.com

چکیده

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز قرآن کریم، اعجاز ادبی آن است که این امر موجب شده که قرآن کریم از دیرباز مورد توجه ادیبان و پژوهشگران ادبی و زبانی قرار گیرد. در همین راستا، این نوشتار با هدف تبیین جلوه‌هایی از زیبایی‌های زبانی «سکینه» در قرآن کریم به تحلیل سبک‌شناسانه «آیات مبارکه سکینه» پرداخته است. نظر به نقش مهم عناصر آوایی در انتقال پیام و معنای کلام و نیز با توجه نزول قرآن کریم به صورت شنیداری، تحلیل سطح آوایی در تبیین و بهره‌مندی از کلام الهی، اهمیت و ضرورت دوچندانی می‌یابد. لذا این جستار برآن است تا با شیوه توصیفی-تحلیلی و با استفاده از معیارهای سبک‌شناسی، چگونگی ارتباط و انسجام اصوات و آواهای سبک‌ساز در «آیات سکینه» را بررسی نموده، کارکرد آواهای مجهور و مهموس را با توجه به معانی مورد نظر تبیین نموده و بسامد هر یک از آنها را در افاده و انتقال معنا نشان دهد. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که کوچک‌ترین واحد آوایی در این آیات، عهده‌دار پیام‌های معنایی است و آوای آیات تابع معنا و متناسب با اغراض و بافتار کلام است. همچنین آوای برآمده از تکرار حروف و کلمات و آواهای مجهور و مهموس با بیشترین بسامد، نظم‌آهنگ و موسیقی آیات را تقویت نموده و معانی مورد نظر را به خوبی ترسیم نموده است. از این رو، در جایی که کلام نیازمند قاطعیت و صلابت است، حضور آواهای مجهور و در جایی که کلام نرمی و انعطاف سخن را ایجاد نموده، حضور آواهای مهموس بسامد و نمود بیشتری یافته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، آیات سکینه، سبک‌شناسی، سطح آوایی.



پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: رنجبر، جواد و عاشوری، بنت‌الهدی. (۱۴۰۴). سبک‌شناسی آوایی آیات سکینه در قرآن کریم با تأکید بر آرای مفسران. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۹ (شماره اول), ۱۶۴-۱۸۹. doi: 10.22034/sshq.2025.187549

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

از جمله موضوعاتی که در حوزه ادبی، به عنوان ابزاری برای سنجش آثار ادبی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، تبیین و بررسی ویژگی‌ها و صفات سبکی می‌باشد. دانش سبک‌شناسی بستری فراهم می‌سازد تا پژوهشگر بتواند با تکیه بر خصایص زبانی اثر، میزان تأثیر گذاری وی بر مخاطب را تبیین نماید. بنابراین دانش سبک‌شناسی در صدد آن است که با شناسایی نحوه ترکیب حروف و الفاظ در کنار یکدیگر بار معنایی آنها را مورد کنکاش قرار دهد و از این رهگذر، ارزش هنری و میزان تأثیر آن را بر مخاطب تبیین نماید.

با علم سبک‌شناسی مشخص خواهد شد که قرآن کریم شامل سبکی منحصر به فرد است. با مدد این دانش می‌توان آیات قرآن کریم را در ترازوی سبک‌شناسی سنجید و زیبایی‌های آن را برای خواننده آشکار کرد و از این رهگذر با شیوه‌های متنوعی که خدای سبحان به منظور اثرگذاری بر خواننده یا شنونده به کار گرفته، آشنا شد.

یکی از موضوعات مهمی که در سبک‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد، بررسی و تحلیل قلمروهای آوایی زبان متن، و به تعبیری دیگر سبک‌شناسی آوایی است. «سبک‌شناسی آوایی، ارزش و نحوه کاربرد آواها و تأثیرات زیبایی شناسیک و نقش عمده آنها را در سبک سخن، مطالعه و بررسی می‌کند و نتایج روشن و دقیقی در تحلیل و بررسی شعر و یا نثر ادبی و همچنین سبک ادبی صاحب اثر ارائه می‌دهد». (ر. ک. فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۴۳) از این رو یکی از شاخصه‌هایی که از نظر زبان‌شناسی یک متن ادبی اهمیت شایانی دارد، سطح آوایی و دلالت صوتی کلام است؛ زیرا «آهنگ درونی واژه‌ها و نظام آوایی آنها ساختار موسیقایی را به وجود می‌آورد که فضا را برای رشد و بالندگی واژه آماده می‌سازد». (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۷۳)

لذا یکی از بهترین راه‌های سنجش طرایف و لطایف، نظم و انسجام آیات قرآن، علم سبک‌شناسی آوایی است. دانشمندان زبان‌شناسی ارزش و کارکرد صوتی این دانش زبانی را در انتقال معنا درک کرده و به صوت برای برطرف نمودن حاجات، انتقال خواسته‌ها و رساندن اندیشه خویش به دیگران یاری جسته‌اند؛ از همین رو، از ارتباط صوت و معنا حظی وافر برده و به اعتبار آن زیبایی‌های ادبی و ویژگی‌های ساختار زبان را آشکار کرده‌اند. (بشر، ۲۰۰۰: ۱۱۹)

بنابراین نظر به اهمیت موضوع سکینه در گفتمان قرآن کریم و از آنجا که سطح آوایی، مهمترین سطوح شناخته شده در دانش و معیارهای سبک‌شناسی است، پژوهش حاضر در صدد است به سبک‌شناسی آوایی آیات مبارکه سکینه بپردازد و الفاظ و تعابیر آن را با هدف تبیین جلوه‌های از کلام الهی مورد بررسی و واکاوی قرار دهد. بر همین اساس سطح آوایی آیات مذکور مورد تبیین و واکاوی قرار گرفته و توجه به موسیقی و آهنگ حاکم بر این

آیات بر اساس نوع هجاهای صوتی، تکرار حروف و کلمات، و همچنین معانی برآمده از آنها با هدف کشف پیوند موسیقی و معنا در این آیات تبیین و تحلیل شده‌است.

این پژوهش مبتنی بر پاسخ به دو سؤال است:

- سبک و ساختار بیانی آیات مبارکه سکینه تا چه اندازه با مفاهیم آیات منطبق است؟
- شاخص‌ها و ویژگی‌های آوایی در آیات مذکور کدامند و تأثیر و بسامد آنها در انتقال معنی چگونه است؟

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص سبک‌شناسی سوره‌ها و آیات قرآن کریم پژوهش‌های پرشماری به رشته تحریر درآمده است اما در مورد سبک‌شناسی آیات مبارکه سکینه تا آنجا که نویسندگان این نوشتار تحقیق و جستجو کرده‌اند تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته‌است. البته در این میان آثار معدودی در زمینه تحلیل و بررسی معنا و مفهوم واژه سکینه ارائه گردیده‌است که در آن هم بیشتر با رویکرد کلامی و تفسیری به تحلیل معنایی واژه سکینه پرداخته شده و تحلیل زبان‌شناختی و سبکی آیات سکینه مورد توجه نویسندگان محترم نبوده‌است. لذا آنچه این جستار را از یافته‌های پیشین متمایز می‌کند، تحلیل آوایی این آیات بر مبنای دانش سبک‌شناسی می‌باشد. مهمترین پژوهش‌هایی که در خصوص معناشناسی سکینه انجام گرفته‌است عبارت است از:

- مقاله «معناشناسی سکینه در قرآن کریم»؛ نوشته ابراهیم کلانتری و همکاران (۱۳۹۴) که در مجله "پژوهش‌های قرآن و حدیث"، شماره دوم، پاییز و زمستان سال ۱۳۹۴ منتشر گردیده‌است. این مقاله با روش استنادی - تحلیلی و با مراجعه به تفاسیر و نقد آرای مفسران در باب چیستی حقیقت سکینه، به این نتیجه رسیده که سکینه در آیات شش‌گانه، حقیقتی فرامادی است که تحت شرایط خاص و در موقعیت‌های ویژه‌ای بر قلب پیامبر(ص) و مؤمنان نازل می‌شود و آثار و نتایج ویژه‌ای را برای آنان در پی دارد. از این رو سکینه در آیات شش‌گانه با سکینه‌ای که از امور دیگر حاصل می‌شود تفاوت ماهوی دارد.

- مقاله «نقد و بررسی زبان‌شناختی دیدگاه گابریل ساوما درباره‌ی واژه سکینه»: اثر محمدعلی همتی و همکاران که در مجله "معرفت" شماره ۲۶۵ سال ۱۳۹۸ به رشته تحریر درآمده‌است. نتایج پژوهش بیانگر این است که گابریل ساوما در انتخاب معنای واژه «سکن»، گزینشی عمل کرده و به تمامی معانی آن توجه نکرده‌است؛ لذا شواهد زبان عبری و عهد عتیق بیانگر این است که ماده «سکن» در معنای آسودن و آرامش نیز به کار رفته‌است. واژه سکینه در قرآن به معنای آرامش، صحیح بوده و دلیل آن وجود معنای مشابه برای مشتقات این واژه در زبان عبری و سریانی است.

- مقاله «معناشناسی واژه "سکینه" در قرآن و متون مقدس یهودی»؛ اثر محمود مکنون و نرجس توکلی محمدی که در مجله «معرفت ادیان» شماره ۳۴ سال ۱۳۹۱ منتشر گردیده است. این مقاله، با روش تاریخی - تطبیقی، به تحلیل معنایی این واژه در منابع مرتبط، مفهوم صحیح و برابر نهاده مناسب آن می‌پردازد. بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که واژه «سکینه»، خاستگاه و سیاقی مشترک با کاربردهای آن در متون مقدس یهودی دارد. هرچند نمی‌توان این واژه را به قطع، وام‌واژه‌ای سریانی یا عبری دانست، اما اشتراکات فراوان معنایی و کاربردی این واژه در قرآن، روایات و متون مقدس یهودی، بیانگر بار معنایی خاص دینی آن است.

۳. مفهوم لغوی و اصطلاحی سکینه و معرفی آیات سکینه

«سکینه» بر وزن «فعلیه»، وصفی است که موصوف خود را به آرامش و ثبات و طمأنینه، متصف می‌سازد و در این راستا، دو بعد مادی و معنوی را در بر می‌گیرد. (ابن منظور، ۱۹۹۴: ۲۱۳/۱۳) سکینه در لغت ریشه در ماده سکون دارد که بر عدم اضطراب و حرکت دلالت می‌کند و از آنجا که این کلمه در مورد «سکون قلب» استعمال می‌شود، به معنای عدم اضطراب روحی و عدم دلهره در عزم و اراده است. (قرشی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۸۳) لذا سکینه در اصل لغت ریشه تک معنایی دارد. یعنی به هر معنایی و در هر صیغه‌ای که استعمال شود در نهایت بازگشت به یک معنا می‌کند و آن معنا بر خلاف حرکت و اضطراب دلالت دارد. (ابن فارس، ۱۴۱۴، ۸۸/۳ و راغب اصفهانی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۹۰) بنابراین قرآن کریم سکینه را به عنوان یک حقیقت قرآنی، عطای خدای سبحان و آرامشی بی‌نظیر از جانب اقدسش معرفی می‌کند که آن را به عنوان یاری مؤمن مجاهد فرو فرستاده است و طوری عنوان شده که گویا شیء بوده که وجود خارجی داشته است و خداوند آن را فرو می‌فرستد. (رازی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۲۰۶) بر این اساس، «سکینه» عبارت است از «حضور و تجلی شکوهمند الهی» که در شرایطی خاص شامل حال مؤمنان می‌گردد.

نگاهی به سیاق و کاربرد واژه «سکینه» در قرآن نشان می‌دهد که واژه سکینه شش بار در قرآن به کار رفته است. پنج مورد از آن به موضوع نزول سکینه در دوران پیامبر اکرم (ص) و مؤمنین خاصش می‌پردازد و یک آیه ناظر به سکینه در زمان بنی اسرائیل است. سکینه در زمان بنی اسرائیل - بر اساس آنچه در روایات آمده - لیاقت درک آن را در قلبهای خود نداشتند و لذا به واسطه صندوق عهد و به تعبیر قرآن "تابوت" به آنها عطا گردید. «هرکه بر بساط دولت و دین از جام معرفت شربتی یافت ساقی آن شربت سلطان سکینه بود. و سلطان سکینه را مقرر عز دارالملک دل آمد و لطیفه دل منزلگاه صفت قدم آمد. بسا فرقا که میان دو قوم است قومی که سکینه‌ی ایشان در تابوت و تابوت در تصرف بنی اسرائیل گه اینجا و گه آنجا گه چنین و گه چنان. و قومی که سکینه‌ی ایشان در دل ایشان درید صفت حق نه

آدمی را برآن دست، نه فرشته را برآن راه. «یحول بین المرء و قلبه» سپرده‌ای است میان آدمی و دل او (حر عاملی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۴۹۴)

و اما این تابوت همان صندوقی است که به اذن خداوند وسیله نجات حضرت موسی علیه‌السلام از دست فرعونیان بوده و بعد از وفات ایشان، یادگاری‌های آن حضرت درونش قرار داده شده‌است. به هر حال بر اساس روش و مشی کلی‌گویی در قرآن کریم، به تفصیل از آن خبر نمی‌دهد و آنچه درباره آن در دست است بیشتر از اخبار و روایات نقل شده‌است. همانطور که ملاحظه می‌شود قرآن از میان آیات شش‌گانه سکینه فقط در آیه مربوط به تابوت از سکینه به عنوان اسم نکره یاد کرده با این تعبیر: «أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ» این در حالی است که واژه سکینه در آیات دیگر همه به صورت اسم معرفه آمده‌است.

این تابوت نشانه‌ای از حق بوده که برای بنی اسرائیل خاصیت طمانینه و سکینه داشته‌است. برای مجاهدین مایه نصرت برای پیامبران معجزه، و برای سلاطین کرامت بوده‌است. (خواجه عبدالله انصاری، بی تا، ج ۳: ۴۵) اما در مورد سکینه‌ای که در زمان رسول خدا (ص) نازل شده، قرآن به تفصیل بیشتری و با منزلت و عظمت خاصی سخن گفته‌است؛ چون ظهور کامل سکینه است. این سکینه در آیات قرآن مخصوص لحظات سخت و حساس عرصه جهاد در راه خدا و زمانی که مؤمنان برای نصرت دین حق در رویارویی با طاغوت زمان دچار پیچیدگی و دشواری اوضاع گردیدند به گونه‌ای است که اگر این سکینه خداوند شامل حالشان نمی‌شد، شکست در مقابل کفار به منزله خاموشی نور حق بوده‌است. لذا سکینه طبق تفاسیر با دو هدف عمده نازل گردیده‌است: الف: رشد و تعالی ایمان و قدرت و ثبات روحی مؤمنین مجاهد ب: پشتیبانی از جبهه حق و پیروزی مؤمنان.

همچنانکه ملاحظه می‌شود قرآن کریم از چستی حقیقت سکینه سخنی نگفته‌است. بسیاری از مفسران نیز فقط به بیان معنای لغوی و عرفی سکینه بسنده کرده‌اند. با این وجود، تعاریف و تفسیرهای گوناگونی از آن ارایه نموده‌اند که در این میان شاید بتوان گفت تعریف علامه طباطبایی به عنوان جامع‌ترین تعریف، منظور نظر اغلب پژوهشگران قرآنی است. علامه در تشریح دیدگاه خود، نگاه روشنی در باب چستی حقیقت سکینه بیان می‌کند و سکینه را همان روح الهی و یا آنچه مستلزم روح الهی از ناحیه «امر الله» است می‌داند. مقام یا حالتی که نزول آن از ناحیه خداوند در موقعیت‌های خاص موجب آرامش قلب و استقرار نفس و از بین برنده اضطراب است. (ر.ک طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۴۰)

این تعریف افزون بر در امان بودن از ضعف دیدگاه‌های پیشین، واجد امتیازهای متعددی نیز هست از جمله: الف. با ظواهر آیات سکینه سازگار است و موجب تأویل کلام خداوند از ظاهرش نمی‌شود و با توجه به شرایط نزول سکینه و همچنین آثار مترتب بر آن و پرهیز از مادی‌نگری در تفسیر آیات، سکینه حقیقتی فرامادی از جنس روح معرفتی شده که به عنوان موهبت خاص الهی در موقعیت‌های خاص و خطیری بر قلوب پیامبران و مؤمنان

ناب نازل می‌شود و آنان را به آرامش، ثبات عقیده و مراتب بالاتری از ایمان به خداوند نایل می‌سازد. ب. بی‌گمان نازل شدن چنین حقیقتی از عوالم فرامادی بر جان انسان مؤمن مسبوق به وجود ایمان راستین به خداوند و داشتن عمل صالح و طهارت قلب است (همان، ج ۹: ۲۹۶) بنابراین کفسار و مؤمنان ضعیف‌الایمان، هرگز مشمول چنین موهبت خاصی از ناحیه خداوند قرار نمی‌گیرند؛ چنانکه مؤمنان راستین نیز تا زمانی که در موقعیت‌های خطیری قرار نگرفته‌اند، مشمول سکینه نمی‌شوند.

واژه «سکینه» شش بار و در سه سوره قرآن (بقره، توبه، فتح) و تنها در آیات مدنی متأخر به کار رفته است:

۳-۱. نخستین آیتی که مفهوم سکینه در آنها ایفای نقش می‌کند، آیات پیرامون طالوت و تابوت بنی اسرائیل در سوره مبارکه بقره است: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (البقره/ ۲۴۸) ^۱ در این آیه قرآن کریم با تعبیر «سکینه»، به صورت نکره که به معنی جزئی از سکینه است و با قید «مِن رَّبِّكُمْ» نوع آن مشخص گردیده است، یعنی مقداری از سکینه که از سوی پروردگار شما می‌باشد.

در این آیه، واژه «سکینه» به پروردگار، یعنی منشأ و فاعل این موهبت، نسبت داده شده که بیانگر اهمیت ویژه و عظمت این موهبت است. همچنین برای اینکه یهود به فرماندهی طالوت اطمینان و یقین پیدا کنند، پیامبرشان به آنها گفت: صندوق مقدس بنی اسرائیل به آنها بازگردانده می‌شود، تا نشانه‌ای برای انتخاب طالوت از سوی خداوند باشد. (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۸۶)

۳-۲. دومین آیه مربوط به نزول سکینه الهی بر پیامبر و معدودی از مؤمنان خاص است در لحظات دشوار جنگ حنین: «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ حُنُودًا لَهُمْ تَرَوُهَا وَعَدَبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكُمْ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ» (توبه/ ۲۶) ^۲

در اینجا باز هم واژه سکینه به ضمیری اضافه شده که مرجع آن، خداوند است. تعبیر انزال و انتساب و اضافه آن به خداوند، حکایت از علو مبدأ و خاستگاه آن دارد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳/۲۴۷ و طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹/۲۹۶)

با تعبیر ترکیبی «سکینته» به صورت مضاف بر هاء ضمیر که مرجع ضمیر در هر سه آیه ذات اقدس (الله) است بر شأن رفیع مضاف تأکید شده است. این تعبیر بیانگر تمام بودن سکینه خداوند است و دلالت بر عظمت و رفعت این عطیه الهی دارد. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۶: ۱۶۳)

۱. و پیامبرشان بدیشان گفت در حقیقت نشانه پادشاهی او این است که آن صندوق [عهد] که در آن آرامش خاطری از جانب پروردگارتان و بازمانده‌ای از آنچه خاندان موسی و خاندان هارون [در آن] برجای نهاده‌اند در حالی که فرشتگان آن را حمل می‌کنند به سوی شما خواهد آمد مسلماً اگر مؤمن باشید برای شما در این [رویداد] نشانه‌ای است
 ۲. آنگاه خدا آرامش خود را بر فرستاده خود و بر مؤمنان فرود آورد و سپاهیان فرورفتاد که آنها را نمی‌دیدید و کسانی را که کفر ورزیدند عذاب کرد و سزای کافران همین بود.

۳-۳. سومین آیه از ماجرای هجرت پر مخاطره پیامبر(ص) از مکه به مدینه و پناهنده شدن آن گرامی به غار ثور سخن حکایت می‌کند. پیامبر اکرم (ص) صبر و شهامت خویش را از حقیقت «إن الله معنا» می‌گیرد و سکینه الهی به عنوان منبع حقیقی آرامش، روح و جان وی را می‌نوازد: «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَخْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (التوبة/۴۰)

۳-۴. چهارمین دسته آیاتی که از سکینه سخن به میان می‌آورند، آیات چهارم و هجدهم و بیست و ششم سوره فتح می‌باشد که مربوط به داستان صلح حدیبیه است و در سال ششم هجری واقع شده‌است. مؤمنان که در آن سال برای زیارت خانه خدا به همراه پیامبر (ص) عازم مکه بودند با ممانعت مشرکان مکه روبه رو شدند در حالی که هیچ سلاح و ساز و برگ نظامی به همراه نداشتند. در چنین موقعیتی که بیم بروز جنگ و شکست سختی برای مسلمانان وجود داشت، به اراده خداوند صلح حدیبیه و بیعت رضوان تحقق یافت و به دنبال آن پیروزی‌های بسیاری نصیب مسلمانان گردید. (مکارم: ۱۳۷۹، ج ۲۲: ۹۶)

این سه آیه شریف عبارتند از:

الف. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرُدُّوْا إِيْمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ وَاللَّهُ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»^۱ (فتح/۴) طبق این آیه شریفه، سکینه حقیقتی است که وجودش مایه ازدیاد ایمان است؛ ایمانی به لحاظ رتبه متفاوت، ولی همساز با ایمان پیشین که نکره آمدنش به صورت «ایمانا»، بر جامعیت و علو مرتبه آن گواهی می‌دهد و برخاستنش از سکینه الهی، تأثیر و نفوذ آن را کامل می‌سازد.

ب. «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا»^۲ (فتح/۱۸)

ج. «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا»^۳ (فتح/۲۶)

طبق مفاد دو آیه مزبور ضمن یادکرد از سکینه به عنوان موهبت بزرگ الهی، دیگر بار

(۱) اگر او [پیامبر] را باری نکند قطعاً خدا او را باری کرد هنگامی که کسانی که کفر ورزیدند او را [از مکه] بیرون کردند و او نفر دوم از دو تن بود آنگاه که در غار [ثور] بودند وقتی به همراه خود می‌گفت اندوه مدار که خدا با ماست پس خدا آرامش خود را بر او فرو فرستاد و او را با سپاهانی که آنها را نمی‌دیدید تأیید کرد و کلمه کسانی را که کفر ورزیدند پستتر گردانید و کلمه خداست که برتر است و خدا شکست‌ناپذیر حکیم است

(۲) اوست آن‌کس که در دهلای مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند و سپاهیان آسمانها و زمین از آن خداست و خدا همواره دانای سنجیده‌کار است.

(۳) به راستی خدا هنگامی که مؤمنان زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند از آنان خشنود شد و آنچه در دلهاشان بود باز شناخت و بر آنان آرامش فرو فرستاد و پیروزی نزدیکی به آنها پاداش داد

(۴) آنگاه که کافران، تعصب (آن هم) تعصب جاهلیت را (نسبت به شما) در قلب‌های خود جا داده بودند. پس خداوند آرامش خود را بر پیامبرش و بر مؤمنان نازل کرد (و آنان برای صلح آماده شدند) و خداوند آنان را به حقیقت تقوا ملزم ساخت که به آن سزاوارتر و اهل آن بودند و خداوند به همه چیز آگاه است.

تعبیر انزال را به کار می‌گیرد و ضمیری که مرجع آن خداوند است را به «سبکینه» اضافه می‌نماید. ذکر سبکینه با الف و لام تعریف نیز بیانگر سبکینه از نوع معینی است که می‌توان نوع آن را همان آرامش و عطیه خاص الهی در نظر گرفت.

۴. سبک‌شناسی آوایی آیات سبکینه

سبک‌شناسی آوایی شیوه‌ای است که موضوع آن مطالعه‌ی دقیق آواها در یک زبان است. آواشناسی یکی از دانش‌های وابسته به زبان‌شناسی است. در بین رشته‌های گوناگون زبان‌شناسی، آواشناسی بیش از همه جنبه تجربی دارد. زیرا زمینه کار آن، مطالعه و توصیف صداها و زبان است، یعنی پدیده‌هایی که وجود خارجی محسوس دارند. (مدرسی، ۱۳۸۷: ۱-۲) در حقیقت آواها، نقش مهمی در القاء معانی مندرج در هر زبان را بر عهده دارند و در یک توصیف ساده می‌توان گفت که «زبان، آوا و معنی را به طریقی به یکدیگر پیوند می‌دهد». (چامسکی، ۱۳۹۰: ۱۶۳) بنابراین سطح آوایی از مهم‌ترین سطوح شناخته شده در علم سبک‌شناسی است و کلید سطح‌های دیگر این علم می‌باشد. از آنجایی که قرآن کریم به صورت شنیداری بر رسول اکرم (ص) نازل شده است، سطح آوایی آن ضرورت و اهمیت زیادی در بهره‌وری از کلام الهی برای اثرگذاری در عمق جان‌ها خواهد داشت. (کواز، ۱۳۸۶: ۳۰۳) بنابراین آواها ارزش معنایی و الایی دارند که این ارزش معنایی، گاه برگرفته از ویژگی‌های فیزیکی (طبیعی) و گاه برگرفته از ویژگی‌های شنیداری است. نگارندگان این جستار کوشیده‌اند تا سطح آوایی آیات مذکور مورد تبیین و واکاوی قرار گرفته و توجه به موسیقی و آهنگ حاکم بر این آیات بر اساس نوع هجاهای صوتی، تکرار حروف و کلمات، و همچنین معانی برآمده از آنها با هدف کشف پیوند موسیقی و معنا در این آیات تبیین و تحلیل شده است.

در سبک‌شناسی آوایی، اصوات و آواها براساس دو رویکرد کلی به طور جداگانه تقسیم می‌شود: الف. نوع هجاهای صوتی ب. مخارج حروف.

۴-۱. هجاهای صوتی

برای شناخت پایه و ساختار صوتی واژگان باید به نوع هجاهای صوتی تشکیل دهنده آنها توجه نمود. آواها بر اساس هجا بر دو نوع اند: الف. آواهای صدادار که شامل حرکات کوتاه (فتحه، ضمه و کسره) و حرکات کشیده مثل «الف»، «واو» و «یاء» مدی و حروف لین (واو و یاء ساکن) می‌باشد. (عکاشه، ۲۰۱۱: ۱۷) ب. آواهای بی صدا (صامت) که همان حروف هجایی هستند و مخرج معینی در دستگاه گفتاری ندارند؛ لذا اگر هر کلمه‌ای، ترکیبی از صامت و مصوتها باشد به سه نوع؛ هجاهای کوتاه، متوسط (باز و بسته) و بلند (بسته، مزدوج، بسته) تقسیم می‌گردد. این تقسیم‌بندی به شناخت پژوهشگر نسبت به

سطح آوایی متن آیات کمک زیادی می‌کند. برای شناخت هجاهای مذکور در آیات سکینه و تبیین فراوانی و کارکرد عناصر هجایی، جدول زیر تنظیم شده است. که صامت را با رمز «ص» و حرکت کوتاه را با رمز «ح» و حرکت بلند را با رمز " ح ح " نشان می‌دهد.

نمودار شماره (۱)

آیات	همس	درصد	جهر	درصد	مجموع حروف	ص ح	ص ح ص	ص ح ح
(۲۴۸) بقره	۴۰	۳۶	۷۱	۶۴	۱۱۱	۴۳	۲۰	۲۱
(۴) فتح	۱۸	۲۱	۶۹	۷۹	۸۷	۲۳	۱۵	۱۹
(۱۸) فتح	۱۸	۳۴	۵۳	۶۶	۸۰	۳۱	۱۶	۱۰
(۲۶) توبه	۱۸	۲۳	۶۱	۷۷	۷۹	۳۰	۱۲	۱۵
(۴۰) توبه	۵۰	۳۰	۱۱۸	۷۰	۱۶۸	۶۲	۳۰	۲۴
(۲۶) فتح	۴۲	۳۴	۸۲	۶۶	۱۲۴	۴۷	۱۹	۲۳

چنانچه در نمودار فوق مشاهده می‌شود تعداد هجاهای کوتاه نسبت به دو هجای دیگر بسامدی بیشتری دارد، زمانی که نغمه مقاطع و موسیقی آن با افکار و تصوراتی که این مقاطع آنها را بیان نموده، هماهنگ باشد تأثیر زیادی بر مخاطب می‌گذارد. همچنانکه بلند یا کوتاه بودن مقطع بر معنای واژگان تأثیر گذار است. از این روی هجاهای کوتاه ریتم تند و متحرکی به آیات می‌بخشد و چنین استنباط می‌شود که هجای کوتاه با فضای ابلاغ و آگاهی بخشی و برانگیختن توجه و احساسات، تناسب و همآیی بیشتری دارد و تأثیر آن را شدیدتر می‌کند. گویی کاربرد هجای کوتاه در این آیات، اذهان مخاطبان را به سوی نتایج عالی و شگرف نزول سکینه معطوف می‌سازد. این نشان دهنده ریتم بسیار نافذ و مناسب با روح و روان مخاطبان این آیات است که بر آوای الفاظ این سوره حاکم می‌باشد. «علت آن است که قرآن اساساً شعر نیست؛ اما ریتم آن، با وجود اینکه از اوزان شعر به شمار نمی‌آید، محسوس است». (کواز، ۱۳۸۶: ۳۰۴-۳۰۵) در هیچ کجای قرآن ما چنین نمونه‌ای را نمی‌یابیم که خداوند برای یاری بنده‌اش به شکل همه جانبه‌ای، هدیه‌ای ویژه که گویا متعلق به خود اوست با تعبیر «سکینه» ارسال نموده باشد که هم روح و جان او را مملو از صفا و یقین و طمأنینه نماید و هم فرشتگان رحمت خود را «وَأَيَّدُهُ بِجُنُودٍ» جهت امدادش بفرستد و و نتایج عالی که در ادامه آیات برای نزول سکینه بر می‌شمارد. در این آیات پس از هجای کوتاه، بسامد تقریباً برابری بین دو هجای متوسط باز و هجای متوسط بسته به طور کلی دیده می‌شود که مطلب قابل تاملی است و در جدول فوق، بسامد مقاطع آوایی هر آیه به طور دقیق ترسیم شده است.

هجای متوسط باز، بار موسیقایی آیات را گسترده و در عین حال جذاب نموده؛ از آن

روی که «مقطع های باز که با مصوت (کوتاه و بلند) پایان می پذیرد، آهنگ آن در گوش آشکارتر و در نفس مؤثرتر از مقطع های بسته است که به صامت ختم می شود». (عکاشه، ۲۰۱۱: ۴۲) و تأثیر بسزایی در ایجاد موسیقی داخلی دارد. برای تلفظ مقطع آوایی بسته زمان طولانی تری نسبت به مقطع آوایی باز لازم است؛ کاربست مقطع های آوایی صدایی بسته برای بیان نوعی از تعبیرات مناسب است که کاربرد مقطع مفتوح نمی تواند معنای مورد نظر را القا کند. (نحله، ۱۹۸۱: ۳۵۷)

۴-۲. تحلیل آواها بر مبنای مخارج حروف

پدیده جهر و همس از پدیده های آوایی است که در تشخیص اصوات زبان عربی و دلالت های معنایی آنها نقش برجسته ای دارد و مورد توجه بسیاری از دانشمندان تجوید و آواشناسی در قدیم مانند سیبویه و ابن جنی و آواشناسان معاصر مانند ابراهیم انیس و کمال محمد بشر و دیگران بوده است. آواها بر مبنای مخارج حروف به دو دسته تقسیم می شوند:

الف. آواهای واگذار یا مجهور ب. آواهای بی واک یا مهموس

آواهای مجهور به آن دسته از آواهای زبان اطلاق می شود که در هنگام تلفظ تارهای صوتی را به ارتعاش در می آورند. (انیس، ۱۹۷۱: ۲۰-۲۱) و در واژه های «ء، آ، ع، غ، ق، ج، ی، ض، ل، ن، ر، ز، ط، ظ، د، ذ، ب، م، و» یافت می شوند (سعران، بی تا: ۸۸) این آواها به خاطر شدت و آهنگ سختی که دارند معنا را آشکارتر جلوه می دهند و در گوش مخاطب تأثیر بسزایی دارند. (انیس، ۱۹۷۱: ۲۶) در مقابل آوای مهموس قرار دارد که تارهای صوتی در هنگام تلفظ این حروف به لرزش در نمی آید و طنین تارهای صوتی شنیده نمی شود. این آواها عبارت است از: «ت، ث، ح، خ، ک، س، ط، ف، ق، ه». (سعران، بی تا: ۸۸)

۴-۳. اهمیت تکرار آواها

«تکرار به معنا و مفهوم متن نوعی اصالت و عمق می بخشد و باعث می شود کلام دور یک محور متمرکز شود، عواطف را تشدید کرده و اثرگذاری را افزایش می دهد». (ملائکه، ۱۹۸۲: ۲۶۳-۲۷۷) بر این اساس عنصر تکرار یکی از عناصر و ویژگی هایی است که همه زبان ها و بویژه زبان عربی بدان متصف و از وجوه بلاغی و نشانه های اعجاز قرآن کریم محسوب می گردد. (خطیب، ۱۹۶۴: ۳۷۳) تکرار از قوی ترین عوامل تأثیر است و بهترین وسیله ای است که عقیده یا فکری را بر کسی القا می کند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۹۹). بهره گیری خارق العاده قرآن کریم از این ابزار و عنصر بیانی در بیان مفاهیم و تقویت معانی چنان زیاد است که می توان به کارکرد این عنصر بلاغی در تمام سوره های قرآن اذعان داشت.

تکرار در کلام در سه شکل قابل تصور است: تکرار صوتی یا حرف، تکرار لفظی، تکرار عبارت (علوان سلمان، ۲۰۰۸: ۲۸۶) نظر به رعایت قوانین مجلات در نگارش مقالات، در

این جستار فقط تکرار و بسامد آواهای مجهور و مهموس و تکرار کلمه در آیات سکینه مورد واکاوی قرار گرفته و به تحلیل سبک‌شناختی واژگانی و ترکیبی، پرداخته نشده‌است. تحلیل و بیان مؤثرترین آواها که بیشترین بسامد را در آیات مذکور به خود اختصاص داده و تأثیری که در آشکار کردن معنا داشته را در این گفتار شرح و تبیین و نتیجه نهایی نیز در قالب جدول زیر ترسیم شده‌است.

نمودار شماره (۲)

حروف	(۴۰) سوره توبه درصد	(۲۴۸) سوره بقره درصد	(۲۶) سوره فتح درصد	(۲۶) سوره توبه درصد	(۴) سوره فتح درصد	(۱۸) سوره فتح درصد	مجموع درصد
ل	۲۸	۳۱	۱۱	۱۲	۲۱	۲۳	۹۱
م	۶	۱۳	۱۵	۱۹	۹	۳۱	۴۸
ن	۱۲	۲۳	۱۱	۲۱	۷	۱۳	۵۲
ی	۱۳	۲۵	۱۰	۱۹	۸	۱۵	۵۲
الف	۱۵	۲۸	۱۱	۲۱	۱۱	۲۱	۵۳
هاء	۱۸	۳۶	۶	۱۲	۳	۲۴	۵۰
همزه	۸	۲۴	۷	۲۱	۷	۱۲	۳۳
ت	۵	۱۶	۱۰	۳۲	۷	۲۳	۳۱
ک	۵	۱۷	۹	۳۱	۶	۲۱	۲۹
س	۵	۳۱	۲	۱۳	۲	۱۳	۱۶
ق	۲	۱۷	۲	۱۷	۴	۳۳	۱۲

۴-۳-۱. صوت «لام»

همانگونه که در جدول بالا ملاحظه می‌شود، بیشترین بسامد در میان حروف را حرف «ل» دارا می‌باشد. این حرف برای تأکید، بهترین کارکرد را دارد و «از حروف ذلق است که دارای شیوایی و گویایی خاص است». (ابن منظور، ۱۴۱۰، ج ۱۰: ۱۰۹) و در تلفظ دارای برجستگی خاصی است و تارهای صوتی را به نوسان در می‌آورد. (عباس، ۱۹۹۸: ۸۲) با توجه به جدول فوق، بیشترین تکرار مربوط به حرف «لام» با نود و یک بار است. این حرف را همخوان روان نیز می‌گویند، زیرا «صوت آن سیال، جاری و شفاف است». (نیربانی، ۱۴۲۷: ۱۶۸) مانند تداعی صدای باران وقتی که آرام آرام و پی در پی فرو می‌ریزد و جاری می‌گردد، صوت و آهنگ ملایمی را به همراه دارد. نرمی و سهولت تلفظ حرف لام و همنشینی آن با (ها الف میم) موجب دل نشینی کلام خداوند شده‌است. چون خاصیت

قوام و پایداری نیز از آن برداشت می‌شود (عباس، ۱۹۹۸: ۷۸) این سیالیت حرف «لام» نوعی موسیقی روان و جذاب و در عین حال سرشار از قاطعیت از جانب حق به «آیات سکینه» بخشیده است که همچون ملودی «سان» نظامی که درسکوت و آرامش فرماندهان نواخته می‌شود، نت‌های قاطعیت و استواری آن در وجود آدمی جای می‌گیرد.

به‌عنوان نمونه آیه شریفهٔ چهل سورهٔ مبارکهٔ توبه مربوط می‌شود به یکی از حساسترین و پرخطرترین دوران زندگی رسول گرامی (ص) یعنی زمانی که از هر طرف مورد محاصرهٔ کفار قرار گرفته بود، اما خداوند با فرستادن انواع امدادهای غیبی از جمله سکینهٔ خویش، ایشان را یاری می‌کند و دشمنان را مایوس می‌گرداند. این تنها موردی است که در قرآن کریم از نزول سکینهٔ اختصاصی و ویژه بر آن حضرت سخن می‌گوید. در اینجا سبک آوایی حاکم، بیشترین تکرار خود را با ۲۶ بار تکرار در آوای مجهور «لام» نشان داده است. همنشینی این حرف «لام» با واژگانی چون «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ»، و «فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ»، «لَا تَخْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» و در مهمترین شکل آن، همنشینی و تکرار ده بارهٔ با لفظ جلالهٔ «اللَّهُ» به طرز شگرفی نغمه‌ای امید بخش می‌آفریند؛ چون اساساً غرض آیه، زنده کردن روح ایمان و توکل به لطف خداوند در اوج سختی‌ها و تنگناهاست. همچنین ویژگی قوام و قاطعیت این مجهور، شنونده را بیدار می‌کند که تنها ادعای ایمان کافی نیست و استواری و صبر در جهاد است که عیار مؤمن را نمایان می‌سازد و به گونه‌ای نغمه نوازی می‌کند که رحمت و غفران الهی، قطعا از آن کسانی است که در مجاهدت در راه خدا، استوار بوده‌اند؛ «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ» همچنانکه عذاب، کیفر کافران است؛ «...وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ». منظور از مؤمنان در این آیه کسانی بودند که در آن هنگامه در کنار رسول خدا (ص) ماندند و استقامت ورزیدند. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج: ۹، ۲۹۸)

ارتباط ریتمیک تکرار صوت «لام» با جمله «أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ» در تمام آیات سکینه، نشان دهنده پیوند ژرف و عمیق واژه‌ها و صامت‌هاست و این مفهوم از کلام وحی به شنونده منتقل می‌شود که «غیر از رسول و مؤمنان خاص» از دایرهٔ برخوردارگی از این عطی و موهبت الهی خارج هستند. لذا «خداوند در قرآن، نزول سکینه را مقید به مؤمنانی می‌داند که دلی صادق و طاهر دارند؛ یعنی سکینت از قول خداوند، مخصوص آن دلی است که یک نحوهٔ طهارت داشته باشد. و از سیاق آیات بر می‌آید که آن «طهارت» عبارت است از: «ایمان صادق» یعنی ایمانی که آمیخته با نیت خلاف نباشد و از همه اغراض و نیت دیگری به غیر از نیت و قصد جلب رضایت باری تعالی و تقرب به او و رسولش خالی باشد». (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج: ۹، ۲۹۶)

۴-۳-۲. حرف «میم»

صوتی مجهور است که به جهت فیزیک تلفظی و حرکت زبان، از حروف منفته و

مستغله به شمار می‌رود. (جزری، ۱۴۲۱: ۵۵) و به صورت نازک اداء می‌شود... همچنین از رخاوت این حرف می‌توان به عنوان دلیل دیگری برای سستی و آسانی تلفظ آن یاد کرد. میم را از جمله حروف غنوی برشمرده‌اند. (محمود، ۱۴۲۴: ۱۰۸) در تلفظ این واج، لبها روی هم نهاده می‌شوند، راه عبور هوا از دهان بسته می‌شود و با امتداد لبها، صوت میم پدید می‌آید. این پدیده بیانگر جریانات طبیعی است که در آن مسدود شدن را به تصویر می‌کشد. «صفت مهم این حرف انسداد و چسبندگی است و از آنجا که یک حرف خیشومی است، هنگام ادا از فضای دهان به داخل فضای بینی می‌افتد و قطع ناگهانی صوت را به گوش می‌رساند». (خوش منش، ۱۳۹۹: ۱۲۸)

همانطور که در جدول سوم هم ملاحظه می‌شود صامت میم با پانزده بار تکرار در این آیه شریفه (بقره/۲۴۸) بالاترین بسامد را دارد. این نوع از سکینه مربوط به قوم بنی اسرائیل و پیامبران آنان بوده‌است.

«وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ...» موسیقی غنه نازک و سایشی میم در آیه شریفه که به زیبایی، برای انتقال معنای آیه دلنوازی می‌کند و فضای آیه را به گونه‌ای روح انگیز به تصویر می‌کشد؛ «زیرا حکایت از آرامش و طمأنینه‌ای دارد که بنی اسرائیل از تابوت عهد می‌گرفتند و آنها را در جنگهای علیه دشمنان یاری می‌داد و تسلی‌گر آنان و از همه مهم‌تر منشا الهی داشت». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۴۰)

در این آیه خداوند بندگانش را با یک صندوق، پشتیبانی روحی می‌کند. هر وصف و سرگذشتی که درباره این تابوت، آورده شده همگی حجت‌هایی هستند بر اینکه این تابوت، نه یک صندوق عادی بلکه وسیله‌ای بوده برای نمود قدرت الهی، چه آن زمان که وسیله نجات حضرت موسی (ع) گردید؛ چرا که از جانب خدا برای مادرش فرستاده شد و چه آن زمان که دست نخورده در قصر فرعون باقی ماند که خداوند سبب این محافظت بود و چه زمانی که در میدانهای جنگ، آرامش بخش قوم یهود بوده‌است.

در ادامه قدرت صوت «میم» مشاهده می‌شود که در رساندن این پیام که راه حل و فرمول نهایی استقامت در سختی‌ها و درک و فهم آیات، ایمان به ذات احدیت است. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۸۸)

۴-۳-۳. حرف «یاء»

هنگام تولید حرف یاء، زبان تقریباً در وضعیت تلفظ صدای نرم قرار می‌گیرد با ملاحظه وضع زبان در تلفظ آن به صدای لین شبیه است. به همین سبب آواشناسان جدید آن را «شبه صوت لین» نامیده‌اند. (ستوده نیا، ۱۳۷۸: ۱۲۱) صامت «یاء» از حروف مجهوره‌ای است که با دارا بودن دو ویژگی استفال و انفتاح. (ابن جزری، ۱۴۲۱: ۶۲) باعث می‌شود که با نازکی، نرمی و آشکارا اداء شود. همچنین بیان احساسات و واکنش‌های مؤثر درونی از

دیگر ویژگی های این حرف است. (عباس، ۱۹۹۸: ۹۸) صامت «ی» با ویژگی های یاد شده در آیات مرتبط با مسأله نزول سکینه، نغمه های زیبایی را ترسیم نموده است.

چینش و همایی واژگان، پیوند و سازگاری محتوایی و موسیقایی اعجاز آمیزی را در این آیات به نمایش گذاشته است. «رَضِيَ اللَّهُ.. الْمُؤْمِنِينَ.. يُبَيِّعُونَكَ .. فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ.. فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ.. فَتَحَا قَرِيْبًا» آوای رقیق و نرم (یاء) به همراه موسیقی غَنَّة نازک و سایشی «لام»، تصویر بسیار جذاب و دلنشینی را از صحنه رضایت خداوند از انسانهایی می آفریند که با رغبت و اعتقاد قلبی رو به کاری آوردند که نتیجه آن رضایت خداوند و نزول برکات از جمله سکینه و فتح و پیروزی است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۱۰۸) بنابراین صامت «یاء» در بیان محتوای کلام نقش اساسی دارد. این آوا از آواهای روانی است که مجرای تلفظ آن گسترده است. همانگونه که سایش این آوا از نظر تلفظ با بقیه همخوان ها متفاوت است، هم طنین یک واکه و هم سایش یک همخوان را دارد. «در این آیه به فراخور محتوا و برحسب ضرورت، آوای مذکور، تأثیر ملموس و محسوسی از خود نشان داده است». (پاینده، ۱۳۸۵: ۱۶) تکرار پنجاه و دوباره حرف «یاء» و آوای رقیق و ویژگی رخوت این صامت در جان مخاطب تأثیر لطیفی می گذارد و او را مشتاق به حضور در صنف و گروه مؤمنین می نماید. مخصوصاً آنجا که میفرماید «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» که همنشینی آن با حروف میم و نون با صفت غنه لطیف و نظم آهنگ نرمی که دارد در ترکیب «وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» فضای امیدبخشی را برای مؤمنان ترسیم نموده است.

۴-۳-۴ حرف «نون»

نون از حروف ترنم است. این حرف مجهور دارای حالت توسط و بین شدت و رخاوت است. مسیر تلفظی آن با نوعی سایش بسیار نرم و ظریف، ویژگی صوتی غنه را تولید می کند. (أنیس، ۱۹۷۱: ۴۵) و شبیه به صدای غزال است. (ستوده نیا، ۱۳۷۸: ۸۰) به سبب همین ویژگی، نوعی نغمه نرم و اندوهناکی را خلق کرده است و گاهی حالت حزن و درماندگی را برای مخاطب خود تداعی می کند. ویژگی های آوایی این صامت در «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرْدُوهَا إِيْمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ..»، با هشت مرتبه تکرار، نوع والایی از عشق بین خالق و مؤمنینش را برای مخاطب ترسیم کرده است. «زیرا اصوات نقشی مهم را در کشف انفعالات نفسانی و طاقات بشری ایفا می کند، به بیانی دیگر اصوات مظهر انفعال نفسانی است و این انفعال بشری سبب تنوع و تفاوت در ایجاد صوت بوده و هر آنچه از صفات حروف بر می آید بر اضطراب نفس شنونده می افزاید». (حاجی زاده، ۱۳۹۱: ۱۵)

«نون» حرفی جهری، انفی و لثوی است (سلوم، ۱۹۹۶: ۳۶) و در آواشناسی عربی حرفی میان شدت و رخوت به حساب می آید و با برخورداری از صفت غنه در کلام موسیقی

و وضوح ایجاد می‌کند. (انیس، ۱۹۷۱: ۶۴) تکرار آوای «نون» دلالت بر رافت، لطافت و زیندگی دارد. (عباس، ۱۹۹۸: ۱۶۳) این صوت معنایی دوگانه در آن آشکار است، جنبهٔ جهری آن عاطفه و شفقت را بر می‌انگیزد و بخش غنه‌ای آن، بیانگر نارضایتی و غم و اندوه است. (قویمی، ۱۳۸۳: ۴۹) در آیهٔ بیست و ششم سورهٔ توبه، واج «نون» این ویژگی خود را به خوبی نشان می‌دهد؛ یعنی علاوه بر آوای رافت و عطوفتی که دارد در «أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ... وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ حُنُودًا..» نوعی نارضایتی را نیز به تصویر کشیده است که با توجه به «عَدَبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلَّكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ»، آوای ناشی از ناخشنودی و عدم رضایت نیز تداعی می‌شود که مقصود همان خشم خداوند و عذاب کافرین است که ناشی از بی توجهی و غفلت آنان نسبت به انجام وظایف انسانی و الهی است.

۴-۳-۵. مصوت «الف»

دارای کشش و بلندی است (عباس، ۱۹۹۸: ۹۷) و از جمله حروف مدی است که مخرج تلفظ آن گسترده است. بدین صورت که هنگام بر زبان آوردن آن مجرای تلفظ باز می‌شود. «این خصوصیت موجب شده است که این حرف، روان بر زبان جاری شود». (ابن جنی، ۱۹۵۴: ۸) در این آیات آوای الف با پنجاه و سه بار تکرار از محتوای آیات پرده برداشته و جهت‌مندی آن را نشان داده است. «مصوت‌های بلند از جمله الف چون از حروف مدی هستند، از لحاظ کشش، زمانی طولانی‌تر از صامت‌ها دارند و دو برابر آنها کشیده می‌شوند». (بحراوی، ۱۹۹۱: ۵۲) چنین امتدادی باعث ایجاد حالت ثبوت می‌شود. (زارعی فر، ۲۰۰۷: ۳۴) این مصوت با تکراری که در بیشتر واژگان آیات سکینه دارد، نزول سکینه را به زیباترین شکل به تصویر کشیده و پیامدهای آن را پیش رو نهاده است. بنابراین کشش، قوت و امتداد صوتی که در الف به عنوان یک آوای مفخم وجود دارد، صلابت سخن، تأمل و ژرف نگری را در مخاطب دامن زده است و نگاهی به توازن آوایی آیاتی که در آنها الف دارای بسامد بیشتری است این مطلب را نشان می‌دهد که «واکه‌های بلند الف برای بیان توصیف اندیشه‌ها و احساسات بلند متناسب است، زیرا در زمان تجلی آنها صدا اوج می‌گیرد». (قویمی، ۱۳۸۳: ۳۳-۳۱)

آوای الف تک بعدی نیست و تنها یک معنا را تقویت نمی‌کند، بلکه این حرف در کنار «واو - یاء» با دارا بودن کارکرد چند معنایی هم چون شدت، جهری بودن، اتساع و امتداد نفس، هم برای حالت‌های حزن و اندوه و هم برای بیان اشتیاق خود نمایی می‌کند که در آیهٔ ۴۰ سورهٔ توبه با ۱۵ بار تکرار نمود و جلوهٔ خاصی یافته است. همچنین روانی تلفظ و همنشینی الف با هاء بر انعطاف و نرمی دلالت دارد، به ویژه در لفظ جلاله «الله».

۴-۳-۶. حرف «قاف»

حرف «قاف» با صوت قوی خود نوعی هشدار، بیداری و آگاهی را خلق می‌کند و در تلنگر زدن و هوشیارسازی مخاطب مؤثر است. «از اصوات مهموس و مفخم است که در تلفظ آن استعلاء زیاد است و دارای کوبندگی، تندی و تیزی است». (عباس، ۱۹۹۸: ۱۰۱) نمونه‌هایی فراوانی از نقش آفرینی آوای قاف را در آیات سکینه به وضوح دیده می‌شود. در آیه شریفه «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ.. وَأَتَيْنَاهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا»، حرف قاف با سه مرتبه تکرار در آیه کوتاه مذکور و دوازده مرتبه تکرار در آیات سکینه، به منزله پیام و هشدار بزرگی است برای همه حق‌طلبان مبنی بر اینکه خداوند به این مؤمنان فداکار و ایثارگر که در آن لحظه حساس با پیامبر (ص) بیعت کردند چهار پاداش بزرگ داد که از همه مهمتر همین نعمت و موهبت رضایت و خوشنودی او بود، همانگونه که در آیه شریفه هفتاد و دوم سوره مبارکه توبه، نیز به عظمت خوشنودی خدا به عنوان مهمترین موهبت الهی تصریح شده است: «وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرَ» (توبه/۷۲)

سپس می‌افزاید: خداوند می‌دانست آنچه در درون قلب آنها از صداقت و وفاداری نسبت به این پیمان نهفته است. لذا سکینه را بر آنها نازل کرد: «فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ».

۴-۳-۷. حرف «تاء»

حرف «تاء» از جمله آواهای مهموسی است که در محل تلفظش پایدار است و به صورت قوی ادا می‌شود. (انیس، ۱۹۷۱: ۵۱) تکرار (تاء) این حرف تأکید لفظی و واج‌آرایی به شمار می‌رود و باعث نفوذ و رسوخ معنا در قلب مخاطب می‌شود و صامتی انفجاری است که به وسیله مکانیسم بسته تولید می‌شود. (زندى، ۱۳۷۱: ۷۰) حضور آوای تاء با ده مرتبه تکرار در بیان معنای آیات سکینه و در به تصویر کشیدن موقعیت‌های نزول این عطیه الهی به خوبی در پیوند موسیقی و معنا در انتقال پیام به مخاطبان ایفای نقش نموده است.

الف. «آيَةٌ مُّلكَهُ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ.. تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ»: در آیه مذکور، قوت موسیقی این صامت با هم نشینی آواهای شدید هم‌چون همزه و کاف نقش بارزی را در القای پیام به مخاطب ایفا نموده است. به این معنا که رهبر الهی، نشانه الهی لازم دارد و چون طالوت برگزیده از طرف خداوند بود، لازم بود نشانه‌ای الهی او را تأیید کند.

ب. «وَوَقَّيْتَهُ مِمَّا تَرَكَ..» کارکرد انفجاری و صوت نافذ (تاء) در رساندن معنایی ژرف جای تأمل دارد: صدوقی که با بدن موسی و الواح تورات تماس داشته، مقدس و آرام‌بخش است، پس حفظ آثار انبیای الهی، ارزش داشته و مایه آرامش خاطر و تبرک است. (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۸۸)

۴-۴. تکرار کلمه

با توجه به اینکه بررسی و تحلیل عنصر تکرار از مهمترین اسلوب‌ها و روش‌ها در فهم متون ادبی است؛ از سوی ناقدان و ادیبان مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌است؛ زیرا تکرار با نقش‌های شگرف و شگفت معنایی و قالبی خویش می‌تواند نقشی مهمی در برآوردن و توسعه لفظ و معنای آثار ایفا کند. اصولاً تکرار جنبه هنری دارد و از ویژگی‌های اسلوب قرآنی است و در زبان عربی برای تأکید و بهتر فهماندن مطلب، تکرار وجود دارد. همچنانکه ابوهلال عسکری بر این موضوع تأکید نموده و چنین می‌گوید: «تکرار برای تأکید و رسوخ مطلب در ذهن شنونده و بهتر جایگزین شدن سخن در قلب شنونده است؛ «إستعملوا التکرار لیتؤكد به القول للسامع». (عسکری، بی‌تا: ۴۰۲). بنابراین عنصر تکرار از جمله شاخصه‌های سبکی در متون ادبی است که نقش بسزایی در دلالت‌های آوایی و معنایی دارد و «بهترین وسیله‌ای است که عقیده یا فکری را بر کسی القا می‌کند». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۹۹).

از جمله مهمترین انواع تکرار در یک اثر ادبی، تکرار کلمه می‌باشد. «تکرار کلمه به صورت تصادفی و صرفاً جهت پرکردن عبارات نیست، بلکه در ورای آن دلالت و معنایی نهفته‌است. هدف از تکرار کلمه تأکید معنا، نفی یا یادآوری یا توسعه و وسعت دادن به معنایی است. (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۰۲: ۵۲-۵۹)

تکرار کلمه‌هایی که بار معنایی آیات سکینه را مضاعف کرده، به قرار زیر است:

۴-۴-۱. تکرار کلمه «أل» در آیه شریفه ۲۴۸ سوره مبارکه بقره: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ... أَلْ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ...» (بقره/۲۴۸) تکرار این کلمه موضوع قابل توجهی را اعلام می‌نماید و آن اینکه هارون نیز مانند موسی (ع) از انبیای الهی و دارای عظمت و شأنی رفیع بوده‌است و مقصود از آل موسی و آل هارون، پیامبران از نسل موسی و هارون هردو می‌باشد و یا «آل» برای عظمت شأن آن دو ذکر شده‌است؛ چون «عرب این عادت را دارد که گاهی «آل» می‌گوید و مقصودش خود شخص است» (اثنی عشری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۴۲)

۴-۴-۲. مورد دوم تکرار کلمه در آیات سکینه به تکرار لفظ «حمیه» و تکرار «علی» در آیه شریفه ۲۶ سوره مبارکه فتح مربوط است که می‌فرماید: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ». (فتح/۲۶)

«حمیت» در اصل از ماده «حمی» به معنی حرارت است، و سپس در معنی غضب، و بعداً به معنی نخوت و تعصب آمیخته با غضب به کار رفته‌است. (ابن منظور، ۱۹۹۸، ج ۱۴: ۳۴۸). برخی از اهل لغت آن را به معنای امتناع که سبب حمایت است استعمال کرده‌اند. (قرشی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۸۶) همچنین از قوه خشم و غضبی هم که طغیان می‌کند و باحمیت و غیرت زیاد می‌شود به «حَمِيَّة» تعبیر شده‌است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۹)

این واژه، گاه در همین معنای مذموم (توأم با قید جاهلیت، یا بدون آن) و گاه در معنی

ممدوح و پسندیده به کار می‌رود و اشاره به غیرت منطقی و تعصب در امور مثبت و سازنده است. لذا چون در معنای پسندیده هم به کار می‌رود اینجا قرآن کریم با اضافه کردن حمیت به جاهلیت، این نوع حمیت را تحقیر نموده همانگونه که با اضافه سبکینه به اسم ذات «الله» بر رفعت و شرف این پدیده تأکید نموده است. «همچنین تأکید می‌کند که این حمیت از نوع حمیت جاهلیت است که خطرناک است و شکی نیست که وجود چنین حالتی در فرد یا جامعه باعث عقب ماندگی و سقوط آن جامعه است. پرده‌های سنگینی بر عقل و فکر انسان می‌افکند و او را از درک صحیح و تشخیص سالم باز می‌دارد. در حقیقت داروی این درد را قرآن مجید در همین آیه مورد بحث بیان کرده است؛ آنجا که در نقطه مقابل آن، از مؤمنانی بحث می‌کند که دارای سبکینه و روح تقوی هستند. بنا بر این آنجا که تقوی است، حمیت جاهلیت نیست، و آنجا که حمیت جاهلیت است ایمان و تقوی نیست!». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲۲: ۹۵)

۴-۴-۱. نکته تکرار حرف جرّ «علی»

تکرار کلمه «علی» چند مطلب مهم را با ظرافتی مثال زدنی بیان می‌کند که توجه به آن و درک آن، صفا بخش جان‌های مشتاق به شنیدن کلام حق است: اول: برای این است که توهم نشود که قوت ایمان مؤمنین به پایه قوت ایمان رسول خدا (ص) است. چنانچه درجه ایمان علی (ع) فوق ایمان جنّ و انس است. (ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَبْكِيْنَهُ) یعنی پس از فرار شما و ادبار شما انزال سبکینه شد. دوم: (علی رسوله) که احدی بمقدار حضرت رسول (ص) قوی القلب نبود. تا جاییکه از امام علی (ع) روایت شده که هر وقت در میدان جنگ کار سخت می‌شد پناه می‌بردیم به ایشان و حضرت خاک برمی‌داشت و به طرف کفار می‌پاشید و می‌فرمود شاهت الوجوه اینها فرار می‌کردند یا کشته می‌شدند و این قوت قلب از روی قوت ایمان است. و سوم: در آیه غار می‌فرماید: (فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَبْكِيْنَهُ عَلَيْهِ) و فرمود (علیها) زیرا ابوبکر، آن ایمان قوی و مرضی الهی را نداشت ولی در این آیه می‌فرماید: (وَ عَلِي الْمُوْمِنِيْنَ) آنهايي که به وعده الهی یقین داشته و اطمینان به نصرت حضرت حق داشتند لذا ثابت قدم ماندند تا فتح و ظفر نصیب آنها شد. (طیب، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۰۱)

۴-۴-۴. مورد سوم از تکرار لفظی در آیات سبکینه، تکرار کلمه «إِيْمَان» در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِيُزَادُوْا إِيْمَانًا مَّعَ إِيْمَانِهِمْ» است. این تکرار «إِيْمَان» در جهت انتقال معنای آیه است شاهد این بیان تفاسیر معصومین و علمای دین است که:

الف. سبکینه در روایات به ایمان تفسیر شده است. با مراجعه به احادیث و روایات درباره معنای سبکینه زمان پیامبر (ص) که به تعبیر قرآن بر قلبها نازل گردید، دیده شد که بیشتر این روایات، سبکینه مذکور را به معنی ایمان به خدا آورده‌اند. از جمله اصول کافی از ابو حمزه ثمالی نقل شده که از امام محمد باقر (ع) راجع به قول خدای عزوجل که فرمود: «سبکینه را

در دل مؤمنین نازل کرد». پرسیدم، فرمود: «سکینه ایمان است» و نظیر همین قول در روایاتی از امام صادق (ع) و امام رضا (ع) نیز آمده است. (شیخ صدوق، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۸)

ب. سکینه چون مولود ایمان به خداست در روایات به ایمان تفسیر شده و به عبارتی چون با ایمان رابطه نزدیکی دارد یعنی زائیده ایمان است به ایمان تفسیر شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۳۴۵)

همچنین آمده است: «لطف قوی خداوند و اینکه خداوند درباره مؤمنین لطفی نماید که در اثر آن، چنان بصیرتی به حق پیدا کنند که روحشان آرامش یابد و این بصیرت و یقین در اثر کثرت ادله‌ای است که دلالت بر وجود حق دارد، و این نعمت مخصوص مؤمنین است ولی غیر مؤمنین، روحشان با اولین شبهه‌ای، گرفتار شک و تردید می‌شود. زیرا آنان از این آرامش یقین بهره نداشته و قلبشان در اضطراب است». (طبرسی، ۱۳۶۳، ج ۲۳: ۸۰)

ج. در توضیح حقیقت سکینه از علمای دین، سکینه را همان مرتبه یقین نسبت به باور و ایمان قلبی دانسته‌اند و بدین گونه تشریح نموده‌اند که در مورد کیفیت وقوع سکینه در قلب، خبری در دست نیست، تنها در این باره می‌توان گفت که «سکینه» همان حالت اطمینان و آرامشی است به آنچه که شخص باید ایمان داشته باشد. مانند همان قضیه حضرت ابراهیم (ع) که از خداوند درخواست رؤیت کیفیت معاد نمود، با آنکه ایمان و باور قلبی داشت اما ایمان او به یک امر غیبی و غیر محسوس بود که وجود او را آرام و راحت نمی‌ساخت و ایشان می‌خواستند که به امر عینی و محسوس تبدیل شود. لذا در مورد سکینه نیز باید گفت، به گونه‌ای است که مؤمن بر اثر عنایات الهی و افاضه و اشراق حق نسبت به او، حالتی پیدا کند که گویا پرده‌های طبیعت از جلو چشم او برداشته شده است و به مرحله عین‌الیقین برسد. (طاهری خرم آبادی، ۱۳۶۳: ۳۶)

د. سکینه در حقیقت، خود افزایش ایمان است «سکینه، وقار و آرامش است، و نه ابزاری برای فزونی ایمان که خود افزایش ایمان است. محصول ایمان و تسلط بر نفس است که خود از ارکان فضایل اخلاقی است». (سید قطب، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۵۱)

نتیجه‌گیری

- بررسی سطح آوایی «آیات سکینه» نشان می‌دهد در میان سه مقطع هجایی آیات مذکور، یعنی (هجای کوتاه، هجای متوسط باز و متوسط بسته)، هجای کوتاه از بسامد فزونتری نسبت به دو مقطع دیگر برخوردار است که با فضای ابلاغ و آگاهی بخشی و برانگیختن توجه و احساسات تناسب بیشتری دارد. همچنین ترکیب این هجاها در واژگان و چینش آنها در کنار یکدیگر، موسیقی درونی و بیرونی آیات را تأمین می‌کند و از بسامد بسیار بالایی برخوردار است و به دلیل پیوند منسجم آنها با معنا و مفهوم آیات، تأثیر زیادی را بر مخاطب می‌گذارد.

- عنصر «تکرار» که از شاخصه‌های اصلی و اساسی در فرایند موسیقایی یک متن ادبی و توصیفی ایفای نقش می‌کند، در این آیات، متناسب با مفهوم و غرض آیات، از بسامد بالایی برخوردار است؛ در این میان در کلام وحی آواهای مجهور و مهموس برای جلب اهتمام مخاطب و بیان مقصود خود در نهایت زیبایی و تناسب به کار رفته‌است.

- قاطعیت و استواری و عظمت بیان با آواهای مجهور و فضای آرامش و امید با حروف همس به نمایش گذاشته شده‌است. به طوری که با موسیقی زیبای آواهای مهموس، گوش جان با آن مانوس گردیده و روح به نهایت طمأنینه می‌رسد و شوق را در مخاطب دو چندان می‌نماید. همچنین در آیات سکینه، تکرار کلمه نیز از بسامد بالایی برخوردار است که با بهره‌گیری از ظرفیت‌های معنادار موجود، در انتقال پیام این آیات نقش بسزایی را به نمایش گذاشته‌است..

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲ش)؛ المیزان في تفسير القرآن، (ج ۹ و ۲۲)، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرس، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۶۳ق)؛ مجمع البیان، مترجم: حاج شیخ علی کاظمی، ج اول، ج ۲۳، تهران: موسسه انتشارات فراهانی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۴ش)؛ اطیب البیان في تفسير القرآن، ج ۶، تهران: اسلام.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۵۹-۱۳۶۰)؛ تفسیر شریف عاملی، نگارش: علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات صدوق.
- عباس، حسن (۱۹۹۸م)؛ خصائص الحروف العربية و معانیها؛ دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- عکاشه، محمود (۲۰۱۱م)؛ التحلیل اللغوی في ضوء علم الدلالة. قاهره: دارالنشر للجامعات.
- عنوان سلمان، محمد (۲۰۰۸)؛ الايقاع في شعر الحدائث، الاسکندریة العامریة: بینا.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ش)؛ تفسیر نور، چ یازدهم، (ج ۱ و ۳)، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۸ق)؛ قاموس القرآن الکریم، چ ۸، ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قویمی، مهوش (ش ۱۳۸۳)؛ آوا و القاب؛ تهران: نشر رمس.
- کواز، محمد کریم (۱۳۸۶ش)؛ سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: انتشارات سخن.
- محمود عبد السمیع، احمد (۱۴۲۴ق)؛ التجدید في الإیقان و التجوید، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مدرسی، فاطمه (۱۳۸۷ش)؛ از واج تا جمله، چاپ دوم، تهران: نشر چاپار.
- معین، محمد (۱۳۷۱ش)؛ فرهنگ معین، چ اول، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۹ش)؛ تفسیر نمونه، (ج ۲، ۷، ۲۲)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱ش)، علوم قرآنی، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
- مؤمن نژاد، ابوالحسن و همکاران (۱۳۹۶ش)؛ سبک شناسی سوره نازعات، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشهای ادبی- قرآنی، شماره چهارم، سال پنجم، صص ۲۶-۴۷.
- نحله، محمود احمد (۱۹۸۱م)؛ لغة القرآن الکریم في جزء عمّ، بیروت: دارالنهضة العربية.
- نیربانی، عبد البدیع (۱۴۲۷ق)؛ الجوانب الصوتیة في كتب الاحتجاج للقراءات، دمشق: دارالغوثانی.

References

The Holy Quran

- Alusi, Mahmoud bin Abdullah. (1415 BC). *The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Repeated Verses*, Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, Muhammad Ali Baydoun Publications.
- Ibn Jazari, Abu Al-Khair. (1421). *An Introduction to the Science of Tajweed*, Beirut: Al-Resalah Foundation.
- Ibn Jinni, Abu Al-Fath Othman. (1954). *The secret of Parsing Art*, collected by Mustafa Al-Saqqa et al., Egypt: Mustafa Al-Halabi Library.
- Ibn Ashour, Muhammad Taher. (1420). *Interpretation of Lal-Tahrir and Al-Tanvir*, Beirut: Literary History Foundation.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mokram. (1410). *Lisan al-Arab*, Qom: Adab Houdeh Press.
- Abu Al-Futuh Razi, Jamal Al-Din Hussein bin Ali. (2006). *Interpretation of Ruh al-Jinan*, corrected and footnotes by Mirza Abul-Hasan Shaarani and Ali Akbar Ghafari, Vol. 10, Tehran: Islamiyyah bookstore.
- Anis, Ibrahim. (1971). *Linguistic Voices*, Egypt: Nihdat Misr Library and Press.
- Bahrawi, Sayed (1991). *Poetry music according to poets*, Cairo: Dar Al Maaref.
- Chomsky, Noam. (2011). *Architecture of language*, translation, Mohammad Farokhi Yekta, Tehran: Rozbahan.
- Hajizadeh, Mahin et al. (2012), "Dirasat 'uslubiat fi maqamat alhariyriy" (A stylistic study in Al-Hariri's Maqamat), *Journal of Arabic Literature Review*, No. 5, pp. 26-7.
- Hur Amili; Amili, Ebrahim. (1999), *Tafsir Aamili*, 2nd edition, Vol.1, Tehran: Islam Press.
- Hosseini Shah Abdul Azimi, Hossein (1984), *Tafsir Ithna Aashari*, 1st edition, Tehran: Miqat Press.
- Khatib, Abdul Karim (1964), *The Miracle of the Qur'an, a revealing study of the characteristics and standards of Arabic rhetoric*, Egypt: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1st edition.
- Khush Manesh, Abu al-Fadl. (2020). *The rhythm of the Qur'an*, Tehran: Institution for writing, translating and publishing art works of "Matn".
- Ragheb Esfahani. (1423 A.H.). *Vocabulary of the Noble Qur'an*, 1st edition, Tehran: Du Al-Qurba Press.
- Zareifar, Ibrahim. (2007). *Music in social poetry according to Hafez Ibrahim*. Iranian Scientific Society for Arabic Language and Literature, pp. 23-39.
- Zandi, Bahman. (1992). *An introduction to the phonetics of the Arabic language and Tajweed of the Qur'an*, Mashhad: Islamic gardens of Astan Quds Razavi.
- Sotoudehnia, Mohammad Reza. (1999). *A comparative study between Tajweed and phonetics*, Tehran: Rayzan Press.
- Saran, Mahmoud. (No date). *Linguistics: An Introduction to the Arab Reader*. Lebanon: Arab Renaissance House.
- Salloum, Tamer. (1996). "Poetic audio shift", *Afaq al-seqafat va al-taras magazine*; Tishreen University - Lattakia, Vol.13, pp. 35-52.
- Sayyid ibn Qutb ibn Ibrahim Shazli. (1993). *Basis of worldwild peace*, translated by Seyyed-hadi Khosrowshahi and Zayn al-Abidin Qurbani, vol. 3, Tehran: Farhang-e-Islami Publishing House.
- Shah Abdul-Azimi, Hussein. (1984). *Tafsir Ithna Aashari*. Vol. 14, Tehran: Miqat.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. (2005). *Poetry music*, 8th edition, Tehran: Agah Press.
- Sheikh Sadouq, Ibn Babouyeh. (1993). *Oyun Akhbar al-Reza*, translator: Ali Akbar Ghafari & Hamidreza Mustafid, 1st edition, Vol. 2, Tehran: Haq Press.
- Taheri Khorramabadi, Seyyed Hassan. (1984). "Essay on Divine Aid", *Pasdar Islam Monthly* (March 1984), No. 39 (p. 36), Qom: Affiliated with the Propaganda Office of Qom Seminary.

- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. (1983). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Vol. 9, p 22, Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers.
- Tabarsi, Abu Ali Fazl bin Hassan. (1984). *Majma al-Bayan*, translator: Haj Sheikh Ali Kazemi, 1st edition, Vol. 23, Tehran: Farahani Publications Institute.
- Tayeb, Abdul Hossein. (1995). *Atib al-Bayan in Tafsir al-Qur'an*, Vol. 6, Tehran: Islam.
- Amili, Ibrahim (1980-1981), *Tafsir Sharif Amili*, written by: Ali Akbar Ghafari, Tehran: Sa-douq Book Store.
- Abbas, Hassan. (1998). *Characteristics of Arabic letters and meanings*. Damascus: Etihad Al-Kitab Al-Arab Press.
- Akashah, Mahmoud. (2011). *Linguistic analysis in light of semantics*, Cairo: Universities Publishing House. Tehran: Islamic Book House.
- Alwan Salman, Muhammad. (2008). *Rhythm in Modernist Poetry*, Alexandria Al-Amriya: No name.
- Qaraeti, Mohsen. (1383). *Tafsir Noor*, 11th edition, (Vol. 1 & 3), Tehran: Lessons from the Qur'an Cultural Center.
- Qurashi, Seyyed Ali Akbar. (1999). *Qamoos al-Qur'an al-Karim*, 8th edition, Vol. 3, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah.
- Qavimi, Mahvash. (2004). *Voice and induction*, Tehran: Rams.
- Kovaz, Mohammad Karim. (2007). *The Stylistics of the Rhetorical Miracles of the Qur'an*, translated by Seyyed Hossein Seyyedi, Tehran: Sokhan Press.
- Mahmoud Abdol Samie, Ahmed. (1424). *Renewal in Perfection and Tajweed*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Modaresi, Fatemeh. (2018). *From phoneme to sentence*, 2nd edition, Tehran: Chapar.
- Moin, Mohammad. (1992). *Farhang Moin*, 1st edition, Vol. 1, Tehran: Amirkabir Press.
- Makarem Shirazi, Naser et al. (2000). *Tafsir al-Nemounch*. (Vol. 2, 7, 22), Tehran: Darul Kitab al-Islamiyah.
- Momennejad, Abolhasan; Sazjini, Morteza; Mousavi, Seyed Mohammad. (2017). *Stylistics of Surah Nazeat*, Scientific-Research Quarterly of Literary-Qur'anic Researches", 5th year, winter 2017, (pp. 26-47), No. 4.
- Nehle, Mahmoud Ahmed. (1981). *The language of the Holy Qur'an in part 30* Beirut: Dar Al Nahda Al Arabiya.
- Nirbani, Abdul Badi. (1427). *Phonological aspects in the books of protest for readings*, Damas-cus: Dar Al-Ghouthani.

A Comparison of the Semantic Cohesion and Coherence of Surah Ash-Shams with its Translation Based on Text Linguistics (A Case Study of Khorramshahi's Translation)

Ali Saedavi ¹ , Hoda Mousavi ² 

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran,
(Corresponding author) Email: a.saedavi@basu.ac.ir
PhD in Arabic Language and Literature - Faculty of Foreign Languages - University of Isfahan, Iran.
Email: talianoor114@gmail.com

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: The aim of this study is to examine the semantic cohesion and coherence within the text of Surah Ash-Shams (Qur'an 91), as well as its translation by Bahā'uddin Khorramshahi. The authors intend to describe the similarities and differences in the factors of cohesion and coherence between the Arabic text of the Qur'an and Khorramshahi's translation using a descriptive-analytical approach. This research aims to provide readers with a deeper understanding of linguistic cohesion and coherence.

Research Methodology: In this study, a descriptive-analytical method is used to first analyze the factors of cohesion and coherence in the Arabic text of Surah Ash-Shams (Qur'an 91). Then, the issue of cohesion and coherence in Bahā'uddin Khorramshahi's Persian translation is addressed. Finally, a comparison of the semantic cohesion and coherence factors of Surah's text and its translation was conducted, with the similarities and differences being identified and presented in a table.

Research Findings: The findings of this research show that, among the various cohesive factors, reference, ellipsis, and repetition contribute to maintaining the cohesion and uniformity of both Surah's text and its translation. Furthermore, among the factors of semantic coherence, attention to context, exegetical principles, and similarity contribute to the coherence of meaning, with the following differences: in the case of pronominal reference, demonstrative pronouns are used according to Persian grammar to avoid noun repetition, and in some instances, verbal ellipsis has not been applied in the translation. Overall, it is observed that the translator has correctly understood and comprehended the text as a reader and has not deviated from its main subject in the translation. Therefore, the Surah's text and its translation are related in terms of cohesion and semantic coherence.

Received: 2024-05-19 | Received in revised form: 2024-08-01 | Accepted: 2024-09-27 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: Saedavi, A. and Mousavi, H. (2025). A Comparison of the Semantic Cohesion and Coherence of Surah Ash-Shams with its Translation Based on Text Linguistics (A Case Study of Khorramshahi's Translation). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 190-209. doi: [10.22034/sshq.2024.458323.1460](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.458323.1460)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



Conclusion: Among the different cohesive factors, reference, ellipsis, lexical repetition, and repetition through contrast, as well as conjunctions like additive conjunctions and temporal conjunctions, contribute to the cohesion and uniformity of the text. In this context, reference with pronouns and ellipsis, such as the omission of the verb “أقسم - uqsim” (lit. I swear), is observed in the Surah text. Regarding the pronouns, it can be said that their use in Surah Ash-Shams is frequent. However, in the Persian translation, some pronouns were translated maintaining their connected and absent features, while others were translated using the equivalent of a demonstrative pronoun. Considering that in Persian grammar, demonstrative pronouns are used to avoid the repetition of nouns, and when talking about objects, “آن - an” (lit. ‘that’) is used instead of “او - ū” (lit. he/she), the translated text still preserves the cohesion and integrity of the original text by using the demonstrative pronoun “آن - an”.

As for ellipsis, the “و - wa” (lit. and) in the first verse, “والشمس” (By the sun), is a particle of swearing, and according to Arabic grammar, the verb “أقسم” (I swear) has been omitted. Therefore, the translator has interpreted it as “swear by the sun”. However, in subsequent sentences of the Surah, the “و” is a conjunction, and the verb “أقسم” has been omitted to avoid repetition, as seen in the Persian translation. The translator in most cases used the word “swear” even in sentences where the “و” is a conjunction, as an equivalent for the particle of swearing.

Among the lexical cohesive factors, repetition of words and contrast repetition between words are observed. This relationship has been well reflected in the Persian translation, where the translator has used appropriate equivalents to show this connection, maintaining the text’s cohesion. Also, the lexical collocation in Surah Ash-Shams, with words such as “Shams, Qamar, Arḍ, samā” (lit. sun, moon, earth, sky), is evident. In the Persian translation, the equivalents “Khurshīd=sun; Māh=moon; Zamīn=earth; Āsimān=sky” were used.

Among the conjunctive devices, additive and temporal conjunctions are observed in the Surah, with “و - wa” (lit. ‘and’) used for additive connection and the letter “فاء - fa” (lit. then/so) is used to establish a temporal connection. The translator used Persian words like “āngāh - then” and “sepas - afterward” as equivalents for the letter “فاء - fa”, indicating temporal sequence.

Regarding semantic coherence factors, attention to context, exegetical principles, and similarity contribute to the creation of coherence in meaning. In terms of context, it is observed that the translator has effectively found appropriate meanings and equivalents for translating polysemous words by paying close attention to the surrounding context.

Keywords: Linguistics of the text; coherence; semantic continuity; Surah Ash-Shams



مقایسه انسجام و پیوستگی معنایی سوره شمس با ترجمه آن بر مبنای زبان‌شناسی متن

(مطالعه موردی ترجمه خرمشاهی)

علی سعیدآوی^۱ ID، هدی موسوی^۲ ID

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بو علی سینا، همدان، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل: a.saedavi@basu.ac.ir
۲. دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبانهای خارجی، دانشگاه اصفهان، ایران، ایمیل: talianoor114@gmail.com

پژوهشی



چکیده

زبان‌شناسی متن یکی از شاخه‌های نسبتاً جدید زبان‌شناسی است و به دنبال یافتن ویژگی‌هایی است که سبب می‌شود نوشته‌ای را متن بنامیم. دوبرگاند و درسلر هفت ویژگی برای متن ارائه داده‌اند که در این پژوهش بر دو مورد آن، یعنی «انسجام» و «پیوستگی» معنایی، تمرکز شده است. بدین ترتیب که عوامل و ابزار انسجام و پیوستگی معنایی در متن سوره شمس و ترجمه آن از خرمشاهی به روش توصیفی تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته تا به این مهم دست یافته شود که متن سوره و ترجمه منتخب آن، از نظر «انسجام» و «پیوستگی»، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند و چه عواملی سبب ایجاد تفاوت‌های موجود شده است. نتیجه بررسی‌های انجام‌شده این است که از میان عوامل مختلف «انسجام» ارجاع، حذف و تکرار سبب حفظ انسجام و یکدستی متن سوره و ترجمه آن شده و از میان عوامل «پیوستگی معنایی» توجه به سیاق، اصل تفسیر و همانندی سبب پیوستگی در معنا گردیده؛ با این تفاوت که در مورد ارجاع به وسیله ضمیر، بنا به دستور زبان فارسی برای جلوگیری از تکرار اسم، ضمیر اشاره به کار رفته و در برخی موارد نیز حذف فعلی در ترجمه، صورت نگرفته است. به‌طور کلی، ملاحظه می‌شود که مترجم در جایگاه مخاطب، متن را به درستی درک و دریافت کرده و از موضوع اصلی آن در ترجمه خارج نشده؛ بنابراین، متن سوره و ترجمه آن از نظر «انسجام» و «پیوستگی معنایی» مرتبط هستند.

کلیدواژه‌ها: انسجام؛ پیوستگی معنایی؛ زبان‌شناسی متن؛ سوره شمس.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: سعیدآوی، علی و موسوی، هدی. (۱۴۰۴). مقایسه انسجام و پیوستگی معنایی سوره شمس با ترجمه آن بر مبنای زبان‌شناسی متن (مطالعه‌ی موردی ترجمه‌ی خرمشاهی). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۹ (شماره اول), ۱۹۰-۲۰۹. doi: 10.22034/sshq.2024.458323.1460

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



مقدمه

زبان‌شناسی متن یکی از شاخه‌های نسبتاً نوظهور در حوزه زبان‌شناسی است. این شاخه از زبان‌شناسی درباره عواملی مانند انسجام و پیوستگی بحث می‌کند که وجودشان سبب می‌شود، نوشته‌ای را متن بخوانیم؛ همچنین عدم وجود این عوامل موجب می‌شود، نوشته‌ای در چارچوب متن قرار نگیرد.

دو بزرگ‌اند^۱ و درسلر^۲ برای تشکیل یک متن، هفت عامل ذکر نموده‌اند که دو عامل انسجام و پیوستگی معنایی، متن محور هستند. در این جستار، نگارندگان در نظر دارند با روش توصیفی تحلیلی پس از بررسی جزئیات این دو عامل به مقایسه متن سوره شمس با ترجمه فارسی آن پردازند و شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در انسجام و پیوستگی را در دو متن عربی و فارسی مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهند و در نهایت به دو پرسش زیر پاسخ دهند:

۱. متن سوره شمس و ترجمه منتخب از نظر انسجام و پیوستگی معنایی چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی دارند؟

۲. چه عواملی موجب ایجاد تفاوت در انسجام و پیوستگی معنایی میان متن عربی سوره شمس و ترجمه منتخب شده است؟

پیشینه پژوهش

درباره سوره شمس، پژوهش‌های متعددی در قالب پایان‌نامه و مقاله انجام شده که از این بین، می‌توان به مواردی چند اشاره نمود؛ از جمله، پایان‌نامه‌ای به زبان عربی است، تحت عنوان «الاتساق والانسجام فی القرآن الکریم (سوره الشمس نمودجا)» (أوغلیس وزده و بن جناد ملیکه، ۲۰۱۷-۲۰۱۸). در این پایان‌نامه که در دانشگاه بجایه در الجزایر نگاهشده، عوامل و ابزار انسجام و پیوستگی معنایی در سوره شمس، مورد بررسی قرار گرفته و تفاوت آن با پژوهش حاضر در این است که بررسی مذکور فقط در متن سوره صورت گرفته و با ترجمه فارسی آن مورد مقایسه و تحلیل قرار نگرفته است.

علاو بر آن، مقالاتی نوشته شده که از نظر محتوایی و موضوع مورد بررسی با این پژوهش، تفاوت دارند؛ از جمله، مقاله «انسجام متنی سوره‌های شمس و لیل بر پایه فرایند حلقه‌های معنایی» از ابادر کافی موسوی (۱۴۰۲) که در آن فرایند حلقه‌های معنایی در سوره‌های شمس و لیل تطبیق داده شده تا به این مهم دست یافته شود که کاربست این فرایند چگونه موجب انسجام متنی این دو سوره شده است.

همچنین مقاله «تحلیل ساختار سوره شمس بر مبنای نظریه کنش گفتاری جان سرل»

1) Beaugrande, Robert.

2) Dressler, Alain Wolfgang.

دسترنج و ذوالفقاری، ۱۳۹۹) که مؤلفان در آن با بهره‌گیری از مؤلفه‌های نظریه‌کنش گفتاری جان سرل و باتوجه‌به بافت سوره شمس، به‌دنبال یافتن نسبت به کارگیری کنش‌های گفتاری در این سوره هستند و مقاله دیگری با عنوان «گفتمان‌کاوی انتقادی سوره شمس براساس الگوی فرکلاف» (فلاح و شفیع‌پور، ۱۳۹۷) است که با محوریت نظریه فرکلاف به بررسی این سوره می‌پردازد تا گفتمان سوره شمس را در محور مقاومتی با گفتمان‌های موجود سطح جامعه مقایسه نماید. همان‌طور که ملاحظه گردید، هیچ‌یک از مقالات مذکور با پژوهش حاضر هم‌پوشانی ندارد.

۱. چارچوب نظری

ساختارگرایان زبان را ابزار اندیشه و واحد بررسی آن را جمله می‌دانستند. از نیمه‌های قرن بیستم در برابر این گروه، زبان‌شناسانی ظهور کردند که بُعد ارتباطی زبان را ملاک قرار داده و تمرکز خود را به‌جای جمله، بر متن، واحد بررسی زبان، قرار دادند؛ زیرا تجلی جنبه ارتباطی زبان را در متن می‌دیدند؛ بدین ترتیب از دهه ۱۹۷۰ رویکردهای متن‌گرایانه بسیاری شکل گرفت شناسی متن پدید آمد. (نظری و همکاران، ۱۳۹۰: ۸۵) ای به نام زبان‌مجموع، شاخه و در

گفتنی است تلاش‌های بسیاری زمینه‌ساز ظهور این شاخه نسبتاً جدید در زبان‌شناسی شده که در مقدمه این تلاش‌ها می‌توان از فردیناند دوسوسور^۱، نشانه‌شناس و زبان‌شناس سوئیسی، نام برد. پس از وی، فرمالیست‌های روس و لغت‌شناسان و زبان‌شناسانی چون مایکل هلیدی^۲، جانانان کالر^۳ و ون دایک^۴ نیز تأثیر بسزایی در شکل‌گیری این علم داشتند. (الطیب العزالی، ۲۰۱۸: ۲۰۰)

زبان‌شناسی متن، در واقع، به‌دنبال یافتن پاسخ برای پرسش‌هایی است که با متن و انسجام‌های ساختاری آن سروکار دارد؛ از قبیل، متن چیست، چگونه تولید و تفسیر می‌شود و چه ویژگی‌هایی سبب می‌شود نوشته‌ای را متن بنامیم. احمد مداس در کتاب خود، «لسانیات النص»، به نقل از ج. یول و ج. براون «زبان‌شناسی متن» را دانشی معرفی کرده که به ویژگی‌های ذیل در متن می‌پردازد:

- معنا و مفهوم و آنچه به آن مربوط می‌شود.

- محتوای ارتباطی و عناصر و کارکردهای زبانی که در یک موقعیت با آن محتوا همراه می‌شود.

- انسجام و سازگاری، یا آنچه ما با عنوان معادل اصطلاح غربی «متنیت» می‌خوانیم. (احمد مداس، ۲۰۰۹: ۳)

1. ۱) Ferdinand de Saussure.

۲) ۲) Michael. Halliday.

۳) ۳) Jonathan Culler.

۴) ۴) Van Dick.

اکنون پرسش این است که زبان‌شناسان چه نوشته‌ای را متن می‌دانند و به عبارتی، یک متن چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. یکی از تعاریف جامع و کاملی که برای متن ارائه شده، تعریف دوبگراند و درسلر است. این دو زبان‌شناس متن را یک نمود ارتباطی می‌دانند که دارای هفت ویژگی به شرح زیر است:

۱. انسجام، ۲. پیوستگی معنایی، ۳. قابلیت پذیرش، ۴. قصدمندی، ۵. ویژگی اطلاعاتی، ۶. ویژگی موقعیتی، ۷. ویژگی درون‌متنی. (فردوس آقاگل‌زاده، ۱۳۸۳: ۹۳)

این استانداردها همه موارد، از جمله ماهیت متن، کاربران (گوینده و گیرنده) و همچنین زمینه و شرایط پیرامون متن و تولیدکنندگان آن را مورد توجه قرار می‌دهد:

۱. **انسجام:** پیوند دستوری اجزای سطحی متن و به عبارتی هماهنگی محکم و استوار میان اجزای تشکیل‌دهنده آن و متمرکز بر ابزار ظاهری زبان است؛ یعنی ابزاری که عناصر بخشی از یک گفتار یا کل گفتار را به یکدیگر متصل می‌کند؛ در واقع، تحلیل‌گر به منظور توصیف انسجام یک متن، مسیری را مرحله‌به‌مرحله و از ابتدا تا انتهای متن طی می‌کند تا به مشاهده و بررسی ضمائر، اسم‌های اشاره، ارجاع به ماقبل و ارجاع به مابعد و ابزار مختلف پیوند، مانند عطف، استبدال، حذف، مقایسه و استدراک، بپردازد.

۲. **پیوستگی معنایی:** مجموعه عناصر و عواملی است که متنی را برای مخاطب قابل فهم و تفسیر می‌کند و به کارکردهایی مربوط می‌شود که از طریق آن، افکار درون متن شکل می‌گیرند و با یکدیگر پیوند می‌خورند؛ در واقع، پیوستگی معنایی از انسجام کلی‌تر و همچنین عمیق‌تر است؛ زیرا برای فهم و شناخت آن مخاطب باید توجه خود را معطوف به روابط پنهانی کند که منجر به تولید و تنظیم متن می‌شوند. (خطابی، ۱۹۹۱: ۵)

۳. **قابلیت پذیرش:** ویژگی قابلیت پذیرش عبارت است از موضع خواننده نسبت به یکی از اشکال مختلف زبانی که می‌تواند یک متن منسجم و پیوسته قابل قبول باشد؛ یعنی این ویژگی با کلیت مفاهیمی که در متن مطرح می‌شود، مرتبط است؛ به شرط پیوستگی و انسجام متن و تعیین معنای دقیق آن به‌دوراز امکان چندمعنایی. (عفیفی، ۲۰۰۰: ۸۸)

۴. **قصدمندی:** قصدمندی شامل موضع پدیدآورنده متن نسبت به شکل خاصی از اشکال مختلف زبانی است که آن را برای ایجاد متنی پیوسته و منسجم برگزیده و چنین متنی وسیله‌ای است برای پیگیری قصدی مشخص جهت رسیدن به هدفی معین. (دی بوجراند، ۱۹۹۸: ۱۰۳)

۵. **ویژگی اطلاعاتی:** این ویژگی به توضیح آنچه موجب ظاهر شدن یا تولید آن دسته از متن‌هایی که انتظار آن می‌رود در مقابل متن‌هایی که تولیدشان غیرقابل انتظار است و همچنین متن‌های غریب در مقابل متن‌های آشنا می‌پردازد؛ بنابراین، می‌توان این ویژگی را ویژگی احتمال وقوع نیز نامید. هرچه ویژگی احتمال وقوع در بافت خاصی بیش‌تر باشد، به همان

مقدار انتظار وقوع و ظهور برخی عناصر در آن بیش تر خواهد بود. (آقاگل زاده، ۱۳۸۳: ۹۴)

۶. **ویژگی موقعیتی:** این ویژگی به تناسب متن با موقعیتی که در آن تولید شده و شرایط پیرامون آن مربوط می شود؛ بدین ترتیب که هر متنی با موقعیتی که در آن تولید شده، متناسب و مرتبط است؛ در نتیجه، با آگاهی از موقعیت تولید معنا و مفهوم، می توان آن را درک و دریافت کرد. (عفیفی، ۲۰۰۰: ۸۵)

۷. **ویژگی درون متنی:** این ویژگی که بینامتنیت نیز نامیده می شود، شامل روابط بین یک متن و سایر متن های مرتبط با آن است که در محدوده یک تجربه قبلی رخ داده است (بوقره، ۲۰۰۹: ۱۰۱)؛ در واقع، این ویژگی اشاره به تولید و درک متن حاضر در ارتباط با نوع تولید و درک متن قبلی دارد؛ خواه متن قبلی پاراگراف پیشین در یک نوشته باشد، خواه نوشته روی تابلوی راهنمایی و رانندگی موجود در مسیر طی شده در جاده ها. (آقاگل زاده، ۱۳۸۳: ۹۵)

ملاحظه می شود که از میان ویژگی های متنی فوق، فقط انسجام و پیوستگی معنایی متن بنیاد یا متن محور هستند و سایر ویژگی ها کاربر محور یا مربوط به موقعیت و شرایط پیرامون محیط می باشند. در این پژوهش برای بررسی و مقایسه تطبیقی متن عربی سوره شمس، با ترجمه فارسی آن از بین این هفت ویژگی، بر الگوی انسجام و پیوستگی معنایی تمرکز خواهد شد و بررسی ویژگی های دیگر در این محدوده نمی گنجد؛ بنابراین در ادامه، هریک از دو الگوی مورد نظر، به تفصیل، مورد بحث و بررسی قرار می گیرد.

الف. عوامل و ابزار انسجام متن

همان طور که پیش از این نیز اشاره شد، انسجام به معنای ارتباط جملات در متن از طریق ابزارهای خاص زبانی با یکدیگر است و این ارتباط بیش تر مربوط به پیوندهایی است که در سطح متن اتفاق می افتد تا پیوندهایی که در معنا و عمق آن وجود دارد (سعید، ۲۰۱۲: ۱۱۲)؛ در واقع، می توان گفت انسجام بر روابط دستوری و یا واژگانی میان عناصر یک متن دلالت دارد؛ اما پرسشی که در اینجا مطرح می شود، این است که چه عواملی سبب انسجام یک متن می شود و به عبارتی، ابزار انسجام چیست؟

یکی از مهم ترین نظریه های مطرح در این زمینه، نظریه انسجام و پیوستگی متن از مایکل هالییدی و رقیه حسن است. این دو زبان شناس در اثر معروف خود، «انسجام در زبان انگلیسی»، ساختمان متنی و روابط بین جمله ای را بررسی کرده و ابزار یا عوامل انسجام را ابتدا به سه گروه کلی تقسیم نموده اند که شامل انسجام دستوری، انسجام واژگانی و انسجام پیوندی (ربطی) است. سپس برای هریک از این عوامل، زیرمجموعه هایی در نظر گرفتند که عبارت است از: ارجاع، جایگزینی و حذف زیرمجموعه انسجام دستوری،

۱). Cohesion in English.

تکرار و هم‌آیی زیرمجموعه انسجام واژگانی و پیوندهای افزایشی، تبیینی، علی و زمانی نیز زیرمجموعه انسجام پیوندی.

ارجاع: یکی از اصلی‌ترین مواردی است که باعث انسجام و یکپارچگی متن می‌شود و آن رابطه‌ای است مبتنی بر اصل همانندی میان آنچه قبلاً در قسمتی از متن ذکر شده و آنچه بعداً ذکر می‌شود (الزناد، ۱۹۹۲: ۱۱۸). برای نمونه در قطعه «آن سال که برف سنگینی آمد، آقای شفيعی، همسایه ما، سُر خورد و پایش شکست. او را که درد بسیار می‌کشید، همسایه‌ها به بیمارستان بردند.» «آقای شفيعی»، «ش» در پایش و «او» هم مرجع هستند و از طریق روابط هم‌مرجعی به شکل‌گیری بافتار متن کمک می‌کنند. (سجودی، ۱۳۹۳: ۱۰۲)

جایگزینی: به عملکردی گفته می‌شود که طی آن عنصری از لحاظ معنایی جایگزین عنصری دیگر در متن شود؛ مانند قرار گرفتن کلمه «یکی» به جای کلمه «کتاب» در جمله دوم عبارت «این کتاب را خوانده‌ام. آن یکی را می‌خرم». جایگزینی به سه شکل رخ می‌دهد: جایگزینی اسمی به جای اسمی دیگر، جایگزینی فعلی به جای فعلی دیگر و جایگزینی بندی به جای بند دیگر. (اوغلیس و بن جناد، ۲۰۱۷: ۳۶)

حذف: تفاوت حذف با جایگزینی این است که در حذف، کلمه یا عبارتی که قبلاً ذکر شده، حذف می‌گردد تا از تکرار آن جلوگیری شود؛ درحالی‌که عنصر دیگری جایگزین آن نشود. حذف نیز می‌تواند برای اسم، فعل و بند رخ دهد. برای نمونه، هنگامی که گفته می‌شود: «برای جشن مدرسه، مریم شیرینی آورد و مهری میوه.» بدیهی است که مهری میوه را آورد، اما فعل «آورد» حذف شده است. (امرابی، ۱۳۹۶: ۱۲۴)

تکرار: گونه‌ای از ابزار انسجام‌بخش متن است که در آن عناصری در جمله‌های متوالی یا عیناً تکرار می‌شوند و یا با یکدیگر ارتباطی چون ترادف، تشابه، تضاد، شمول معنایی و رابطه جزء و کل دارند. (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶: ۷۰)

هم‌آیی: منظور از هم‌آیی، گروهی از عناصر واژگانی معینی است که در ارتباط با یک موضوع مشترک در مجاورت هم و در یک حوزه، قرار می‌گیرند. برای مثال، واژه‌هایی چون درگیری، اسلحه، مهمات، ژنرال، دشمن و... در یک متن اخباری مربوط به جنگ، سبب به وجود آمدن نوعی انسجام واژگانی می‌شوند.

عوامل پیوندی: عناصری هستند که جمله‌ها را به هم پیوند می‌دهند. این عناصر که ادات ربط نیز نامیده می‌شوند، به لحاظ معانی ویژه‌ای که دارند، پیوندهای معنایی گوناگونی میان اجزای متن برقرار می‌کنند و در انسجام متن ایفای نقش می‌کنند؛ درواقع، این ادات پاره‌های پسین متن را همچون توضیح، گسترش یا افزونه‌ای به پاره‌های پیشین پیوند می‌زنند (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶: ۶۷)؛ بنابراین، با توجه به نقشی که این ادات در ارتباط دادن اجزای متوالی سخن دارند، به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

الف) پیوندهای افزایشی: به وسیلهٔ دو ادات «و» و «یا» ایجاد می‌شوند. همچنین ادواتی چون «یعنی»، «به عبارت دیگر»، «علاوه بر این»، «مثلاً» و مواردی از این قبیل که برای افزودن شرح یا تفصیل میان جملات، ارتباط ایجاد می‌کنند، در این دسته قرار می‌گیرند.

ب) پیوندهای تباینی: به وسیلهٔ ادواتی چون «علی‌رغم اینکه»، «اما»، «با این وجود» و مشابه آن، میان اجزای متن پیوند ایجاد می‌کنند.

ج) پیوندهای علی: این پیوند به ما این امکان را میدهد که به رابطهٔ منطقی بین جملات پی ببریم و با عناصری مانند «زیرا»، «چون»، «برای اینکه» و مشابه آن نشان داده می‌شوند.

د) پیوندهای زمانی: توالی زمان را نشان می‌دهند؛ مانند «بعد»، «سپس»، «پیش از آن» و مشابه آن. (خطابی، ۱۹۹۱)

ب. عوامل و ابزار پیوستگی معنایی:

همان‌طور که پیش‌از این اشاره شد، پیوستگی معنایی روشی است که افکار و معانی درون متن به وسیلهٔ آن با یکدیگر مرتبط می‌شوند و بنا به تأکید محمد مفتاح در این زمینه، پیوستگی معنایی رابطهٔ بین جهان متن و عالم واقع است. (مفتاح، ۱۹۹۶: ۳۵)

پیوستگی معنایی نیز مانند انسجام، دارای عوامل و ابزاری است که متن را به یک واحد معنایی تبدیل می‌کند. این ابزار عبارتند از: سیاق، اصل تفسیر، اصل تشابه و اصل هدفمندی.

سیاق: معنا و سیاق لازم و ملزوم یکدیگرند؛ به ویژه هنگامی که ابهامی رخ دهد و یا واژه‌ای دارای چند مفهوم باشد، فقط از راه سیاق می‌توان به معنای پی برد. اهمیت سیاق تنها به تشخیص معنای واحدهای زبانی محدود نمی‌شود، بلکه در تشخیص معنای واژه نیز اهمیت بسزایی دارد؛ چراکه تعیین معنای واژه به آشکار شدن معنای جمله می‌انجامد و در نتیجه، سیاق به انسجام معنایی منجر می‌شود. (الفقی، ۲۰۰۰: ۱۰۵)

هر کلمه بسته به جایگاه‌های مختلفی که در آن به کار می‌رود، دارای معانی متعدد و در نتیجه چندین نوع سیاق می‌شود که از میان انواع آن می‌توان سیاق لغوی و سیاق غیرلغوی را نام برد. در سیاق لغوی، معنای یک کلمه از طریق ارتباط آن با سایر کلمات در متن مشخص می‌شود؛ بنابراین، سیاق لغوی آن سیاق درونی است که آنچه قبل از کلمه و بعد از آن در جمله آمده است را در نظر می‌گیرد و به جایگاه کلمه در نظام‌های کلامی مربوط می‌شود (الشیدی، ۲۰۱۱: ۲۲). سیاق غیرلغوی شرایط بیرونی متن است که منجر به تولید کنش زبانی می‌شود و شامل زمینه‌های مختلفی چون سیاق عاطفی، فرهنگی، موقعیتی و... است.

اصل تفسیر: به این معناست که مخاطب متن را در حالی درک و تفسیر کند که از موضوع اصلی آن خارج نشود. این اصل به تجربیات سابق ما در مواجهه با متن یا متن‌ها و

موقعیت‌های قبلی بستگی دارد و تفسیر ناسازگار یا ناهماهنگ با عناصر و اطلاعات موجود در متن، کنار گذاشته می‌شود. (خطابی، ۱۹۹۱: ۵۹)

اصل تشابه: این اصل به این معناست که مخاطب متنی را از یک نویسنده بخواند و متن دیگری را از نویسنده‌ای دیگر؛ سپس به مقایسه دو متن خوانده‌شده و جستجوی مشابهت آن دو بپردازد.

اصل هدفمندی: هرمتنی دارای یک مرکز جذب است؛ یا به عبارتی، یک موضوع اصلی دارد که سایر اجزای متن حول آن می‌چرخند. اصل هدفمندی یعنی همین مرکز جذب یا ارتباط نزدیکی که بین عنوان متن و اجزای آن وجود دارد. (همان، ۶۰)

۲. چارچوب تطبیقی:

متن و ترجمه سوره شمس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

به نام خداوند رحمتگر مهربان

وَالشَّمْسُ وَضِحَاهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّاهَا ﴿٢﴾ وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا ﴿٣﴾ وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا ﴿٤﴾ وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا ﴿٥﴾ وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَاهَا ﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾ كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطغواها ﴿١١﴾ إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا ﴿١٢﴾ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴿١٣﴾ فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدمدم عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا ﴿١٤﴾ وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا ﴿١٥﴾

سوگند به خورشید و پرتوافشانی‌اش (۱) و سوگند به ماه چون از آن پیروی کند (۲) و سوگند به روز چون روشنش دارد (۳) و سوگند به شب چون فرو پوشد (۴) و سوگند به آسمان و آنچه آن را برافراشت (۵) و سوگند به زمین و آنچه آن را بگسترده (۶) و سوگند به نفس انسان و آنچه آن را سامان داد (۷) آنگاه نافرمانی و پرهیزگاری‌اش را در آن الهام کرد (۸) به‌راستی، هرکس که آن را پاکیزه داشت، رستگار شد (۹) و به‌راستی، نومید شد هرکس که آن را فرومایه داشت (۱۰) قوم ثمود با طغیان‌ش انکار پیشه کرد (۱۱) آنگاه که شقاوت‌پیشه‌ترینشان برپا خاست (۱۲) حال آنکه پیامبر خدا به آنان گفته بود این شتر خداوند است؛ او و بهره آبش را رعایت کنید (۱۳) سپس او را دروغ‌زن شمردند و آن [شتر] را پی کردند؛ آنگاه پروردگارشان آنان را به گناهشان، به یکسان، نابود ساخت (۱۴) و از عاقبت کارش نترسد (۱۵)

الف. تطبیق الگوی انسجام در سوره شمس و ترجمه آن

ارجاع: از میان ابزار ارجاع می‌توان از اسم‌های اشاره، مقابله و ضمیر نام برد. برای اسم‌های اشاره تقسیم‌بندی‌های متعددی وجود دارد که برخی از لحاظ زمانی (اکنون، فردا، ...) و

برخی از لحاظ مکانی (اینجا، آنجا، ...) و برخی دیگر برحسب دوری (آن، آنها، ...) یا نزدیکی (این، اینها، ...) است؛ اما مقابله که در متنی میان دو عنصر صورت می‌گیرد، به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌شود؛ عام آن مشتمل بر تطابق (با به کار بردن کلماتی چون: همان و...)، تشابه (با به کار بردن واژه‌هایی چون: شبیه و...) و اختلاف (با به کار بردن کلماتی چون: دیگر، در غیراین صورت و...) است و خاص آن مشتمل بر کمیت (با به کار بردن واژگانی چون: بیشتر و...) و کیفیت (با به کار بردن واژگانی چون: زیباتر از، به زیبایی و...) (همان، ۱۹).

ضمایر نیز به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: ضمایر پیوسته و گسسته (منفصل و متصل) که این تقسیم‌بندی هم در زبان فارسی و هم در زبان عربی وجود دارد: ۱- ضمایر منفصل: من (أنا)، ما (نحن)، او (هو، هی) و... ۲- ضمایر متصل: کم (سی)، مان (سنا)، شس (سه، هها) و...

هر دو دسته نیز دارای ضمایر متکلم، مخاطب و غایب هستند؛ اما تمرکز زبان‌شناسان در تحلیل انسجام متن، اغلب بر ضمایر غایب است؛ چراکه مرجع این ضمایر درون متن و مرجع ضمایر متکلم و مخاطب خارج از متن است و آنچه که موجب حفظ انسجام و پیوستگی در متن می‌شود، ضمیری است که مرجع آن درون متن باشد و مخاطب را به جستجو در درون متن وادارد. (محمد اسماعیل، ۲۰۱۱: ۱۱۰۰-۱۰۶۱)

در متن عربی سوره شمس، هیچ اسم اشاره یا مقابله‌ای مشاهده نمی‌شود؛ اما ضمیر به‌طور گسترده در آن به کار رفته تا جایی که می‌توان گفت، هیچ جمله‌ای در این سوره، خالی از ضمیر نیست.

بررسی ابزار ضمیر در سوره شمس

شماره آیه	نوع ضمیر	مرجع ضمیر	واژه
۱	متصل	الشمس (خورشید)	ضَحَاها
۲	متصل	الشمس	تَلَّاهَا
۳	متصل	الشمس	جَلَّاهَا
۴	متصل	الشمس	يَغْشَاهَا
۵	متصل	السماء (آسمان)	بَنَّاهَا
۶	متصل	الأرض (زمین)	طَحَّاهَا
۷	متصل	النفس (روح و جان)	نَسَّوَاهَا
۸	متصل	النفس	أَلْهَمَّاهَا

شماره آیه	نوع ضمیر	مرجع ضمیر	واژه
۸	متصل	النفس	فُجُورَهَا
۸	متصل	النفس	تَقْوَاهَا
۹	متصل	النفس	زَكَاهَا
۱۰	متصل	النفس	دَسَّاهَا
۱۱	متصل	قوم ثمود	بَطَغُواهَا
۱۲	متصل	قوم ثمود	أَسْقَاهَا
۱۳	متصل	قوم ثمود	لَهُمْ
۱۳	متصل	الناقة (شتر)	سُقِّيَاهَا
۱۴	متصل	رسول الله	فَكَذَّبُوهُ
۱۴	متصل	الناقة	فَعَقَرُوهَا
۱۴	متصل	قوم ثمود	عَلَيْهِمْ
۱۴	متصل	قوم ثمود	رَبِّهِمْ
۱۴	متصل	قوم ثمود	بِذُنُوبِهِمْ
۱۴	متصل	قوم ثمود	فَسَوَّاهَا
۱۵	متصل	العقوبة (مجازات)	عُقِبَآهَا

ملاحظه می‌شود که همه ضمایر به کاررفته در این سوره، متصل و غایب هستند؛ اما در ترجمه فارسی این سوره، برخی از ضمایر با حفظ ویژگی متصل و غایب بودن ترجمه شده‌اند و برخی دیگر از ضمایر با معادل «ضمیر اشاره». برای مثال در آیه اول: «وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا»، مرجع ضمیر متصل «ها» در عبارت «ضحاها» خورشید است که در ترجمه فارسی این ضمیر با حفظ ویژگی متصل و غایب بودن، یعنی با معادل «آش» ترجمه شده: «سوگند به خورشید و پرتوافشانی‌اش»، اما در آیه دوم: «وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَاهَا» که مرجع ضمیر متصل «ها» در عبارت «تلاها»، این بار هم خورشید است، مترجم به جای ضمیر متصل «آش»، ضمیر اشاره «آن» را برای ترجمه به کار برده: «و سوگند به ماه چون از آن پیروی کند». در صورتی که اگر مترجم با حفظ ویژگی متصل و غایب بودن ضمیر، آن را ترجمه می‌کرد، جمله ترجمه شده به این صورت می‌شد: «و سوگند به ماه چون پی‌اش رود».

مقایسهٔ ابزار ضمیر در سورهٔ شمس و ترجمهٔ آن

ضمیر به کاررفته در سوره	ترجمهٔ آن	شیوهٔ ترجمه
ضُحَا + هَا	پرتوافشانی‌اش	ضمیر متصل
تَالَا + هَا	از آن پیروی کند	ضمیر اشاره
جَلَا + هَا	روشنش دارد	ضمیر متصل
يَغْشَا + هَا	فرو پوشد	حذف ضمیر
بَنَّا + هَا	آن را برافراشت	ضمیر اشاره
طَحَا + هَا	آن را بگسترده	ضمیر اشاره
سَوَّأ + هَا	آن را سامان داد	ضمیر اشاره
أَلْهَمَ + هَا	در آن الهام کرد	ضمیر اشاره
فُجُورَ + هَا	نافرمانی	حذف ضمیر
تَقَوَّا + هَا	و پرهیزگاری‌اش	ضمیر متصل
زَكَّا + هَا	که آن را پاکیزه داشت	ضمیر اشاره
دَسَا + هَا	آن را فرومایه داشت	ضمیر اشاره
بَطَغُوا + هَا	طغیانش	ضمیر متصل
أَشْقَا + هَا	شقاوت‌پیشه‌ترینشان	ضمیر متصل
لَ + هُمْ	به آنان	ضمیر اشاره
سَفِيَا + هَا	بهرهٔ آبش	ضمیر متصل
فَكَذَّبُوهُ	او را دروغ‌زن شمردند	ضمیر منفصل
فَعَقَرُوا + هَا	آن [ستر] را بی کردند	ضمیر اشاره
عَلَى + هِمْ	آنان را	ضمیر اشاره
رَبُّ + هُمْ	پروردگارشان	ضمیر متصل
بِذَنبِ + هِمْ	گناهشان	ضمیر متصل
فَسَوَّأ + هَا	آنان را	ضمیر اشاره
عُقَبَا + هَا	عاقبت کارش	ضمیر متصل

ملاحظه می‌شود که از ۲۳ باری که ضمیر به صورت متصل غایب در متن سوره به کار رفته، ۹ بار با حفظ همین ویژگی ترجمه شده، ۱ بار به صورت منفصل، ۱۱ بار با معادل ضمیر اشاره و ۲ مورد حذف ضمیر. باتوجه به اینکه در دستور زبان فارسی برای جلوگیری

از تکرار اسم، ضمیر اشاره نیز به کار می‌رود و از طرفی هنگامی که صحبت درباره‌ی شیء باشد، از ضمیر «آن» به جای «او» استفاده می‌شود (ژیلبر لازار، ۲۰۰۱: ۱۱۸)؛ بنابراین با به کار بردن ضمیر اشاره «آن» نیز متن ترجمه شده همچنان انسجام و یکپارچگی متن مبدأ را حفظ کرده است.

حذف: در سوره شمس، ده بار صورت گرفته که همگی حذف فعلی بوده و در همه موارد، فعل «أقسم» حذف شده است. حرف «واو» در آیه اول، یعنی در عبارت «والشمس»، ادات قسم است و بنا به دستور زبان عربی، فعل «أقسم» از جمله حذف شده؛ برای همین مترجم عبارت مورد نظر را با معادل «سوگند به خورشید»، معنا کرده، اما این حرف در جملات بعدی، «واو» عطف است و فعل «أقسم» این بار برای جلوگیری از تکرار، حذف شده است. (طنطاوی، ۱۳۸۸: ۸۰۷)

حذف در سوره شمس

شماره آیه	نوع حذف	واژه محذوف
۱	حذف فعلی	أقسم
۲	حذف فعلی	أقسم
۳	حذف فعلی	أقسم
۴	حذف فعلی	أقسم
۵	حذف فعلی	أقسم
۵	حذف فعلی	أقسم
۶	حذف فعلی	أقسم
۶	حذف فعلی	أقسم
۷	حذف فعلی	أقسم
۷	حذف فعلی	أقسم

در ترجمه فارسی، ملاحظه می‌شود که مترجم واژه «سوگند» را حتی در جملاتی که «واو» آن، عطف است، در معادل فارسی برای ادات قسم، به کار برده؛ البته در آیات ۱، ۵، ۶ و ۷ که در هر آیه دو بار حرف «واو» تکرار شده، مترجم برای بار اول، کلمه سوگند را به کار برده، ولی «واو» دوم در همان آیه را به صورت «واو» عطف ترجمه کرده و بدین ترتیب، حذف مورد نظر تنها در ترجمه همین آیات، لحاظ گردیده است.

بررسی ابزار حذف در ترجمه

متن آیه	ترجمه آیه	ترجمه بدون حذف
وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا	سوگند به خورشید و پرتوافشانی‌اش	سوگندبه خورشید و سوگند به پرتوافشانی‌اش
وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا	و سوگند به آسمان و آنچه آن را برافراشت	سوگند به آسمان و سوگند به آنچه آن را برافراشت
وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا	و سوگند به زمین و آنچه آن را بگسترده	سوگند به زمین و سوگند به آنچه آن را بگسترده
وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا	و سوگند به نفس انسان و آنچه آن را سامان داد	سوگند به نفس انسان و سوگند به آنچه آن را سامان داد

سال نهم
شماره اول
پیاپی: ۱۶
بهار و تابستان
۱۴۰۴

عوامل واژگانی: در سوره شمس، تکرار به اشکال مختلفی چون تکرار عینی، مترادف و تشابه و تضاد مشاهده می‌شود؛ تکرار عینی کلمات در سوره شمس، شامل تکرار لفظ جلاله «الله» در آیه ۱۳، «سواها» در دو آیه ۷ و ۱۴، تکرار «واو» عطف در آیات ۱ تا ۷ و تکرار «فاء» در آیات ۱۳ و ۱۴ می‌شود. تکرار به صورت تضاد نیز میان چند واژه در این سوره، ملاحظه می‌شود؛ از جمله «لیل» و «نهار»، «سما» و «أرض»، «فجورها» و «تقواها»، «أفلح» و «خاب» و در «زکاهها» و «دسهاها». این رابطه در ترجمه فارسی نیز به خوبی، لحاظ گردیده و مترجم معادل‌هایی چون «شب» و «روز»، «آسمان» و «زمین»، «نافرمانی» و «پرهیزگاری»، «رستگار شد» و «نومید شد»، «پاکیزه داشت» و «فرومایه داشت» را برای واژه‌های ذکر شده قرار داده و باعث حفظ انسجام و یکدستی متن شده است.

اما هم‌آبی واژگان در سوره شمس با کلماتی چون «شمس» و «قمر» و «أرض» و «سما»، ملاحظه می‌گردد که این هم‌آبی در ترجمه فارسی نیز با به کار بردن معادل‌هایی چون «خورشید»، «ماه»، «زمین» و «آسمان» مشهود است.

عوامل پیوندی: از میان ادوات پیوند افزایشی، تنها ادات «و» در سوره شمس به کار رفته است؛ برای مثال جمله «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» در آیه نهم، با جمله «قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» در آیه دهم، به وسیله ادات «و» پیوند یافته و جمله «فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا» در آیه چهاردهم، به وسیله ادات «و» با جمله بعدی «لَا يَخَافُ عُقْبَاهَا» مرتبط شده است. باتوجه به اینکه حرف «واو» هم در زبان فارسی و هم در عربی، حرف عطف است و سبب ایجاد ارتباط و پیوند افزایشی میان جملات می‌شود، در ترجمه فارسی نیز جملات ذکر شده با ادات «واو» پیوند یافته‌اند.

از میان ادوات پیوند زمانی، حرف «فاء» در سوره شمس، میان آیه هفتم و جمله بعدی آن در آیه هشتم، پیوند زمانی ایجاد کرده و این ادات، جملات موجود در آیات ۱۲، ۱۳ و ۱۴ را با یکدیگر پیوند داده است. در ترجمه فارسی دو جمله موجود در آیات ۷ و ۸، با واژه

«آنگاه» ارتباط یافته‌اند: «و سوگند به نفس انسان و آنکه آن را سامان داد، آنگاه نافرمانی و پرهیزگاری‌اش را در آن الهام کرد.» که به‌خوبی، گویای توالی زمان است.

اما جمله‌های موجود در آیات ۱۲ و ۱۳، با عبارت «حال آنکه» پیوند یافته‌اند که این عبارت نه‌تنها بیانگر توالی زمان مقصود در متن عربی (وقوع حوادث جمله دوم پس از جمله اول) نیست، بلکه با به کار بردن فعل ماضی بعید (گفته بود) در جمله دوم، زمان در آن گذشته‌تر از زمان وقوع حوادث جمله اول به‌نظر آمده است: «آنگاه که شقاوت‌پیشه‌ترینشان برپا خاست، حال آنکه پیامبر خدا به آنان گفته بود این شتر خداوند است، او و بهره آبش را رعایت کنید».

همچنین جملات موجود در آیه ۱۴: «فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا»، همگی با حرف «فاء» پیوند یافته‌اند؛ به‌طوری‌که این حرف چهار بار تکرار شده تا چهار جمله پی‌درپی یا به‌عبارتی توالی زمان را میان آنها نشان دهد؛ البته این توالی در ترجمه فارسی نیز با به کار بردن کلماتی چون «سپس» و «آنگاه» مشهود است: «سپس او را دروغزن شمردند و آن [شتر] را پی کردند؛ آنگاه پروردگارشان آنان را به گناهشان، به یکسان، نابود ساخت.»

ب. تطبیق الگوی پیوستگی معنایی در سوره شمس و ترجمه آن

سیاق لغوی در سوره شمس، از جمله واژگانی که دارای معانی متعددی است، اما با توجه به سیاق سوره شمس، می‌توان به‌معنای دقیق و خاص آن پی برد، واژه «زکاهها» در آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» است که یکی از معانی آن «زکات دادن» است و معنای دیگرش «پاک و طاهر گرداند». مترجم با در نظر گرفتن واژگانی چون «نفس» که مرجع ضمیر «زکاهها» در جملات قبلی است، معنای «پاکیزه داشت» را معادلی مناسب برای ترجمه این واژه برگزیده است؛ علاوه بر این، ملاحظه می‌شود که واژه «سواها» با وجود اینکه در دو آیه به‌صورت عینی، تکرار شده، اما مترجم در هر جمله، با توجه به سیاق سوره، معنای مختلفی برای آن آورده؛ چراکه در جمله: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا»، واژه «سواها» در مورد نفس و به‌معنای درست کردن و سامان دادن است و در آیه: «فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا»، این واژه در مورد قوم ثمود است و مجازاتی که خداوند برای گناهی که مرتکب شده‌اند، در نظر گرفته؛ بنابراین، مترجم معنای دیگر واژه «سواها»، یعنی «یکسان کردن» را ترجمه درست و دقیق برای این واژه قرار داده است.

اصل تفسیر: سوره شمس با سوگند به آفریده‌های بزرگ پروردگار، چون خورشید و ماه و آسمان، شروع شده تا عظمت و قدرت آفریننده به مخاطب نشان داده شود و با داستان قوم ثمود و عاقبت نافرمانی‌شان به پایان رسیده. موضوع اصلی سوره این است که خداوند داستانی را برای مثال برای کسانی ذکر کرده که نفس خود را با گناه و معصیت آلوده کرده‌اند تا سرانجام کار خود را بدانند و از آن عبرت بگیرند.

با تأمل در ترجمهٔ سورهٔ شمس، ملاحظه می‌شود که مترجم نیز در جایگاه مخاطب و خواننده، متن را به‌درستی، درک و دریافت کرده و از موضوع اصلی آن در ترجمهٔ خود، خارج نشده است.

اصل هدفمندی: با دقت در مضمون آیات سورهٔ شمس، مشاهده می‌شود که عنوان ارتباط نزدیکی با محتوای آن دارد؛ چراکه این سوره با سوگند به هفت چیز آغاز شده که خورشید نخستین سوگند آن و سایر موارد، چون ماه و شب و روز، همگی، مرتبط و وابسته به خورشید است.

نتیجه‌گیری

از میان عوامل مختلف انسجام ابزار ارجاع، حذف، تکرار عینی واژگان و تکرار به‌صورت تضاد، همچنین پیوندهایی چون پیوند افزایشی و پیوند زمانی، سبب حفظ انسجام و یکدستی متن شده است؛ بدین ترتیب که ارجاع با ابزار ضمیر و حذف به‌صورت حذف فعلی، یعنی حذف فعل «أقسم» در متن سوره، ملاحظه می‌شود. در مورد ضمیر، باید گفت که کاربرد این ادات در متن سورهٔ شمس، بسامد بالایی دارد، اما در ترجمهٔ فارسی این سوره، برخی از ضمایر با حفظ ویژگی متصل و غایب بودن، ترجمه شده‌اند و برخی دیگر با معادل «ضمیر اشاره». البته با توجه به اینکه در دستور زبان فارسی، برای جلوگیری از تکرار اسم، ضمیر اشاره به کار می‌رود و از طرفی، هنگامی که صحبت دربارهٔ شیء باشد، از ضمیر «آن» به جای «او»، استفاده می‌شود؛ بنابراین با به کار بردن ضمیر اشاره «آن» نیز متن ترجمه شده همچنان انسجام و یکپارچگی متن مبدأ را حفظ کرده است.

در مورد حذف نیز می‌توان گفت که حرف «او» در آیهٔ اول؛ یعنی در عبارت «والشمس»، ادات قسم است و بنا به دستور زبان عربی، فعل «أقسم» از جمله حذف شده؛ برای همین، مترجم عبارت مورد نظر را با معادل «سوگند به خورشید» معنا کرده، اما این حرف در جملات بعدی متن سوره، «او» عطف است و فعل «أقسم» این بار برای جلوگیری از تکرار، حذف شده که در ترجمهٔ فارسی، ملاحظه می‌شود مترجم در بیشتر موارد واژه «سوگند» را حتی در جملاتی که «او» آن، عطف است، در معادل فارسی برای ادات قسم، به کار برده است. از میان عوامل انسجام واژگانی، تکرار عینی واژگان و تکرار به‌صورت تضاد، میان واژگان ملاحظه می‌شود که این رابطه در ترجمهٔ فارسی نیز به خوبی، لحاظ گردیده و مترجم معادل‌های مناسبی را برای نشان دادن این ارتباط به کار برده و در نتیجه سبب حفظ انسجام و یکدستی متن شده است؛ همچنین هم‌آبی واژگان در سورهٔ شمس، با واژگانی چون «شمس»، «قمر»، «أرض» و «سما» ملاحظه می‌گردد که این هم‌آبی در ترجمهٔ فارسی نیز با به کار بردن معادل‌هایی چون «خورشید»، «ماه»، «زمین» و «آسمان» مشهود است.

از میان عوامل پیوندی، ابزار پیوند افزایشی و پیوند زمانی در متن سوره، ملاحظه می‌شود؛

به این صورت که «واو» عطف جهت ایجاد پیوند افزایشی و حرف «فاء» جهت ایجاد پیوند زمانی به کار رفته است. مترجم نیز واژگانی چون «آنگاه» و «سپس» را معادلی برای حرف «فاء» به کار برده که به خوبی، گویای توالی زمان است.

از میان عوامل پیوستگی معنایی توجه به سیاق، اصل تفسیر و همانندی سبب ایجاد پیوستگی در معنا گردیده. در مورد سیاق، ملاحظه می‌شود که مترجم با توجه به سیاق سوره، به خوبی، توانسته معنا و معادل مناسبی جهت ترجمهٔ واژه‌های چندمعنایی بیابد؛ علاوه بر این، با تأمل در سورهٔ شمس و ترجمهٔ آن، مشاهده می‌شود که مترجم در جایگاه مخاطب، متن را به درستی درک و دریافت کرده و از موضوع اصلی آن در ترجمه خارج نشده؛ در نتیجه، متن سوره و ترجمهٔ آن تا حد زیادی از نظر انسجام و پیوستگی معنایی مرتبط هستند.

References

- Holy Quran. [In Persian]
 Bukhara, Noman. (2009). Basic terms in text linguistics and discourse analysis (lexical study). Amman: Alam al-Kotob al-Hadith. [In Arabic]
 Khattaby, Mohammad. (1991). Linguistics of the text (introduction to the coherence of speech). Beirut: Al-Markaz al-Saghafi al-Arabi. [In Arabic]
 De. Beaugrand, Robert. (1998). Al-Nass, Al-Khattab, and Al-Ajari. Tr: Al-Doctor Tamma Hassan. Cairo: Alam al-Kitab. [In Arabic]
 Al-Zanad, Al-Azhar. (1993). The text of the text Beirut: Arab Cultural Center. [In Arabic]
 Sojudi, Farzan. (2013). Applied semiotics. Tehran: Science. [In Persian]
 Al-Sheidi, Fatima. (2011). The meaning outside the text (the effect of the context in determining the meanings of speech). Damascus: Dar Ninevee Publishing House. [In Arabic]
 Tantawi, Mohammad Syed. (1388). Arabic dictionary of words of the Holy Qur'an. Qom: Dhu Al-Qurabi Publications. [In Arabic]
 Afifi, Ahmed. (2001). The syntax of the text (a new trend in grammar lessons). Cairo: Zahra Al-Sharq school. [In Arabic]
 Faqi, Sobhi Ibrahim. (2000). Textual linguistics between theory and application. Cairo: Dar Qaba for publishing and publishing. [In Arabic]
 Lazarus, Gilbert. (2001). Contemporary Persian grammar. Tr: Bahraini Mahasti. Tehran: Hermes Book Publishing Company. [In Persian]
 Medas, Ahmed. (2009). The Linguistics of the Text (Methodological Syntax for the Analysis of Poetry) Irbid: Alam al-Kotob al-Hadith. [In Arabic]
 Miftah, Mohammad (1996). Similarities and Differences (Comprehensive Grammar). Arab Cultural Center. Beirut: Eldar Al Bayda. [In Arabic]
 Mohajer, Mehran and Nabavi, Mohammad. (1376). Toward the Linguistics of Poetry, Tehran: Nashr-e-Markaz.

Thesis

- Oghlis, Warda and Bin Junad, Malika. (2017/2018). Coherence and coherence in the Holy Qur'an Abdulrahman Mira University - Bejaia (College of Literature and Languages). [In Arabic]

Articles

- Aghagolzadeh, Ferdows and Afkhami, Ali. (1383). Linguistics of the text and its approaches. Zabanshenasi magazine. (37). P. 89-103. [In Persian]
 Amrai, Mohammad Hassan and Zandvakili, Mohammad Taghi. (2016). Comparative evaluation of coherence tools in Surah Tariq and its translation by Mohammad Mehdi Foadvand from the perspective of Halliday and Hassan theory. Two quarterly studies of Quran and Hadith translation studies. 4 (7). P. 1-36. [In Persian]
 Saeed, Hamoudi. (2012). The coherence and coherence of the text, the meaning and the forms. Athar magazine. Special number: Ashghal al-Muttaqi al-Watani al-Awal around: Linguistics and Al-Rawiyah. on the 22nd and 23rd of February. P. 107-114. [In Arabic]
 Sayed Muhammad, Abdul Rahman Rabie. (2022). Intentionality and its role in achieving textual cohesion in Surat Ad-Dhuha. Philology. 78. P. 11-29. [In Arabic]
 Al-Tayeb Al-Azali, Qawawa. (2018). From sentence grammar to text grammar, Al-Resala Journal for Human Studies and Research. 2 (7). P. 189-204. [In Arabic]
 Al-Tayeb Al-Azali, Qawawa. (2012). Textual harmony and its tools. Al-Makhbar Magazine (Research in Algerian Language and Literature). Algeria. 8. P. 61-86. [In Arabic]
 Muhammad Ismail, Nael. (2011). Referral by pronouns and its role in achieving coherence in the Qur'anic text. Journal of Al-Azhar University in Gaza. Humanities Series. 13 (1). P. 1061-1100. [In Arabic]
 Nazari, Alireza, Parvini, Khalil, Roshanfeker, Kobra and Aghagolzadeh, Ferdous. (1390). Linguistics of the text and the pattern of cohesion in the syntactic, rhetorical and critical views of ancient Arabic. Arabic literature magazine. Third year. 3. P. 83-112. [In Persian]

The Semantic Analysis of the Term “Ḥarafa” in the Epistemological Geometry of the Holy Qur’an

Atiyeh Shahali¹ , Ali Asghar Shoaie² , Mohammad Hosein Shirafkan³ 

1. Master's Degree in Quranic sciences, University of sciences and Education of the Holy Quran, faculty of sciences, shiraz, Iran. fatemehshahali68@gmail.com
2. Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Phd in Qur'anic and Hadith sciences, Qom, Iran. (corresponding author) shoaie114@gmail.com
3. Assistant Professor of Education Mazandran University of sciences and Technology , Behshar, Iran. mh.shirafkan12@gmail.com

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: The objective of this research is to investigate the semantics of the Arabic term ḥarafa (حَرْف) within the context of the Holy Qur'an. That is, it seeks to examine the semantic relationships, contextual dependencies, and semantic network of verses and vocabulary in relation to each other, in order to identify the meaning of this term within the Qur'anic lexicon. Considering the importance of semantics in the deep understanding of Qur'anic vocabulary, this research endeavors to uncover the meaning of the term ḥarafa in the Qur'anic text. Accordingly, the main question of the study is the semantic analysis of ḥarafa in the Qur'anic verses. The semantic analysis of ḥarafa includes investigating its lexical meaning, as well as exploring the domains of collocation, substitution, and semantic opposition within the Qur'anic text. This study particularly focuses on examining the extent of divergence between the Qur'anic and the lexical meanings of ḥarafa, and on analyzing how collocational, substitutional, and oppositional relationships influence the semantic development of this term in the Noble Qur'an.

Research Methodology: This study employs a descriptive-analytical approach. Initially, classical and contemporary Arabic lexicons and dictionaries were surveyed. Subsequently, utilizing semantic frameworks, the semantic relations of the word ḥarafa were identified across three dimensions: syntagmatic (co-occurrence), paradigmatic (substitution), and opposition. Furthermore, the Qur'anic meaning of ḥarafa was extracted through the analysis of exegetical works, the contextual flow of Qur'anic verses, and attention to the semantic network within the Qur'an. This method enables a more precise understanding of the word's meaning in both classical Arabic lexicography and the context of the Holy Qur'an, as well as the semantic differences and connections between these two textual domains.

Received: 2022-12-22 | Received in revised form: 2023-02-05 | Accepted: 2023-05-27 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: Shah Ali, A. , Shuai, A. A. and shirafkan, M. H. (2025). The semantics of the word "letter" in the epistemic geometry of the Holy Quran. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 210-233. doi: 10.22034/sshq.2025.171778

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



Research Findings: The findings of this research indicate that the semantics of the word ḥarafa are elucidated through a multi-stage process: first, by considering its definitions in Arabic dictionaries; second, by examining its usage within the Qur’anic text; and subsequently, by analyzing its syntagmatic, paradigmatic, and oppositional relationships within the Qur’anic context, while also considering the contextual flow of verses and the semantic interconnectedness of Qur’anic vocabulary.

Consequently, the initial exploration of the word’s lexical meaning in dictionaries provided a foundational semantic field. Through the analysis of its semantic relations within the Qur’an’s semantic network – specifically its syntagmatic, paradigmatic, and oppositional connections – a slightly modified meaning, congruent with the Qur’anic semantic framework, was discerned. The concept of ḥarafa thus evolves into a characteristic or attribute ascribed to a specific group of disbelievers. This sheds light on aspects such as the reasons for their disbelief, why they are subject to divine condemnation, and their manifest loss and detriment resulting from the act of distortion/alteration (Tahrīf).

Conclusion: This research demonstrates that the meaning of the term ḥarafa in the Holy Qur’an while maintaining a connection to its lexical roots, has undergone a semantic shift from a positive connotation associated with location to a negative one. It is employed as an attribute and characteristic of disbelieving individuals. Specifically, within the context of the Holy Qur’an, in verses addressing the actions of the People of the Book concerning the Torah, God utilizes a distinct semantic application. Through the verb (yuḥarrifu), the Qur’an refers to the inappropriate interpretations and the act of distortion committed by the Jews. This research serves as a reliable resource for scholars in the field of Qur’anic word semantics and contributes to a more profound understanding of the concept of the alteration (Tahrīf) of divine scriptures.

Keywords: Holy Qur’an, Semantic Fields of Ḥarafa, Semantic Relations, Semantic Shift



معناشناسی حوزه معنایی واژه «حَرْف» در هندسه معرفتی قرآن کریم

عطیه شاه علی^۱ (id)، علی اصغر شعاعی^۲ (id)، محمد حسین شیرافکن^۳ (id)

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده ی علوم قرآنی، شیراز، ایران، ایمیل: fatemehshahali68@gmail.com

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دکترای علوم قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: shoaei@quran.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف، دانشگاه علم و فناوری مازندران، بهشهر، ایران، mh.shirafkan12@gmail.com

پژوهشی



چکیده

معناشناسی در کاربست قرآن، به واکاوی معنا در بافت مصحف شریف می پردازد. از آن جهت که فهم دقیق واژگان با تفسیر و فهم متن ارتباطی تأثیرگذار دارد، مذاقه در واژگان ضرورت می یابد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به معناشناسی واژه حرف در قرآن کریم پرداخته است. بدین صورت که با نظر به مسئله ی سیاقمندی آیات قرآن با یکدیگر، به تحلیل حوزه ی معنایی حرف و مفاهیم مرتبط با آن در آیات مختلف پرداخته ایم؛ که این کار با محوریت شش آیه حرف در قرآن و سیاق های متصل و منفصل این آیات، صورت پذیرفت. دستاورد پژوهش پیش رو عبارتست از: حرف در اصطلاح قرآن به معنای تغییر، تبدیل، تأویل، عدول، کناره گیری و نفاق است؛ و با حفظ ارتباط با معنای لغوی خود، از معنای مثبت و مرتبط با مکان، به معنای منفی تغییر یافته است و به عنوان صفت و ویژگی برای انسان های کافر بکاربرده شده است. حرف در بافت قرآن کریم دارای روابط همنشینی، جانشینی و مقابل است؛ که واژگان همنشین آن «قاسیه، بسمعون، یلعنون، کسب سیئه، کلام، لعن، تطهیر، خزی، عذاب، تحیز، عبادت، خسران»، آیه های جانشین آن «آیات ۸ بقره، ۱۰ عنکبوت» و واژگان و آیات مقابل آن «عمل صالح، ایمان، خیر و آیات ۱۴ حج و ۲۰۷ بقره» هستند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، حرف، هندسه معرفتی، معناشناسی، روابط معنایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

استناد به این مقاله: شاه علی، عطیه، شعاعی، علی اصغر و شیرافکن، محمد حسین. (۱۴۰۴). معناشناسی واژه ی «حَرْف» در هندسه معرفتی قرآن کریم. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*. ۹ (شماره اول). ۲۱۰-۲۳۳. doi: 10.22034/sshq.2025.171778

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

امروزه با رشد دانش‌هایی از قبیل فلسفه زبان، زبان‌شناسی، [معناشناسی] و... راه جدیدی در مطالعات دینی گشوده شده است که ابزاری مفید در زمینه تفسیر قرآن است. معناشناسی از جمله‌ی این دانش‌هاست که نقش بسزایی در حوزه‌ی مطالعات قرآنی و تفسیری داشته است. مطالعات معناشناسی در غرب به یونان باستان و آرای افلاطون درباره معنا برمی‌گردد. رساله‌ی کراتیلوس افلاطون به کلی مربوط به مسائل زبان‌شناختی است. (روبینز، ۱۳۸۱: ۳۹) گرچه لابه‌لای مباحث ارسطو، افلاطون و سقراط مباحث معناشناختی دیده می‌شود، اما تقریباً در نیمه‌ی سده هجدهم این دانش با نام «دانش معناشناسی» مطرح شد و در سده نوزدهم به صورت مستقل اعلام وجود کرد. (نصرتی، رکعی، ۱۳۹۷: ۳۰-۳۱) معناشناسی از معانی واژه‌ها و جملات، درون نظام زبان بحث می‌کند و در فهم معنا به زبان و قواعد آن توجه می‌کند. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۷۹ و ۸۱) برخی از معناشناسان، «معناشناسی» را مطالعه‌ی معنا توصیف کرده‌اند. (پالمر، ۱۳۶۶: ۱۳) در نتیجه، معناشناسی به پیدایش معنا و سیر پیشرفت و تحولات آن می‌پردازد و روابط معنایی بین مفاهیم مختلف را شناسایی نموده و شبکه‌ای از معانی مرتبط را استخراج می‌کند. (شریفی، ۱۳۹۴: ۴)

زبان و معنا مجموعه‌ای از واژه‌ها به همراه مجموعه‌ای از نسبت‌ها هستند. ارتباط واژه‌ها در سه نسبت همنشینی، جانشینی و تقابلی تعریف می‌شود. (همان: ۱۲۵)

همنشینی: رابطه‌ی همنشینی میان یک واحد و واحدهایی که پیش از آن و پس از آن قرار می‌گیرند برقرار است. (هلدکرافت، م: سپیده عبدالکریمی، ۱۳۹۱: ۱۷۵)

جانشینی: اصطلاح جانشینی، روابط میان یک واحد با واحدهای دیگری برقرار است که دارای رابطه همنشینی نیستند و به اعتبار همانندی میان صورت و معنا به وجود آمده‌اند. (همان: ۱۷۷)

تقابل: در اصطلاح معناشناسی هرگاه دو مفهوم، کاملاً در مقابل یکدیگر قرار گیرند، تقابل شکل می‌گیرد. (میرزا بابایی، قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۶)

میدان معنایی: مجموعه‌ای کلی از کلماتی است که در الگویی معنادار مرتب شده‌اند و دستگاهی از تصورها و مفاهیم مرتب شده و ساخته شده را نمایش می‌دهند. (ایزوتسو، ۱۳۹۳: ۲۴ و ۲۵)

فعالیت‌های بسیاری در باب معناشناسی واژگان کلیدی قرآن انجام گرفته است. با توجه به اینکه مسئله تحریف کتاب مقدس و مسائل تحریف ناپذیری قرآن کریم، ذیل آیات شش‌گانه حرف ذکر شده است بررسی واژه مذکور به سبب تبیین دیدگاه قرآن در باب

(۱) تقابل معنایی در اصطلاح جدید به تقابل واژگانی خلاصه نمی‌شود و تقابل در سطح عبارت‌ها و در سطح نظام‌های فکری را نیز در بر می‌گیرد. (بن عیسی باطاهر، ۱۴۲۰ق: ۲۴)

موضوع تحریف دارای اهمیت و ضرورت می‌باشد. لذا در پژوهش حاضر، در گام نخست، به معنای اصلی حرف در کتب فرهنگ لغت آمده است اشاره خواهیم داشت و سپس با نظر به آیات شش گانه حرف و آیات مرتبط با آن‌ها در بافت قرآن کریم، از طریق سه محور همنشینی، جانشینی و تقابل به معنانشناسی واژه «حرف» بر مبنای میدان معنایی، می‌پردازیم. در این پژوهش سؤال اصلی چیهستی معنای اصطلاحی حرف در قرآن می‌باشد؛ و فرض بر آن است که معنای واژه «حَرْفَ» در قرآن کریم با معنایی که در فرهنگ لغت آمده مرتبط باشد و به سبب قرار گرفتن در بافت قرآن دچار تغییرات معنایی شده باشد.

۲. مباحث نظری تحقیق

۲.۱. معنای لغوی «حَرْفَ»

هر واژه دارای یک معنا و مفهوم تصویری خاص خود است که اگر آن را از متن خارج سازیم آن معنا را برای خود حفظ می‌کند. این مفهوم همان معنایی است که به عنوان «معنای اصلی»، در لغت نامه‌ها به آن اشاره شده است. (ایزوتسو، ۱۳۹۳: ۱۴، ۱۳؛ نصرتی، رکعی، ۱۳۹۷: ۱۱۲-۱۱۳) واژه «حَرْفَ» در لغت به معنای گوشه یا ناحیه، لبه یا مرز، کنار یا انتها و جانب است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۴/۱۳۴۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۹/۴۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۹۸/۲) کلمه «حرف» با قرار گرفتن در کنار واژه‌ی شیء به معنای انتها، کنار، جانب و ناحیه‌ی یک شیء و اطراف آن است؛ به عنوان مثال: حَرْف السیف به لبه شمشیر، حَرْف السفینه به پهلوی کشتی و حَرْف الجبل به لبه و پرتگاه کوه، معنا می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱/۴۷۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۹/۴۲) این واژه با تبدیل شدن به مصدری از باب تفعیل _تحریف_، به معنای خارج کردن و به یک طرف بردن یک چیز از موضعش می‌باشد و با قرار گرفتن این مصدر در کنار واژه‌ی کلام _تحریف کلام_، به معنای قرار دادن کلام در گوشه‌ای از احتمال که قابلیت حمل بر دو وجه را پیدا بکند، است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۲۲۸/۱)

واژه «حرف» در اصطلاح به معنای حرف تهجی _حرفی از حروف الفبا مانند حرف ص، حرف ع و... کلمه یا لغت، کلام و سخن، قرائت _خوانش‌های مختلف کلمه‌های قرآن_، رابطه ادات مرتبط کننده اسم و فعل_ و کلمه‌ای که دلالت بر معنایی غیر از خود دارد _مانند «هل» که معنای استفهام را می‌رساند_، است. (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۲۵؛ بهشتی، ۱۳۷۱: ۳۵۳)

۲.۲. کاربرد واژه حرف در قرآن کریم

این واژه شش بار در قرآن به کار رفته است و معانی آن به شرح ذیل است:

۱. «يُحَرِّفُونَهُ» در آیه ۷۵ سوره مبارکه بقره به معنای: در حالت علم و آگاهی، کلام را از معنای صریح خود خارج کردن می‌باشد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲/۱۲۰-۱۲۱)

۲. «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ» در آیات ۴۶ نساء، ۱۳ مائده و ۴۱ مائده به معنای: عدول کلام از جهتش، تغییر کلام از معنایش، جابجایی کلام از مکانش، خروج کلام از موضع اصلی به کناره، تبدیل و تغییر کلمه‌ای به کلمه‌ی دیگر و تغییر معنای کلام به چیزی شبیه به آن، می‌باشد. (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۲/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۳۵/۲۳)

۳. «يَعْبُدُ اللَّهُ عَلَى حَرْفٍ» در آیه ۱۱ حج به معنای این است که: گروهی از مردم خداوند را تنها از یک جهت و جنبه عبادت می‌کنند؛ و آن، جهت و حالت کسب خیرات و نیکی‌ها می‌باشد. (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۳۴۲/۳؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۲/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۳۰/۲۳) یعنی هنگامی که خیر و نیکی به آن‌ها برسد، از دین خداوند راضی می‌شوند و هنگامی که از روی ابتلا و امتحان شری به آن‌ها برسد، از دین خدا روی گردان می‌شوند و به عبادت کفر باز می‌گردند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۲/۹)

۴. «متحرف» در آیه ۱۶ انفال به معنای: کسی که به یک جانب میل می‌کند، می‌باشد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۲۰/۲ و ۱۲۱)

(جدول شماره ۱: کاربرد حَرْف در قرآن)

۱ بار	يُحَرِّفُونَ	واژه «حَرْف» در قرآن
۳ بار	يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ	
۱ بار	يَعْبُدُ اللَّهُ عَلَى حَرْفٍ	
۱ بار	مُتَحَرِّفٍ	

۳.۲. معناشناسی واژه «حرف» در قرآن

واژه «حرف» در دستگاه زبانی قرآن کریم، در کنار واژگان و عبارات مختلفی قرار گرفته است و در بعضی از آیات، عبارات مشابه با معنا و مفهوم حرف، جایگزین آن شده‌اند؛ و در مواردی دیگر، واژگان و عباراتی در مقابل و رو به روی واژه‌ی «حرف» قرار گرفته‌اند. لذا در این قسمت به تحلیل معناشناسی واژه «حرف» براساس بررسی واژگان همنشین، جانشین و مقابل آن، می‌پردازیم.

۳.۲.۱. معناشناسی واژه «حرف» در ساحت همنشینی

۳.۲.۱.۱. همنشینی حرف و قاسیه: واژه مذکور در دو مورد از آیات قرآن، با واژه‌ی «حرف» همنشین شده است که عبارتند از:

۳.۲.۱.۱. آیه ۷۵ سوره بقره: واژه حرف در آیه ۷۵ سوره مبارکه بقره با فعل «قَسَتَ» که در آیه قبل از این آیه قرار دارد، همنشین است. در توضیح این مسئله باید گفت انجام عمل تحریف توسط علمای یهود ناشی از حق‌ناپذیری این گروه در برابر فرامین الهی، و از

آثار قساوت قلب آن‌ها به سبب عهد شکنی شان می‌باشد. (اخوان مقدم، پورمحمدی، ۱۳۹۸: ۲۴، ۲۶؛ دهقان‌پور، ۱۳۸۹: ۷) آقای جوادی آملی در این رابطه می‌گوید: کسانی هستند که بر اثر پیمان شکنی‌های مکرر، دل‌هایشان سخت شده و در پی آن به تحریف کلمات خدا روی آوردند، [یعنی] کارشان به جایی رسیده‌است که عالمانه و پس از ادراک آیات الهی دست به تحریف می‌زنند. (جوادی، ۱۳۸۷: ۲۶۷/۵-۲۶۸) با توجه به مطالب فوق و سیاق‌مندی آیات ۷۴ و ۷۵ سوره بقره، تحریف کلام توسط یهود از ثمرات قساوت قلب است؛ و در نظر گرفتن همنشینی واژه حرف و قساوت دور از تصور نمی‌باشد. رابطه همنشینی ما بین این دو واژه را می‌توان از نوع همنشینی اثر گذار قساوت قلب بر انجام عمل تحریف، معرفی کرد.

۲. ۱. ۱. ۳. ۲. آیه ۱۳ سوره مائده: در آیه ۱۳ سوره مبارکه مائده واژه قاسیه با حرف همنشین شده است. یحرفون صیغه جمع مضارع و دلالت بر استمرار دارد و نشان‌دهنده این است که یهود نه تنها در آن زمان بلکه دائماً در حال تحریف هستند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۲/۵) قاسیه در لغت به معنای سختی و سفتی می‌باشد و قلب قاسی قلبی است که در برابر ذکر و یاد خداوند متعال سخت و سفت شده باشد یعنی در برابر حق خشوع ندارد و تأثیری به نام رحمت به آن دست نمی‌دهد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۶۶/۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۱/۵) همنشینی «قاسیه» و حرف در آیه فوق نشان‌دهنده این است که: نتیجه و آثار قساوت قلب، به وجود آمدن ویژگی تحریف کتاب مقدس و فراموشی قسمتی از اصول دین، توسط نقض کنندگان میثاق می‌باشد. (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۳۲۵/۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۲/۵) آقای جوادی در ذیل تفسیر آیه، می‌گوید یهودیانی که پیمان الهی را پذیرفتند و با داشتن همه امکانات، عهد الهی را شکستند و کتاب آسمانی (تورات) را تحریف کردند و نعمت خدا را با سوء اختیار خود تغییر دادند، به کیفرهای خاصی گرفتار شدند که یکی از آنها نفرین الهی است و بارزترین مصداق آن دوری از رحمت خاص خدا و محرومیت از معرفت و محبت اوست. پیامد تلخ دیگر، قساوت قلب و سنگدلی آنهاست که به جعل کیفری دامنگیرشان شده است، نه به جعل ابتدایی و اخباری، آنگاه ثمره تلخ این سنگدلی مبارزه با خدا و دین اوست که با تحریف کتاب الهی تغییر آن به میل خود و افترا بر خداوند پدید می‌آید. میان دو رذیلت قساوت قلب و تحریف کتاب الهی، تعامل متقابل است؛ یعنی درکهای از درکات سنگدلی، زمینه گناه تحریف را به همراه دارد و هبوطی از مهابط تحریف، مقدمه قساوت و سیاهی دل است. اینان بر اثر تبهکاری، بهره‌ای را که خدا از راه وحی نصیبتان کرده بود، از یاد بردند و این وحی فراموشی و خدا فراموشی آنان را به خودفراموشی (خودفطری) مبتلا ساخت. (جوادی، ۱۳۸۷: ۱۵۳/۲۲) با توجه به مطالب فوق، واژه «قاسیه» یکی از همنشین‌های واژه حرف و روشن‌کننده بعدی از ابعاد آن هستند.

۲.۳.۲. همشینی حرف و یسمعون، یعلمون

در آیه ۷۵ سوره بقره فعل‌های «يَسْمَعُونَ، يُحَرِّفُونَ، يَعْلَمُونَ» در یک زنجیره کلامی قرار گرفته‌اند و با یکدیگر همشینی شده‌اند. قرار گرفتن فعل یسمعون پیش از واژه حرف و فعل یعلمون بعد از واژه حرف روشن کننده بُعدی از ابعاد واژه حرف در آیه‌ی مورد نظر می‌باشد و آن این است که: قوم یهود بر صحت کلام وحی آگاه بودند و با علم به این مسئله، به تبدیل، تأویل و خارج کردن کلام الهی از موضع اصلی خود می‌پرداختند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۵۶۸/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۶۰/۳-۵۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲۱/۱) افعال سمع، عقل و علم در این آیه به خوبی نشان دهنده صحت این مطلب است. در نتیجه، همشینی واژه‌ی حرف با فعل‌های «یسمعون و یعلمون» در آیه ۷۵ سوره‌ی مبارکه بقره کاملاً مشهود است؛ و نشانگر این مسئله است که گروهی از یهود_ علمای یهود_ با علم و آگاهی دست به تحریف زده‌اند؛ بدین معنا که بر انجام عمل تحریف کاملاً واقف بوده‌اند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۵۶۸/۱)

۲.۳.۳. همشینی حرف و یکتبون و سیئه

واژه حرف در آیه ۷۵ سوره‌ی بقره دارای یک نوع همشینی تأثیرگذار در آیه ما قبل از خود بود؛ و در آیات ۷۹ و ۸۱ سوره‌ی بقره دارای دو رابطه همشینی دیگر است؛ در نظر گرفتن رابطه همشینی واژگان مرتبط با واژه حرف در آیات قبل و بعد از آیه مورد نظر، به دلیل سیاق‌مندی آیات فوق با یکدیگر و ارتباط شبکه‌ای این آیات با هم می‌باشد. لذا، با وجود اینکه واژگان «حرف، یکتبون و سیئه» در جملات جداگانه‌ای می‌باشند؛ اما با یکدیگر همشینی هستند و ارتباط معنایی دارند. آیات فوق بیان می‌دارند که قوم یهود کلام تحریف شده را با دستان خود می‌نوشتند و به جای تورات چا می‌زدند، لذا خداوند در قرآن کریم آن‌ها را مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ... وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره/۷۹)؛ «پس وای بر کسانی که کتاب [تحریف‌شده‌ای] با دستهای خود می‌نویسند... و وای بر ایشان از آنچه [از این راه] به دست می‌آورند.» و این کار آنها را «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ» (بقره/۸۱)؛ «آری، کسی که بدی به دست آورد، و گناهش او را در میان گیرد، پس چنین کسانی اهل آتشند، و در آن ماندگار خواهند بود.» دست یافتن به سیئه و احاطه‌ی خطیئه می‌داند و آن‌ها را از اصحاب آتش معرفی می‌کند. جناب جوادی آملی در تفسیر آیات مذکور می‌گوید دین شناسان بی‌دین [عالمان یهود] و محقق، به دستور تحریف و تسبب آن اکتفا نکردند، بلکه خود مباشرةً با دستان نحس خود دستورات الهی را تحریف کرده و مدعی شدند که این همان تورات نازل شده از طرف خداست.

گناه این فرقه ضال مضل، یعنی تحریف، از آن رو که اصل دین را به خطر می‌اندازد، از

مهمترین معاصی و از عظیم‌ترین ستم‌ها محسوب است. (رک: جوادی، ۱۳۸۷: ۵/ذیل گزیده تفسیر آیه ۷۹ بقره) با توجه به مطالب فوق همنشینی واژه‌ی حرف با عبارت «يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ»، چگونگی انجام عمل تحریف توسط یهود را روشن می‌کند و همنشینی واژه‌ی «حرف» با عبارت «مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً»، ماهیت سوء و غیر نیکو بودن عمل تحریف را تبیین می‌کند. در نتیجه رابطه‌ی همنشینی بین سه عبارت فوق کاملاً مشهود می‌باشد.

۲.۳.۴. همنشینی حرف و کلام

واژه کلام پربسامدترین همنشین واژه «حرف» است. واژه‌ی کلام در لغت عبارتست از قرار گرفتن اصوات متتابع و پشت سر هم برای رساندن یک معنا و مفهوم. (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۵۳۹/۲)، و اصل واحد این ماده به معنای ابراز آنچه که در باطن وجود دارد اعم از افکار و منویات (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۰۷/۱۰) همنشینی حرف و کلام در آیات ۴۶ سوره‌ی نساء، ۱۳ مائده، ۴۱ مائده و ۷۵ بقره، به وجود آورنده‌ی ترکیب تحریف کلام در نص قرآن است؛ و به انجام عمل تحریف کلام وحی توسط یهود اشاره دارد. با توجه به آیات قرآن، تحریف کلام الهی در نزد یهود شامل ابعاد گوناگونی، از جمله تغییر و جابجا کردن کلام، حذف برخی از کلمات و اضافه کردن کلماتی از جانب خود و به تأویل بردن کلام به غیر مقصود اصلی آن است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۵۷۹-۵۸۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۵/۷۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۹۴/۱۰)

با نظر به آیه ۴۶ سوره مبارکه نساء، می‌توان نتیجه گرفت که تحریف کلام الهی توسط گروهی از یهود نیز انجام گرفته است؛ و این آیه به تحریف تورات توسط سران یهود و نمودار شدن این صفت در رفتار و گفتار قوم یهود اشاره دارد. در نتیجه رابطه همنشینی حرف و کلام، ماهیت عمل تحریف را مشخص می‌کند.

۲.۳.۵. همنشینی حرف و لعن

همنشین دیگر واژه «حرف» در آیه ۴۶ نساء، واژه «لعن» است. کلمه «لعن» در لغت به معنای دور شدن از خیر و عطوفت و در مورد خداوند متعال به معنای دور شدن شخص از لطف و رحمت خداوند می‌باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۰۲/۱۰) در آیه فوق سخن از تحریف، عصیان، طعن به دین، کفر و مورد لعن خداوند قرار گرفتن به سبب کفر یهود است. اگر چه به نظر می‌رسد که مورد لعن قرار گرفتن یهود نتیجه‌ی کفر آن‌ها می‌باشد؛ اما جناب طبرسی در تفسیر این آیه می‌گوید: مورد لعن قرار گرفتن یهود توسط خداوند، پیامد و نتیجه انجام عمل تحریف می‌باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۱۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۵۱۸) با توجه به مطالب فوق، دو عبارت یحرفون الکلم و لعنهم الله بکفرهم دارای ارتباط معنایی با یکدیگر هستند و کلمه «لعن» از جمله همنشین‌های واژه «حرف» محسوب می‌شود.

۲. ۳. ۶. همنشینی حرف، تطهیر، خزی و عذاب

در آیه ۴۱ سوره مائده، واژگان تطهیر، خزی و عذاب از دیگر همنشین‌های حرف می‌باشند. به سبب شدت ارتباط همنشینی و رابطه علت و معلولی الفاظ فوق با یکدیگر، هر سه مورد در ذیل یک تیتیر مورد بررسی قرار می‌گیرند. واژه‌ی تطهیر در لغت به معنای منزه شدن از کلیه‌ی ناپاکی‌ها و قدرات است و در آیه مورد نظر منظور از اراده عدم تطهیر قلب، عدم تنزیه قلب از ناپاکی‌ها و رجس‌های معنوی و روحانی است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۲۸/۷) واژه «خزی» در لغت به معنای سوء و در قرآن به معنای شدیدترین ابتلاء کفار در دنیا می‌باشد از این جهت که اثر زشتی اعمالشان و مداوت بر فسق و گمراهی و کفر آن‌ها همراهشان است. «خزی» به وجود آورنده حالت تأثر، تحیر و اختلال فکر و تدبیر و فساد در نظم زندگی و پراکندگی حواس، برای این افراد است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴۸/۳-۵۰) در آیه مورد نظر مقصود از خزی برای یهود رسوا شدن آن‌ها به آشکار شدن دروغ آن‌ها در کتمان سخن خداوند در باب رجم و جزیه است. (رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۰/۱۱) واژه عذاب در لغت به معنای عقوبت و شکنجه است و از بین برنده آسایش و راحتی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۵۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۵) و عذاب عظیم در آیه مورد نظر به معنای وارد شدن در جهنم است. (رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۰/۱۱)

در آیه فوق، مفاهیم «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ»، «لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ»، «فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ»، «لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» با یکدیگر معنا می‌شوند و دارای رابطه‌ی علت و معلولی هستند؛ لذا وجود رابطه همنشینی مابین آن‌ها مشهود و بیانگر پیامدهای عمل تحریف بر قلب انسان و خواری شخص در دنیا و عذاب عظیم در آخرت هستند.

آقای جوادی آملی در تفسیر آیه فوق می‌گوید: «هر که شریعت اسلام را نپذیرد و به آن ایمان نیاورد و در صدد امتثال دستورهای آن نباشد، خداوند علل و اسبابی را که موافق با طهارت درونی اوست در اختیارش قرار نمی‌دهد: «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ» (مائده/۴۱)؛ «اینانند که خدا نخواسته دل‌هایشان را پاک گرداند.»؛ یعنی توفیق نمی‌یابد از گناه و «رین» پاک شود و وی را به حال خود وا می‌گذارد، در نتیجه گرفتار خزی و رسوایی دنیا و عذاب عظیم آخرت می‌شود: «لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده/۴۱)؛ «در دنیا برای آنان رسوایی، و در آخرت عذابی بزرگ خواهد بود.»؛ نظیر عالمان فاسد یهود. و هرکس با اراده تشریعی خداوند خود را هماهنگ کند و به دستورهای او گردن نهد، خداوند او را به تطهیر قلب موفق می‌کند، علل و اسباب موافق با طهارت درونی یا تحصیل این هدف نهایی را در اختیارش می‌گذارد و روز به روز با انجام دادن واجبات و ترک محرّمات و اطاعت فرامین الهی زنگارهای غفلت یا معصیت را از دل می‌زداید؛ آن‌گونه که هم در دنیا نیکی دارد و سعادت‌مند است و هم در آخرت؛ و آن را همواره در دعاها از خدا می‌خواهد: «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنَا عَذَابَ

النَّارِ» (بقره/۲۰۱)؛ «پروردگارا! در این دنیا به ما نیکی و در آخرت [نیز] نیکی عطا کن، و ما را از عذاب آتش [دور] نگه دار.» در مقابل، فرد بی‌ایمان هم در دنیا گرفتار رسوایی است و هم در آخرت؛ و عده‌های نیز گرفتار یکی از این دو رسوایی‌اند.» (جوادی، ۱۳۸۷: ۴۷۳/۲۲) با توجه به مطالب فوق، واژگان تطهیر، خزی و عذاب از واژگان هم‌نشین حرف و بیان‌کننده بعد پیامدهای انجام عمل تحریف بر انسان، هستند.

۲.۳.۷. هم‌نشینی حرف و تحیز

در آیه شانزدهم سوره مبارکه انفال، کلمه هم‌نشین حرف، واژه‌ی متحیز است. تحیز مصدر باب تفعّل و به معنای متابعه و اثر پذیرفتن است. در لغت به معنای ناحیه، کناره‌گیری کردن از جانبی و جدا شدن از آن و رفتن به جانب و طرفی دیگر است و متحیز به معنای مایل شدن به سمت جماعت مسلمین. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۱۰/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۶۵/۱۵) در آیه ۱۶ انفال از خدعه‌ها و حيله‌های جنگی در زمان جنگ با کفار سخن می‌گوید و بیان می‌دارد که خداوند به مؤمنین اجازه‌ی فرار و رویگردانی از جنگ را نمی‌دهد مگر این که رویگرداندن از میدان جنگ به قصد غافلگیر کردن حریف را داشته باشد و یا قصد پیوستن به گروهی باشد که به وسیله‌ی ملحق شدن به آن‌ها و تقویت نیرو، بتواند دوباره به جنگ بازگردد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۶۵/۱۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۹۰/۹) ارتباطی که بین این دو واژه است این است که متحرف به معنای میل کردن و جابجایی است از مکانی به مکان دیگر منتقل شدن از میمنه به میسره سپاه جابجا شدن. معنای متحرف در این آیه میل کردن و منتقل شدن است و معنای متحیز به معنای موضع گرفتن است و بازهم معنای جابجایی در این کلمه است در هر دو کلمه در بحث موضع گرفتن هم یک انتقال مکان به یک میل وجود دارد یعنی کسی که بخواهد موضع بگیرد باید میل و تمایل به یک طرفی داشته باشد که می‌خواهد نسبت به طرف مقابل موضع بگیرد پس بین متحرف و متحیز یک ارتباط معنایی قرار دارد که در هر دو تا این اشتراک است که برای جابجایی و انتقال هم میل وجود دارد و در نتیجه آن موضع گرفتن حاصل می‌شود.

۲.۳.۸. هم‌نشینی عبادت و حرف

واژه عبادت از مهم‌ترین واژگان هم‌نشین حرف است. عبادت در لغت به معنای انقیاد و خضوع در برابر خداوند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۲/۸) در آیه ۱۱ سوره مبارکه حج از افرادی سخن می‌گوید که تنها بر وجه رسیدن خیر، منفعت و سود خداوند را عبادت می‌کنند و در حالت رسیدن ابتلا و آزمایش از عبادت خدا رویگردان می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۹۴/۱۴؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۲۰/۳؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۲/۲) در این آیه کلمه‌ی عبادت به عنوان یکی دیگر از هم‌نشین‌های «حرف» است. هم‌نشینی حرف و عبادت در این آیه نشان دهنده این است که عبادت‌کنندگان بر پایه‌ی حرف، در وسط و حقیقت بندگی نیستند و

در گوشه‌ی آن قرار گرفته‌اند. لذا با خیرِی مطمئن و با امتحانی رویگردان می‌شوند. که این مسئله مبین عدم ایمان حقیقی این گروه به دین اسلام است.

۹.۳.۲. همنشینی حرف، خسران

در آیه ۱۱ سوره حج، واژه‌ی خسران یکی دیگر از همنشین‌های حرف می‌باشد. خسران در لغت به معنای نقصان و خسران در دنیا و آخرت به معنای اختلال نظم در حیات دنیوی و اخروی می‌باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۵۳/۳ و ۵۶) در آیه فوق بیان می‌دارد که افراد مشمول آیه به دلیل عبادت بر پایه‌ی حرف دچار خسران می‌شوند؛ بدین معنا که در دنیا به سبب آنچه رسیده به آن‌ها از فتنه خسارت زده می‌شوند و در آخرت ثواب دائم از آن‌ها فوت می‌شود و عقاب دائم برایشان حاصل می‌شود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱۴/۱۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۰۹/۲۳) با توجه به مطالب فوق، واژه‌ی خسران همنشین واژه‌ی حرف می‌باشد و مبین آن است که نتیجه و پیامد فعل کسانی که خداوند را فقط در حالت کسب خیر و نیکی عبادت می‌کنند و در حالت فتنه و آزمایش از او رویگردان می‌شوند، زیانکار شدن در دنیا و آخرت می‌باشد.

(جدول شماره ۲: همنشین‌های حَرَف)

قاسیة	واژگان همنشین حرف
بسمعون، یعلمون	
یکتبون، کسب سیئة	
کلام	
لعن	
تطهیر، خزی، عذاب	
تحیز	
عبادت	
خسران	

با نظر به مطالب فوق، معنای واژه‌ی حرف با توجه به برخی از واژگان همنشین آن، به شرح ذیل است: حرف در آیه‌ی ۷۵ بقره که به صورت فعل «يُحَرِّفُونَ» به کار رفته است و از عمل تحریف کلام خدا سخن می‌گوید؛ به معنای تغییر است. لذا تحریف کتاب الهی، یعنی تغییر آن به میل خود، تبدیل و تغییر کلمه‌ای به کلمه‌ی دیگر و یا تغییر معنای کلام به چیزی شبیه به آن. حرف در آیه ۴۶ نساء به معنای تغییر و جابجا کردن کلام می‌باشد و یعنی حذف برخی از کلمات و افزودن کلماتی از جانب خود و یا به تأویل بردن کلام به غیر مقصود اصلی آن. در آیه ۴۱ مائده و ۱۳ مائده، حرف به معنای خارج کردن کلام از موضع

اصلی یا صحیح آن به موضع فرعی و سوء، و خارج کردن کلام از جایگاه ثبات و پایداری به موضعی ناپایدار و در آیه ۱۶ انفال به معنای رویگرداندن، کناره گیری کردن و در آیه ۱۱ انفال به معنای وجه و بُعد.

۴.۲. معناشناسی واژه «حَرْف» در ساحت جانیشینی

واژه‌ها در نسبت جانیشینی به گونه‌های مختلفی می‌توانند به جای یکدیگر در متن قرار گیرند؛ و به طور کلی انواع جانیشینی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

- جانیشینی دو واژه یا بیشتر که از نظر معنایی در حافظه‌ی کاربران زیادی دارای معانی نزدیک به یکدیگر هستند و در معناشناسی نسبتی «مترادف» خوانده می‌شوند؛ به عنوان مثال در رابطه با واژه حرف، واژگان: طرف، جانب، ناحیه، حافه، شفیر، حد، طریقه و وجه، کلمات جانشین آن می‌باشند.

- جانیشینی دو واژه یا تعبیر غیر هم‌معنا به جای یکدیگر در سیاق‌هایی که در معنا و لفظ کاملاً یکسانند.

- جانیشینی دو واژه غیر هم‌معنا در سیاقی که در لفظ یکسان نیستند، اما در معنا دارای تقارب معنایی‌اند. (نصرتی، رکعی، ۱۳۹۷: ۱۳۰-۱۳۱)

با توجه به موارد سه‌گانه فوق، در حوزه‌ی معنایی واژه حرف در قرآن کریم واژه یا واژگان جانیشینی برای واژه حرف قابل مشاهده نیست؛ و تنها دارای موارد جانیشینی تعبیر غیر هم‌معنا به جای یکدیگر در سیاق‌هایی که در معنا و لفظ کاملاً یکسانند، است. لذا در این قسمت به تحلیل و بررسی رابطه جانیشینی آیات حرف با آیات مشابه آن می‌پردازیم، که به شرح ذیل می‌باشد:

۴.۲.۱. رابطه جانیشینی آیات ۱۱ سوره حج و ۸ سوره بقره: آیه‌ی «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (بقره/۸)؛ «و برخی از مردم می‌گویند: «ما به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌ایم»، ولی گروندگان [راستین] نیستند.» با آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ» (حج/۱۱)؛ «و از میان مردم کسی است که خدا را فقط بر یک حال [و بدون عمل] می‌پرستد.» دارای ارتباط معنایی و رابطه‌ی جانیشینی است. طبرسی در تفسیر آیه هشتم بقره می‌گوید: پاره‌ای از مردم می‌گویند، بخدا و به آنچه بر رسول اکرم نازل شده درباره قیامت و جز آن ایمان آوردیم ولی مقصود آنان از این اظهار ایمان اینست که بر اسرار مسلمانان واقف شده برای کفار نقل کنند و نیز برای این است که خود را به پیامبر نزدیک نمایند هم چنان که مؤمنان نزدیک بودند ولی اینان در واقع ایمان نیآورده‌اند. و آنچه به‌زبان می‌آورند غیر از آن است که در دل دارند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲/۱) ابن عاشور در تفسیر آیه هشتم می‌گوید: آیه اشاره به گروهی از کفار دارد که همان منافقین هستند، کسانی که بعضی از آن‌ها اهل یترب و بعضی‌شان از یهود هستند که تظاهر به اسلام کردند و بقیه آن‌ها از

اعراب مجاور آن‌ها هستند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۵۹/۱) این گروه در ظاهر ایمان دارند و در باطنشان کفر می‌ورزند و می‌شود گفت که در باطن شرک دارند و یا تمسک به دین یهود دارند و در مجموع اظهار ایمانشان کذب و دروغین است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۵۵/۱) در تفسیر نمونه ذیل آیه یازدهم حج آمده است که: در آیات گذشته سخن از دو گروه در میان بود گروه پیروان گمراه، و رهبران گمراه کننده، اما در آیه مورد بحث سخن از گروه سومی است که همان افراد ضعیف الایمان هستند. قرآن در توصیف این گروه چنین می‌گوید: «بعضی از مردم خدا را تنها با زبان می‌پرستند، اما ایمان قلبی شان بسیار سطحی و ضعیف است و چنانند که اگر دنیا به آن‌ها رو کند و نفع و خیری به آنان برسد حالت اطمینان پیدا می‌کنند! و آن را دلیل بر حقانیت اسلام می‌گیرند، اما اگر به وسیله گرفتاری‌ها و پریشانی و سلب نعمت مورد آزمایش قرار گیرند دگرگون می‌شوند و به کفر رو می‌آورند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۳/۱۴ و ۳۴) امام صادق (ع) می‌فرماید: خداوند متعال در موارد متعددی [از قرآن] ویژگی منافقان را بیان نموده است، [از جمله] فرموده: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ» (امام صادق، ۱۴۰۰: ق: ۱۴۵)

تفاوت معنایی در بقول و یقول و بعد در این است که در آیه هشتم این افراد کسانی هستند که تظاهر به ایمان می‌کنند اما در باطن کافر هستند و در آیه یازدهم گروهی هستند که ایمانشان سطحی و ضعیف است و در شرایط فتنه و آزمایش، به کفر گرایش پیدا می‌کنند. شباهت دو گروه در این است که هر دو از منافقین هستند و در نهایت هر دو به کفر می‌رسند. با توجه به وجود رابطه جانشینی مابین آیات فوق، مهم ترین شاخصه افراد مورد خطاب در آیه یازدهم، این است که در ظاهر اظهار ایمان می‌کنند اما در باطن به خدا و روز آخرت ایمان نیاورده‌اند.

۲.۴.۲. رابطه جانشینی آیات ۱۱ حج، ۱۰ عنکبوت

در آیه دهم از سوره‌ی عنکبوت، عبارت «فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةً لِلنَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَ لَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ» (عنکبوت/۱۰)؛ «چون در [راه] خدا آزار کشند، آزمایش مردم را مانند عذاب خدا قرار می‌دهند؛ و اگر از جانب پروردگارت پیروزی رسد حتماً خواهند گفت: «ما با شما بودیم.»» دارای ارتباط معنایی و رابطه جانشینی با عبارت «فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ» (حج/۱۱)؛ «پس اگر خیری به او برسد بدان اطمینان یابد، و چون بلایی بدو رسد روی برتابد.» در آیه یازدهم سوره حج است. در تفسیر آیه ۱۰ سوره عنکبوت آمده است که: «گروهی از مردم هستند که زبانی اظهار ایمان می‌کنند پس هنگامی که از کفار اذیتی به آن‌ها می‌رسد از ایمان منصرف می‌شوند همانگونه که عذاب الهی مومنین را از کفر منصرف می‌کند. این صفت منافقین است کسانی که وقتی کفار با مسلمانان جهاد می‌کنند و بر آن‌ها پیروز می‌شوند این را مثل این می‌دانند

که خداوند آن‌ها را عذاب کرده است اما زمانی که مومنین پیروز شوند خود را از همراهان مؤمنین می‌دانند و درخواست غنیمت می‌کنند. خداوند از باطن و نفوس آن‌ها آگاه است و مؤمنین را از نفاق صدور شان آگاه می‌کند سپس مومنین را وعده می‌دهد و منافقین را وعید می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۵/۱۶-۱۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۴۴/۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۴۱/۲۰-۱۴۲؛ طوسی، بی‌تا: ۱۹۰/۸) علامه طباطبایی می‌گوید: «از آنجایی که آیه وصف افرادی است که ایمان عاریتی دارند، و ایمان‌شان مقید به عافیت و سلامتی، و تاحد ضرر و اذیت ندیدن از آن است؛ لذا قرآن کریم ایمانشان را به طور مطلق ایمان نخواند، و نفرمود: «و من الناس من یؤمن بالله بعضی از مردمنده که به خدا ایمان می‌آورند» بلکه فرمود: بعضی از مردمنده که می‌گویند ایمان آوردیم. پس آیه مورد بحث به وجهی شبیه به آیه شریفه وَمَنْ النَّاسِ مَنْ یَعْبُدُ اللَّهَ عَلَیْ حَرْفٍ است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۵/۱۶) لازم به ذکر است که گرچه آیات فوق دارای شباهت هستند؛ اما تفاوت‌هایی هم دارند. تفاوت دو آیه فوق در این است که اولاً در قسمت ابتدایی آیه معرفی می‌کند که گروهی هستند که در ظاهر و کسانی ایمان آوردند و گروهی دیگر کسانی هستند که عبادت و پرستش خداوند را با وجود شرایط انجام می‌دهند. دوماً گروه اول اگر در راه خدا آزار و اذیتی ببینند از این عذاب می‌ترسند و به قبل خود باز می‌گردند و گروه دوم اینگونه هستند که اگر هر نوع سختی و نامالیماتی در زندگی‌شان اتفاق بیفتد از عبادت خدا رویگردان می‌شوند. چونکه گروه اول ایمانشان از روی نفاق است در شرایط خاصی چون جهاد با کفار از دین رویگردان میشوند و با برگشت شرایط مساعد خود را دیندار نشان می‌دهند اما گروه دوم چونکه از افراد ضعیف‌الایمان هستند با بروز هرگونه آزمایشی از جانب خداوند در مسائل روزمره زندگی‌شان از دین رویگردان می‌شوند و به کفر بازمی‌گردند. به سبب وجوه اشتراک و افتراق در دو آیه، مطرح کردن مسئله جانشینی آن‌ها از باب تبیین نقاط اشتراک و دستیابی به ماهیت گروه مورد نظر در آیه یازدهم از سوره حج است.

با توجه به شباهت‌های موجود در آیات فوق وجود رابطه‌ی جانشینی بین دو آیه‌ی مذکور قابل اثبات و بیانگر نکات مبین و روشن‌کننده عبارت «وَمَنْ النَّاسِ مَنْ یَعْبُدُ اللَّهَ عَلَی حَرْفٍ»، می‌باشد که عبارتند از: ۱. اینان کسانی هستند که تنها به ظاهر و به صورت زبانی ایمان آورده‌اند. ۲. و در باطن نسبت به دین اسلام ایمان نیاورده و نفاق دارند. شباهت هر دو ایمان آوردن و یا انصراف از آن را مقید به چیزی کردند.

(جدول شماره ۳: جانشین‌های حَرْف)

آیات جانشین آیات حرف در قرآن	آیه ی ۸ بقره	«وَمَنْ النَّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ»
	آیه ی ۱۰ عنکبوت	«وَمَنْ النَّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةً لِلنَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْلَىٰ إِنَّ اللَّهَ بِأَعْمَالِنَا لَخَبِيرٌ»

باتوجه به مطالب فوق معنای واژه «حرف» با نظر به روابط جانیشینی، به شرح ذیل می‌باشد: حرف در آیه ۱۱ حج، به معنای عبادتی است که فرد دارای ایمان حقیقی نیست و زبانی ایمان آورده‌است؛ در نتیجه عدم ایمان حقیقی و تنها ایمان لسانی و تک بعدی. حرف در این آیه با نظر به رابطه جانیشینی آیات ۱۱ حج و ۱۰ عنکبوت با یکدیگر، به معنای نفاق است.

۲.۵. معناشناسی واژه «حرف» در ساحت تقابل و تضاد

یکی از اصول عمده میدان معنایی، نسبت تقابل است؛ و یافتن مفاهیم مقابل در فهم جایگاه یک واژه بسیار تأثیرگذار است. نسبت تقابل عبارتست از تفاوت معنایی بین دو لفظ که در بستر متن ایجاد می‌شود و دو حوزه‌ی متقابل ایجاد می‌کند. (شیرافکن، ۱۳۹۶: ۱۷۲) در حوزه‌ی معنایی واژه‌ی حرف، مفاهیم مقابل به دو دسته‌ی واژگان مقابل و آیات مقابل تقسیم می‌شوند، که عبارتست از:

۲.۵.۱. واژگان مقابل حرف: با نظر به بافت و سیاق آیات حرف و وجود تشابه و تضاد معنایی این آیات با برخی آیه‌های قرآن کریم، واژگان مقابل واژه حرف، عبارتند از:

۲.۵.۱.۱. تقابل حرف با عمل صالح

در آیات ۸۱ و ۸۲ سوره‌ی بقره، سیئه و پیامدهای آن در مقابل عمل صالح و پیامدهای آن قرار گرفته‌اند و یک نوع رابطه‌ی تقابل خطی فی مابین آن‌ها حاکم می‌باشد. واژه‌ی «سیئه» در لغت مقابل واژه «حسن» می‌باشد و به معنای «آنچه که در ذات خود زیبا نیست، خواه در عمل یا موضوع یا حکم یا امر قلبی یا معنوی و... می‌باشد.» به طور کل سیئه: عمل زشتی است که نقطه مقابل حسنه است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۵/۲۵۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۲/۲۹۶) واژه‌ی عمل صالح در لغت به معنای آنچه که سالم از فساد باشد، خواه در ذات رأی یا عمل باشد که اغلب در مورد عمل استعمال می‌شود، می‌باشد و دو واژه‌ی «سیئه و عمل صالح» کلمات متضادی هستند که با یکدیگر قابل جمع نمی‌باشند. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶/۲۶۵ و ۲۶۶) «سیئه»، عملی بد و حرام در حق خود یا دیگران است که انسان با اراده‌ی خود به عمد یا از روی نادانی و گاه به وسوسه‌ی شیطان، نفس و یا دیگران انجام می‌دهد و انجام آن موجب عقاب در دنیا یا آخرت می‌شود؛ اما در صورت انجام کار نیک یا توبه عقاب محقق نمی‌شود و گاهی با اراده خدا تبدیل به نیکی و مستوجب رحمت می‌شود. بر این اساس «سیئه» همه گناهان را دربرمی‌گیرد. (عشقی، ۱۳۹۹: ۲۸۹) با توجه به شمول واژه‌ی سیئه بر تمامی گناهان و ماهیت سوء و غیر نیکوی عمل تحریف که در آیات ۷۹ و ۸۱ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره قابل مشاهده است، می‌توان عمل تحریف را از مصادیق گناه و سیئه دانست؛ و با فرض جایگذاری واژه حرف به جای واژه سیئه در آیه «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهَا حَبِطَةُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره/۸۱)؛ «آری، کسی که

بدی به دست آورد، و گناهِش او را در میان گیرد، پس چنین کسانی اهل آتشند، و در آن ماندگار خواهند بود.» و وجود رابطه تقابلی میان آیه مذکور و آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره/۸۲)؛ «و کسانی که ایمان آورده، و کارهای شایسته کرده‌اند، آنان اهل بهشتند، و در آن جاودان خواهند ماند.»، واژه عمل صالح را می‌توان به عنوان واژه متضاد و مقابل واژه حرف دانست. آقای جوادی آملی در تفسیر آیات فوق می‌گوید: بنی اسرائیل که سنگین‌ترین گناه، یعنی تحریف، تشریح و بدعت را مرتکب شدند، می‌پنداشتند که نزد خدا از تقریبی خاص برخوردارند. خداوند در پاسخ به ادعای آنان اصلی کلی را بیان می‌کند: هر کس گناهی کسب و گناهِش او را احاطه کند، استحقاق جاودانگی جهنم دارد و آن احاطه نشانه خلود او در جهنم است و هر کس ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، اهل بهشت و در آن جاوید است. در نتیجه واژه‌ی عمل صالح از جمله واژگان مقابل واژه‌ی حرف می‌باشد. (جوادی، ۱۳۸۷: ۵/ذیل عنوان تناسب آیات تفسیر آیات ۸۰-۸۲ بقره)

۲.۱.۵. ۲. تقابل حرف با ایمان

واژه «کفر» از جمله‌ی واژه‌های مهم در قرآن کریم است و در مقابل واژه‌ی ایمان قرار دارد. در آیه ۴۶ سوره‌ی مبارکه نساء، واژه‌ی حرف به عنوان یکی از زیر مجموعه‌های کفر ذکر شده است و به عنوان مصداقی از کفر می‌باشد؛ در نتیجه واژه‌ی حرف در آیه‌ی مورد نظر مقابل واژه‌ی ایمان قرار دارد و ایمان از جمله‌ی واژگان متضاد حرف می‌باشد. کفر در لغت به معنای پوشاندن و پوشیده شدن چیزی است و اصل واحد در این ماده به معنای رد و بی‌اعتنایی می‌باشد. این واژه نقیض و ضد ایمان است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۴۰/۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۷۹/۱۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۱۰/۱۰) و ایمان در لغت به معنای آرامش و سکون، رفع خوف، وحشت و اضطراب و در فرهنگ قرآن به معنای پذیرش دین و شریعت پیامبر اکرم و پذیرش و گردن نهادن نفس به حق است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۵۰/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۲۰۷/۱) کفر در قرآن، فراگیرترین اصطلاح برای تمام ارزش‌های اخلاقی و دینی منفی است؛ و مرکز تمام سیستم و نظام صفات و سجایای منفی است. (مرسلی، ۱۳۹۷: ۱۶۴) و در مقابل آن، ایمان سرچشمه و منبع تمام فضایل اخلاقی و مرکز سیستم و نظام صفات و سجایای مثبت است. (خودروان، ۱۳۸۱: ۳) آیه ۴۶ سوره نساء عمل تحریف را به عنوان کفر معرفی می‌کند. (طبرسی، همان: ۱۷۲/۵)؛ و بیان می‌دارد: کسانی که تحریف‌کننده کلام هستند به خاطر کفرشان یعنی تحریف مورد لعن خداوند قرار گرفتند. و در آیه ۵۶ سوره مبارکه نساء از این گروه به عنوان کسانی که به آیات خدا کفر می‌ورزند یاد می‌شود و از عذاب آخرتی که در انتظارشان است سخن می‌گوید و در آیه ۵۷ نساء از گروهی سخن می‌گوید که در نقطه‌ی مقابل و متضاد این گروه قرار دارند یعنی کسانی که ایمان آورندگان

به آیات الهی هستند و پاداش آخرتی آن‌ها جاودانگی در بهشت، ازواج مطهره و پایداری در سایه‌ی رحمت الهی می‌باشد. باتوجه به مطالب فوق، واژه «حرف» به عنوان یکی از مصداق کفر و مقابل واژه‌ی ایمان است؛ در نتیجه واژه ایمان یکی دیگر از کلمات مقابل و متضاد کلمه «حرف» است.

۲.۵.۱.۳. تقابل حرف با خیر

در آیه ۴۱ سوره مبارکه مائده واژه حرف به عنوان مصداق مسارعت در کفر است و در مقابل مسارعت در خیر قرار گرفته است و واژه‌ی خیر به عنوان یکی دیگر از واژگان مقابل حرف است. واژه خیر در لغت به معنای انتخاب شیء، برگزیده شدن آن و برتری آن بر غیر از خودش است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۵۹/۳) در آیه فوق، گروهی از یهود را به عنوان مسارعت‌کنندگان در کفر معرفی می‌کند که متصف به انجام عمل تحریف می‌باشند؛ و در آیه ۱۱۴ سوره‌ی آل عمران، از کسانی سخن می‌گوید که در مقابل این گروه قرار دارند؛ و آن‌ها گروهی از اهل کتاب هستند که مسارعت‌کنندگان در خیرات و جزو صالحان هستند. آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه ۴۱ مائده به بیان مشابهت این دو تعبیر اشاره دارند آن‌جا که می‌فرماید: سرعت کافران در کفر همانند سرعت مؤمنان در ایمان است که آیه «**أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ**» باتعبیری مشابه آیه مورد بحث به آن اشاره دارد. (جوادی، همان: ۴۶۱/۲۲ و ۴۶۲) آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر آیه ۱۱۴ آل عمران می‌فرماید: «اهل کتاب همه یکسان نیستند، و در برابر افراد تبه‌کار، کسانی در میان آن‌ها یافت می‌شوند که در اطاعت خداوند و قیام بر ایمان ثابت قدمند و پیوسته در دل شب آیات خدا را تلاوت می‌کنند، و در برابر عظمت پروردگار به سجده می‌افتند، بخدا و روز رستاخیز ایمان دارند، و به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر قیام می‌کنند، و در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت می‌گیرند، و بالأخره آن‌ها از افراد صالح و با ایمان هستند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۶/۳)

با توجه به وجود رابطه‌ی تقابلی ما بین آیات ۱۱۴ آل عمران و ۴۱ مائده، واژه‌ی خیر یکی از کلمات مقابل و متضاد واژه‌ی حرف است.

۲.۵.۲. آیات مقابل آیات حرف: با توجه به بافت و سیاق آیات حرف و وجود تشابه و تضاد معنایی این آیات با برخی آیه‌های قرآن کریم، تعدادی از آیات قرآن کریم در حالت تقابل و تضاد با معنا و مفهوم آیات حرف هستند؛ که عبارتند از:

۲.۵.۲.۱. تقابل آیات ۱۱ و ۱۴ سوره حج

آیات ۱۱ و ۱۴ سوره‌ی مبارکه حج دارای رابطه تقابل و تضاد با یکدیگر هستند. در تفسیر آیه ۱۴ حج چنین آمده است که: «قرآن کریم» بعد از آنکه اصنافی از مردم را ذکر کرد ... که هر دم در خیالاتی هستند و خدا را از هر راهی که سود مادی داشت می‌پرستند، و آن

گاه ایشان را به وصف ضلالت و خسران توصیف نموده اینک در این جمله در مقابل آنان صنف دیگری را هم ذکر می‌کند و عبارتند از مؤمنین صالح که آنان را به داشتن مثنوی کریم و سرانجام نیکو توصیف نموده می‌فرماید که خدا این سرانجام را برای آنان خواسته است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۹۵/۱۴) با توجه به مطلب فوق، آیه ۱۴ حج در تقابل با آیه ۱۱ و روشن‌کننده‌ی این است که: در مقابل کسانی که عبادتشان بر پایه‌ی شرط و شروطی هست و در دنیا و آخرت زیانکار هستند، گروهی وجود دارند که اهل ایمان و انجام عمل صالح هستند و خداوند آن‌ها را داخل در بهشت می‌کند.

۲.۵.۲. تقابل آیات ۲۰۷ بقره و ۱۱ حج

آیه ۲۰۷ سوره مبارکه بقره در تقابل با آیه ۱۱ حج است؛ و بیان می‌کند که در مقابل کسانی که ایمان آوردنشان منوط به عدم آزار و اذیت دیدن در راه خدا است_ که آیه ۱۱ عنکبوت از آن‌ها به عنوان منافقین یاد می‌کند؛ کسانی هستند که برای بدست آوردن رضایت خداوند، جانشان را می‌فروشند. آیت‌الله جوادی در تفسیر این آیه می‌گوید: «در مقابل منافقان مفسد که با همه توان در زمین فساد می‌کنند و حرث و نسل را به نابودی می‌کشند، ایثارگرانی هستند که در راه اصلاح جامعه همه هستی خویش، یعنی جان و مال و آبرو را نثار می‌کنند و هدفی جز خشنودی و رضای خدا ندارند.» (جوادی، ۱۳۸۵: ۲۴۴/۱۰) با توجه به این مطلب وجود رابطه تضاد و تقابل ما بین آیات فوق مشهود است.

(جدول شماره ۴: مقابل‌های حَرْف)

عمل صالح	واژگان مقابل حرف
ایمان	
خیر	آیات مقابل آیات حرف
﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ «خدا کسانی را که گرویده و کارهای شایسته کرده‌اند.» (حج/۱۴)	
﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (بقره/۲۰۷)؛ «و از میان مردم کسی است که جان خود را برای طلب خشنودی خدا می‌فروشد.»	

با نظر به واژگان مقابل حرف، معنای آن به شرح ذیل می‌باشد: عمل تحریف در قرآن کریم، به عنوان گناه و سیئه ای است که فرد را دچار خسران مبین می‌کند؛ و ریشه در کفر و عدم ایمان دارد. و از ثمرات عهدشکنی‌های مکرر یهود و قساوت قلب شان می‌باشد. لذا علاوه بر معانی ذکر شده برای واژه‌ی حرف، معادل کفر و سیئه را نیز می‌توان در معنای این واژه لحاظ کرد.

نتیجه گیری

در پژوهش حاضر، معنا و مفهوم واژه «حَرْفَ» با نظر به میدان‌های معنایی همنشینی، جانشینی و تقابل، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. لفظ «حَرْفَ» در قرآن کریم، در شش آیه ذکر شده است؛ و به معنای خروج کلام از موضع اصلی به کناره، تبدیل و تغییر کلمه‌ای به کلمه‌ی دیگر و تغییر معنای کلام به چیزی شبیه به آن، کناره‌گیری از جنگ و عبادت از یک جنبه و جهت است. در حوزه‌ی میدان‌های معنایی حَرْفَ، به واژگان همنشین، جانشین و مقابل «حَرْفَ» دست یافتیم؛ و با نظر به آن‌ها مشخص شد که، «حَرْفَ» در اصطلاح قرآن به معنای تأویل فاسد، نفاق، سیئه و کفر است؛ چراکه انجام عمل تحریف توسط عده‌ای از اهل کتاب و برخی از مسلمانان، همان ذکر تأویلات فاسد و خارج کردن لفظ از کتاب است و عبادت و پرستش خداوند توسط این افراد از روی نفاق است و عملی که آن‌ها مرتکب شدند گناهی بزرگ و نمودی از کفر است. در نتیجه، واژه مورد نظر در نص قرآن با حفظ ارتباط با معنای لغوی خود، از معنای مثبت و مرتبط با مکان، به معنای منفی تغییر یافته است و به عنوان صفت و ویژگی برای انسان‌های کافر بکاربرده شده است.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱): «المحکم و المحيط الاعظم»، محقق: عبدالحمید الهنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰): «التحریر و التنویر»، بیروت: التاريخ العربی، چاپ اول.
- ابن فارس، ابوالحسن (۱۳۹۹ق): «معجم مقاییس اللغة»، محقق: عبدالسلام، محمدهارون، بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بیروت: دارصادر، چاپ سوم.
- اخوان مقدم، زهره؛ پور محمدی، راضیه (۱۳۹۸): «تأثیر قساوت قلب بر سلامت روان از منظر قرآن کریم»، فصلنامه قرآن و طب، دوره ۴، شماره ۴، ۲۵ فروردین.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱): «تهذیب اللغة»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۹۳): «خدا و انسان در قرآن»، مترجم: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم.
- بستانی، فؤاد (۱۳۷۵): «فرهنگ ایجدی»، مترجم: رضا مهبیار، تهران: اسلامی، چاپ دوم.
- بهشتی، محمد (۱۳۷۱): «فرهنگ فارسی امید»، تهران: فؤاد، چاپ اول.
- باطاهر، بن عیسی (۱۴۲۰): «المقابلة فی القرآن الکریم»، عمان: دار عمار.
- پالمر، فرانک رابرت (۱۳۶۶): «نگاهی تازه به معنی شناسی زبان»، مترجم: کوروش صفوی، تهران: مرکز، چاپ اول.
- جعفر بن محمد، امام صادق (علیه السلام) (۱۴۰۰ق): «مصباح الشریعه»، بیروت: اعلمی، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (تفسیر قرآن)، قم: اسراء ج ۵، چاپ چهارم: ۱۳۸۷؛ ج ۱۰، چاپ اول: ۱۳۸۵؛ ج ۱۵، چاپ اول: ۱۳۸۷؛ ج ۲۲، چاپ اول: ۱۳۸۹.
- جوهری، ابونصر (۱۴۰۲): «الصحاح تاج اللغة»، محقق: عطار، احمد عبدالغفور، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ ۴.
- خودروان، حسن (۱۳۸۱): «بررسی معناشناختی واژه کفر در قرآن کریم»، مسجد، سال/دوره ۱۱، شماره ۶۱، فروردین و اردیبهشت.
- دهقان پور، طیبه (۱۳۸۹): «ماهیت، عوامل و آثار قساوت قلب از دیدگاه قرآن»، فرهنگ پژوهش، سال/دوره ۲، شماره ۶، فصل بهار.
- دیوید هلدکرافت (۱۳۹۱): «سوسور نشانه‌ها نظام و اختیاری بودن»، مترجم: سپیده عبدالکریمی، تهران: نشر علمی، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «المفردات فی غریب القرآن»، محقق: صفوان عدنان الداودی، بیروت: دارالقلم، الدار الشامیه، چاپ اول.
- روبینز، آراچ (۱۳۸۱): «تاریخ مختصر زبان شناسی»، مترجم: علی محمد حق شناس، تهران: مرکز، چاپ ۴.
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ ۳.
- شریفی، علی (۱۳۹۴): «معناشناسی قرآن در اندیشه شرق شناسان با تأکید بر ایزوتسو»، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- شیرافکن، محمدحسین، صاحبیان، فاطمه، قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۶): «تحلیل حوزه مقابل تقوا با تأکید بر روش ایزوتسو»، ذهن، سال/دوره ۱۸، شماره ۷۱، فصل پاییز.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ ۲.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ ۳.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربیه، چاپ اول.
- عشقی، فاطمه، خوانین زاده، محمدعلی، تهامی، فاطمه (۱۳۹۹): «معناشناسی ساختارگرای سیئه»، مطالعات قرآن و حدیث، دوره ۱۳، شماره ۲، بهار و تابستان.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹): «العین»، محقق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی، قم: دارالهجرة، چاپ ۲.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰): «التفسیر الکبیر»، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ ۳.

- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴): «مصباح المنیر»، محقق: محمد بن محمد غزالی، عبدالکریم بن محمد رافعی قزوینی، قم: دارالهجرة، چاپ ۲.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۳): «بیولوژی نص»، تهران: ژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ ۲.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۶.
- مرسلی، نوش آفرین، مهتدی، حسین، فرع شیرازی، حیدر (۱۳۹۷): «معناشناسی واژه‌ی عذاب در قرآن کریم با تکیه بر روابط همنشینی و جانشینی»، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، دوره ۶، شماره ۳، پاییز.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸): «التحقیق فی کلمات القرآن»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۱۰.
- میرزا بابایی، سیدمهدی، قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۳): «گونه‌های تقابل واژگان در کاربست قرآنی»، دوره ۱۵، شماره ۶۰، زمستان.
- نصرتی، شعبان، رکعی، محمد (۱۳۹۷): «میدان‌های معنایی در کاربست قرآنی»، قم: دارالحدیث، چاپ دوم.

Resources

- The Holy Quran, translated by Fouladvand, Office of Islamic History and Education Studies, Tehran.
- Ibn Saydeh, Ali Ibn Ismail, Al-Mahkam and Al-Muhait al-Azam, researcher: Abdul Hamid al-Handavi, Dar al-Kutb al-Alamiya, Beirut, 1421.
- Ibn Ashour, Muhammad Tahir, Tahrir wa Al-Tanweer, Al-Tarikh Al-Arabi, Beirut, 1420 edition.
- Ibn Faris, Abul Hasan, Mujam al-Maqayis al-Legha, researcher: Abdus Salam, Mohammad Haroon, Dar al-Fikr, Beirut, 1399 AH.
- Ibn Manzoor, Muhammad Bin Makram, Lasan al-Arab, Dar Sadr, Beirut, 3rd edition, 1414.
- Akhwan Moghadam, Zohra, Pour Mohammadi, Razieh, The effect of cruelty of the heart on mental health from the perspective of the Holy Quran, Quran and Medicine Quarterly, 2018, Volume 4, Number 4, April 25.
- Azhari, Muhammad bin Ahmad, Tahzeeb al-Legha, Dar Ahya al-Trath al-Arabi, Beirut, 1421, edition.
- Izutsu, Toshi Hiko, God and Man in the Qur'an, translator: Ahmad Aram, Publishing Company, Tehran, 9th edition, 2013.
- Bostani, Fouad, Farhang Abjadi, translator: Reza Mahyar, Islamic, Tehran, 2nd edition, 1375.
- Beheshti, Mohammad, Persian culture Omid, Fouad, Tehran, 1371 edition.
- Batahir, Ibn Isa, al-Maqbaila fi al-Qur'an al-Karim, Dar Ammar, Oman, 1420 AH.
- Palmer, Frank Robert, A new look at the semantics of language, translator: Korosh Safavi, Center, Tehran, 1366.
- Javadi Amoli, Abdullah, Tasnim (Tafsir Qur'an), Israa, Qom, vol. 5, fourth edition: 1387. vol. 10, first edition: 1385. vol. 15, first edition: 1387. Volume 22, first edition: 1389.
- Johari, Abu Nasr, Al-Sahah Tajul-Lagheh, researcher: Attar, Ahmad Abdul Ghafoor, Darul-Alam Lamlayin, Beirut, 4th edition, 1407 AH.
- Khodarvan, Hassan, semantic analysis of the word Kufir in the Holy Quran, Masjid, 1381, year/period 11, number 61, April and April.
- Dehghanpour, Tayyaba, Spring, the nature, causes and effects of cruelty of the heart from the perspective of the Qur'an, Farhan Research, 2019, year/period 2, number 6, Spring.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, Al-Mfardat fi Gharib al-Qur'an, researcher: Safwan Adnan Al-Davoudi, Dar al-Qalam, Al-Dar al-Shamiya, Beirut, 1412.
- Ragheb Esfahani, translation and research of words of the Qur'an, translator: Seyyed Gholam-reza Khosravi Hosseini, Mortazavi, Tehran, 4th edition, 1388.
- Robbins, RH, 1381, Brief History of Linguistics, translator: Ali Mohammad Haqshanas, 4th edition, Tehran, Center.
- Zubeidi, Morteza, Taj al-Arus Man Jawahar al-Qamoos, Dar al-Fikr, Beirut, 1414.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar, Al-Kashf on the facts of Gwamaz al-Tanzir and the eyes of the proverbs in the interpretations, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, edition 3, 1407.
- Sharifi, Ali, Semantics of the Qur'an in the Thought of Orientalists with Emphasis on Izutsu, Publications of the University of Religions and Religions, Qom, 1394.
- Shirafken, Mohammad Hossein, Sahibian, Fatemeh, Qaeminiya, Alireza, Analysis of the field of piety with an emphasis on the Izutsu method, Zahan, 2016, year/period 18, number 71, autumn season.
- Tabatbayi, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Al-Alami Publishing House, Beirut, 2nd edition, 1390 AH.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Nasser Khosrow, Tehran, 3rd edition, 1372.
- Eshghi, Fatemeh, Khawaninzadeh, Mohammad Ali, Tehami, Fatemeh, Structuralist Semantics of Seyah, Quran and Hadith Studies, 2019, Term 13, Number 2, Spring and Summer.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, Al-Ain, researcher: Mahdi Al-Makhzoumi, Ibrahim Al-Samrai,

- Dar al-Hijra, Qom, 2nd edition, 1409.
- Fakher Razi, Mohammad Bin-Umar, Al-Tafseer Al-Kabeer, Darah Haya Al-Tarath Al-Arabi, Beirut, 3rd edition, 1420.
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad, Musbah al-Munir, researcher: Muhammad bin Muhammad Ghazali, Abdul Karim bin Muhammad Rafei Qazvini, Dar al-Hijra, Qom, 2nd edition, 1414.
- Qaiminia, Alireza, 2013, Text Biology, Islamic Culture and Thought Research Institute, Tehran, 2013.
- Qureshi, Ali Akbar, Quran Dictionary, Dar al-Kitab al-Islamiya, Tehran, 6th edition, 1371.
- Mohaghegian, Zahra, The semiotics of the verses of the Holy Quran according to intra-textual and inter-textual relationships, Qur'an Knowledge, 2013, Volume 7, Number 1, Baharutabastan.
- Mursli, Noush Afarin, Mohtadi, Hossein, Far Shirazi, Haider, Semantics of the word torment in the Holy Qur'an based on the relations of companionship and succession, Literary-Qur'anic Studies 2017, Volume 6, Number 3, Fall.
- Mostafavi, Hassan, Research on the words of the Qur'an, Ministry of Culture and Islamic Guidance, Tehran, 1368.
- Mirza Babaei, Seyyed Mehdi, Nia Qaemi, Alireza, types of contrast of words in Quranic usage, 2013, Volume 15, Number 60, Winter.
- Nasrati, Shaaban, Rakei, Muhammad, Semantic Fields in Quranic Application, Dar al-Hadith Qom, 2017 edition.

Phonological Arousal in Surah Ṭaha (with Emphasis on Hinton's Theory)

Shahla Shakibaefar ¹ 

1. Assistant Professor Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran.
Email: sh.shakibaee@pnu.ac.ir

Abstract

Research Objective: The purpose of the present research is to study the relationship between the signifier and the signified in Surah Ṭaha (Qur'an 20) based on the model proposed by Hinton and his colleagues, investigating whether this relationship is intrinsic or conventional. Furthermore, the study aims to determine the degrees of arousal of the signs on a continuum, ranging from the clearest to the most obscure levels. In fact, by studying how the word interacts with its external examples, this research seeks to offer a new reading of the text of the Surah, as well as to uncover new dimensions of its hidden layers of meaning. In addition, it endeavors to reveal aspects of the Qur'an's miraculous nature to the audience and to stimulate their emotional engagement.

Research Methodology: This research is based on the descriptive-analytical method and the application of Hinton's theory of sound symbolism. Initially, the description of Hinton's theory and his phonetic continuum has been discussed, then the ambiguity and transparency of words in the text of Surah Ṭaha (Qur'an 20), as well as the inherent or conventional nature of the relationship between words and meanings in this Surah, have been examined at four levels: iconic, imitative, composite, and arbitrary. Finally, the research findings and results are presented.

Research Findings: The research findings show that based on Hinton's theory, there are four types of inspired signs in Surah Ṭaha (Qur'an 20): iconic, imitative, composite, and arbitrary. Iconic signs, expressed through words and phrases such as "wayl" (woe), "alā" (behold), and "mā" (expressing wonder), exhibit the highest degree of iconicity, as they directly reflect emotional states. Imitative symbols, including onomatopoeic words such as "khuwār", "ahushshu" (I strike down), "tagha" (to transgress), and "yunfakh", occupy the second level of motivation. Composite and arbitrary signs possess lower levels of motivation, ranking third and fourth respectively on the continuum of sound symbolism. According to the research findings, and based on Hinton's theory, the relationship between the signifier and the signified in Surah Ṭaha (Qur'an 20) is sometimes intrinsic and

Received: 2023-12-21 | Received in revised form: 2024-01-21 | Accepted: 2024-01-23 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: Shakibaefar, S. (2025). Phonological Arousal in Surah Ṭaha (with Emphasis on Hinton's Theory). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 234-255. doi: [10.22034/sshq.2025.213261](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.213261)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



natural, and at other times conventional and symbolic. In the case of iconic signs, such as vocative, exhortative, and exclamatory particles, as well as in imitative symbols like the onomatopoeic words “yunfakh” and “tagha”, the relationship between word and meaning is motivated; thus, these words are considered transparent. In fact, these words and phrases show a greater tendency toward lexical transparency and iconicity on Hinton’s proposed continuum.

In composite signs, created through the repetition of specific vowels or consonants, and in arbitrary symbols, observed in words such as “khashā” (to afraid), “khashi’ a” (to be submissive), “qabas” (a spark), and “qabd” (to seize), the relationship between signifier and signified is symbolic; therefore, these words and signs are considered opaque and tend toward conventionality within the axis of sound symbolism.

Based on Hinton’s views, the principle of motivation does not conflict with the principle of conventionality; rather, the two complement each other. Even the most iconic words of Surah Ṭaha (Qur’an 20) exhibit degrees of opacity. For instance, the word “tagha” is more opaque than “khuwār”, which presents a natural imitation of the sound of a cow. Similarly, the word “ahushshu”, an imitative onomatopoeic symbol, shows greater opacity compared to the iconic sign “wayl”. This suggests that the degree of iconicity for each sign is relative to other signs.

Conclusion: The study of the linguistic signs in Surah Ṭaha (Qur’an 20) shows that phonological motivation is one of the most prominent aesthetic elements and artistic creation in the Qur’an, which plays an important role in conveying meaning and objectifying abstract concepts. Based on the results of the research, the types of iconic symbols present in this Surah include: iconic (direct), imitative, composite, and arbitrary. In this Surah, the iconic signs—such as vocative, exhortative, and exclamatory expressions—exhibit the highest degree of arousal. Following them, in descending order, are the imitative signs, represented by onomatopoeic words; the composite symbols, formed through the repetition of specific consonants or vowels; and finally, the arbitrary signs, created through the sequential arrangement of particular phonemes, which occupy the third and fourth levels of the continuum, respectively.

Keywords: Hinton’s Theory, Phonological Motivation, Transparency, Opacity, Surah Ṭaha

انگیختگی آوایی در سوره طه (با تأکید بر نظریه هینتون)

شهلا شکیبایی فر^۱

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران ایمیل: sh.shakibae@pnu.ac.ir

چکیده

نظریه تصویرگونگی آوایی از جمله زیرشاخه‌های دانش نشانه‌شناسی است که پیوند انگیخته دال را با مدلول نشان می‌دهد. بر اساس این نظریه، ساختار زبان متأثر از شناخت حسی انسان از جهان پیرامون است و تعامل میان صورت زبانی با معنی بر مبنای مشابهت یا تقلید، شکل گرفته است. اصل شفافیت و تیرگی واژگانی از مهم‌ترین اصول انگیختگی آوایی به شمار می‌رود. در واژگان شفاف، ارتباط میان دال و مدلول ذاتی است؛ حال آنکه در الفاظ تیره، این ارتباط قراردادی است. در این راستا، هینتون از پژوهشگران نام‌آوری است که به مطالعه و طبقه‌بندی نشانه‌های زبانی بنابر درجات شفافیت و تیرگی آنها، پرداخته است. نظریه انگیختگی آوایی را می‌توان از برجسته‌ترین ارکان زیبایی‌شناختی و آفرینش هنری در قرآن دانست که به منظور انتقال معنی و عینیت بخشیدن به مفاهیم انتزاعی استفاده می‌شود؛ بنابراین، هدف از انجام پژوهش حاضر آن است که در سوره طه، با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از الگوی پیشنهادی هینتون، ضمن بررسی چگونگی ارتباط دال با مدلول، ذاتی یا قراردادی بودن این ارتباط مورد مطالعه قرار گیرد و درجات انگیختگی نشانه‌ها بر روی یک پیوستار، از شفاف‌ترین درجه تا تیره‌ترین آن، معین گردد. پژوهش پیرامون نشانه‌های زبانی سوره طه نشان می‌دهد که انواع نمادهای تصویرگونه در این سوره، عبارت است از: عینی، تقلیدی، ترکیبی و قراردادی. در این سوره، نشانه‌های عینی، شامل عبارت‌های ندا، تحضیض و تعجب، بیشترین میزان انگیختگی را دارند؛ پس از آن، به ترتیب، نشانه‌های تقلیدی، شامل واژگان صوت‌آوا، نمادهای ترکیبی که به واسطه تکرار همخوان یا واکه خاص پدید می‌آیند و نشانه‌های قراردادی که با توالی دو واج معین ایجاد می‌شوند، در سطوح دوم، سوم و چهارم پیوستار جای می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: انگیختگی آوایی، تیرگی، سوره طه، شفافیت، نظریه هینتون.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

استناد به این مقاله: شکیبایی فر، شهلا. (۱۴۰۴). انگیختگی آوایی در سوره طه با تأکید بر نظریه هینتون. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*. ۹ (شماره اول)، ۲۳۴-۲۵۵. doi: 10.22034/sshq.2025.213261

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

نشانه‌شناسی از جمله رویکردهای نوین زبان‌شناسی است که به بررسی نشانه‌ها و مطالعه همه عواملی می‌پردازد که در امر تولید و تفسیر نشانه، مشارکت دارند. «در چارچوب این رویکرد، نشانه، کلیتی است که به واسطه ارتباط دال و مدلول موجودیت می‌یابد. برخی زبان‌شناسان، از جمله سوسور، بر این باورند که پیوند میان لفظ و معنی نمادین و دلخواهی است» (سوسور، ۱۹۷۴: ۶۱)؛ بدان معنا که تعامل میان آن دو بر مبنای مشابهت نیست و با قراردادهای اجتماعی وضع شده است؛ برای مثال، میان واژه قرمز با توقف یک رابطه قراردادی وجود دارد که به واسطه هنجارهای اجتماعی شکل گرفته است. برخی دیگر از زبان‌شناسان، همچون «پیرس و یاکوبسن، ضمن انتقاد از قاعده ارتباط دلخواهی سوسور، معتقدند که رابطه بین صورت زبانی با محتوا طبیعی، ذاتی و تصویری است؛ یعنی بر اساس تشابه و تقلید ایجاد شده است» (هیتون، ۱۹۹۴: ۱-۶)، مثلاً واژه «تخرُّ» نشانه‌ای انگیزه‌آمیز است؛ زیرا تقلیدی از صدای فرو افتادن اشیا را تصویر می‌کند. این گروه از زبان‌شناسان نظریه تصویرگونگی را که در سطوح مختلف زبانی از قبیل ساخت‌واژی، دستوری، معنایی و آوایی، قابل بررسی است، مطرح نموده‌اند.

نظریه انگیزه‌آمیزی در جایگاه یک اصل برون زبانی، ساختار و بافت زبان را متأثر از ادراک حسی انسان از جهان پیرامون می‌داند. «در این نوع انگیزه‌آمیزی، صورت آوایی نشانه یا ویژگی فیزیکی همخوان‌ها و واژه‌های تشکیل‌دهنده لفظ، به گونه‌ای است که سر نخ از معنی آن به دست می‌دهد» (هایمن، ۱۹۸۰: ۵۱۵)؛ مثلاً در واژه «همس»، به معنای صدای آرام، دو حرف «هاء» /h/ و «سین» /s/ بر اساس خصائص آوایی خود، بر حالت نجواگونه صوت دلالت می‌کنند.

از جمله الگوهای مطرح‌شده در خصوص تصویرگونگی آوایی، می‌توان به پیوستار پیشنهادی هیتون و همکاران او اشاره کرد. در این پیوستار، ضمن آنکه بر رابطه طبیعی دال و مدلول تأکید می‌شود، اصل دلخواهی یا قراردادی بودن رابطه لفظ و معنی نیز مورد تأیید است؛ «به عبارت ساده‌تر، الگوی مورد بحث میان دو اصل تصویرگونگی یا اختیاری بودن نشانه‌ها منافاتی نمی‌بیند و در آن نشانه‌های آوایی بر مبنای سطوح انگیزه‌آمیزی در چهار دسته تقلیدی، عینی، ترکیبی و قراردادی، مورد مطالعه قرار می‌گیرند. در تحلیل نهایی، همه نشانه‌ها و سطوح بر روی محوری از حداکثر تا حداقل تصویرگونگی جای می‌گیرند؛ بدان معنا که تمامی نشانه‌ها می‌توانند کمتر یا بیشتر، نمادین یا انگیزه‌آمیز باشند. در محور پیشنهادی هیتون، رابطه نمادین در قطب مخالف رابطه طبیعی قرار می‌گیرد». (هیتون، ۱۹۹۴: ۱۰-۱۱)

قرآن کتاب هدایت و روشنگری است. این کتاب به منظور انتقال معنی و برانگیزگی عواطف بشر، الفاظی را برگزیده است که میان صورت زبانی آن با معنایش ارتباط مستحکمی

وجود دارد؛ در حقیقت، مطالعه تعامل و ارتباط سطح آوایی لفظ با مدلول از اساسی ترین ابزارهایی است که مخاطب را در فهم مفاهیم ژرف قرآن و درک مقاصد تربیتی خداوند یاری خواهد داد؛ در این راستا، انگیختگی آوایی از جمله رویکردهای نوین زبان‌شناختی است که راه‌گشای پژوهشگران خواهد بود.

بررسی تصویرگونگی آوایی در قرآن، بر مبنای الگوی پیشنهادی هیتون و همکاران او از آن نظر اهمیت دارد که با استفاده از این شیوه می‌توان با روشی علمی و نظام‌مند، ضمن واکاوی دلالت آوایی الفاظ و تعیین سطوح انگیختگی آنها، چگونگی تعامل صورت‌های زبانی را با مصادیق‌شان در جهان خارج، تبیین نمود؛ بدین ترتیب، با بررسی نحوه ارتباط میان الفاظ و معانی بخشی از اعجاز قرآن برای مخاطب، تبیین می‌گردد و زمینه برای انگیختگی عواطف، فراهم می‌شود؛ علاوه بر آنچه گفته شد، با کاربست پیوستار موردنظر هیتون، می‌توان به خوانشی نوین از متن سوره مذکور دست یافت و ابعاد نوینی از لایه‌های نهفته معنایی را تبیین نمود؛ لذا در پژوهش حاضر سعی بر آن شده است که در سوره طه، با استفاده از روش تحلیلی توصیفی و با تکیه بر نظریه هیتون و همکاران او، ضمن بررسی چگونگی ارتباط صورت‌های زبانی با مصادیق‌شان در جهان خارجی، ذاتی یا قراردادی بودن پیوند دال‌ها با مدلول‌شان مورد مطالعه قرار گیرد؛ همچنین درجات انگیختگی نشانه‌ها بر روی یک پیوستار از شفاف‌ترین درجه تا تیره‌ترین آن، معین گردد و به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱. بر پایه نظریه هیتون، انواع نشانه‌های انگیخته در سوره مورد بحث، کدام است؟
۲. بر پایه نظریه هیتون در سوره طه، چه نوع ارتباطی میان دال و مدلول وجود دارد؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

مبحث ذاتی یا قراردادی بودن رابطه لفظ با معنا، از زمان فلاسفه یونان تا به امروز، برای ناقدین عرصه زبان‌شناختی، امری چالش برانگیز بوده است. افلاطون و پیروانش بر این باور بودند که پیوند میان لفظ و معنی پیوندی طبیعی و تصویرگونه است؛ حال آنکه ارسطو معتقد بود، دال و مدلول ارتباطی قراردادی و نمادین دارند. ریشه این نوع ارتباط را باید در سنن و اعتقادات بررسی نمود. در جهان اسلام سیوطی، خلیل بن احمد فراهیدی و ابن جنی به ذاتی بودن ارتباط صورت زبانی و محتوا اعتقاد داشتند. در عصر حاضر، نشانه‌شناسانی همچون پیرس، بر این باورند که برخی واژگان با محتوای خود پیوندی ذاتی دارند و برخی دیگر پیوندی اختیاری و قراردادی.

برخی از برجسته‌ترین کتب و مقالاتی که در عصر حاضر، درباره دلالت آوایی لفظ بر معنا نوشته شده، عبارت است از:

عباس، حسن (۱۳۷۶) با کتاب «خصائص الحروف» که ضمن بررسی روابط ذاتی و طبیعی

حروف عربی با عواطف انسانی، دلالت صوتی واج‌ها را بر با تکیه بر ویژگی فیزیکی و جایگاه تولید آنها شرح داده است.

خزعلی، انسبه و همکاران (۱۳۹۴) مقاله‌ای با عنوان «ارتباط صوت و معنا در قرآن کریم، پژوهشی درباره سوره نبأ» در نشریه ادب عربی به چاپ رساندند که نحوه ارتباط میان دال را با مدلول در واژگان سوره نبأ بررسی کرده‌اند؛ علاوه‌بر آن، تأثیر موسیقی حروف بر مخاطب را بیان نموده‌اند.

شریفی‌مقدم، آزاده و حسین مهرآرا (۱۳۹۷) نیز عنوان «پیوستار نمادپردازی آوایی در اشعار حافظ بر مبنای نظریه هیتتون» را در نشریه زبان‌پژوهی الزهرا که گونه‌های مختلف روابط انگیزشگی و فراوانی آن در چهارچوب پیوستار نمادپردازی آوایی هیتتون و همکارانش در اشعار حافظ را مورد واکاوی قرار داده‌اند.

شکیبایی‌فر، شهلا و روح الله صیادی‌نژاد (۱۴۰۰) مقاله دیگری با عنوان «پیوستار نمادپردازی آوایی در شعر نزار قبانی؛ بر پایه نظریه هیتتون» در نشریه ادب عربی به چاپ رساندند که با تکیه بر الگوی پیشنهادی هیتتون، سطوح گوناگون تصویرگونگی آوایی در اشعار نزار قبانی را بررسی کرده‌اند؛ علاوه‌بر آن، به تحلیل ذاتی یا قراردادی بودن رابطه دال با مدلول در اشعار قبانی، پرداخته‌اند. و برخی از برجسته‌ترین آثاری که پیرامون سوره طه نگاشته شده به شرح زیر است:

تیموری، نسرین و همکاران (۱۳۹۸) موضوع «بررسی هم‌آبی‌های واژگانی در سوره طه و انبیاء با توجه به نظر جرجانی و لیچ» در پژوهشنامه معارف قرآنی که با تکیه بر آرا جرجانی و لیچ، هم‌آبی واژگان قرآن بر مبنای رابطه معنایی نحوی، متناسب با بافت ذهنی سوره‌های مذکور را مورد بررسی قرار داده‌اند.

نوری‌زاد، عبدالله و همکاران (۱۴۰۱) موضوع «دراسة تحليلية للجماليات اللغوية و البلاغية في سورة طه على ضوء نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني (موقف الجدل بين فرعون والسحرة التائبين [طه: ۷۰-۷۳]» را در مجله آفاق الحضارة الإسلامية با تکیه بر نظریه نظم جرجانی، انسجام و ائتلاف الفاظ آیات ۷۰ تا ۷۳ را با معانی‌شان بررسی نموده‌اند.

وجه تمایز پژوهش «تصویرگونگی آوایی در سوره طه با تکیه بر نظریه هیتتون» با سایر پژوهش‌های قرآنی که پیرامون سوره طه نوشته شده، آن است که پژوهش حاضر ضمن تعیین سطوح انگیزشگی نشانه‌ها بر مبنای پیوستار پیشنهادی هیتتون، به شیوه نظام مند و علمی به معناشناسی صورت‌های زبانی و تبیین چگونگی ارتباط الفاظ با معانی (پیوند دال با مدلول) پرداخته - است علاوه‌بر این، با واکاوی درجات گوناگون تصویرگونگی، خوانشی نواز متن سوره‌های یادشده ارائه داده و جلوه‌ای تازه از ابعاد دلالتی، معنایی و آوایی قرآن را بیان نموده است.

۲. مبانی نظری

۲-۱. تصویر‌گونگی^۱

انگیختگی یا تصویر‌گونگی مفهومی نشانه‌شناختی است که به شباهت، تطابق و همگونی میان صورت زبانی نشانه (دال ← آوا، واژه) با مرجع و مصداقش (مدلول) در جهان خارج، اشاره دارد؛ «در واقع، انگیختگی به عنوان یک عامل برون‌زبانی، موجبات آن را فراهم می‌آورد که ادراک فرد از جهان خارج در ساختارهای زبان (ساخت آوایی، معنایی، ساخت واژی)، جلوه‌گر شود؛ به عبارتی، میان نشانه‌های درون‌زبانی با پدیده‌های جهان پیرامون، تعامل ایجاد می‌کند». (هایمن، ۱۰۸۰: ۵۱۷)

اصل شفافیت یا تیرگی واژگانی از اساسی‌ترین اصول تصویر‌گونگی به شمار می‌رود. مقصود از واژگان شفاف آن دسته الفاظ است که با تکیه بر ساختار صرفی، نحوی یا آوایی آن بتوان به معنی‌اش پی برد. در این واژگان، ارتباط میان دال و مدلول ذاتی و بر مبنای مشابهت است (باطنی، ۱۳۷۵: ۳۰)؛ برای مثال در آیه «إِذَا أَلْقَا فِيهَا سَمْعُوا لَهَا شَهِيْقًا وَ هِي تَفُوْر» (ملک: ۷) نام‌آوای «شهیق» از جمله الفاظ شفاف است؛ زیرا تقلیدی از صدای بانگ الاغ ارائه می‌دهد. همچنین «زَقُوْم» در آیه «لَا أَلْكُوْنُ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُوْمٍ» (واقع: ۵۲) نیز کلمه‌ای شفاف است. این کلمه با آهنگ خاصی که با حروف تشکیل‌دهنده‌اش ایجاد شده، خشونت و خاردار بودن را به تصویر می‌کشد؛ در واقع، خارش می‌کشد که میوه این درخت ایجاد می‌کند به حدی است که به حلق و حتی بینی نفوذ می‌کند؛ در این خصوص، می‌توان گفت، حرف قاف در نام‌آوای زقوم همخوانی انسدادی و واکدار است. هنگام تولید این همخوان صدای هوا در پشت ریه حبس و سپس به یکباره خارج می‌شود؛ از این رو، حالت حبس صوت با گلوگیر بودن میوه درخت مرتبط است؛ «به‌ویژه آنکه در لفظ مورد بحث، آوای قاف مشدد است و این امر تأکیدی است بر شدت گلوگیر بودن میوه؛ از سوی دیگر، هنگام تلفظ واج انفجاری میم، لب‌ها کاملاً برهم منطبق شده و هوا در دهان حبس می‌شود. در حقیقت، بسته شدن لب‌ها و حبس صوت در فضای دهان نیز بر خفه شدن دلالت دارد» (قطب، ۱۴۱۵: ۳۴۶۵/۶).

تیره به آن دسته از نشانه‌ها اطلاق می‌شود که ساختار صرفی، نحوی و آوایی آنها ردپایی برای شناخت معنای آنها به دست نمی‌دهد. در این واژگان، ارتباط میان دال و مدلول از نوع اختیاری و دلخواهی است؛ به عبارتی، حاصل قراردادهای اجتماعی است (باطنی، ۱۳۹۰: ۳۱)؛ برای مثال، کلماتی از قبیل «ید» و «الکتاب»، از جمله الفاظ تیره هستند.

(۱) باتوجه به آنکه تصویر‌گونگی مبحثی جدا از نظریه هیتون است، توضیحات مربوط به هیتون در عنوان مجزا و در صفحه بعد ذکر شده است؛ بنابراین، جهت جلوگیری از تداخل موضوعات در این بخش، ذکر نشده. مطلب دیگر آنکه تحلیل بنا بر آنکه مطالب عنوان تصویر‌گونگی و پیوستار هیتون جزء مبانی نظری است، تا حد ممکن، نمونه تحلیل شده است، اما تحلیل نمونه‌ها به شکل مفصل‌تر در بخش بحث و بررسی صورت گرفته است.

باتوجه به سطوح مختلف زبانی، می‌توان انگیزشگی را در سه دسته ساخت واژی، نحوی و آوایی مطالعه نمود.

۲-۱-۱. انگیزشگی ساخت واژی

در تصویرگونگی ساخت واژی، ساختار صرفی لفظ بر معنی دلالت دارد. زبان عربی که اشتقاق‌های آن با تکیه بر تغییراتی در درون کلمه، همچنین قرارگیری واژگان در وزن‌ها و قالب‌های معین صورت می‌گیرد، از تصویرگونگی ساخت واژی فراوان برخوردار است؛ برای مثال، کلمه مشتق «الرَّحْمَن» در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۲۰)، واژه‌ای شفاف و تصویرگونه است؛ زیرا بر معنای حقیقی خود، یعنی بسیار مهربان، دلالت دارد؛ در این راستا، می‌توان گفت چنانچه فردی برای نخستین بار با لفظ رحمان مواجه شود و از پیش معنی فعل «رَحِمَ» همچنین قاعده اشتقاق صیغه مبالغه را بداند، به راحتی، معنای رحمان را تشخیص می‌دهد؛ حال آنکه کلمه مواقع در آیه «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» (الواقعه: ۷)، واژه‌ای تیره و فاقد تصویرگونگی ساخت واژی است؛ زیرا بر اساس قواعد علم صرف، احتمال دارد کلمه موقع مفرد لفظ مواقع، اسم زمان، مکان یا مصدر میمی باشد؛ در واقع، همسانی صیغی در این واژه، منجر به آن می‌شود که مخاطب در درک معنای موردنظر، دچار ابهام شود.

۲-۱-۲. انگیزشگی معنایی

انگیزشگی معنایی ویژگی آن دسته نشانه‌ها و عباراتی است که «تعامل معنایی آنها با دیگر الفاظ منجر به روشن شدن معنای آنها می‌شود. به طور کلی، انواع کاربردهای مجازی، از جمله استعاره در این نوع تصویرگونگی قرار می‌گیرد» (باطنی، ۱۳۷۵: ۱۳۱). در آیات زیر نمونه‌هایی همچون «عقده من لسانی» و «زهرة الحیاء الدنیا» بیانگر انگیزشگی معنایی است:

«وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي» (طه: ۲۷)

«لَا تُمَدِّنْ عَيْنِيكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاءِ الدُّنْيَا» (همان: ۱۳۱)

در آیات یادشده، خداوند با ایجاد مجاورت میان واژه «عقده» با «لسانی» و «زهرة» با «الحیاء الدنیا» مفاهیمی همچون لکنست زبان (طوسی، ۱۴۱۳: ۷/ ۱۷۰) و نعمت‌های دنیوی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۳۱/۱۱) را به وسیله استعارات شفاف، بیان نموده است.

۲-۱-۳. انگیزشگی آوایی

انگیزشگی آوایی، آن است که صورت آوایی دال بر مدلول اشاره کند. این نوع انگیزشگی، اولین نوع از تصویرگونگی است که منجر به تفکر عمیق بشر در خصوص تعامل ذاتی میان لفظ و معنا شد (شریفی و عرفانیان، ۱۳۹۱: ۱۰۵). انگیزش آوایی را در سه دسته نام‌آوا، اصوات طبیعی و نماد‌آوا، می‌توان مطالعه نمود.

«نام آوا به واژه‌ای گفته می‌شود که با معنای خود رابطه‌ای طبیعی دارد؛ به عبارتی، به بازآفرینی صدا، حالت، حرکت یا عمل مصداق خارجی خود می‌پردازد» (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۵: ۱۱)؛ برای مثال در آیه «وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْيَ أَمْ كَانِ مِنَ الْغَائِبِينَ» (نمل: ۲۸)، واژه هدهد تقلیدی طبیعی از صدای آواز پرنده ارائه می‌دهد. همچنین در آیه «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا» (زلزال: ۱) در نام آوای زلزال، دو حرف ز/z/ و ل/l/ بر اساس خصائص آوایی خود، تصویری از حرکت و لرزش شدید زمین نشان می‌دهند.

«صداهاى طبیعى» در هنگام پیدایش حالات شدید روحی روانی، از قبیل اندوه، شادی، نفرت، خشم و تعجب، به‌طور طبیعی، از دهان خارج می‌شوند. از آنجا که این اصوات با عمیق‌ترین عواطف درونی انسان در ارتباط هستند، برخی از آنها در زبان‌های گوناگون دنیا، مشابه یکدیگرند؛ برای مثال، لفظ «آه» /ah/ در زبان‌های عربی، فارسی، ایتالیایی و انگلیسی برای ابراز حالت تأسف و اندوه به کار می‌رود. واژه «بخ» /bax/ در زبان عربی که با کلمات «به‌به» //bah bah/ در زبان فارسی و /bah/ در زبان ایتالیایی و فرانسوی شباهت دارد (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۵: ۱۲)، برای تحسین استفاده می‌شود. در زبان عربی، واژگانی همچون «أف»، «وافرحتاه» و «ویلکم» از جمله اصوات طبیعی هستند که به‌ترتیب، برای بیان اندوه، شادی و حسرت به کار می‌روند.

«نماد آوا» به واج یا خوشه‌ای از واج‌ها گفته می‌شود که در مجموعه‌ای از واژه‌های یک زبان وجود دارد. در «این نوع نشانه‌ها، برخلاف الفاظ نام‌آوا، پیوند بین صورت زبانی و محتوا از نوع مستقیم و برون‌زبانی نیست، بلکه غیرمستقیم و درون‌زبانی توصیف است. واژگان نماد آوا را می‌توان در دو گروه واج‌های تک و خوشه‌ای، مطالعه نمود.» (شریفی مقدم و مهرآرا، ۱۳۹۷: ۶۳)

در گروه واج‌های تک، تکرار یک همخوان یا واکه، مفاهیم خاصی را نشان می‌دهد؛ مثلاً ذکر پیاپی همخوان انسایشی «ج» /z/ شدت، قوت و عظمت مطلق، بیان پیاپی صامت انفجاری ک/k/ احتکاک، خشونت و کثرت و عبارت‌پردازی مکرر آوای س/s/ امتداد، انتشار و نرمی را منتقل می‌کند (العلایلی، ۱۹۸۸: ۶۳-۶۴). در زمینه الفاکری واکه‌ها، «اندرسون» آوای «ای» /i/ را با معنای کوچکی یا ریزی، واکه پسین و افتاده «آ» /â/ را با مفهوم بزرگی و مصوت «او» /o/ را با درشتی و گردی در ارتباط، می‌داند. (اندرسون، ۱۹۹۸: ۲۸)

در الفاظ نماد آوای خوشه‌ای، هم‌نشینی دو واج در کنار یکدیگر در چندین واژه، معنای خاصی را به آن واژه‌ها می‌بخشد؛ برای مثال در زبان انگلیسی، دو واج /gl/ در کلمات «glance»، «gleam»، «glow»، «glisten» بر مفهوم نور و روشنایی دلالت دارد. در زبان عربی نیز دو همخوان «لز» /lz/ در واژگان «لذب»، «لزج»، «لز» و «لزز»، مفاهیم چسبندگی و پیوستگی را بیان می‌کند؛ در این خصوص، می‌توان گفت، از آنجاکه هنگام تلفظ حرف «ل» /l/ نوک زبان به سقف دهان می‌چسبد، اتصال و پیوستگی از جمله دلالت‌های این حرف است. همچنین حروف

«بت» /bt/ در الفاظ «بت»، «بتر»، «بتک» و «بتل» بیانگر بریدن و قطع کردن است. در این الفاظ، دو همخوان ب و ت از جمله اصوات انفجاری هستند که هنگام ادای آنها، هوا نخست در پشت تارهای صوتی جمع و به یکباره رها می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت، دو همخوان یادشده بنا بر خصائص فیزیکی خود، بر قطع شدن و بریدگی دلالت دارند.

۲-۲. پیوستار نمادپردازی آوایی هیئتون

پیوستار نمادپردازی آوایی از جمله الگوهای زبان‌شناسی است که هیئتون و همکاران او ارائه داده‌اند. این الگو به مطالعه سطوح گوناگون تصویرگونی آوایی در نشانه‌های زبانی می‌پردازد. هیئتون از جمله صاحب‌نظران عرصه تصویرگونی آوایی است که در زمینه تحلیل ارتباط صورت و معنا، روشی متفاوت ارائه داده است. در این تحلیل، هرگونه تعامل انگیزشی «نمادپردازی آوایی» نامیده می‌شود. هیئتون در این پیوستار، الفاظ را برحسب درجات انگیزشی در چهار گروه عینی، تقلیدی، ترکیبی و قراردادی، مورد بررسی قرار می‌دهد. در چارچوب رویکرد پیشنهادی هیئتون و همکاران او، تمامی نشانه‌های صوتی بر روی محور نمادپردازی آوایی از حداکثر تا حداقل تصویرگونی قرار می‌گیرند؛ به عبارتی، همه الفاظ می‌توانند کمتر یا بیشتر تصویرگونه یا نمادین باشند. (هیئتون و دیگران، ۱۹۹۸: ۶)

الگوی آوایی هیئتون ضمن آنکه ارتباط ذاتی و طبیعی بین دال و مدلول را انکارناپذیر می‌داند، اصل ارتباط قراردادی، دلخواهی و نمادین میان صورت زبانی لفظ با محتوای آن را نیز تأیید می‌کند؛ یعنی بین دو اصل تصویرگونی و اختیاری بودن پیوند دال و مدلول منافاتی نمی‌بیند. در این پیوستار، ارتباط انگیزشی در قطب مخالف ارتباط نمادین قرار دارد (همان، ۸). با استناد به الگوی پیشنهاد هیئتون و همکاران او، سطوح مختلف پیوستار نمادپردازی برحسب میزان انگیزشی آوایی به شرح زیر است:

۲-۲-۱. نمادپردازی عینی^۱: (corporeal sound symbols) به اعتقاد هیئتون نمادهای

عینی از بالاترین درجات انگیزشی برخوردارند؛ چراکه در این نوع نمادها، تعامل میان صورت آوایی لفظ با مفهومش بسیار عینی است. نشانه‌هایی که واکنش طبیعی بدن یا حالات روحی روانی را نشان می‌دهند، در گروه نمادهای عینی قرار می‌گیرند (Hinton, et al, ۱۹۹۸: ۳). خمیازه، عطسه و سرفه از جمله واکنش‌های فیزیکی و اصواتی، همچون «بخ»، «هیات» و «ویل» است که بر حالات عاطفی تأکید دارند؛ همچنین اصوات ندا، از آن جهت که توجه مخاطب را جلب می‌کنند، در گروه نمادهای عینی، جای می‌گیرند.

۲-۲-۲. نمادپردازی تقلیدی^۲: نشانه‌های تقلیدی به الفاظی اطلاق می‌شود که در آن، دال

تقلیدی از حالات، حرکات یا صدای مدلول ارائه می‌دهد. نشانه‌های این گروه جنبه فرازبانی و

1) syntetic Sound symbols.

2) imitative sound symbols.

محیطی دارند؛ بنابراین واژگان نام‌آوا که در بردارنده صداهای محیطی هستند، در مجموعه نمادهای این گروه قرار دارند. بدین علت که حریم واژه‌سازی در نمادپردازی تقلیدی باز و با آزادی عمل بیشتری صورت می‌گیرد، نشانه‌های این گروه نسبت به نمادهای عینی از شفافیت با انگیزگی کمتری برخوردار است (شریفی مقدم و مهر آرا، ۱۳۹۷: ۶۵)؛ برای مثال، نام‌آوای «صرصر» با توجه به خصائص آوایی دو همخوان «صاد» /s/ و «راء» /r/ تقلیدی طبیعی از صدای وزش گردباد شدید ارائه می‌دهد؛ در بیان این سخن، می‌توان گفت، «واج صاد از جمله حروف استعلائی سفیری و سایشی است» (عباس، ۱۹۹۸: ۱۴۹)؛ بنابراین القاگر وزش باد پرسروصدا است. «همخوان راء هم که از حروف لرزشی و تکریری است» (همان: ۸۵)، بیانگر حرکات پیاپی و شدید باد است.

۲-۲-۳. نمادپردازی ترکیبی: نمادهای ترکیبی از نظر میزان تصویرگونگی در جایگاه سوم از پیوستار پیشنهادی هیتتون، قرار می‌گیرند. این نوع نمادپردازی بر مبنای عبارت‌پردازی مکرر یک همخوان یا واژه معین شکل می‌گیرد و در آن، دال با مدلول صورت غیرمستقیم، از طریق مفاهیم خاصی که اصوات انتقال می‌دهند، ارتباط برقرار می‌کند. نویسنده در نمادپردازی ترکیبی، بر اساس ساختار آوایی و مختصات فیزیکی صامت و مصوت، معانی مورد نظر خود را بیان می‌کند. با تکیه بر واژه‌های بم، از قبیل /u, o, â/، حالات آرامش، وقار، عظمت و شکوه را القا می‌کند؛ مثلاً واژه «او» /u/ در کلمه حوت و «ا» در لفظ «فلک» به بزرگی ماهی و عظمت کشتی دلالت دارند. در این راستا، می‌توان گفت، «واژه فلک در مقایسه با سفینه، از ابعاد بزرگتری برخوردار است و به کشتی اقیانوس پیمای غول‌پیکر اطلاق می‌شود» (شیرازی و آیین، ۱۳۹۶: ۱۴) و در لفظ «سماء» آوای «آ» /â/ بر ارتفاع، امتداد و وسعت آسمان دلالت دارد. همچنین در این نوع نمادپردازی، مصوت‌های زیر، از قبیل /a, e, i/، به توصیف حرکت، سرعت و برخی حالات عاطفی، همچون عشق و سرمستی، می‌پردازد (قویمی، ۱۳۸۳: ۲۹)؛ مثلاً واژه /e/ در کلمات «سِیل» و «سِیر» دلالت بر حرکت دارد و تکرار مصوت «آ» /a/ در لفظ «مَطَر»، سرعت ریزش قطرات باران را نشان می‌دهد. در سطح همخوان‌ها، اصوات مهموس یا سایشی، از قبیل /s, š, h/، بر ضعف، سستی و صداهای نجواگونه دلالت دارند (فرید عبدالله، ۲۰۰۸: ۵۱)؛ برای مثال، همخوان «سین» /s/ در واژه «تسبیح»، تصویرگر صوت آرام مناجات‌کننده، هنگام ذکر، است.

۲-۲-۴. نمادپردازی قراردادی: نمادهای قراردادی بر روی محور نمادپردازی آوایی از قطب انگیزگی و شفافیت واژگانی فاصله گرفته و به سمت تیرگی گرایش بیشتری دارند. به باور هیتتون این نوع نمادپردازی، به دلیل نمادینگی بیشتر، زبان‌محور است و کمتر جنبه جهانی دارد. در نمادهای قراردادی، توالی واج‌ها بر معنای خاصی اشاره دارد (هیتتون، ۱۹۹۸: ۵)؛ به‌طور مثال، در زبان عربی، مجاورت دو همخوان «خض» /xz/ در کلمات «خضب»، «خضر» و «خضل»، معانی شادابی، لطافت و سرسبزی را القا می‌کند و در زبان انگلیسی، دو واج /sl/ در واژگان «slide»، «slip» و «slippery»، بیانگر مفاهیم خیزی و چربی هستند.

1) conventional sound symbols.

۳. بحث و بررسی

سوره طه نخستین سوره‌ای است که به تفصیل، سرگذشت موسی (ع) را شرح می‌دهد. این سوره از ۶ بخش تشکیل شده است؛ بخش نخست اشاره به عظمت قرآن دارد؛ بخش دوم داستان موسی (ع) را در ۸۰ آیه، بیان می‌کند؛ بخش سوم به توصیف معاد پرداخته است؛ بخش چهارم از قرآن و عظمت آن سخن می‌گوید؛ بخش پنجم سرگذشت آدم و حوا را در بهشت شرح داده است و بخش ششم دربردارنده اندرزهایی برای مؤمنان است.

۳-۱. انگیزگی آوایی در سوره طه

۳-۱-۱. نمادپردازی عینی

بر اساس پیوستار پیشنهادی هیئتون، نشانه‌های عینی که در قالب نمادهای عاطفی و فیزیکی قابل مشاهده است، از شفاف‌ترین درجات انگیزگی آوایی برخوردارند. در سوره طه، نشانه‌های عاطفی مشتمل بر عبارات ندا، تحضیض، تعجب و ذم در مقایسه با نشانه‌های فیزیکی، کارکرد گسترده‌تری دارند.

به باور پژوهشگران، حرف «یا» برای ندای دور وضع شده است؛ گاهی به دلیل اغراض بلاغی در موضع منادای نزدیک نیز کاربرد دارد. یکی از مهمترین معانی بلاغی این حرف، بیان عظمت منادی و تکریم اوست. در سوره طه، هشت بار مخاطب قرار دادن حضرت موسی، از سویی، نشان‌دهنده بزرگداشت این پیامبر است و از سوی دیگر، با هدف جلب توجه او به عطوفت بی‌پایان خداوند صورت گرفته است: «إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَ لَانَحْزَنَ وَ قَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَ فَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ» (طه: ۴۰)

در آیه بالا، نیم‌واکه سخت‌کامی «ی» در حرف «یا» که هم‌طنین یک واکه را دارد و هم‌سایش یک همخوان، دربردارنده نوعی لرزش مداوم است. این لرزش مفهوم استمرار و پایان‌ناپذیری عواطف را نشان می‌دهد (قویمی، ۱۳۸۳: ۶۲-۶۳)؛ براین اساس، واج «ی» در آیه بالا، به تداوم بزرگداشت این پیامبر در طول تاریخ، اشاره دارد. در آوای پسین، افتاده و گرد «ا»، به دلیل آنکه هنگام تولید، زبان در انتهای دهان قرار می‌گیرد، فاصله دو فک از یکدیگر زیاد می‌شود؛ بنابراین واکه یادشده نسبت به سایر واکه‌ها، به زمان بیشتری برای تلفظ نیاز دارد (مشکوه‌الدینی، ۱۳۷۴: ۷۵)؛ بدین ترتیب، امتداد و کشش طبیعی این حرف ابزاری است برای نشان دادن عظمت و بزرگی مقام حضرت موسی (ع). می‌توان گفت، تکرار پایایی اسلوب منادا در سوره طه، با هدف تأکید بر نعمت‌های بی‌شمار الهی بر این پیامبر صورت گرفته است؛ در واقع، خداوند با بیان مواهب خود، مقدمه را برای آماده‌سازی روحی روانی حضرت موسی (ع) در راستای انجام مأموریت عظیمی که به او محول خواهد شد،

فراهم آورده است؛ به عبارت واضح‌تر، همان‌گونه که خداوند از سال‌ها قبل، نعمت‌هایش را به موسی عطا کرده بود، هنگام مبارزه با فرعون نیز او را مشمول رحمت خود قرار می‌دهد. ادوات تحضیض، از قبیل «هلاً، ألا، لولا، لوما»، از آن جهت که در آن‌ها نوعی احساس خشم، سرزنش، اعتراض و شکایت وجود دارد، می‌توانند به عنوان نماد عینی در نظر گرفته شوند. به گفته حسن عباس، ادوات یادشده چنانچه بر فعل ماضی وارد شوند، بر تویخ و نکوهش مخاطب دلالت دارند (بی تا، ۱۳۲)؛ البته این تویخ با ترک یک عمل در زمان گذشته که امکان انجام آن در آینده وجود دارد، در ارتباط است. در آیه ۹۳، آن هنگام که موسی (ع) متوجه می‌شود قومش در غیاب او به گوساله‌پرستی روی آورده‌اند، به کارگیری واژه «ألا» در جمله «ألا تتبعن»، بیانگر آن است که این کلمه در نتیجه ابتلا به حالت خشم، بیان شده است؛ بنابراین، می‌توان آن را صوت‌واژه عاطفی دانست: «ألا تتبعن أفعصیت امری». (طه: ۹۳)

در آیه یادشده، همزه آوایی انفجاری، واکدار و حلقی است. ویژگی سنگینی و تیزی این آوا که در نتیجه انسداد هوا در پشت تارهای صوتی و سپس باز شدن یکباره آن تارها، صورت می‌گیرد، کارکرد گسترده‌ای در آفرینش فضای تویخ و تندی دارد. براین اساس، سه بار عبارت پردازی همخوان همزه در الفاظ «ألا»، «أ» و «أمری»، بیانگر شدت خشم است «ویل» از دیگر اصوات عاطفی است که در زبان عربی، هنگام بروز حالات شدید روانی از قبیل تحسر، تأسف، نکوهش یا نفرین، به‌طور طبیعی، از دهان خارج می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۵). در آیه ۶۱ سوره طه، آنجا که ساحران معجزات خداوند را جادو می‌خوانند، حضرت موسی (ع) این نماد عینی را در راستای تهدید، نکوهش و نفرین آنان، به کار می‌گیرد. فعل «یسحتکم» در ادامه آیه، تأکیدی است بر دلالت معنایی کلمه: «قال لهم موسى ويلکم لا تفتروا علی الله کذباً فیسحتکم بعداب...» (طه: ۶۱)

همخوان «و»/v/ در واژه «ویلکم» آوایی لپی‌دندانی، واکدار و انسدادی است. این همخوان با انسداد جریان هوا، سپس خروج یکباره آن از دهان و با انطباق لب‌ها بر یکدیگر ادا می‌شود. به گفته حسن عباس در واج میم، نزدیک شدن لب‌ها به یکدیگر با شدت، تداعی‌کننده احساس نفرت و خشم است؛ بنابراین صامت واو در واژه ذکرشده، القاگر خشم و نفرت موسی (ع) است. از سوی دیگر، واکدار بودن آوای واو نشان‌دهنده اوج صوت هنگام بروز احساسات است (عباس، ۱۹۹۸: ۹۷). نیم‌واکه «ی»/y/ از آن جهت که به تداوم اندیشه یا احساس دلالت دارد، بر تداوم خشم یا نفرت همنشینی اشاره می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت، صوت‌آوای «ویلکم» تصویری از یک انسان غضب‌آلود و فریادگر را در ذهن جلوه‌گر می‌شود.

از دیگر اصواتی که در پیوستار نمادهای عینی جای می‌گیرند، می‌توان به واژگانی اشاره نمود که برای ابزار تعجب به کار می‌روند. در زبان عربی، واژگانی چون ما، کیف، ائی، عجب و ... که بر اساس بافت کلام، برای ابراز شگفتی مورد استفاده قرار می‌گیرند، از جمله

نشانه‌های عینی است. در سوره مورد بحث، آن هنگام که آب دریا، فرعون و لشکریانش را در کام خود فرو می‌برد، ذکر واژه «ما» بیانگر کاربست این نوع نشانه‌های زبانی است: «فَأْتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ» (طه: ۷۸)

در لفظ «ما»، همخوان خیشومی «م»/m/ با حجیم شدن و نزدیک شدن لب‌ها به یکدیگر و سپس با جدا شدن و باز شدن آن‌ها از یکدیگر ادا می‌شود؛ در حقیقت، باز شدن لب‌ها هنگام بیان این آوا، گستردگی و امتداد حوادث بصری یا لمسی را القا می‌کند (عباس، ۱۹۹۸: ۷۲). و از آن جهت که واژه درخشان و بسته «آ»/â/ در توصیف مناظر عظیم به کار می‌رود (قویمی، ۱۳۸۳: ۳۰)؛ هم‌آیی دو واج «م» و «ا» در واژه «ما»، می‌تواند القاگر حس تعجب از طغیان عظیم و گسترده آب نیل، هنگام غرق شدن فرعون و سپاهش باشد؛ در واقع، لفظ ما می‌تواند توضیحی برای فعل «فغشیم» باشد و شدت طغیان آب را هنگام غرق شدن فرعون نشان دهد و به‌طور ضمنی، گرفتاری عظیمی که بر آن پادشاه ستمگر و سپاهش وارد شده را تصویر کند.

۲-۱-۳. نمادپردازی تقلیدی

نشانه‌های تقلیدی از نظر میزان انگیزختگی، جایگاه دوم از پیوستار پیشنهادی هیئتون را به خود اختصاص می‌دهد. این نوع نشانه‌ها با الفاظ نام‌آوا که شباهتی از صدا، حالت یا حرکت مدلول ارائه می‌دهند در ارتباط هستند. در سوره طه، انگاره‌های تقلیدی در راستای عینیت بخشیدن به مفاهیم ذهنی به کار رفته‌اند و اصوات سازنده آنها با مصادیق‌شان در عالم خارج، ارتباطی انگیزخته و شفاف دارند؛ اگرچه سطوح تصویرگونگی در هر نماد، نسبت به نماد دیگر، متفاوت است؛ برای مثال، واژه «أهش» در مقایسه با نام‌آوای دوگان ساخت «وسوس»، همگونی بیشتری با مدلول خود، یعنی صدای ریزش برگ، دارد؛ بنابراین از درجه شفافیت بیشتری برخوردار است.

در سوره مورد بحث، برخی الفاظ نام‌آوا از شباهت و همگونی دال با صدای مدلول حکایت می‌کند. در آیه ۸۸، آنجا که قرآن به توصیف گوساله زرین سامری پرداخته است، واژه «خوار» تقلیدی از صدای نعره گاو است؛ بنابراین می‌تواند در حوزه انگاره‌های تقلیدی و نام‌آواهای وحشی قرار بگیرد: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلاً جَسَداً لَهُ خَوَارٌ» (طه: ۸۸)

در زبان عربی برای صدای گاو، دو نام‌آوای «الخوار» و «الجوار» وضع شده است. همخوان «خ»/x/ در لفظ الخوار، آوایی سایشی و بی‌واک است که با نزدیکترین قسمت حلق به فضای دهان تولید می‌شود. این حرف چنانچه غلیظ و پرحجم بیان شود، صوت برخاسته از آن حالت خنخنه یا تودماغی به خود می‌گیرد. از آنجاکه با تودماغی شدن صدا، واژه نیز به شکل مبهم تلفظ می‌شود؛ از این رو، می‌توان گفت یکی از دلالت‌های آوایی حرف «خ» ابهام و گنگ بودن است (عباس، ۱۹۹۸: ۱۷۶). در آیه بالا، گزینش لفظ الخوار به جای الجوار در محور جانیشینی، از آن جهت صورت گرفته تا به بیان این مطلب پرداخته شود؛ فقط صدای

مبهمی از گوساله خارج شد و آن بت به صورت واضح سخنی نگفت.

در آیه ۱۸ نیز لفظ «أهش» در حوزه نمادهای تقلیدی، جای می‌گیرد؛ زیرا در این لفظ، ارتباط نشانه زبانی با مصداق برون‌زبانی آن بر مبنای مشابهت آوایی قرار دارد؛ به عبارتی، واژه یادشده تقلیدی طبیعی و عینی از صدای مدلول خود، یعنی صدای ریزش برگ خشک، نشان می‌دهد: «قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّوْا عَلَيْهَا وَ أَهْشُ بِهَا عَلَى عَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى.» (طه: ۱۸)

صامت «ه» /h/ آوایی سایشی است که در نتیجه ارتعاش تارهای صوتی در ابتدای حلق، تولید می‌شود. این صامت بنا بر ویژگی سایشی خود، دلالت بر ضعف، سستی و فروپاشی برگ‌ها می‌کند و بنا بر ارتعاش تارهای صوتی هنگام تولید، بر حرکت و ریزش اشاره دارد. «ش» /š/ از جمله حروف مهموس و بی‌واک است که به دلیل انتشار صوت، هنگام بیان آن، خاصیت تفسی دارد. صدای این هم‌خوان تداعی‌کننده لمس اشیا خشک و شکننده است (علی‌الصغیر، ۲۰۰۰: ۱۸۲)؛ بنابراین در نام‌آوا، واژه «أهش» بر خشکی برگ‌ها دلالت می‌کند از دیگر الفاظ نام‌آوا که بر اساس خصائص و ویژگی‌های صوتی، واج‌هایش بر کیفیت و نوع صدای مدلول اشاره می‌کند، می‌توان به صوت‌واژه «یفخ» اشاره کرد: «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا.» (طه: ۱۰۲)

در لفظ یفخ، صامت خیشومی «نون» /n/ در نتیجه برخورد سر زبان با لثه دندان‌های پیشین و سپس خروج هوا از بینی، حاصل می‌شود؛ بنابراین، این صامت بر برون‌رفت اشیا از سطوح درونی دلالت دارد و در نام‌آوای یادشده بر خروج هوا یا نفس از درون شیپور به بیرون دلالت دارد (سلطان‌القصیر، ۲۰۰۶: ۱۲۰). سایواج بی‌واک و پاشیده «فاء» /f/ به‌واسطه تماس لب پایین با دندان‌های بالا تلفظ می‌شود و هنگام تلفظ آن، هوا با کمی فشار و سایش از دهان خارج می‌شود؛ به عبارتی، با بیان این سایواج نفس انتشار می‌یابد (الصغیر، ۱۹۹۸: ۱۷۳). آوای ف در واژه یفخ از سویی به انتشار نفس و دمش آن در شیپور، اشاره دارد و از سوی دیگر، بیانگر پراکندگی و گسترش ندای اسرافیل در جهان است. همخوان «خ» به‌واسطه برخورداری از دو صفت استعلا و تفخیم از بلند بودن آوای شیپور حمایت می‌کند. از آن جهت که این همخوان در نتیجه سایش و برخورد شدید تارهای صوتی در ابتدای حلق ایجاد می‌شود، همواره نوعی حالت خراشیدگی را برای گوش ایجاد می‌کند؛ بنابراین، می‌توان گفت صوت‌واژه مورد بحث به گوش خراش بودن صدای شیپور نیز اشاره دارد. در برخی نشانه‌های تقلیدی، لفظ آنها بر صدا دلالت ندارد، بلکه بر حالت، عمل یا حرکت دلالت دارد؛ لفظ طعی از جمله این نشانه‌ها است: «أذهبُ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَعِي» (طه: ۲۴)

همخوان انفجاری و واکنار «طاء» /t/ با صفت استعلا و تفخیم به‌واسطه تماس مستقیم سر زبان با تمام مساحت کام بالا تولید می‌شود؛ بنابراین، بر ارتفاع و گستردگی دلالت دارد و در آیه یادشده، بالا آمدن سطح آب را نشان می‌دهد. «غین» /q/ واجی واکنار و مهموس

است که همچون حرف خاء در ابتدای حلق نزدیک به دهان تلفظ می‌شود؛ با این تفاوت که خاء خشکن بیان می‌شود؛ اما غین نرم، کشیده، دنباله‌دار و بلند تلفظ می‌گردد (عباس، ۱۹۹۸: ۱۲۷-۱۲۸). صامت غین بر مبنای صفات آوایی خود بر عمق، حرکت و پراکندگی می‌کند؛ بر این اساس، می‌توان گفت در لفظ، طغی بر ژرفای آب، حرکت و پراکندگی امواج به جهات مختلف دلالت دارد. در آیه بالا، خداوند نام‌آوای طغی را به کار گرفته تا سرکشی فرعون و تجاوز او را از حق، به شیوه محسوس و عینی برای مخاطب، تصویر کند.

۳-۲-۳. نمادپردازی ترکیبی

در نمادپردازی ترکیبی، ارتباط میان دال و مدلول در سطح واج، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. این نوع نمادها در مقایسه با نشانه‌های عینی و تقلیدی، از شفایفیت کمتری برخوردارند؛ به عبارتی، قراردادی‌ترند. از آنجاکه تحلیل نشانه‌های زبانی در سطح واج از دیرباز در زبان‌شناسی وجود داشته است، نویسندگان در آثار خویش، بر مبنای پیش‌فرض‌های زبانی‌شان، آوای خاصی را در متن به کار می‌گیرند تا مفاهیم مورد نظر را بیان کنند. در پژوهش حاضر، به بررسی نمادهای ترکیبی در دو سطح واکه‌ای و همخوانی، پرداخته شده است.

الف. تکرار در سطح واکه

واکه یا مصوت به واج‌هایی گفته می‌شود که از لرزش تارآواها پدید می‌آیند و بدون برخورد با هیچ مانعی از مجرای دهان می‌گذرند. این واج‌ها بر مبنای فاصله زبان تا سقف دهان به سه دسته باز /i,u/، نیم‌باز /o,e/ و بسته /a,â/ تقسیم می‌شوند و از نظر جایگاه و ارتفاع زبان در دو گروه پیشین و پسین، مورد مطالعه قرار می‌گیرند. به مصوت‌هایی از قبیل /o, u/ که هنگام تلفظشان، بالاترین بخش زبان در دهان، به سمت جلو رانده شده و تا حدی قوس پیدا می‌کند، واکه پیشین گفته می‌شود؛ حال آنکه در تلفظ واکه‌های پسین، از قبیل /a,â,o, u/ پس زبان به سمت نرم‌کام بالا برده می‌شود. در بیشتر زبان‌ها، واکه‌های پیشین متمایل به گرد نبودن لب‌ها و مصوت‌های پسین متمایل به گرد بودن هستند. (سعران، ۱۹۹۷: ۱۲۴)

در آیات ۴ تا ۸ سوره طه که توصیف‌گر صفات جلال، جمال و قدرت خداوند است، واکه‌های درخشان /â,a/ بیش از ۶۰ بار عبارت‌پردازی شده‌اند. تکرار این دو واکه علاوه بر آنکه از لحاظ توازن آوایی، فضایی دل‌انگیز برای مخاطب ایجاد می‌کند، با صدایی بلند، یگانگی و عظمت خداوند را در جهان طنین‌انداز می‌کند: «تَنْزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى / الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى / لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مَا تَحْتِ السَّرَى / وَإِنْ تَجْهَر بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَ وَأَخْفَى / اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (طه: ۴-۸)

مصوت‌های پسین و افتاده او آ با موضوعات معنوی و گاه کلی، مفاهیم بزرگ، دور از دسترس، حتی دست‌نیافتنی مرتبط است. در آیات بالا، واکه «آ» /â/ بنا بر کشش طبیعی خود

در واژگان «الرحمن» و «الحسنى»، از امتداد بی‌پایان صفات معنوی خداوند، از قبیل رحمت و حسن سخن می‌گوید؛ به عبارتی، بیانگر دست‌نیافتنی بودن این دو صفت است. این واکه در واژه «الله»، القاگر عظمت و شکوه بی‌انتهای خداوند است و در آیه شش در لفظ «ما» که سه بار عبارت‌پردازی شده است، دلالت بر کثرت و تعداد بی‌شمار (مخلوقات) می‌کند. واکه یادشده در واژگان «السموات» و «السرى»، گستردگی و امتداد آسمان و زمین را بیان می‌کند؛ همچنین در آیه بالا، مصوت کوتاه /a/ بر سرعت، حرکت و سبکی دلالت دارد؛ در واقع، تکرار این مصوت در فعل «خلق» که از سه مقطع کوتاه آوایی تشکیل شده است، به سرعت آفرینش آسمان و زمین، به بیانی، قدرت پروردگار در خلق کائنات اشاره دارد.

در آیه ۳۹، آنجا که خداوند به مادر موسی (ع) وحی می‌کند که فرزند خود را به آب بینداز، دو واکه روشن، افراشته، پیشین و باز /e,i/ در حدود ۱۷ بار ذکر شده است. این دو مصوت صداهای نازک و نجوای آرام، زیبایی، لطافت و حرکات سریع را تداعی می‌کنند (سعران، ۱۹۹۷: ۱۲۳)؛ همچنان‌که برای توصیف اجسام ریز و موجودات کوچک به کار می‌رود. در آیه یادشده، از سوئی یادآور الهام نجواگونه‌ای است که بر قلب مادر موسی (ع) وارد شده و از سوی دیگر، می‌تواند به حرکات سریع امواج آب اشاره داشته باشد که پیامبر را به ساحل رسانید: «أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْذِفِهِ فِي الْبَيْمِ فَلْيَلْقَهُ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذُهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لُهُ وَالْأَقْبِتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مَنِيَّ وَ لَتُضَنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي.» (طه: ۳۹)

در جمله «يَأْخُذُهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لُهُ وَالْأَقْبِتُ»، مصوت‌های گرد، تیره، پسین و افراشته /u,o/ ۶ بار عبارت‌پردازی شده است. به گفته گرامون، واکه‌های تیره از سنگین‌ترین و بم‌ترین اصوات است (قویمی، ۱۳۸۳: ۳۲). این نوع واکه‌ها با عواطف سنگین، جدی و حزن‌آلود در ارتباط است، مفاهیم سکون و بزرگی را انتقال می‌دهند و برای توصیف اندیشه‌های تیره، اشیاء یا پدیده‌های زشت به کار می‌رود. در جمله یادشده، تکرار این دو مصوت به منظور توصیف سیرت زشت فرعون و همچنین بیان دشمنی و کینه آن پادشاه نسبت به خدا و پیامبرش به کار رفته است.

ب. تکرار در سطح همخوان‌ها

همخوان، صامت یا حروف بی‌صدا، آن دسته از آواهای زبان هستند که هنگام تولیدشان، بست یا نوعی تنگی در دستگاه گفتار، وجود داشته باشد. همخوان‌ها بر مبنای منحنی حروف در دو دسته، مطالعه می‌شوند: ۱. واکدار (مجهور) و بی‌واک (مهموس) ۲. سنگین (شدیده) و سبک (رخوة). آواهای واکدار به صامت‌هایی اطلاق می‌شود که هنگام تلفظ آنها، تارهای صوتی به ارتعاش درمی‌آیند؛ حال آنکه هنگام تولید آواهای بی‌واک یا مهموس، تارهای صوتی به ارتعاش در نمی‌آیند؛ برای مثال، حروفی همچون «م» /m/، «ل» /l/ و «ق» /q/، از جمله اصوات واکدار و «ش» /š/، «ک» /k/.... هستند (أنیس، ۲۰۱۳: ۲۶). مقصود از

همخوان سنگین یا انسدادی (شدیده) واجی است که در اثر حبس هوا در خارج از ریه، به صورت دفعی یا انفجاری، بیان می‌شوند؛ در واقع، تولید این نوع حروف با رهایی صوت از فشار صورت می‌گیرد. در مقابل، صامت سبک یا سایشی (رخوه) که هوا به فشار و شدت در خارج از مجرای ریه حبس نمی‌شود، بلکه هنگام تلفظ حروف سبک، مجرای هوا تنگ می‌شود. می‌توان گفت ایجاد نوعی صفیر یا صدای خفیف، از جمله نشانه‌های این نوع همخوان است. از همخوان‌های انفجاری می‌توان به «ب» /b/ و «پ» /p/ اشاره نمود و واج‌های «س» /s/ و «ف» /f/ از جمله واج‌های سایشی است. (سعران، ۱۹۹۷: ۸۸)

در آن بخش از سوره طه که خداوند موسی را بر علیه فرعون و دیگر طاغوتیان دعوت نموده است، همخوان واکدار، کناری، روان و لغزشی «ل» /l/ ده بار تکرار شده است. این همخوان در نتیجه اتصال سر زبان به لثه دندان‌های پیشین و مسدود شدن هوا و سپس رهایی زبان و خروج هوا از کناره زبان، بدون سایش، تولید می‌شود. آوای لام بنا به سهولت و نرمی تلفظش بر آرامش، سکون و سرخوشی دلالت دارد (صالح، ۲۰۰۹: ۲۸۳)؛ بدین ترتیب، می‌توان گفت در آیات ۲۵ تا ۲۹ سوره طه، عبارت‌پردازی پیاپی حرف لام بیانگر آرامش و اطمینان قلبی موسی(ع) هنگام دریافت امر رسالت است؛ با آنکه مبارزه با فرعونیان امری سخت و طاغرسا به‌شمار می‌رود، اما موسی(ع) این امر دشوار را بدون ترس و اضطراب پذیرفت و با آسودگی کامل از خداوند درخواست سعه صدر نمود: «قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي. وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي. وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي. يَفْقَهُوا قَوْلِي. وَاجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي. هَارُونَ أَخِي. اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي. وَأَشْرِكْ فِي أَمْرِي». (طه: ۲۵-۳۲)

به گفته احسان عباس، چنانچه نیم‌واکه «ی» /y/ پس از مصوتِ افراشته، پیشین و باز /e/ قرار گیرد، تصویرگر گودال و دره‌ای عمیق است. نیم‌واکه یادشده در این حالت، بیانگر ژرفای ویژگی‌های ذاتی انسان یا اجسام است (عباس، ۱۹۹۸: ۹۹)؛ بنابراین، می‌توان گفت، ذکر مکرر این نیم‌واکه در کلمات صدری، امری، لسانی، قولی و... بر آرامشی عمیق که در ژرفای وجود این پیامبر حاکم شده بود، دلالت دارد. از آن جهت که آوای لرزان، لثوی، واکدار و تکریری «ر» /r/ بیانگر تکرار، اضطراب و تحرک است، عبارت‌پردازی پیاپی این واج در متن قرآنی بالا، یادآور لکنت زبان حضرت موسی و تکرار حروف از زبان ایشان است.

در آیات دوازده تا پانزده، آنجاکه خداوند به بیان دو اصل توحید و معاد می‌پردازد، همخوان همزه ۱۲ بار، نون ۱۱ بار و لام ۱۵ بار عبارت‌پردازی شده است. تکرار این سه همخوان به منظور بیان مفاهیم خاصی صورت گرفته است: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى. وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى. إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي. إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ». (طه: ۱۲-۱۵)

چنانچه همزه در ابتدای واژه قرار بگیرد، صوت برخاسته از آن، وضوح و آشکارگی خاصی دارد. «در این حالت می‌توان آن را به شیئی در طبیعت تشبیه کرد که نسبت به سایر اشیا و

پدیده‌ها تمایز و برجستگی بیشتری است؛ در واقع، همزه از آن جهت که آوایی واگذار و سنگین است، خاصیت هشدار و آگاه‌سازی دارد. به گفته احسان عباس، همزه از جمله صوتی است که با حس بینایی ارتباط دارد؛ بنابراین، حضور، وضوح و آشکارگی از جمله دلالت‌های معنایی آن است» (شاهین، ۱۹۸۰: ۲۸). در مقطع قرآنی بالا، بیان مکرر این واج حضور دائمی و مستمر خداوند را در عرصه کائنات با صدای بلند و رسا، نشان می‌دهد؛ گویی به مخاطب هشدار می‌دهد که پرورگار ناظر همیشگی اعمال و رفتار انسان در هستی است.

همخوان انسدادی، اسنانی و خیشومی «نون» /n/ در نتیجه برخورد نوک زبان با لثه بالا، تجمع صوت درون بینی و سپس اهتزاز حفره‌های بینی و خروج یکباره صوت از درون این حفره‌ها حاصل می‌شود. بنا بر شیوه تولید این همخوان، می‌توان گفت، درون‌رفتگی و نفوذ به عمق اشیا، از جمله، دلالت‌های آن است. صامت نون در آیات یادشده، بیانگر احاطه خداوند بر باطن مخلوقات است. در خصوص دلالت‌های آوایی حرف لام، می‌توان گفت، از آن جهت که این صامت در نتیجه اتصال نوک زبان با لثه دندان‌های نیش تولید می‌شود، بر مفاهیم تماسک و تملک اشاره دارد؛ بنابراین، عبارت‌پردازی پیاپی حرف لام، به‌ویژه در آیه چهاردهم سوره طه، بیانگر مالکیت خداوند در عرصه هستی است.

۴-۲-۳. نمادپردازی قراردادی

نشانه‌های قراردادی بر روی پیوستار پیشنهادی هیتون از کمترین درجات انگیختگی برخوردار است و به نمادینگی گرایش بیشتری دارد. با در نظر گرفتن ویژگی توالی اصوات، مجاورت دو همخوان «نف» /nf/ غالباً در زبان عربی، با مفاهیم وزش باد یا میدن در ارتباط است. کلماتی چون «نفس، نفح، نفخ، نفج»، درستی این ادعا را تأیید می‌کند. در سوره موردبحث نیز توالی این دو واج در کلمات «نفس» و «نفخ»، بر مفاهیم یادشده دلالت دارد: «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّدُورِ وَ نُحْشَرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا». (طه: ۱۰۲)

«فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى». (طه: ۶۶)

توالی دو همخوان انسدادی «قب» /g,b/ معانی تکه، قطعه، قسمت را انتقال می‌دهد؛ واژگان «القَبَسُ، القَبْضَةُ، قَبَصَ، القَبْلُ» بر این معانی اشاره دارند. الفاظ «قَبَس» در آیه ۱۰ و «قَبْضَةُ» در آیه ۹۶ نیز بیانگر مفاهیم یادشده است: «إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هَدًى». (طه: ۱۰)

«قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَ كَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي». (طه: ۹۶)

همچنین هم‌نشینی دو واج سایشی و بی‌واک «خش» /X,š/ در کلماتی چون «خشی، خشع، خشر، خشل»، القاگر فروتنی، ترس و خواری است. در سوره طه، واژگان «بخشی، خشیت» در آیات ۳، ۴۴، ۹۴ و «خشع» در آیه ۱۰۸ بر مفاهیم زیر دلالت می‌کنند: «إِلَّا تَذَكَّرُ»

لَمَنْ يَخْشَى (طه: ۳) / فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (طه: ۴۴) / قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ
بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي. (طه: ۹۴)
«يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَ خَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا.» (طه:
۱۰۸)

نتیجه گیری

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بر مبنای نظریه هینتون در سوره طه، چهار نوع نشانه انگیزخته وجود دارد؛ عینی، تقلیدی، ترکیبی و قراردادی. نشانه‌های عینی در قالب الفاظ و عبارتی چون «ویل»، «آلا»، «ما» (تعجب) و ... بالاترین درجه تصویرگونگی را دارد؛ زیرا بازتاب مستقیم عواطف را نشان می‌دهد. نمادهای تقلیدی که در بردارنده انواع نام‌آوایی همچون «خوار»، «أهس» «طغی» و «ینفخ» است، در جایگاه دوم انگیزختگی قرار می‌گیرد. نشانه‌های ترکیبی و قراردادی نیز از کمترین سطح انگیزختگی برخوردار است و در پیوستار نمادپردازی در جایگاه سوم و چهارم، قرار دارد.

بر اساس یافته‌های پژوهش، بنا بر نظریه هینتون، در سوره طه، ارتباط میان دال و مدلول گاه از نوع ذاتی و طبیعی است، گاهی نیز از نوع قراردادی و نمادین است. در نشانه‌های عینی، همچون ادوات ندا، تحضیض، تعجب و همچنین در نمادهای تقلیدی، از قبیل الفاظ نام‌آوا، چون «ینفخ»، «طغی» و... ارتباط میان لفظ و معنا ارتباطی انگیزخته است؛ بنابراین، کلمات یادشده شفاف است؛ در واقع، الفاظ و عبارت یادشده در پیوستار پیشنهادی هینتون، گرایش بیشتری به سمت شفافیت و ازگانی و تصویرگونگی دارد. در نشانه‌های ترکیبی که به واسطه تکرار واژه یا همخوان خاصی ایجاد می‌شود، همچنین در نمادهای قراردادی که با تکیه بر توالی دو واج خاص در واژگانی چون «خشی»، «خشع» و «قبس» و «قبض» قابل مشاهده است، ارتباط دال و مدلول ارتباط نمادین است؛ بنابراین، این نوع الفاظ و نشانه‌ها تیره به شمار می‌روند و در محور نمادپردازی آوایی، گرایش بیشتری به قراردادی بودن دارند.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بر مبنای آراء هینتون در سوره طه، اصل انگیزختگی با نمادینگی منافاتی ندارد؛ بلکه این دو اصل مکمل یکدیگرند؛ زیرا تصویرگونه‌ترین الفاظ سوره نسبت به واژگان دیگر، در جاتی از تیرگی دارد؛ مثلاً واژه «طغی» نسبت به واژه «خوار» که تقلید طبیعی از صدای گاو ارائه می‌دهد، تیره‌تر است؛ همچنین واژه «أهس» که یک نام‌آوا و نماد تقلیدی است در مقایسه با نشانه عینی «ویل» تیرگی بیشتر دارد؛ بدان معنا که میزان تصویرگونگی هر نشانه نسبت به نشانه دیگر، امری نسبی است.


کتابنامه

- انیس، ابراهیم (۲۰۱۳). «الأصوات اللغویة». مصر: مكتبة انجلو المصرية.
- الوسی، سیدمحمد (۱۴۱۵ق). «روح المعانی فی تفسیر القرآن». بیروت: دارالکتب العلمیة.
- باطنی، حمیدرضا (۱۳۷۵)، «کلمات تیره و شفاف: بحثی در معناشناسی». تهران: آگاه.
- سعران، محمود (۱۹۹۷). «علم اللغة». قاهرة: دارالفکر العربی.
- سلطان القصیر، ابتسام عبدالحسین (۲۰۰۶). «التغیر الصوتی فی الفواصل القرآنیة و دلالاته». أطروحة علی درجة الدكتوراه، جامعة البغداد.
- سیدقطب، ابراهیم حسین شاذلی (۱۴۱۵). «التصویر الفني فی القرآن». بیروت: دارالشروق.
- شاهین، عبدالصبور (۱۹۸۰). «المنهج الصوتی للبنیة العربیة، رؤیة جدیدة فی الصرف العربی». بیروت: مؤسسه الرسالة.
- شریفی، شهلا و لیلیا عرفانیان قونسولی (۱۳۹۱). «مقایسه انگلیختگی آوایی در فاصله زمانی دویست ساله»، مطالعات بلاغی، شماره ۵، صص ۱۰۳-۱۲۰.
- شریفی مقدم، آزاده و حسین مهرآرا (۱۳۹۷). «پیوستار نمادپردازی آوایی در اشعار حافظ بر مبنای نظریه هینتون»، زبان پژوهی، ش ۲۸، صص ۵۹-۸۵.
- شیرازی، سید حیدر و حسن آیین (۱۳۹۶). «پژوهشی علمی بر وجه تسمیه واژگان قرآنی کشتی (فلك، سفینه، جاریة، ماخرة)»، فصلنامه مطالعات قرآنی، ش ۲۹، صص ۹-۳۱.
- صالح، صبحی (۲۰۰۹). «دراسات فی اللغة». بیروت: دارالعلم.
- الصیغ، عبدالعزیز (۱۹۹۸). «المصطلح الصوتی فی الدروسات العربیة». دمشق: دارالفکر.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق). «التبیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دارأحیاء التراث.
- عباس، حسن (۱۹۹۸). «خصائص الحروف العربیة و معانیها». سوریه: اتحاد کتاب العرب.
- عباس، حسن (بی تا). «النحو الوافی». مصر: دارالمعارف.
- العلایی، عبدالله (۱۹۸۸). «تهذیب المقدمة اللغویة». بیروت: دارالسؤال.
- علی الصغیر، محمد حسن (۲۰۰۰). «الصوت اللغوی فی القرآن». بیروت: دار المؤرخ العربی.
- فرید، عبدالله (۲۰۰۸). «الصوت اللغوی و الدلالة فی القرآن الکریم». بیروت: دار مکتبة الهلال.
- قویمی، مهوش (۱۳۸۳). «آوا و الفاء: رهیافتی به شعر اخوان ثالث». تهران: هرمس.
- مشکوة الدینی، مهدی (۱۳۷۴). «ساختار آوایی زبان». مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). «تفسیر نمونه». تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۷۵). «فرهنگ نام آوایی فارسی». مشهد: دانشگاه فردوسی.

References

- Abbas, Hassan, (1998), "Characteristics of Arabic Letters and their Meanings", Syria: Ittihad Kitab al-Arab.
- Abbas, Hassan, (no date), "Al-Nahu al-Wafi", Egypt: Dar al-Maarif.
- Al-Alaili, Abdallah, (1988), "Tahzib al-Murda'a al-Laghuiya", Beirut: Dar al-Sawal.
- Ali al-Sagher, Muhammad Hassan, (2000), "Al-Sawt al-Laghwi fi Qur'an", Beirut: Dar al-Morukh Al-Arabi
- Alousi, Seyyed Mohammad, (1415 AH), "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Al-Saygh, Abdul Aziz, (1998), "Al-Mustilh al-Ashuti fi Al-Druzat al-Arabiyyah", Damascus: Dar al-Fikr.
- Anis, Ebrahim, (2013), "Linguistic Sounds", Egypt: Al-Masriyya Angelo School.
- Batani, Hamidreza, (1999), "Dark and transparent words; A discussion in semantics", Tehran: Aghar.
- Charran, Mahmoud, (1997), "The Science of Language", Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Farid, Abdullah, (2008), "Linguistic sound and evidence in the Holy Qur'an", Beirut: Al-Hilal School.
- Haiman, j. (1980), "Iconicity in Syntax", Amesterdam: john benjamins publishing company.
- Hinton, I. Nichols & Ohala, j. (1994), "Sound Symbolism", New York: Cobridge.
- Makarem-Shirazi, Nasser, (1995), "Example Commentary", Tehran: Dar Al-Katb al-Islamiya.
- Mashkova-aldini, Mehdi, (1999), "Phonological Structure of Language", Mashhad: Ferdowsi University.
- Qoumi, Mahosh, (2013), "Sound and induction", an approach to the poetry of the Third Brotherhood", Tehran: Hermes.
- Saleh, Sobhi, (2009), "Studies in Al-Laghe", Beirut: Dar al-Alam
- Seyyed Qutb, Ibrahim Hossein Shazli, (1415 AH), "Al-Thajm Al-Fini Fi Qur'an", Beirut: Dar al-Shoroq.
- Shaheen, Abd al-Sabour, (1980), "Al-Manhaj al-Shoti for the Arabic construction, a new vision in the Arabic translation", Beirut: Al-Rasalah Institute.
- Sharifi, Shahla and Leila Irfanian-Ghounsoli, (2011), "Comparison of phonetic arousal in two hundred years", Rhetorical Studies, No. 5, pp. 103-120.
- Sharifi-Moghadam, Azadeh and Hossein Mehrara, (2018), "Continuity of Phonetic Symbolization in Hafez's Poems Based on Hinton's Theory", (Language Research, Vol. 28, 59-85.
- Shirazi, Seyyed Haider & Hassan Abin, (2016), "Scientific research on the nomenclature of the Quranic words for ship (Fulak, Safina, Jariah, Makhra)", Qur'anic Studies Quarterly", Vol. 29, pp. 9-31.
- Sultan Al-Qasir, Ibtisam Abdul Hossein, (2006), "Sound variation in the Qur'anic intervals and its meanings", doctoral thesis, Al-Baghdad University.
- Tusi, Mohammad Hassan, (1993), "Al-Tabayan Fitfaseer Al-Qur'an", Beirut :Dar Al-Ahya Al-Tarath.
- Vahidian-Kamiar, (1999), "Persian Name-Phonetic Culture", Mashhad: Ferdowsi University.

Re-examining the Structural Coherence of the Noble Qur'an in Light of the Theory of Symmetrical Order from the Perspective of Nevin Reda (A Case Study of Surah al-Baqarah)

Alireza fazeli ¹ , Mohammad Hadi Mansouri ² , Mohammad Ali Majd Faqihi ³ ,

1. Ph.D. student, Quran and Hadith Studies, University of Islamic Education, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: fazeli.alireza14@gmail.com

2. Faculty of Quran and Hadith Studies Department, University of Islamic Education, Qom, Iran.

Email: mansouri@maaref.ac.ir

3. Assistant Professor, Quran and Hadith Studies, University of Islamic Studies, Qom, Iran.

Email: majd@maaref.ac.ir

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: The objective of this study is to examine the structural cohesion of Surah Baqarah (Qur'an 2) based on the theory of symmetrical order as advocated by a contemporary Qur'anic scholar, Nevin Reda. This theory, which analyzes the coherence and coordination of the Quranic text by relying on both linear and circular structures, aims to provide evidence against the claims of certain Western Orientalists who argue that the Qur'an possesses a fragmented and incoherent content. The present research endeavors to achieve a deeper understanding of cohesion in Surah Baqarah through structural and linguistic analyses, while also addressing the criticisms raised against this theory.

Research Methodology: This study employs a descriptive-analytical approach to investigate Reda's modern theory and its application to the content of Surah Baqarah (Qur'an 2). In this regard, two primary structures—namely, the linear (verbal) and the circular (thematic)—are examined. The analysis is based on the repetition of keywords and concepts, thematic coherence, and patterns of symmetry within the verses of the Surah.

Research Findings: **Linear Cohesion:** Reda emphasizes that the repetition of key terms such as "guidance" in various sections of the Surah contributes to its overall coherence and content organization. These repetitions function as a framework that delineates the boundaries of different segments. Reda clearly demonstrates that these key terms not only interconnect specific parts of the Surah but also shape central concepts such as divine guidance and its role in human life. This repetition, as a rhetorical and semantic tool, helps the audience understand the deeper meaning of the verses. **Circular Cohesion:** The circular structure is based on thematic symmetry and the repetition of concepts in inverse sequences. This structure is evident throughout Surah Baqarah (Qur'an 2) and reaches its apex in sections such as Ayat al-Kursi (Qur'an 2:255). The circular configura-

Received: 2024-03-06 | Received in revised form: 2024-04-30 | Accepted: 2024-05-26 | Published online: 2025-04-22

◆ How to cite: fazeli, A. , Mansouri, M. H. and Majd Faqihi, M. A. (2025). Re-examining the Structural Coherence of the Noble Qur'an in Light of the Theory of Symmetrical Order from the Perspective of Nevin Reda (A Case Study of Surah al-Baqarah). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(16), 256-282. doi: [10.22034/sshq.2024.447170.1442](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.447170.1442)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



tion not only enhances the Surah's content cohesion but also strengthens its impact on the audience. As illustrated in Reda's analyses, this form of thematic symmetry often indicates a connection between the beginning and the end of a particular segment, thereby contributing to a unified semantic whole. In Ayat al-Kursi (Qur'an 2:255), this circular pattern is employed in a manner that accentuates themes such as divine omnipotence and God's oversight of the universe, thus reinforcing the centrality of God throughout the Surah. This form of cohesion aids in consolidating Surah's core messages and provides the audience with a more profound experience of the interrelatedness of the verses. Thematic Division: The Surah (Qur'an 2) is divided into three primary sections: 1. An introduction and the categorization of humanity. 2. The history of Bani Israel. 3. The laws and trials of the Muslim community. These sections are further subdivided into smaller segments, each characterized by specific verbal and thematic repetitions. The thematic division of the Surah is such that each section plays a distinct role in advancing the key concepts. The introduction of the Surah, by examining various groups of humanity, lays the groundwork for a better understanding of subsequent narratives and their connection to divine guidance. The second section, by addressing the history of Bani Israel, not only highlights the significance of this community in the context of divine guidance but also provides paradigms for the Muslim Ummah. In the third section, regulations for the emerging Islamic community are presented with the aim of fortifying faith and adherence to religious principles. Each of these sections, through its thematic and rhetorical repetitions, contributes to the overall semantic unity of the Surah. Patterns of Symmetry: The theory of symmetrical order utilizes three structural patterns—parallelism, circular, and inversion—that are identifiable in Surah Baqarah (Qur'an 2). For example, the verses pertaining to Bani Israel and the Muslim community indicate the congruence of divine directives across different historical contexts.

Criticisms: Some criticisms of this theory include the absence of a comprehensive analysis, the neglect of structural factors such as the differentiation between Meccan and Medinan verses, and insufficient consideration of the thematic diversity within the Surah.

Conclusion: The study demonstrates that Surah Baqarah (Qur'an 2) exhibits both coherence and coordination through its use of verbal repetitions and circular structures. Reda's modern theory, with its emphasis on symmetrical order, significantly contributes to our understanding of Surah's structure; however, a more comprehensive analysis—incorporating historical, social, and interpretative factors—is necessary to fully substantiate the theory. Nonetheless, this approach provides a valuable framework for countering the critiques of Orientalist scholars and for elucidating the rhetorical elegance of the Qur'an.

Keywords: Surah Baqarah, Novin Reda, Symmetrical Order, Structural Cohesion, Inverted Order



بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه نوین ردا (مطالعه موردی سوره بقره)^۱

علیرضا فاضلی^۱ ID، محمد هادی منصور^۲ ID، محمد علی مجد فقیهی^۳ ID

۱. دانشجو دکتری، مدرسی معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول)،

ایمیل: fazeli.alireza14@gmail.com

۲. استادیار، مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، ایمیل: mansouri@maaref.ac.ir

۳. استادیار، مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، ایمیل: majd@maaref.ac.ir

پژوهشی



چکیده

بسیاری از اندیشمندان غربی بر این باورند که قرآن محتوای گسسته‌ای دارد؛ اما برخی از اندیشمندان این باور را رد کرده و تلاش می‌کنند تا انسجام ساختاری متن قرآن را ثابت کنند؛ از این رو، نوین ردا، یکی از قرآن پژوهان معاصر، دو ساختار ترکیبی (خطی و حلقوی) را در سوره بقره مورد بحث قرار می‌دهد و از این طریق، انسجام موجود در آیات سوره بقره را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ بدین نحو که او اجزاء کل سوره را به سه قسمت تقسیم می‌کند که مورد سوم دارای سه زیربخش است و هر کدام از سه قسم سوره را از جهت ترکیب خطی و لغوی مورد کنکاش قرار می‌دهد. و همچنین نمونه‌های مختلف ترکیب حلقوی را طرح و مورد بررسی قرار می‌دهد؛ با این حال، این نظریه با نقدهایی مواجه است که شامل نبود تحلیل جامع و دقیق و نادیده گرفتن عوامل ساختاری، مانند تفکیک آیات مکی و مدنی، می‌شود. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی تحلیلی، به بررسی رویکرد «ردا» پرداخته و به این نتیجه رسید که تحلیل‌های ارائه شده در این رویکرد بیشتر بر تکرار کلمه «هدایت» در بخش‌های اول و دوم سوره بقره تمرکز دارند؛ اما به جنبه‌های دیگری مانند عدالت و ایمان کمتر پرداخته شده است. نقدها همچنین به ساختار لغوی و ترکیب حلقوی و نیاز به توجه بیشتر به انعطاف‌پذیری ساختاری و تفسیرهای متفاوت اشاره دارند؛ با این حال، برای دستیابی به فهم عمیق‌تری از نظم متقارن در قرآن با بررسی دقیق‌تر و ارائه تحلیل جامع، ظرفیت پژوهش بیشتر وجود دارد.

واژگان کلیدی: انسجام ساختاری؛ سوره بقره؛ نظم متقارن؛ نظم معکوس؛ نوین ردا.

(۱) مقاله حاضر، برگرفته از رساله دکتری دانشجو است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۲/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: فاضلی، علیرضا، منصور، محمد هادی و مجد فقیهی، محمد علی. (۱۴۰۴). بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه نوین ردا (مطالعه موردی سوره بقره). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره اول)، ۲۵۶-۲۸۲.

doi: 10.22034/sshq.2024.447170.1442

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

اغلب خاورشناسان برآنند که سوره‌های مدنی قرآن به دلیل ساختار طولانی، گسسته و پراکنده هستند. اما برخی از محققان غربی با استفاده از شواهد لفظی و معنوی، پیوستگی قرآن را اثبات نموده‌اند. ولی برخی از پژوهشگران غربی با استناد به دلایل و شواهد و تقسیم‌بندی ساختاری و لفظی، وحدت و پیوستگی قرآن را نشان داده‌اند. اندیشمندان مسلمان که باور به پیوستگی سوره و آیات قرآن دارند، در قرون گذشته و نیز عصر حاضر، با قلم زدن در راستای دفاع و اثبات انسجام متن قرآن، کوشش‌های بی‌وقفه‌ای برای حل چالش مدّ نظر انجام داده‌اند. از میان آثار قدما در باب نظم و ارتباط سوره‌های قرآن، می‌توان از کتاب «البرهان فی تناسب سور القرآن» از ابن زبیر غرناطی، «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور» از برهان‌الدین ابراهیم بن محمد بقاعی، «تناسق الدرر فی تناسب السور» از سیوطی، «نهر النجاة فی بیان مناسبات آیات ام الكتاب» از ساجقلی زاده مرعشی و «جواهر البیان فی تناسب سور القرآن» از صدیقی غماری نام برد. در دوره معاصر نیز کتاب‌هایی با موضوع نظم و تناسب به دست پژوهشگرانی همچون عبدالهادی فقهی زاده در «پژوهشی در نظم قرآن»، ابوالفضل خوش‌منش در «تناسب سوره‌ها، تنظیم و تدبیر در سوره‌های حزب مفصل»، خلیل محمود الیمانی در «دراسة نظم القرآن»، محمد فاروق الزین در «بیان النظم فی القرآن الکریم»، عباس همای در «چهره زیبای قرآن»، سید محمدعلی ایازی در «چهره پیوسته قرآن»، محمد خامه‌گر در «ساختار هندسی سوره‌های قرآن» به موضوع پیوستگی آیات و سوره‌های قرآن کریم و تشریح آن پرداخته‌اند.

در بیان ضرورت پرداختن به انسجام ساختاری در قرآن، باید بیان کرد، برخلاف پژوهشگران مسلمان، عموم مستشرقان غیرمسلمان، همچون گلدزیهر، ریچارد بل، گوستاو لوبون و آرتور جان آبربی، قرآن را به‌ویژه در سوره‌های بلند مدنی (همانند بقره)، فاقد انسجام ساختاری و پیوستگی موضوعی دانسته‌اند؛ زیرا در نگاه نخست، چنین به نظر می‌رسد که هیچ ارتباطی میان موضوعات متنوع عرضه‌شده در یک سوره، وجود ندارد (مکوند و شاکر، ۱۳۹۴: ۸). در سال ۱۷۶۴ میلادی، ولتر در کتاب خود، قرآن را یک قطعه موسیقی بی‌شکوه فاقد نظم و ارتباط (ولتر، ۲۰۰۷: ۴۷) و همچنین در سال ۱۸۴۰ میلادی توماس کارلایل اسکاتلندی قرآن را یک مجموعه سردرگم‌کننده، به هم ریخته و بی‌معنی سرشار از تکرارهای بی‌پایان، توصیف کردند (کارلایل، ۱۹۰۱: ۷۴)؛ از این رو، تقسیم‌بندی ساختاری و محتوایی در تفسیر قرآن، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا به فهم بهتر انسجام و پیوستگی درونی قرآن کمک می‌کند؛ به‌ویژه در سوره‌های طولانی مدنی که موضوعات متنوع‌تری را دربرمی‌گیرند. در این سوره‌ها، فهم چگونگی ارتباط بین بخش‌های مختلف می‌تواند به تفسیر دقیق‌تر و جامع‌تر قرآن منجر شود. این رویکرد، همچنین پاسخی به ایرادات مستشرقین است که گاهی اوقات به دلیل تنوع موضوعی در سوره‌های مدنی، به نبود انسجام در قرآن، اشاره کرده‌اند. در میان

تقسیم‌بندی‌های پیشین می‌توان به تقسیم برحسب رکوعات و برحسب سیاق، اشاره کرد که دارای روش نظام‌مند نیستند و به‌تبع پاسخگویی اشکالات محققین غربی نبوده‌اند. در این میان، نظریه نظم متقارن مطرح شد که برخاسته از پژوهش‌های مغرب‌زمین است و ریشه آن به حدود ۲۵۰ سال قبل می‌رسد، اما کاربرت آن در پژوهش‌های ادبی قرآنی به بیش از سه دهه نمی‌رسد. این نظریه که به آن «تحلیل بلاغی» نیز گفته می‌شود، تبیین نظم متون را عهده دارد (کاپرس، ۲۰۰۹: ۲). تحلیل بلاغی با مشخص نمودن ارتباط موجود میان عناصر سازنده متون، علاوه بر اثبات انسجام و نظم، به دنبال تعیین اشکال مختلف تقارن سازنده متن است و محققانی مانند نوین ردا که استادیار مطالعات اسلامی در دانشگاه تورنتو است، در سال ۲۰۱۰، پایان‌نامه دکتری خود را با موضوع «یکپارچگی متنی و پیوستگی در قرآن: تکرار و ساختار داستانی در سوره بقره»، در همین دانشگاه اخذ کرده است که بر روی نظم متقارن سوره بقره تمرکز دارد. و همچنین مقاله‌ای تحت عنوان «ساختار روایی سوره آل عمران»، تألیف نموده که با استفاده از الگوی نظم معکوس که روشی نظام‌مند است، پیوستگی آیات سوره آل عمران را نمایان می‌سازد؛ چراکه سوره بقره طولانی‌ترین سوره مدنی و در واقع طولانی‌ترین سوره قرآن محسوب می‌شود؛ شامل ۲۸۶ آیه و بیش از دو سوم از ۳۰ جزء قرآن را دربرمی‌گیرد و حجم آن متناسب با تنوع موضوعاتی است که در آن مورد بحث قرار می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که نمایانگر چالش‌های متنی و ادبی مخصوص سوره‌های مدنی است؛ از این رو، پرسش مطرح‌شده این است که آیا می‌توان برای این سوره یک ساختار، موضوع اتحاد بخش و طرح ترکیبی شناسایی کرد؟ صرف نظر از اینکه چه کسی متن را کنار هم قرار داده باشد؛ بنابراین، این مطالعه می‌تواند با عنوان تحقیقی در زمینه انسجام توصیف شود که سوره را با عنوان یک ترکیب ادبی کامل در نظر می‌گیرد و با ارزش افزوده بالقوه‌ای که از نگاه کردن به سوره با عنوان یک کلیت، به‌جای مجموعه‌ای از واحدهای تشکیل‌دهنده و ارتباطات خطی فوری بین آنها به دست می‌آید، سروکار دارد.

۲. تعریف نظریه نظم متقارن

پژوهشگران به سه الگوی تألیف متن، براساس نظم متقارن، اشاره می‌کنند:

۱- ساختار موازی: در این ساختار، واحدهای متنی مختلف، به همان ترتیب اولیه، دوباره تکرار می‌شوند (C'B'A/ABC).

مثال قرآنی این ساختار بخشی از آیه «الرَّانِي لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكُحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ» است که حاوی نظم متقارن موازی است. همان‌طور که مشاهده می‌شود، نظم متقارن این بخش از آیه بدین ترتیب است که عبارات «الرَّانِي»، «لَا يَنْكُحُ» و «أَوْ مُشْرِكَةً»، به همان ترتیب «الرَّانِيَةُ»، «وَلَا يَنْكُحُهَا» و «أَوْ مُشْرِكٌ»، به صورت متناظر و متقارن تکرار شده است. (فاضلی، ۱۴۰۲: ۵۰-۵۲)

۲- ترکیب حلقوی: این ساختار زمانی ایجاد می‌گردد که واحدهای ساختاری متن در یک دایره متحدالمرکز قرار گرفته‌اند. (ABC/X/CBA)

مثال قرآنی این ساختار، آیه‌الکرسی است که ساختار متقارن حلقوی دارد: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (A) لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ (B) لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (C) مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ (D) يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ (E) وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ (D') وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ (C') وَلَا يُئِودُهُ حِفْظُهُمَا (B') وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (A')»

نظم متقارن این آیه بدین شکل است که بخش «A» با عبارت «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» با بخش «A'» با عبارت «وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» تقارن دارند؛ زیرا هر دو به دو صفت الهی اشاره دارند. بخش «B» با عبارت «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» با بخش «B'» با عبارت «وَلَا يُؤِودُهُ حِفْظُهُمَا» تناظر دارند؛ همچنین بخش «C» با عبارت «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» با بخش «C'» با عبارت «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» تشابه دارند. بخش «D» با عبارت «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» نیز با بخش «D'» با عبارت «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» تقارن دارند. بخش «E» با عبارت «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ» با عنوان بخش مرکزی این آیه شناخته می‌شود. (همان: ۵۸-۶۱)

۳- نظم معکوس: وقتی اطلاق می‌شود که همان ساختار حلقوی، اما بدون بخش نامتقارن میانی، وجود داشته باشد. (ABC/CBA)

مثال قرآنی این نوع تقارن آیه «هُنَّ (A) لِبَاسٌ (B) لَكُمْ (C) وَأَنْتُمْ (C') لِبَاسٌ (B') لَهُنَّ (A')»، بخشی از آیه ۱۸۷ سوره بقره است. همان‌طور که مشاهده می‌شود، نظم متقارن این بخش از آیه بدین ترتیب است که بخش «A» و «A'» با عبارت «هُنَّ» و «لَهُنَّ»، با یکدیگر متقارن می‌باشند. همچنین بخش «B» و «B'» با عبارت «لِبَاسٌ»، کاملاً هم‌پوشانی دارند و بخش «C» و «C'» با عبارات «لَكُمْ» و «أَنْتُمْ»، هر دو ضمیر بر جمع مذكر مخاطب دلالت دارند. (همان: ۶۸-۶۹)

۳. دیدگاه نوین ردا در انسجام ساختاری سوره بقره

نوین ردا، جهت کشف انسجام و نظم سوره بقره، به دو ساختار ترکیبی می‌پردازد:

۱- ترکیب خطی که منظور از آن، تکرار کلمه به کلمه لغات، عبارات یا جملات کامل است که در جایگاه یک قاب برای واحد محصور عمل می‌کنند. ۲- ترکیب حلقوی که منظور از آن، تکرار موضوعی در یک ترتیب معکوس است که دارای یک بخش مرکزی است و کل متن را پوشش می‌دهد؛ بنابراین، ایشان ابتدا به بخش اول که شامل تجزیه و تحلیل پیوسته سوره بقره از جهت ترکیب خطی یا لغوی است، پرداخته و آنگاه به بخش دوم که شامل کشف واحدهای ساختاری متن در یک دایره متحدالمرکز یا همان ترکیب حلقه‌ای است، می‌پردازد.

۳.۱. ترکیب خطی یا لغوی

اجزاء^۱ تکرارهای واژگانی هستند که نزدیک به آغاز و انتهای یک متن قرار دارد و آن را به یک واحد متمایز تبدیل می‌کند (ردا، ۲۰۱۷: ۷۰-۷۳). آنها معمولاً از عبارات تکراری تشکیل می‌شوند، اما می‌توانند به اندازه یک یا دو جمله بلند یا به اندازه یک واژه تکراری متمایز کوتاه باشند؛ در واقع، گاهی این تکرارها حتی مطابقت دقیق با کلمه ندارد، اما با اشکال دستوری متفاوتی که از آن ریشه می‌گیرد، مطابقت دارند؛ مانند مفرد و جمع یا فعل و مفعول. اجزاء وقتی در بخش‌های خاصی محصور شده‌اند، متن را سازماندهی می‌کنند؛ در نتیجه یک زیر واحد موضوعی مشخص می‌شود. از منظر زیبایی‌شناختی و بلاغی آنها نشانه پایان و تکمیل چرخه هستند (همو، ۲۰۲۱: ۲۷-۵۳).

نوین ردا بیان می‌کند که اجزاء در قرآن فقط از دو بند تشکیل نشده‌اند، بلکه غالباً شامل یک بند سوم نیز هستند که بر اهمیت متن افزوده و موجب افزایش تأکید در بخش پایانی می‌شود. این تکرار در بندهای دوم و سوم سبب می‌شود تا تأکید بر بخش‌های اولیه نسبت به ابتدای واحد کاهش یابد و در نتیجه، سوره جذاب‌تر شود (همو، ۲۰۱۷: ۸۹). اجزاء نه تنها در تقسیم‌بندی، بلکه در یکپارچه‌سازی متن و ایجاد پویایی داخلی سوره از طریق تنظیم مقدار متن محصور، نقش دارند. تکرار واژگان با عنوان عناصر منسجم عمل می‌کند و می‌تواند یک سوره را به طور کامل دربرگیرد (همان، ۷۰-۷۳). جزء، با عنوان ابزار بلاغی، از تکرار یک کلمه یا عبارت نزدیک به ابتدا و انتهای متن ساخته شده و چارچوبی برای واحد محصور فراهم می‌کند. دیوید مولر نیز بیان می‌کند که اجزاء مرزهای بین بخش‌ها را تعریف می‌کنند و شخصیت فردی آنها را برجسته می‌سازند (مولر، ۱۹۸۶: ۹۰-۹۳).

بقیه سوره بقره با تعاملی از اجزای داخلی و خارجی مشخص می‌شود؛ چراکه برخی از واحدهایی که با این دستگاه‌ها چارچوب‌بندی شده‌اند، خود به وسیله اجزای داخلی بیشتر تقسیم‌بندی شده‌اند. کل بخش باقیمانده از سوره می‌تواند یک بخش در نظر گرفته شود با اجزای داخلی که آن را به سه زیربخش تقسیم می‌کنند یا می‌توان آن را سه بخش مستقل در نظر گرفت که با اجزای مستقل چارچوب‌بندی شده‌اند. در اینجا، یک بخش در نظر گرفته خواهد شد و به آن با عنوان بخش ۳ (۳§) اشاره خواهد شد؛ در حالی که اولین زیربخش از سه تقسیم‌بندی با عنوان زیربخش ۳.۱ (۳.۱§)، دومین زیربخش ۳.۲ (۳.۲§) و سومین زیربخش ۳.۳ (۳.۳§) نام برده خواهد شد (جدول ۱).

جدول ۱

مقدمه عمومی (آیات ۱-۳۹)	بخش ۱
فرزندان اسرائیل (آیات ۱۲۳-۴۰)	بخش ۲

(۱). به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین کاربرد واژه اجزاء در علوم قرآنی، واژه «رکوع» باشد.

۳. ۱- ریشه‌های ابراهیمی (آیات ۱۲۴-۱۵۱)	امت مسلمان در حال ظهور (آیات ۲۸۶-۱۲۴)	بخش ۳
۳. ۲- قانون‌گذاری برای امت جدید (آیات ۲۴۲-۱۵۲)		
۳. ۳- آزمایش ایمان (آیات ۲۴۳-۲۸۶)		

۱. ۱. ۳. بخش اول سوره بقره (آیات ۱-۳۹)

نوین ردا ابتدا چارچوب جزء بخش ۲ را شناسایی کرده و علت آن چشمگیر بودن و روشن بودن آن به واسطه تکرار دو آیه کامل است، به‌ویژه، با تمرکز بر تکرار آیات و کلمات در بخش‌های مختلف. او تأکید می‌کند که بخش‌ها فقط محدود به تکرار دو آیه نیستند، بلکه گاهی اوقات شامل یک بند سوم هم می‌شوند که تأکید بیشتری به بخش پایانی می‌دهد؛ به‌ویژه در بخش اول، الگوی تکرار واژه «هدایت» (hudā) در آیه ۲ و نزدیک به پایان در آیه ۳۸، مشاهده می‌شود که با آیه ۳۹ یک جفت متضاد تشکیل داده و باید یک واحد مستقل در نظر گرفته شوند. این تکرار نه‌تنها به ساختاردهی محتوا کمک می‌کند، بلکه با ترسیم سرنوشت بشریت، حس کامل بودن را ارائه می‌دهد. استفاده از تضاد در شکلی ادبی در قرآن، برای به پایان رساندن واحدهای فرعی، مورد توجه قرار گرفته است (مجموعه نویسندگان، ۱۹۹۳: ۷۹-۸۰)؛ در نتیجه، این تحلیل نشان می‌دهد که قسمت اول سوره با استفاده از تکرار واژه «هدایت» ساختار یافته است که این تکرار در نزدیکی ابتدا و انتهای بخش، قرار دارد.

در سوره بقره، تکرار واژه «هدایت» نقش کلیدی در ساختار و معنای بخش‌ها دارد. این واژه در آیات مختلف تکرار شده و پایان هر بخش از موضوعات داخلی را مشخص می‌کند. برای مثال، آیه ۵ که به رستگاری متقین اشاره دارد و آیه ۱۶ که گمراهی برخی افراد را توصیف می‌کند، هر دو از واژه «هدایت» استفاده می‌کنند. این استفاده نشان‌دهنده یک عملکرد چارچوبی، هم در داخل و هم در خارج از بخش، است؛ علاوه بر این، تکرارهای اضافی در این بخش، به‌ویژه در انتها، تأکید و اهمیت بخش را افزایش می‌دهد. «هدایت» در جایگاه یک واژه کلیدی عمل کرده و موضوع اصلی سوره، یعنی خداوند، در مقام راهنما را مورد توجه قرار می‌دهد. این تأکید بر «هدایت» نه‌تنها موضوعات داخلی سوره را به هم متصل می‌کند، بلکه به سوره بقره حس یکپارچگی و جذابیت بیشتری می‌بخشد.

مطالعه تکرارهای متمایز بقره نقطه کانونی این پژوهش است. در سوره بقره، فراوانی و توزیع نسبتاً یکسان واژه «هدایت»، علاوه بر موقعیت تعیین‌کننده آن در اولین اینکلوزیو^۱

1) INCLUSIO

(قسمت محصور) سوره، آن را به یک نامزد خوب برای لایت‌ورت^۱ (واژه کلیدی رهبری) تبدیل می‌کند (کسلر، ۱۹۷۸: ۴۴). این واژه در بخش اول (۱۸)، مجموعاً هفت بار ظاهر می‌شود: چهار بار به صورت یک اسم بدون پسوند (آیات ۲، ۵، ۱۶، ۳۸)، یک بار به صورت یک اسم با پسوند (آیه ۳۸) و دو بار دیگر در اشکال دستوری متفاوت (آیات ۱۶، ۲۶). علاوه بر بیان واژه «هدایت» در ابتدا، وسط و انتها (آیات ۲، ۱۶، ۳۸) (که واژه در آیات ۱۶، ۳۸ دو بار ظاهر می‌شود) دو مرتبه دیگر نیز بین این بخش‌ها بیان شده است؛ بنابراین، این کلمه بین تکرارهای ابتدا و وسط در آیه ۵ و بین تکرارهای وسط و انتها در آیه ۲۶ نیز ظاهر می‌شود و از الگوی معمول در سوره بقره منحرف می‌شود. دو ظهور اضافی به ویژگی متمایز آن به یک واژه کلیدی اشاره دارد. علاوه بر این، واژه «هدایت» بیست و هفت بار دیگر در طول باقیمانده سوره بقره در آیات ۵۳، ۷۰، ۹۷، ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۱۳، ۲۵۸، ۲۶۴ و ۲۷۲ تکرار می‌شود؛ بنابراین، مجموعاً سی و چهار مورد تکرار در بیست و پنج آیه وجود دارد؛ گاهی اوقات بیش از یک بار در همان آیه. این تعداد بیشترین میزان تکرار در میان همه سوره‌ها است. (ردا، ۲۰۱۲: ۱۰۶)

۲. ۱. ۳. بخش دوم سوره بقره (آیات ۴۰-۱۲۳)

جزء دوم، مانند جزء اول، با تکرار معین می‌شود. این بخش با عبارت «ای فرزندان اسرائیل، نعمت‌های من را که به شما داده‌ام به یاد بیاورید.» در آیه ۴۰ شروع می‌شود و دوباره در آیات ۴۷ و ۱۲۲ تکرار می‌شود؛ اما در دو تکرار آخر، تکرار گسترش یافته و دو آیه کامل را شامل می‌شود. دو آیه در آیات ۴۷-۴۸ و دوباره به طور کامل در آیات ۱۲۲-۱۲۳ تکرار می‌شود؛ با این تفاوت که دو فعل آخر جابجا شده است؛ بنابراین، اثر چارچوبی در قسمت پایانی جزء، قوی تر می‌شود.

تنها یکی از مشمولان بقره به این عنوان شناخته و توصیف شده است؛ بخش دوم سوره (آیات ۴۰-۱۲۳) که اتفاقاً از طولانی‌ترین تکرار تشکیل شده است که شامل دو بیت کامل (آیات ۱۲۲ و ۱۲۳ بقره) در پایان است. طباطبایی در تفسیر آیات اخیر می‌گوید: «این دو آیه، پایان این گفتار را به نقطه آغاز، و پایان آن را به آغاز آن برمی‌گرداند؛ بدین ترتیب، بخشی از گفتارهای بنی اسرائیل به پایان می‌رسد.»

تفسیر علامه طباطبایی، یادآور شرح سخنان داهود (۱۹۲۲-۱۹۸۲) است که یکی از اولین

(۱) شبیه به «جزء» ها، Leitwort نیز از مطالعه کتاب مقدس شناخته شده است، اما شناسایی آن جدیدتر است و به خوبی، شناخته شده نیست. مارتین بوهر که در سال ۱۹۶۵ درگذشت، در رابطه با پنتاتوک (پنج کتاب اول تورات) در مقاله‌ای به نام «Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs» به این موضوع پرداخت. این اصطلاح بعداً توسط رابرت آتور در کتاب «هنر داستان‌سرایی کتاب مقدس» استفاده شد. لایت‌ورت که به معنای واژه کلیدی رهبری است، در سرتاسر متن تکرار می‌شود و به آن یک هماهنگی یا حتی در مورد سوره بقره، یک موضوع مرکزی می‌بخشد. این واژه اغلب در اشکال دستوری مختلف دیده می‌شود؛ چراکه می‌توان تغییراتی در پایان کلمات، جنسیت، تعداد و سایر تفاوت‌های دستوری ایجاد کرد. این مفهوم شباهت زیادی به لایت‌موتیف دارد، اما تفاوت این دو در این است که لایت‌ورت به تکرار یک کلمه و لایت‌موتیف به تکرار یک موتیف یا تم در یک موقعیت مرکزی یا اصلی اشاره دارد. (ردا، ۲۰۱۲: ۱۰۴-۱۰۶)

محققان کتاب مقدسی است که روی اینکلوسیو^۱ کار کرده است. او آن را «دستگاه بلاغی که ترکیب چرخه‌ای" نیز نامیده می‌شود، تعریف کرد که در آن نویسنده به نقطه‌ای باز می‌گردد که از آنجا شروع کرده است»؛ بنابراین به نظر می‌رسد، طباطبایی کارکرد این تکرارها را تشخیص داده و این بخش را واحدی مجزا در نظر گرفته است. حتی اگر او تکرارها را یک شخصیت بلاغی جداگانه شناسایی نکرده باشد. (ردا، ۲۰۱۲: ۸۳)

۳.۱.۳. بخش سوم سوره بقره (۱۲۴-۲۸۶)

ادامه سوره بقره با ترکیبی از اجزای داخلی و خارجی مشخص شده است؛ چون برخی از واحدهایی که با این دستگاه‌ها شکل گرفته‌اند، خودشان با اجزای داخلی به بخش‌های کوچکتر تقسیم شده‌اند. تمام بخش باقی‌مانده از سوره را می‌توان یک بخش دانست که با اجزای داخلی به سه زیربخش تقسیم می‌شود یا می‌توان آن را سه بخش جداگانه دید که هر کدام با اجزای مستقل شکل گرفته‌اند. اینجا ما آن را یک بخش در نظر می‌گیریم و آن را بخش ۳ (۳§) می‌نامیم؛ در حالی که به اولین زیربخش آن، زیربخش ۱.۳ (۱.۳§)، دومین، زیربخش ۲.۳ (۲.۳§) و سومین، زیربخش ۳.۳ (۳.۳§) اشاره می‌کنیم (جدول ۱). در تحلیل‌های بعدی، هر یک از این سه زیربخش، به ترتیب، بررسی خواهد شد. تفاوت‌های میان تعیین مرزهای بخش را زانیسر رابینسون و اصلاحی آن نیز مورد بحث قرار داده است. سپس، دلایلی که نشان می‌دهد این سه زیربخش باید یک واحد در نظر گرفته شوند، بررسی خواهند شد.

۳.۱.۳.۱. زیربخش اول (آیات ۱۲۳-۱۵۱)

زیربخش ۱.۳ شامل یک جزء فراگیر (جزء ۳) است که کل بخش (آیات ۱۲۴-۱۵۱) را در بر می‌گیرد و دو جزء کوچکتر دیگر که آن را به دو واحد زیرموضوعی تقسیم می‌کنند. جزء فراگیر شامل دعای ابراهیم و اسماعیل در نزدیکی آغاز بخش و تحقق آن در پایان (آیات ۱۲۹ و ۱۵۱) است. دعا برای این است که خداوند یک پیامبر را به نسل آنها بفرستد که آیات خدا را به آنها تکرار کند، در کتاب و حکمت به آنها تعلیم دهد و آنها را تقدیس کند.

دو جزء کوچکتر بخش ۱.۳ را به دو قسمت مجزا تقسیم می‌کنند (آیات ۱۲۴-۱۴۱ و ۱۴۲-۱۵۱). اولین جزء (که از این پس، جزء ۳A شناخته می‌شود) شامل یک آیه تکراری است که در وسط (آیه ۱۳۴) و در انتها (آیه ۱۴۱) دیده می‌شود؛ مانند تکرارهای وسطی دیگر. این تکرار نیز آیات قبلی را خاتمه می‌دهد و زیربخش را به دو بخش تقسیم می‌کند. بخش اول نشان می‌دهد که ابراهیم و نسل‌های نزدیک او مسلمان بوده‌اند (آیات ۱۲۴-۱۳۴)؛

1) INCLUSIO

درحالی که بخش دوم ادعای یهودی یا مسیحی بودن آنها را رد می‌کند (آیات ۱۳۵-۱۴۱). این مفهوم با آیات تکراری (آیات ۱۳۴/۱۴۱) که پیشوایان را از نسل‌های معاصرشان جدا می‌کند، تأکید می‌شود. اگرچه ابراهیم فوت کرده است، اما به نظر می‌رسد که او یک مکان مقدس برای انجام مراسم دینی خود به جای گذاشته است.

پس از توصیف منشأ مکان مقدس، آن مکان جهت جدید نماز تعیین می‌شود که پیامبر و مسلمانان موظف به روی آوردن به آن سمت هستند (آیات ۱۴۲-۱۵۱). همان‌طور که تاکنون الگوی آن مشخص شده، شروع جزء چارچوب‌بندی این زیربخش نسبت به پایانش، کمتر مشخص است، چون فقط شامل تکرار یک واژه «فول» است که از ریشه «ولی» آمده است؛ همچنین در آیات میانی این بخش تکراری طولانی‌تر در آیه ۱۴۴ وجود دارد که دو بار در انتها تکرار می‌شود؛ به این ترتیب، حس قوی پایانی به این زیربخش می‌بخشد. این تکرار شامل دستور برای روی آوردن به سمت مکان مقدس مکه است که آن را ب جهت جدید نماز یا قبله، تعیین می‌کند.

تکرارهای جزء B^۳ به قدری چشمگیر هستند که حتی توجه مفسران قدیمی را نیز جلب کرده‌اند؛ حتی اگر آنها الگوی تکراری از اجزای تصاعدی را شناسایی نکرده و به دنبال راه‌های دیگری برای توضیح آنها بودند؛ برای مثال، بقاعی اولین تکرار را بشارت خوب، دومین را تحقق و سومین را گسترش امت محمد توضیح داده است.

۲. ۳. ۱. ۳. زیربخش دوم (۱۵۲-۲۴۲)

این بخش با تأکید بر اهمیت یاد خدا و کمک خواستن از طریق صبر و نماز آغاز می‌شود (آیات ۱۵۲-۱۵۳) و با تکرار مفاهیم «ذکر» و «نماز» که در انتها تأکید می‌کند (آیات ۲۳۸-۲۳۹)، نشان‌دهنده یک ساختار پیچیده است. مفسرانی چون آندلسی، آلوسی، قطب و طنطاوی، درباره قرارگیری این آیات در میان موضوعات به ظاهر نامرتبط، مانند بیوه‌ها و زنان طلاق‌گرفته، تعجب کرده‌اند که گاهی این آیات را با تأثیر مثبت نماز بر این موقعیت‌ها مرتبط دانسته‌اند. تأکید بر بیوه‌ها و زنان طلاق‌گرفته از طریق تکرار عبارات مرتبط در آیات بعدی (آیات ۲۴۰-۲۴۱) و همچنین با استفاده از عبارت «آنهایی که از شما می‌میرند و بیوه‌ها را ترک می‌کنند» (آیات ۲۳۴، ۲۴۰) و تکرار «زنان طلاق‌گرفته» و «مهریه» (متاع) (آیات ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۴۱) افزایش می‌یابد. این تکرارها به توضیح قرارگیری آیات در میان مباحث مختلف کمک می‌کند و نشان می‌دهد که این بخش‌ها با «آیات» و مفهوم «داشتن عقل» (آیات ۱۶۴، ۲۴۲) به یکدیگر متصل هستند که پیش‌درآمدی برای پایان سوره است و بازتاب‌هایی از کل سوره را ارائه می‌دهد. در بررسی این بخش که آیات ۱۵۲ تا ۱۶۲ دربرگرفته است، بر اهمیت دقت در تعیین مرزهای پایانی تأکید می‌شود. تحلیل زانیر، که به بررسی عدم انسجام‌های موضوعی پرداخته و راه‌حلی ارائه داده است، نشان می‌دهد که در نظر گرفتن آیه ۱۵۲

برای بخش آغازین، می‌تواند بسیاری از این مشکلات را حل کند؛ زیرا این آیه عناصر مختلف را به هم متصل می‌کند و پیوندهای موضوعی قوی وجود دارد که آن را به بخش ۳ متصل کرده و آن را بخشی از این زیربخش می‌سازد.

ارتباط موضوعی بین آیات ۱۵۳ تا ۱۵۷ که به مفهوم صبر پرداخته، واضح است، اما ارتباط آیه ۱۵۸ که به طواف دور کوه‌های صفا و مروه می‌پردازد، با بخش‌های قبلی کمی پیچیده‌تر است. زانیسر این آیه را با بخش ۱.۳ و کعبه که هر دو جزو حج هستند، مرتبط می‌داند (زانیسر، ۲۰۰۰: ۳۶-۳۵) و به استفاده مشترک آنها از مفهوم تشکر اشاره کرده است (همان: ۳۶). آیه ۱۵۲ نیز دستور به تشکر از خدا می‌دهد؛ درحالی‌که در آیه ۱۵۸ نشان می‌دهد که خداوند تشکر می‌پذیرد. این نشان‌دهنده یک ارتباط موضوعی است که طواف صفا و مروه را شکلی از یاد کردن و تشکر از خدا تعریف می‌کند؛ بنابراین، در نظر گرفتن آیه ۱۵۲ برای بخشی از ۲.۳، می‌تواند ناسازگاری‌های مربوط به آیه ۱۵۸ را با تأکید بر نقش آن در ایجاد ارتباط بین آیات و تقویت پیوندهای موضوعی درون سوره حل کند. همانند تحلیل پیشین، آیات ۱۵۸ تا ۱۶۲ نیز از طریق آیه ۱۵۲ به بخش‌های قبلی متصل می‌شود که این آیات به موضوع هشدار درباره پنهان کردن آیات الهی پرداخته و ناسپاسی را مورد توجه قرار می‌دهد. آیه ۱۶۱ این رفتار را نوعی ناسپاسی توصیف می‌کند و ارتباط مستقیمی با پیام‌های آخر آیه ۱۵۲ برقرار می‌کند که نسبت به ناسپاسی نیز هشدار می‌دهد؛ در نتیجه، آیات ۱۵۳ تا ۱۶۲ را می‌توان توضیح و تفسیری برای آیه ۱۵۲ در نظر گرفت که بر اهمیت هماهنگی در این بخش تأکید دارد.

این تحلیل تأکید می‌کند که آیه ۱۵۲، پیوندهای موضوعی قوی با آیات بعدی دارد که این ارتباط آیات را به یکدیگر متصل می‌کند و ارتباط نزدیک‌تری بین این بخش و باقی سوره ایجاد می‌کند. بخش باقی‌مانده نیز به‌طور مستقیم به آیه ۱۵۲ مرتبط است و با ماهیت کلی قانونی خود، از طریق دستورات و ممنوعیت‌های مختلفی که با این آیه معرفی شده است، ادامه می‌یابد.

۳.۱.۳. زیربخش سوم (۲۴۳-۲۸۶)

این زیربخش با تکرار واژه‌به‌واژه‌ای از دعای بنی‌اسرائیل، تحت رهبری پیامبر (پادشاه طالوت) آغاز می‌شود (آیه ۲۵۰) و در آیه ۲۸۶ با دعایی به مسلمانان پایان می‌یابد. تکرار فقط در پایان زیربخش ظاهر می‌شود و هیچ واژه یا عبارت تکراری در آغاز آن وجود ندارد. نشانگر یک الگوی تصاعدی است که تکرار نهایی بخش و سوره را می‌بندد؛ درحالی‌که «I۳» و «I۳A»، هر دو دعا هستند، فقدان تعریف مرز اولیه در آنها نیز مشاهده می‌شود؛ اما الگوی چارچوب‌بندی تصاعدی در تمامی این موارد حفظ می‌شود. سه آیه آخر سوره، اکوهای متعددی از کل سوره دارند که رابینسون آنها را به‌طور قانع‌کننده‌ای نشان داده است.^۱ آیه

^۱ رابینسون به‌طور قانع‌کننده نشان داده که اولین از این آیات، آیه ۲۸۴، اکوهایی از آیات ۲۰، ۲۹، ۳۳، ۷۷، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۶،

۲۸۴، تکرارهایی از آیات متعددی دارد؛ همچنین است آیه ۲۸۵ و آیه ۲۸۶ که از آیات مختلفی استفاده می‌کنند. با وجود یک تکرار واژه‌به‌واژه‌ای قوی «به ما بر ناسپاسان پیروزی بده» (آیات ۲۵۰، ۲۸۶)، این اکوها به شیوه‌ای که یک جزء عمل می‌کند، تأکید می‌کند و سوره را به پایان می‌برد. (ردا، ۲۰۱۲: ۹۸)

همخوانی بین «اجزاء» و مرزهای موضوعی تنها نشانه‌ای برای استفاده از این ابزارها در ترسیم ساختار سوره نیست. الگوی منظم و متوالی «اجزاء» نیز دلیلی برای هدف ساختاری آنهاست؛ چون هر کدام به دنبال دیگری قرار دارند. به این ترتیب، جزء «I۱» فوراً بعد از «I۲»، جزء «I۲» فوراً بعد از «I۳»، جزء «I۳» فوراً بعد از «I۴» و جزء «I۴» فوراً بعد از «I۵» می‌آید. سوره بقره الگوی بلاغی «جزء افزایشی» را نشان می‌دهد که براساس افزایش تکرارها در انتهای آن، مشخص می‌شود. هفت نمونه از این الگو در سوره وجود دارد؛ پنج تای آنها سوره را به پنج بخش موضوعی تقسیم می‌کند و دو جزء باقی‌مانده بخش ۳.۱ را به دو قسمت تفکیک می‌کند. نشان‌دهنده ساختاری لایه‌ای داخلی و خارجی است. لایه‌بندی داخلی با اجزاء «I۳A» و «I۳B» و لایه‌بندی خارجی با تقسیم‌بندی بخش‌های ۳.۱، ۳.۲، و ۳.۳ صورت می‌گیرد تا یک واحد متحد ایجاد شود. گرچه بخش‌های ۳.۱، ۳.۲، و ۳.۳ به‌ظاهر واحدهایی جداگانه دیده می‌شوند، عواملی وجود دارد که آنها را یک بخش واحد تلقی می‌کند. این تقسیم‌بندی براساس بلاغت و ترکیب موضوعی است؛ «I۲» با تکرارهای طولانی، سوره را به‌طور ضمنی به سه بخش تقسیم می‌کند و «I۳»، «I۴» و «I۵» که کوتاه‌ترند، نشان‌دهنده مرزهای موجود هستند. (همان، ۹۹-۱۰۰)

۳.۲. ترکیب حلقوی یا موضوعی

نوع دیگری از ویژگی‌های ساختمانی که معمولاً در قرآن رخ می‌دهد، تکرار واژگان نیست، بلکه تکرار مضمون است. بخش‌هایی از متن سوره بر حول یک موضوع یا ایده می‌چرخد و در الگوهای خاصی مطرح شده است. وقتی چنین موضوعاتی به همان ترتیب، تکرار شوند، «تناوب» نامیده می‌شوند و وقتی به صورت برعکس تکرار شود، «کیاسم» یا «ساختارهای کیاستیک» نامیده می‌شوند. از بین همه، مشهورترین ابزار شاعرانه‌ای که توجه دانشمندان را در سال‌های اخیر به خود جلب کرده، ترکیب حلقه است. «ترکیب حلقه» برای توصیف نوع خاصی از ساختار کیاستیک استفاده می‌شود که یک نقطه اوج در مرکز یا نزدیک مرکز دارد. چنین ساختارهایی بر مرکز تأکید می‌کنند. واژه «حلقه» دایره‌های متحدالمرکز را که از این قله خارج می‌شود به تصویر می‌کشد. (همو، ۲۰۲۱: ۵۷)

۱۱۷، ۱۴۸، ۱۶۴، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۷۱ دارد، در حالی که آیه دوم، آیه ۲۸۵، به آیات ۲، ۴، ۲۱، ۲۲، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۵۸، ۸۳، ۸۷، ۹۳، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۵، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵ اشاره دارد و آخرین آیه، آیه ۲۸۶، از آیات ۴۴، ۷۹، ۱۳۴، ۱۴۱، ۲۰۲، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۸۱ استفاده می‌کند.

۲.۳.۱. اولین نمونه از ترکیب حلقوی

ساختار کلی سوره به شکل کیاستیک ظاهر می‌شود و از الگوی «ABC/B'C'A'/C'B'A» پیروی می‌کند که در آن «A» بخشی است که ویژگی یک آزمایش دارد، بخش «B» حاوی دستورالعمل و «C» داستانی است که منشأ اولیه را به تصویر می‌کشد. تکرارها دارای طول فزاینده هستند. پنل‌های سوره بقره موضوعی هستند و کل سوره را با پیروی از الگوی «ABC/B'C'A'/C'B'A» پوشش می‌دهند؛ بنابراین، به جای دو عنصر تکرار شونده که هر کدام دو بار ظاهر می‌شوند، ساختار سوره بقره سه عنصر تکراری دارد که هر کدام سه بار ظاهر می‌شوند؛ در نتیجه، کل ساختار سوره بقره می‌تواند «کیاسمی» توصیف شود. آیات ۳۰-۳۹ نیز با تغییر مخاطب آغاز می‌شود؛ اکنون با پیامبر مستقیماً صحبت می‌شود و از آن دعوت می‌شود تا داستان آدم و حوا را بررسی کند. در اینجا داستان آدم و حوا نه تنها منشأ اولیه نوع بشر را به تصویر می‌کشد، بلکه وعده الهی هدایت آینده را نیز به تصویر می‌کشد.

جدول ۲

بخش	آیات	زمینه	کاراکتر
بند ۱.۱	۱-۲۰	دسته‌بندی بشریت به سه گروه	آزمایش
بند ۲.۱	۲۱-۲۹	خطاب مستقیم به نوع بشر	دستورالعمل
بند ۳.۱	۳۰-۳۹	داستان آدم و حوا	داستان

تغییر مخاطب از بنی اسرائیل به مسلمانان در زیربخش سوم، مشخص‌کننده مرز آن است (جدول ۳). این بخش با ساختار سه‌جانبه، شامل دستوراتی است که از مسلمانان می‌خواهند به پیامبر جدید ایمان آورده، انفاق کرده و در دعاهای جمعی شرکت کنند (آیه ۴۱-۴۷). خداوند بنی اسرائیل را با ارائه کتاب به موسی، هدایت کرد (آیه ۵۳)؛ پس از نجات آنها از ظلم فرعون (آیه ۴۹-۵۰)، شکافتن دریا (آیه ۵۰) و فراهم‌سازی غذا و آب در بیابان (آیه ۵۷-۶۰). همچنین نحوه برخورد خدا با تخلفات مکرر بنی اسرائیل و مجازات خطاکاران را نشان می‌دهد (آیه ۵۱-۷۴). در ادامه، بند ۲.۳ به انتقاد از برخی رفتارهای بنی اسرائیل پرداخته و جامعه مسلمان نوپا را راهنمایی می‌کند (آیه ۷۵-۱۲۳)؛ از جمله جعل کتاب مقدس (آیه ۷۵-۷۹)، حمله و اسارت هم‌دینان (آیه ۸۴-۸۶) و امتناع از پیروی از کتاب و پیامبر جدید (آیه ۸۷-۹۱، ۹۹-۱۰۱). خداوند عواقب سنگینی برای این رفتارها بیان می‌کند؛ از جمله تحقیر در دنیا و عذاب در آخرت (آیه ۸۰-۸۱، ۸۵-۸۶ و ۸۸-۹۰)، دستور به پیامبر برای پاسخگویی شفاهی (آیه ۸۰-۸۲؛ ۹۱-۹۸) و هشدار به مسلمانان برای عدم تقلید از گذشته یهودیان، تشویق به عفو و بخشش (آیه ۱۰۹) و اهمیت برپایی نماز و انفاق منظم (آیه ۱۱۰). این ساختار نقش مستمر خداوند را هم در گذشته و هم در حال، برای راهنمایی برتر، تأیید می‌کند.

جدول ۳

بخش	آیات	زمینه	کاراکتر
بند ۱.۲	۴۰-۴۸	ارائه (present) دستورالعمل برای بنی اسرائیل	دستورالعمل
بند ۲.۲	۴۹-۷۴	تعاملات گذشته بین آنها و خدا	داستان
بند ۳.۲	۷۵-۱۲۳	تعامل فعلی (present) با جامعه مسلمانان	آزمایش

«§۳» با داستان ابراهیم و اسماعیل و ساختن حرم باستانی آغاز می‌شود. وعده مبعوث شدن به پیامبری در قوم، آنان را فراگرفته است و بدین وسیله منشأ اولیه کتاب مقدس و منبع هدایت اسلامی را به تصویر می‌کشد (§۳.۱). بخش فرعی با «§۳.۲» دنبال می‌شود که حاوی قوانینی برای ملت جدید است و با آزمایش ایمان در «§۳.۳» به پایان می‌رسد.

جدول ۴

بخش	آیات	زمینه	کاراکتر
۱.۳	۱۲۴-۱۵۱	ریشه‌های ابراهیمی	داستان
۲.۳	۱۵۲-۲۴۲	قانونگذاری برای ملت جدید	دستورالعمل‌ها
۳.۳	۲۴۳-۲۸۶	آزمایش ایمان	آزمایش

باتوجه به آنچه گفته شد، سه بخش فرعی قرآن، هر کدام با موضوعات آزمون، دستورالعمل برای بشریت یا داستانی در رابطه با خاستگاه‌های اولیه هدایت مشخص می‌شوند. بند «۱» کتاب را آزمون معرفتی می‌کند که براساس آن، بشریت به سه گروه طبقه‌بندی می‌شود؛ بند «۱.۲» دستورالعمل‌های عمومی ارائه می‌دهد و «§۳.۱» داستان خاستگاه و وعده الهی برای ارسال راهنمایی را بازگو می‌کند؛ بنابراین، ساختار آزمون (دستورالعمل) داستان مطرح است. بند «۱.۲» با دستورالعمل آغاز می‌شود؛ «§۲.۲» تاریخ بنی اسرائیل را بازگو می‌کند و بند «۳.۲» به آزمون‌هایی که بنی اسرائیل با آنها مواجه شده‌اند، می‌پردازد؛ بنابراین، از الگوی دستورالعمل (داستان) آزمون پیروی می‌کند. «§۳» که با داستان ابراهیم و اسماعیل آغاز شده و وعده فرستادن پیامبری در نسل آنها را مطرح می‌کند (§۳.۱)، با قوانین برای ملت جدید (§۳.۲) و آزمایش ایمان در «§۳.۳» ادامه می‌یابد، نشان‌دهنده الگوی معکوسی نسبت به «§۱» است. هر بخش ترکیبی از سه بخش «ABC» و «B'C'A» و «B''C''B''A» است. بسیاری از دستورات داده‌شده به بنی اسرائیل در بند ۲، در بند ۳ تکرار و توضیح داده می‌شود؛ مانند ایمان، دعا، و صدقه دادن (آیات ۴۰-۴۸، ۱۳۶، ۱۵۰-۱۵۳، ۲۶۱-۲۷۴). فرمان احترام به خدای یکتا (آیات ۱۶۳-۱۶۷)، محدودیت‌های غذایی (آیات ۱۶۸-۱۷۲) و قوانین مربوط به مرگ و اراده متوفی (آیات ۱۷۸-۱۸۲) در بین آیات مورد بحث، قرار می‌گیرند. این نشان می‌دهد که خداوند به‌طور سیستماتیک، دستورات مشابهی را هم به اسرائیلی‌ها و هم به

مسلمانان داده است و خداوند را راهنمایی روشمند معرفی می‌کند.

جدول ۵

1	بخش 1	§1.1	آزمون
		§1.2	دستورالعمل
39		§1.3	داستان
40	بخش 2	§2.1	دستورالعمل
		§2.2	داستان
123		§2.3	آزمون
124	بخش 3	§3.1	داستان
141			دستورالعمل
151			
152			
242		§3.2	
243	§3.3	آزمون	
286			

۲.۳.۲. دومین نمونه از ترکیب حلقوی

این بخش از سوره بقره ایمان و عمل‌های ملموس را به یکدیگر پیوند می‌زند و الگویی از ابتدای سوره (آیات ۳-۴) را دنبال می‌کند که مؤمنین را در میان سه گروه از بشریت معرفی می‌کند؛ ابتدا با ایمان شروع شده و به نماز و انفاق (آیه ۳) و در نهایت به کتاب و آخرت (آیه ۴) می‌پردازد. این الگو در بخش «§۳.۲»، با چهار بار تکرار ایمان و پنج بار تکرار عمل، همراه تأکید مداوم بر ارتباط بین ایمان و کتاب، نه بار تکرار می‌شود. و نشان می‌دهد که ایمان و عمل همیشه باید همراه باشند. عمل‌های مورد بحث، علاوه بر مسائل غذایی، شامل نماز، برخورد با مرگ/جنگ و حج است که به تدریج به سمت پایان سوره افزایش می‌یابد. این ویژگی به همراه تکرار عناصر «A» و «B»، ساختار را به یک کیاسم شکسته با تأکید دوگانه تبدیل می‌کند. توجه ویژه‌ای که به تکرار نهایی اینکلوزیو در آیات ۲۳۸-۲۳۹ داده شده و موضوع یادآوری و نماز را مورد تأکید قرار می‌دهد، نشان‌دهنده تناوب بین موضوعات مرتبط با عمل و ایمان است.

بخش «۳.۳» ادامه‌دهنده الگوی اقتصاص است. رابینسون نشان داده که سه آیه اول (آیات ۲۴۳-۲۴۵) انعکاس‌هایی از بخش‌های قبلی سوره دارند. آیه اول درباره هزاران نفر از مردمی است که از خانه‌هایشان خارج شده و به خواست خداوند مرده و سپس زنده شده‌اند (آیه ۲۴۳)، یادآور مرگ و احیای بنی اسرائیل (آیات ۵۵-۵۶) و ترس از مرگ (آیه ۱۹) است. فرمان جنگیدن (آیه ۲۴۴)، به دقت، با تسلط خداوند بر زندگی و مرگ پیوند خورده است و تشویق به انفاق (آیه ۲۴۵)، معامله بد و وام خوب را (آیات ۱۶) یادآوری می‌کند. (رابینسون، ۱۹۹۶: ۲۱۶-۲۱۷)

ایمان و عمل در «۳.۳»، ویژگی‌های متفاوتی به خود می‌گیرند؛ ایمان بیشتر به سوی تسلط خداوند بر زندگی و مرگ متمایل می‌شود. بخش‌های «عمل» عمدتاً به جنگیدن و انفاق متمرکز می‌شوند. تناوب بین ایمان و عمل در این بخش ادامه می‌یابد اما با تمایزاتی که آن را متمایز می‌کند، ایمان و عمل ماهیت متفاوتی دارند و بخش تحت پوشش دو تناوب دیگر قرار دارد.

تناوب بین اعتقاد و عمل در بخش «۳.۳»، شش بار دیگر ادامه می‌یابد و کل تعداد تناوب‌ها را به پانزده می‌رساند. اینجا خداوند حاکم زندگی و مرگ معرفی شده و ایمان عمیقاً با جنگیدن و واگذاری زندگی به دست خدا پیوند خورده است. این مفهوم که با انفاق در تناوب است، نشان‌دهنده تمایز ویژه این بخش است. تناوب‌ها نه تنها از نظر ماهیت، بلکه تدریجی افزایش می‌یابند و با سه داستان نمایش داده شده در آیات ۲۴۳، ۲۴۶-۲۵۳، و ۲۵۸-۲۶۰ (جدول ۶) که با دیگر بخش‌ها در تناوب هستند، بخش را با تناوب سومی پوشانده‌اند.

جدول ۶

آیات	موضوعات	تناوب	کیاسم
151- 158	نماز صبر رسیدگی به مرگ کسانی که در نبرد امپارزه افتادند. زیارت	عمل	A
159- 167	کتمان کتاب مقدس توحید	ایمان	B
168- 169	دستور غذا خوردن با شرایط نهی از سه ۵، از گامها، شيطان	عمل	C
170- 171	پاسخ به کتاب مقدس	ایمان	D
172- 174	دستور غذا خوردن با شرایط نهی از پیروی از گامهای شيطان محدودیت های غذایی	عمل	C'
174- 177	کتمان کتاب مقدس اجزای ایمان: خدا، روز آخرت، فرشتگان، کتاب آسمانی و پیامبران	ایمان	B'
177- 203	نماز رسیدگی به مرگ، صبر زیارت گسترش با صدقه و مخارج دیگر	عمل	A'
	مقررات روزه مقررات جنگ		
204- 214	توحید اخلاص در ایمان کتاب مقدس: ادعای صادق گسترش بر مؤلفه های ایمان	ایمان	B''
215- 242	اتفاق کردن جنگیدن نماز ممنوعیت قمار و الکل گسترش با موضوعات مرتبط با زنان	عمل	A''
243	توضیح داستانی درباره خداوند به عنوان ارباب بر زندگی و مرگ	ایمان	
244- 245	جنگ اتفاق کردن	عمل	
246- 253	توضیح داستانی درباره جنگیدن	ایمان	
254	اتفاق کردن	عمل	
255- 260	آبه هوش و آزادی دین توضیح داستانی درباره خداوند به عنوان ارباب بر زندگی و مرگ	ایمان	
261- 283	اتفاق کردن گسترش بر غیره. ربا، وام ها	عمل	

۲.۳.۳. سومین نمونه از ترکیب حلقوی

اولین تناوب اضافی که بر این بخش سایه انداخته، تناوب دو موضوع زندگی و ثروت یا به عبارت دیگر، قرار دادن زندگی و ثروت خود در دستان خداوند است. این دو موضوع در سراسر زیربخش، تناوب دارد؛ بدین ترتیب، تناوب قبلی ایمان و عمل از «۲.۳.۳» (جدول ۶) را با تناوب دیگری که مختص «۳.۳.۳» است (جدول ۷) نشان می‌دهد. بخش با یک اپیزود آغاز می‌شود که تسلط خداوند بر زندگی و مرگ را نشان می‌دهد و در ادامه با فرمان به جنگیدن و سپس هزینه کردن دنبال می‌شود. ایده جنگیدن و بدین ترتیب قرار دادن زندگی خود در دستان خداوند در داستان طالوت (آیات ۲۴۶-۲۵۲)، به تصویر کشیده شده است و مجدداً با یک فرمان به هزینه کردن (آیه ۲۵۴) دنبال می‌شود. خداوندی که خواب و حسب ندارد در سه آیه بسیار معروف تعظیم می‌شود (آیات ۲۵۵-۲۵۷) و در ادامه با سه اپیزود کوتاه که دوباره کنترل بر زندگی و مرگ و توانایی خداوند برای احیای مردگان را نشان می‌دهد (آیات ۲۵۸-۲۶۰)، دنبال می‌شود. هزینه کردن و دادن صدقات، به تفصیل، بیان شده و با منع ربا و مقررات برای گرفتن وام‌ها، بیشتر گسترش می‌یابد (آیات ۲۶۱-۲۸۳)؛ بنابراین، موضوعات زندگی و ثروت مجموعاً شش بار تناوب دارند. دنبال کردن الگوی «S'FS'F'S» که در آن «F» نماینده موضوع مرتبط با زندگی و «S» نماینده موضوع مرتبط با ثروت است در جدول ۷ نشان داده شده است.

جدول ۷

آیات	موضوعات	تناوب	الگو
243-244	خداوند به عنوان ارباب بر زندگی و مرگ، فرمان به جنگیدن	زندگی	F
245	انفاق کردن	ثروت	S
246-253	خداوند در زمینه طالوت، جنگیدن را حکم می‌کند.	زندگی	F'
254	انفاق کردن	ثروت	S'
255-260	تعظیم خداوند (آیه عرش)، خداوند به عنوان ارباب بر زندگی و مرگ	زندگی	F''
261-283	انفاق کردن، ربا، وام‌ها	ثروت	S''
284-286	خاتمه		

۲.۳.۴. چهارمین نمونه از ترکیب حلقوی

بخش «۳.۳» با تناوب سوم شروع می‌شود که بر دو تناوب دیگر سایه می‌اندازد و شامل سه داستان و سه فرمان است (جدول ۸). این بخش با داستانی آغاز می‌شود که تسلط خداوند بر زندگی و مرگ را نشان می‌دهد و با فرمان‌هایی برای جنگیدن و انفاق ادامه می‌یابد. داستان طالوت (آیات ۲۴۶-۲۵۳) و بخش آیه عرش (آیات ۲۵۴-۲۵۷)، به ترتیب، تسلط خداوند و تشویق به انفاق را نمایش می‌دهد. در این بخش، ایمان و عمل ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارند که ماهیت ایمان به سوی تسلط خدا بر زندگی و مرگ متمایل شده و عمل‌ها صرفاً به جنگیدن و انفاق محدود می‌شوند. تناوب بین ایمان و عمل ادامه یافته، اما با تفاوت‌هایی که بخش را متمایز می‌کند، به‌ویژه با تأکید بر دو تناوب اضافی که بر تناوب‌های دیگر سایه می‌اندازد.

تناوب‌های داستان در این بخش، سه داستان کوتاه را به یاد می‌آورند؛ داستان آدم، اسرائیلیان باستان و ابراهیم و اسماعیل نشان‌دهنده ترتیب پیشرفت از بشریت به اسرائیلیان و سپس به ابراهیم و ملت مسلمان در حال ظهور است. این الگو تأکید می‌کند بر این فکر که ایمان و عمل باید با آزمایش‌ها همراه باشد. بخش «۳.۳» با تأکید بر اعتقاد و اعتماد به خداوند در زمینه‌های جنگیدن و انفاق، ایمان را با اعتماد به خداوند در زندگی و ثروت تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که جامعه مسلمان باید در این آزمایش‌ها به خداوند اعتماد کند. این تناوب‌ها، نه تنها مفاهیم ایمان و عمل را تأکید می‌کنند، بلکه به جامعه مسلمان آموزش می‌دهد که چگونه در دین جدید خود پیشرفت کند و خداوند را در تمام جنبه‌های زندگی خود پذیرا باشد. این بخش با اپیلوگی به پایان می‌رسد که تمامی مفاهیم را به هم مرتبط می‌کند و نشان‌دهنده حمایت خداوند از مؤمنان در تلاش‌هایشان است.

جدول ۸

آیات	موضوعات	تناوب	الگو
243	داستانی که تسلط خداوند بر زندگی و مرگ را نشان می‌دهد	داستان	H
244- 245	فرامین به جنگیدن و انفاق کردن	فرمان	I
246- 253	داستانی که تسلط خداوند بر زندگی و مرگ را نشان می‌دهد	داستان	H'
254- 257	فرمان به انفاق کردن و تعظیم خداوند	فرمان	I'
258- 260	داستان‌هایی که تسلط خداوند بر زندگی و مرگ را نشان می‌دهند	داستان	H''
261- 283	انفاق، ربا، وام	فرمان	I''
284- 286	خاتمه		

در میان هفت اینکلوژیو (هفت بخش ساختاری)، دومین بخش برجسته‌تر است و سوره را به سه پنل افزایشی طول تقسیم می‌کند؛ هر یک شامل سه بخش با ماهیت داستان، آموزش یا آزمایش است. بخش‌های داستانی حول مفهوم انتخاب می‌چرخند و منشأ اولیه راهنمایی را نشان می‌دهند. در پنل اول، ترتیب بخش‌ها آزمایش آموزش داستان است؛ در حالی که در دومین پنل، آموزش داستان آزمایش و در آخرین پنل، داستان آموزش آزمایش است و نشان‌دهنده یک ساختار کیاسمی در کل سوره است.

۴. بررسی دیدگاه «نوین ردا»

– بازتاب نظریه نظم متقارن در قرآن کریم، از دیدگاه نوین ردا

ردا نظریه‌ای درباره نظم متقارن در قرآن کریم، مطرح کرده که براساس سه اصل تناظر، تضاد و تناسب استوار است. این نظریه بیانگر انسجام و هماهنگی در سطوح آوایی، معنایی و ساختاری قرآن است. با وجود پتانسیل بالای این دیدگاه، انتقاداتی به نحوه ارائه و تحلیل ناکامل نویسنده وارد است، به‌ویژه در زمینه نبود تحلیل جامع و ارائه نمونه‌های دقیق؛ باین حال، با بررسی دقیق‌تر و تحلیل جامع‌تری که شامل نمونه‌های مشخص است، می‌توان این دیدگاه را بهبود بخشید و به درک عمیق‌تری از نظم متقارن در قرآن، دست یافت.

- عدم اشاره ردا به عوامل ساختاری در تحلیل نظم متقارن

آیات مکی و مدنی: سوره بقره آیات مکی و مدنی دارد. نویسنده به این موضوع که چگونه آیات مکی و مدنی در نظم متقارن سوره نقش دارند، اشاره‌ای نمی‌کند. موضوعات سوره: سوره بقره موضوعات مختلفی دارد. نویسنده به این موضوع که چگونه موضوعات مختلف سوره در نظم متقارن آن نقش دارند، اشاره‌ای نمی‌کند.

- نقد بخش اول سوره بقره

ردا به درستی تأکید کرده است که تکرار کلمه «هدایت» یکی از ویژگی‌های بارز این بخش از سوره است. این تکرار نه تنها در جایگاه یک عنصر چارچوبی که بخش را از ابتدا تا انتها به هم متصل کرده، عمل می‌کند، بلکه همچنین در جایگاه یک محور مرکزی برای تأمل در موضوع هدایت الهی، عمل می‌کند؛ باین حال، درحالی که این تکرارها به وضوح نقش مهمی در ساختارمندی محتوا دارند، ارزیابی آن‌ها باید در چارچوب گسترده‌تری از مفاهیم و پیام‌های موجود در سوره انجام شود؛ اگرچه تمرکز بر واژه «هدایت» در مقام کلیدواژه اصلی قابل توجه است، اما بررسی این بخش از سوره بقره نباید به این تکرارها محدود شود. موضوعات دیگری مانند عدالت، ایمان، نماز و اخلاقیات نیز در این بخش مطرح می‌شوند که هر یک نقش مهمی در درک کلی سوره دارند. به نظر می‌رسد که ردا این جنبه‌ها را کمتر مورد توجه قرار داده است.

- نقد بخش دوم سوره بقره

ردا در مطلب ارائه شده درباره آیات ۴۰ تا ۱۲۳ سوره بقره، با تأکید بر استفاده از تکرار در مقام یک ابزار بلاغی و چارچوب‌بندی، اطلاعات ارزشمندی درباره ساختار و محتوای این بخش از سوره ارائه می‌دهد؛ باین حال، برای ارائه یک نقد جامع، لازم است تا به نکاتی اشاره شود که ممکن است در تحلیل اولیه، کمتر مورد توجه قرار گرفته باشد.

تنوع موضوعی: اگرچه تکرار عبارات و آیات وسیله‌ای برای ایجاد ساختار و تأکید بر نکات کلیدی مطرح شده است، اما اهمیت تنوع موضوعی در این بخش از سوره، ممکن است کمتر مورد توجه قرار گرفته باشد. آیات ۴۰ تا ۱۲۳ نه تنها بر اهمیت یادآوری نعمت‌های خداوند تأکید دارند، بلکه شامل دستورات شرعی، داستان‌های پیامبران و تأکید بر اصول ایمانی نیز هستند که هر کدام نیازمند تحلیل و بررسی مفصل‌تری است.

ارتباط با مخاطب: تکرار ابزاری بلاغی است که ممکن است برای ایجاد ارتباط بین محتوای آیات و مخاطبین اولیه و معاصر به خوبی تشریح نشده باشد. اهمیت تکرار در تقویت پیام‌های کلیدی و کمک به حفظ و درک آن‌ها از سوی مخاطبین متفاوت است.

زمینه تاریخی و اجتماعی: درحالی که بررسی ساختاری و بلاغی مهم است، تحلیل‌های

ارائه‌شده ممکن است به اندازه کافی به زمینه تاریخی و اجتماعی که در آن این آیات نازل شده‌اند، نپرداخته باشند. درک این زمینه‌ها می‌تواند به فهم عمیق‌تری از اهداف و پیام‌های آیات کمک کند.

- نقد بخش سوم سوره بقره

تقسیم‌بندی ردا از آیات ۱۲۴ تا ۲۸۶ سوره بقره به سه زیربخش مبتنی بر اجزای داخلی و خارجی و استفاده از تکرار در جایگاه ابزاری برای شناسایی و تعریف مرزهای بین بخش‌ها، رویکردی نوآورانه و دقیق برای درک ساختار سوره به نظر می‌رسد؛ با این حال، در نقد این تقسیم‌بندی، نکات زیر قابل بررسی است:

ارتباط موضوعی میان زیربخش‌ها: اگرچه تقسیم‌بندی براساس تکرارهای کلیدی و اجزای تصاعدی قوی به نظر می‌رسد، اما اهمیت ارتباط موضوعی عمیق‌تر میان زیربخش‌ها نیاز به بررسی بیشتر دارد؛ برای مثال، چگونگی ارتباط داستان‌ها و دستورات شریعت با محورهای اصلی سوره بقره، مانند توحید، پیامبری و امت اسلامی، می‌تواند به درک یکپارچگی و هدف کلی سوره کمک کند.

ارتباط با سایر بخش‌های سوره و قرآن: تحلیل ارائه‌شده ممکن است به اندازه کافی به ارتباط این زیربخش‌ها با سایر بخش‌های سوره بقره و دیگر سوره‌های قرآن نپرداخته باشد. بررسی این ارتباط‌ها می‌تواند به فهم بهتر جایگاه و اهمیت این آیات در کل قرآن کمک کند.

- نقد ترکیب حلقوی

مطلب ارائه‌شده در مورد ساختار کلی سوره بقره و استفاده از الگوی کیاستیک برای توصیف آن، نشان‌دهنده تلاش برای درک ساختاری منظم و هماهنگ در این سوره است. الگوی «A''B''C''A''/B''C''A''/C''B''A''» به خوبی تلاش می‌کند تا نحوه تکرار موضوعات و عناصر در سوره را به تصویر بکشد؛ با این حال، در نقد این تحلیل، نکاتی قابل ذکر است:

پیچیدگی موضوعی سوره بقره: سوره بقره به دلیل دامنه گسترده‌ای از موضوعاتی که پوشش می‌دهد، شناخته شده است. از دستورات شریعت گرفته تا داستان‌های پیامبران و هدایت‌های اخلاقی، این سوره طیف وسیعی از مفاهیم را دربرمی‌گیرد. استفاده از یک الگوی کیاستیک ممکن است به‌طور کامل قادر به درک تمام این تنوع و تداخل موضوعات نباشد.

تفسیر و تأویل متفاوت مفسرین: در طول تاریخ، مفسرین مختلفی به تفسیر سوره بقره پرداخته‌اند و بینش‌های گوناگونی ارائه داده‌اند که ممکن است با الگوی کیاستیک پیشنهادی تطابق نداشته باشد. بررسی و مقایسه این تفاسیر می‌تواند به درک بهتری از ساختار و محتوای سوره کمک کند.

انعطاف‌پذیری ساختاری: قرآن به دلیل سبک بیانی منحصربه‌فرد و ساختارهای متنوعی که در سوره‌های مختلف به کار می‌برد، شناخته شده است. توصیف سوره بقره با ساختاری کیاسمی، ممکن است نتواند تمام این انعطاف‌پذیری و تنوع ساختاری را به خوبی نشان دهد. در نهایت، تحلیل ساختاری ارائه شده از سوره بقره، نشان‌دهنده تلاش قابل توجه برای درک عمیق‌تر ساختار و محتوای این سوره است؛ با این حال، بررسی‌های بیشتر در زمینه‌های مذکور و توجه به پیچیدگی‌ها و تنوع موضوعی می‌تواند به درک عمیق‌تر و جامع‌تری از سوره بقره منجر شود.

نتیجه‌گیری

آنچه که «نوین ردا» در مقام تبیین آن است، اثبات یک ساختار منسجم در قالب نظریه نظم متقارن است که این ساختار هرچند نزد مفسران و پژوهشگران علوم قرآنی نامأنوس، اما روشمند، است و همان‌طور که تمام این نظریه را نمی‌توان پذیرفت، تمام آن را نیز نمی‌توان منکر شد. «نوین ردا» سوره بقره را به سه قسم تقسیم می‌کند و از دو جنبه ترکیب لغوی و ترکیب موضوعی (حلقوی) مورد بررسی قرار می‌دهد. در ترکیب لغوی، با توجه به کلیدواژه‌های یک ساختار چندبخشی از سوره به دست می‌دهد که قابلیت دفاع دارد و در ترکیب حلقوی سوره بقره با استفاده از ساختارهای کیاستیک (کیاسمی)، تناوب و اینکلوزیو، سه عنصر اصلی آموزش، انتخاب و آزمایش را در سه بخش مختلف به ترتیب‌های متفاوت نمایش می‌دهد. آدم، فرزندان اسرائیل، و ابراهیم، به ترتیب، در این بخش‌ها، نمونه‌هایی از این عناصر معرفی می‌شوند. آموزش‌ها از بخشی به بخش دیگر توسعه یافته و شامل دستورالعمل‌های اصلی و توحید همراه با تعالیم مربوط به ایمان، نماز، و خیرات است. بخش سوم توسعه‌یافته‌ترین آموزش‌ها را شامل می‌شود و موضوعاتی چون روزه، جنگ، حج و طلاق را در بر می‌گیرد.

لکن ردا به بررسی نظریه نظم متقارن در قرآن کریم می‌پردازد که براساس اصول تناظر، تضاد و تناسب استوار است. این نظریه انسجام و هماهنگی ساختار قرآن را در سطوح آوایی، معنایی و ساختاری بیان می‌کند. با وجود پتانسیل بالای این دیدگاه، نقدهایی، به دلیل نبود تحلیل جامع و عدم ارائه نمونه‌های دقیق، وجود دارد؛ همچنین، مقاله به اهمیت عوامل ساختاری، مانند تفکیک آیات مکی و مدنی، تنوع موضوعات و ساختار خاص سوره در تحلیل نظم متقارن اشاره نمی‌کند. تحلیل‌های مطرح شده در مقاله، به ویژه بر روی بخش‌های اول و دوم سوره بقره، به تکرار واژه «هدایت» توجه داشته و آن را عنصری محوری برای تأمل در موضوع هدایت الهی معرفی می‌کند؛ با این حال، این تحلیل‌ها بر جنبه‌های دیگری مانند عدالت، ایمان، نماز و اخلاقیات که در این بخش‌ها مطرح می‌شوند، کمتر تمرکز دارند؛ علاوه بر این، به ساختار لغوی و ترکیب حلقوی سوره نقد وارد است که نشان‌دهنده تلاش

برای درک ساختاری منظم و هماهنگ در سوره است، اما به انعطاف‌پذیری ساختاری و تفسیرهای متفاوت مفسرین توجه کافی نمی‌کند. ارتباط میان بخش‌ها و زیربخش‌ها و تعامل آنها برای ارائه یک پیام یکپارچه نیز نیاز به بررسی بیشتر دارد. در جمع‌بندی، باید گفت که با وجود نقدهای وارد بر نحوه ارائه و تحلیل، دیدگاه ردا می‌تواند با بررسی دقیق‌تر و ارائه تحلیلی جامع به فهم عمیق‌تری از نظم متقارن در قرآن کریم، منجر شود. این نقدها به‌طور کلی، به ساختار لغوی و ترکیب حلقوی و ابزارهای بلاغی استفاده‌شده در سوره مربوط می‌شوند.

کتابنامه

قرآن کریم

- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۹۸۵). «الاتقان فی علم العلوم»، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم (ع ۴). القاهرة: دارالتراث.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۹۸۸). «البرهان فی علم»، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم (ع ۴). القاهرة: دارالتراث.
- فاضلی، حمیدرضا (۱۴۰۲). «بررسی تحلیلی نظریه نظم متقارن در تبیین همبستگی آیات قرآن با تاکید بر دیدگاه ریموند فرین» (رساله دکتری). دانشکده الهیات، پردیس علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه یزد، ایران.
- مکوند، محمود و محمد کاظم شاکر (۱۳۹۴). "بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن (با تاکید بر دیدگاه میشل کوپیرس)"، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۶، ۲۳-۵۶.
- Baqara and al-Nisā" in Issa J. Boullata (ed.), (2000). *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Richmond: Curzon, pp. 26-55.
- Cuypers, Michel. (2009). *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an*. Miami: Convivium.
- David Müller, *Die Propheten in ihrer uhrsprünglichen Form* (Vienna: Alfred Hölder, 1896), p. 200-1.
- Kessler, Martin. (1978). 'Inclusio in the Hebrew Bible' in H. J. Dreyer and J. J. Glück (eds), *Semitics Vol. 6*. Pretoria: University of South Africa.
- Mir, Mustansir. (1986). *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Mir, Mustansir. (1993) 'The sura as unity: a twentieth century development in Qur'an exegesis' in G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge.
- Reda El-Tahry, Nevin. (2012). "Textual Integrity and Coherence in the Qur'an: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqara."
- Reda, Nevin, (2017). *The al-Baqara Crescendo: Understanding the Qur'an's Style, Narrative Structure, and Running Themes*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Reda, Nevin, (2018). "What Is Islam? The Importance of Being Islamic in Christian Theological Schools," *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations* 29, no. 3
- Reda, Nevin, (2021). "The Poetics of Surat Al Imran Narrative Structure (Q 3); in *Structural Dividers in the Qur'an*, ed. Marianna Klar (London: Routledge),
- Robinson, Neal. (1996). *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. London: SCM Press.
- The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics (1993)(Princeton: Princeton University Press.
- Zahniser, Matthias, (2000), 'Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisa', *Literary Structures of Religious Meaning in the Quran*, Richmond: Curzon.

References

The Holy Quran

- Badr al-Din Muhammad bin Abdullah Zarkashi (1988). "Al-Burahan in Science". Muhammad Abolfazl Ebrahim's edition (4 volumes, Cairo: Dar al-Tarath, n.d.).
- Baqara and al-Nisā" in Issa J. Boullata (ed.), (2000). Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an. Richmond: Curzon, pp. 26-55.
- Burhan al-Din Abulhasan Ibrahim bin Omar al-Bika'i (2006). "Naam al-Darar fi fith al-ayat wa al-sur", third edition, 8 vols. Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya
- David Müller, Die Propheten in ihrer uhrsprünglichen Form (Vienna: Alfred Hölder, 1896), p.200-1.
- Jalaluddin Abdurrahman Al-Suyuti, (1985 AD). "Education in the science of science". Published by Mohammad Abolfazl Ebrahim (4 volumes, Cairo: Dar al-Tarath, N.M.)
- Kessler, Martin. (1978). Inclusion in the Hebrew Bible' in H.J.Dreyer and J.J.Glück (eds), Semitics Vol.6.Pretoria: University of South Africa.
- Mir, Mustansir. (1986). Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an.Indianapolis: American Trust Publications.
- Mir, Mustansir. (1993) 'The sura as unity: a twentieth century development in Qur'an exegesis' in G.R.Hawting and Abdul-Kader A.Shareef (eds), Approaches to the Qur'an.London: Routledge.
- Reda El-Tahry, Nevin. (2012). "Textual Integrity and Coherence in the Qur'an: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqara."
- Reda, Nevin, (2017).The al-Baqara Crescendo: Understanding the Qur'an's Style,Narrative Structure, and Running Themes.Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Reda, Nevin, (2018). "What Is Islam? The Importance of Being Islamic in Christian Theological Schools," Journal of Islam and Christian-Muslim Relations 29, no.3
- Reda, Nevin, (2021). "The Poetics of Surat Al Imran Narrative Structure (Q 3); in Structural Dividers in the Qur'an, ed.Marianna Klar (London: Routledge),
- Robinson, Neal. (1996). Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text. London: SCM Press.
- The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics (1993)(Princeton: Princeton University Press.
- Zahniser, Matthias, (2000), 'Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisa', Literary Structures of Religious Meaning in the Quran, Richmond: Curzon.