

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال نهم، شماره دوم، پیاپی هفدهم، پاییز و زمستان 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
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 - ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲ دورنگار:
style.quran.ac.ir

نشریه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم با همکاری انجمن زبان‌شناسی
ایران منتشر می‌شود



نشریه مطالعات 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؛

هیئت تحریریه بین المللی:

احسان دیک

استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه النجاح الوطنیه نابلس

عبدالکریم علی عبد الحمید جرادات

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آل البیت اردن

درید عبدالجلیل الشاروط

استاد فلسفه زبان عربی گرایش آواشناسی دانشگاه قادسیه عراق

سعاد بسناسی

استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و هنر، دانشگاه وهران ۱، الجزائر

مشاوران علمی:

خلیل پروینی

عبدالاحد غیبی

سجاد اسماعیلی

رضا امانی

حسین تک تبار فیروزجائی

کاوس روحی برندق

علی صیادانی

صمد عبداللهی عابد

امیر مقدم متقی

ابراهیم نامداری

علی رضا نظری

حسن اسماعیل زاده

نوروز امینی

عادل آزاددل

عسگر بابازاده اقدم

فاطمه حاجی اکبری

علیرضا حسینی

حسین خانی کلکای

مهدی داوری دولت آبادی

کبری راستگو

محمد مهدی روشن چسلی

محمد سبحانی یامچی

محمد مهدی سمتی

مجید صادقی مزیدی

جمال طالبی قره قشلاقی

شهریار گیتی

شيوه‌نامه نگارش و چگونگی پذيرش مقاله

۱- شرايط علمی:

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

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.

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

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

۲- نحوه بررسی مقاله:

- مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که با خط مشی مجله مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد.

- برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتایج واصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود.

- هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

۳- شيوه نامه نگارش مقاله:

* شيوه تنظيم مقاله:

- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.

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

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

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

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

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

- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.

- کتاب‌نامه

* نحوه تنظيم ارجاعات

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

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

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

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

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

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

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

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

– مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری 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

سبک‌شناسی لایه نحوی در تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

- ۸..... رضا امانی
- تحلیل انتقادی دیدگاه «خطابه‌ای بودن» زبان قرآن؛ از منظر انسجام مطالب در سوره
 ۳۲..... مهدیه دهقانی قنات‌گستانی
- ساختارشناسی آیات ولایت در قرآن کریم، با تأکید بر آیه ۵۵ سوره مائده
 ۵۶..... کاوس روحی برندق، مریم باقری نژادصالحی
- تأثیر بافت متنی یا سیاق در دلالت‌بخشی معنایی به آیات قرآن و گونه‌های آن
 ۱۰۲..... بهروز سراقی
- بررسی و تحلیل روش قرآن کریم در تصویرسازی کلمات جهت شناخت معانی آیات
 ۱۲۰..... مهین شهریور، صمد عبداللهی عابد
- الگوهای کنش‌گفتاری داستان حضرت سلیمان(ع) با تکیه بر رویکرد جان سرل
 ۱۴۰..... علی صیادانی، پرویز احمدزاده هوج، قادر احمدی
- جادوی مجاورت در سوره مریم
 ۱۶۲..... هومن ناظمیان، افسانه کوثری جعفرآباد
- زیبایی‌شناسی آوایی الفاظ و ارتباط معنایی آن در سوره کهف
 ۱۸۲..... احمد لامعی گیو
- طبقه‌بندی شاخص‌های بررسی روش تفسیری در سطح ادبی (بوطیقایی) تفسیر قرآن
 ۲۰۴..... سجاد محمدفام
- تحلیل گفتمان انتقادی داستان حضرت آدم(ع) در قرآن کریم، بر اساس الگوی نورمن فرکلاف
 ۲۳۰..... عزت ملاابراهیمی، عبدالوهاب کمالی
- تحلیل عناصر روایت در داستان حضرت هود(ع) بر اساس الگوی تزوتان تودوروف
 ۲۵۰..... ابراهیم نامداری، مریم نظریبگی، مصطفی جوانرودی
- خوانش بینامتنی رکوعات سوره مؤمنون
 ۲۶۶..... محمد حسین رهاویان، احمد زارع زردینی، سمیه یوسفی

Syntactic Layer Stylistics in the Qur’anic Expression “Lā khawfun ‘alayhim wa lā hum yaḥzanūn”

Reza amani ¹ 

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

Detailed Abstract

Research Objective

This study aims to examine one of the most compelling and inspiring Qur’anic expressions, “Lā khawfun ‘alayhim wa lā hum yaḥzanūn”, using a linguistic approach, and more specifically, layered stylistics. Layered stylistics encompasses multiple levels of analysis; however, this article focuses on the syntactic layer, addressing the primary question: What meanings and implications can syntactic analysis reveal in the expression “Lā khawfun ‘alayhim wa lā hum yaḥzanūn”? Answering this question requires examining more detailed inquiries, such as: Why does this Qur’anic expression employ the general negation lā instead of the generic negation (lā khawfa ‘alayhim)? What is the significance of combining the negation particle lā with the indefinite noun khawf? Why is the preposition ‘alay used instead of alternatives like fi (lā khawfun lahum, lā khawfun fihim)? What role does the pronoun hum play in wa lā hum yaḥzanūn, given that it could be omitted? Why is the verb yaḥzanūn in the present tense rather than a nominal form like ḥuzn? And why does the first phrase employ a nominal construction (khawf) while the second uses a verbal construction (yaḥzanūn)? Addressing these questions through syntactic layer analysis requires investigating topics such as syntactic supernormativity, focalization, syntactic voice, parallelism, verbal modality, and verbal definiteness, all of which are examined in detail in this study.

Research Methodology

The expression “Lā khawfun ‘alayhim wa lā hum yaḥzanūn” occurs 12 times in the third-person masculine plural and twice in the second-person masculine plural in the Qur’an, totaling 14 occurrences. It is applied to groups such as the faithful, the pious, the charitable, the servants of God, and God’s chosen servants. This study analyzes the stylistic features of this expression using a descriptive-analytical approach and library-based research methods.

Received: 2025-02-01 | Received in revised form: 2025-02-28 | Accepted: 2025-03-31 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: amani,R. (2025). yntactic Layer Stylistics in the Qur’anic Expression “Lā khawfun ‘alayhim wa lā hum yaḥzanūn”. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(Υ), 8-31. doi: [10.22034/sshq.2025.503873.1517](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.503873.1517)

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



Findings

Syntactic layer analysis of the expression demonstrates how linguistic and literary structures contribute to the creation and conveyance of precise and profound meanings. Departing from the audience's expected linguistic norms (syntactic supernormativity) and employing the focalization variable emphasizes the believers' lack of fear and grief. Another stylistic variable is the passive voice, which shifts attention from the agents of fear and sorrow to the outcomes of faith—namely, freedom from fear and grief. The expression also employs an inferential epistemic modality, indicating that the natural and inevitable result of true faith, righteous deeds, submission, piety, charity, and perseverance is the absence of fear and sorrow in facing life's challenges.

Conclusion

The Qur'an, in "Lā khawfun 'alayhim wa lā hum yahzanūn", uses various syntactic structures to emphasize the speaker's certainty, clarity, commitment, and adherence to the divine promise. By juxtaposing fear, which relates to future events, and grief, which concerns past occurrences, the text conveys that true believers neither grieve over the past nor fear the future. Their existence is imbued with profound security and tranquility. Consequently, negative emotions cannot dominate them or hinder their pursuit of truth and righteousness.

Keywords: Layered Stylistics, Syntactic Layer, Qur'anic Stylistics, Qur'anic Linguistics, Fear in the Qur'an, Grief in the Qur'an

سبک‌شناسی لایه نحوی در تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

رضا امانی¹

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

چکیده

در پژوهش حاضر، لایه نحوی یکی از تعابیر قرآنی، یعنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، بر اساس لایه نحوی، مورد مذاقه و مطالعه قرار گرفته است. این تعبیر در مجموع، ۱۴ مرتبه در قرآن تکرار و بسامد دارد و مطالعه آن مستلزم طرح و بررسی موضوعاتی چون فراهنجاری نحوی، کانون‌سازی، صدای نحوی، همپایگی، وجهیت و قطعیت فعل است. بررسی این موضوعات با روش توصیفی-تحلیلی، نشان می‌دهد که قرآن کریم چگونه در عبارتی موجز، بیان می‌دارد که مؤمنان حقیقی نه غم گذشته را می‌خورند و نه ترس از آینده دارند. در این عبارت، شاهد کاربست عناصر مختلف سبک‌سازی می‌باشیم؛ از جمله خروج از روند طبیعی و مورد انتظار مخاطب و چرخش از زبان خودکار و معمول (فراهنجاری نحوی) و بهره‌مندی از متغیر «کانون‌سازی». متغیر سبک‌سازی دیگر در این تعبیر قرآنی، «صدای منفعل» است. این شیوه بیانی در تعبیر قرآن، مرکز توجه و تأکید را از فاعل و عامل ترس و حزن برداشته و بر نتیجه و دستاورد ایمان، یعنی عدم ترس و عدم حزن، تکیه و تأکید می‌کند. «وجهیت معرفتی» از نوع گزاره استنتاجی نیز در این تعبیر قرآنی، نشانگر آن است که نتیجه طبیعی و قطعی ایمان راستین به خداوند و آخرت، عمل صالح، تسلیم، تقوا، نیکوکاری و استقامت در مسیر الهی، عدم ترس و عدم اندوه در برابر مشکلات، سختی‌ها و طوفان‌های زندگی دنیوی است.

کلیدواژگان: حزن در قرآن، خوف در قرآن، زبان‌شناسی قرآن، سبک‌شناسی قرآن، سبک‌شناسی لایه‌ای، لایه نحوی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: امانی، رضا. (۱۴۰۴). سبک‌شناسی لایه نحوی در تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره ۲)، ۸-۳۱. doi: 10.22034/sshq.2025.503873.1517

۱. مقدمه

آنچه متن قرآنی را از سایر متون متمایز می‌سازد تنها منبع و حیانی و مضامین عالی و مفاهیم هدایت‌بخش آن نیست. قرآن کریم علاوه بر آموزه‌های هدایت‌گر، انسان‌ساز و سعادت‌آفرینی که در خود دارد، به لحاظ فنی، یعنی جنبه‌های ادبی، زبانی و هنری نیز نمونه‌ای عالی، فاخر و ارزشمند از یک متن ادبی است؛ به طوری که با رمزگشایی از نوع انتخاب واژگان، نحوه چینش و ترکیب آنها با یکدیگر و نظم و انسجامی که در تعبیر و تراکیب آن به کار بسته شده، می‌توان به لایه‌هایی عمیق و ژرفایی بیکران از معانی و معارف قرآنی دست یافت و افق‌هایی شگفت و شگرف از انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و خداشناسی را به نظاره نشست. بر همین اساس و در مواجهه و مطالعه متن قرآنی، پژوهش‌های ادبی و زبان‌شناختی اهمیت و جایگاه خاصی پیدا می‌کند و به پژوهشگر قرآنی کمک می‌نماید تا به سطوح معنایی ژرف‌تر و فهم و درکی عمیق‌تر از مفاهیم قرآنی دسترس پیدا کند. در پژوهش حاضر نیز برآنیم تا با به‌کارگیری یکی از روش‌های مطرح در مطالعات زبان‌شناختی به‌طور عام و مطالعات سبک‌شناختی به صورت خاص، یعنی روش «سبک‌شناسی لایه‌ای»، یکی از تعبیر فوق‌العاده جذاب و امیدبخش قرآن کریم (لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) را مورد کنکاش و مذاقه قرار دهیم.

«سبک‌شناسی لایه‌ای» چنانچه در ادامه خواهد آمد، خود سطوح و لایه‌های مختلفی را دارد. اما آنچه در این مقاله، مطرح نظر است، «لایه‌ی نحوی» است که متولی پاسخ به این پرسش اصلی خواهد بود که تحلیل لایه‌ی نحوی چه دلالت‌ها و مفاهیمی را از تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» پیش روی ما قرار خواهد داد؟ لازمه پاسخ به این پرسش طرح پرسش‌هایی دقیق‌تر و جزئی‌تر نظیر این پرسش‌ها است که چرا در این تعبیر قرآنی از «لا» نفی جنس استفاده نشده و تعبیر (لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ) نیامده است؟ ترکیب حرف نفی «لا» و اسم نکره «خوف» چه دلالتی دارد؟ چرا در عبارت «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ» از حرف جر «لام» یا «فی» (لا خوفٌ لهم، لا خوفٌ فیهم) استفاده نشده است؟ حرف جر «علی» در این عبارت چه دلالتی دارد و چه نقشی در معناسازی و انتقال اندیشه گوینده ایفا می‌کند؟ همچنین در عبارت «وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، ذکر ضمیر «هم» چه ضرورتی داشته؟ علی‌رغم اینکه امکان عدم ذکر آن (وَلَا يَحْزَنُونَ) وجود دارد! علت کاربست فعل «يَحْزَنُونَ» به صورت مضارع چیست و چرا اساساً از وجه فعلی این واژه استفاده شده است و نه وجه اسمی (حُزن)؟ علت تفاوت کاربست ساخت اسمی «خوف» در عبارت نخست و ساخت فعلی «يَحْزَنُونَ» در عبارت دوم چیست؟ یافتن پاسخ برای این دست از پرسش‌ها با رویکرد تحلیل لایه‌ی نحوی مستلزم پرداختن به موضوعاتی چون فراهنجاری نحوی، کانون‌سازی، صدای نحوی، همپایگی، و جهت و قطعیت فعل است که در ادامه به تفصیل مورد طرح و بررسی قرار خواهند گرفت.

ذکر این نکته نیز لازم می‌نماید که تحقیق حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است.

۲. پیشینه پژوهش

در مورد اسلوب و سبک قرآنی، چه در میراث اندیشمندان و قرآن‌پژوهان پیشین و چه در آثار و نوشته‌های پژوهشگران دوران جدید و معاصر، به فراوانی سخن گفته شده است که ذکر و حتی اشاره به آنها خارج از این مجال است. اما از میان آثار منتشر شده آنچه ارتباط و نزدیکی بیشتری با موضوع تحقیق حاضر دارد، می‌توان به پژوهش‌های زیر از باب نمونه اشاره نمود:

- کتاب «زیبایی‌شناختی و سبک‌شناختی تقابل در قرآن»؛ نوشته حسین جمعه و ترجمه سید حسین سیدی، انتشارات سخن.

- کتاب «سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن»؛ نوشته محمدکریم کوّاز و ترجمه سید حسین سیدی، انتشارات سخن.

- کتاب «سبک‌شناسی خطاب در آیات مکی قرآن»؛ نوشته محمدعلی کاظمی تبار و میثم کریمی، انتشارات نگاه معاصر.

- پایان‌نامه «سبک‌شناسی لایه‌ای سوره ملک»؛ نوشته پروین تیموری نصرآبادی، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه حکیم سبزواری، ۱۳۹۵.

- رساله «سبک‌شناسی تکوینی لایه نحوی در جزء سی‌ام قرآن مجید»؛ نوشته مهرانگیز خدابخش‌نژاد، مقطع دکتری، دانشگاه اراک، ۱۳۹۷.

- مقاله «بررسی سبک‌شناسی نحوی در سوره انسان»؛ نوشته علی اصغر یاری اصطهباناتی و حمیده کامکار مقدم، مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.

- مقاله «سبک‌شناسی لایه‌ای سوره مبارکه «نبا» (لایه نحوی، آوایی، واژگانی)»؛ نوشته مهرانگیز خدابخش‌نژاد و همکاران، مجله پژوهش‌های ادبی-قرآنی، تابستان ۱۳۹۷.

- مقاله «سبک‌شناسی زبانی سوره محمد(ص) بر اساس تحلیل سطوح زبان‌شناختی»؛ نوشته جمال طالبی قره قشلاقی، مجله پژوهش‌های ادبی-قرآنی، بهار ۱۳۹۹.

- مقاله «سبک‌شناسی آیات دعا»؛ نوشته رمضان رضائی، مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، زمستان ۱۴۰۱.

در پژوهش‌های فوق‌الذکر چنانچه از عناوین آنها نیز پیداست پاره‌ای از آیات و سوره قرآن کریم مورد مطالعه و بررسی پژوهشگران قرار گرفته و بر اساس موضوعاتی همچون درجه قطعیت، صدای نحوی یا دستوری، همپایگی نحوی، طول جملات، تقدیم و تأخیر، فراهنجاری نحوی و تشخیص نحوی به تحلیل آیات قرآنی پرداخته شده است. در پژوهش

حاضر نیز تلاش شده تا تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» بر پایه سبک‌شناسی لایه نحوی مورد بررسی قرار گیرد. این تعبیر قرآنی تاکنون مورد مطالعه سبک‌شناختی قرار نگرفته است. ضمن آنکه در پژوهش حاضر نه یک یا چند سوره یا مجموع آیات، بلکه یک تعبیر قرآنی، دامنه تحقیق انتخاب شده است. علت این انتخاب نیز علاوه بر اهمیت موضوع و نقش و تأثیر آن در زندگی انسان، به تکرار چندین باره آن در آیات و سوره‌های مختلف قرآن، باز می‌گردد؛ به طوری که می‌توان آن را یکی از عناصر سبک‌ساز و ویژگی‌های سبک‌شناختی قرآن کریم در نظر گرفت؛ بنابراین، بررسی و مطالعه حتی یک گزاره یا یک آیه نیز علاوه بر تبیین ویژگی‌های سبکی و ادبی یک متن در فهم مراد گوینده نیز می‌تواند کارساز و مؤثر باشد.

۳. مبانی نظری پژوهش

۳-۱. سبک و سبک‌شناسی

«سبک» در معنای اصلی خود چنانچه در لغتنامه‌ها آمده، به معنای «ریختن فلز ذوب‌شده در قالب» است: «سَبَكُ الذَّهَبِ أَوْ الفِضَّةِ» یعنی طلا یا نقره را ذوب نمود و در قالبی خالی کرد (ابن فارس، ۲۰۰۱: ماده «سبک»؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده «سبک»؛ همچنین «سبک» با واژگانی همچون طریق، طریقه، طرز، شیوه، مسلک، منوال، روال، روش و مسلک مترادف است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده «سبک»؛ عمید، ۱۳۷۵: ماده «سبک»)

«سبک» در اصطلاح ادبیات، عبارت است از: «روش خاص ادراک و بیان افکار به وسیله ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر» (بهار، ۱۳۸۲: ۱-۱۵). در نظر «عبدالقاهر جرجانی» سبک یک متن یا نویسنده در نحوه ترکیب واژگان با یکدیگر نهفته است؛ به طوری که بر روان و احساس مخاطب مؤثر افتد (جرجانی، ۲۰۰۳: ۱۳۲)؛ بر همین اساس، «محمد کریم الکوآز» نیز در مورد سبک می‌گوید: «سبک در مجموعه‌ای از عناصر زبانی تجلی می‌یابد که از حیث عاطفی بر شنونده و خواننده تأثیرگذار است. وظیفه سبک‌شناسی هم بررسی ارزش تأثیری آن عناصر منتظم است». (الکوآز، ۱۳۸۶: ۵۳)

«سبک‌شناسی» نیز از جمله علوم جدیدی است که در حوزه‌های مختلف ادبیات و هنر ظهور یافته؛ هرچند که ریشه‌ها و اصول آن را می‌بایست در آثار پیشینیان، از فلاسفه یونان چون افلاطون و ارسطو گرفته تا اندیشمندان مسلمان همانند ابن جنی (۳۲۱ - ۳۹۲ق) عبدالقاهر جرجانی (۴۰۵ - ۴۷۴ق)، جستجو نمود.

«چارلز بالی» زبان‌شناس سوئیسی در مورد سبک‌شناسی می‌گوید: «سبک‌شناسی به مطالعه رخدادهای و تحولات زبانی از زاویه اثربخشی بر عواطف مخاطبان می‌پردازد» (ر.ک: جیرو، بی تا: ۶۳)؛ بنابراین و جهت نیل به این هدف در سبک‌شناسی، ابتدا، عناصر سبکی و

سبک‌ساز یک متن مشخص گردیده و سپس پیوند و تأثیر متقابل آنها کشف و بازنمایی می‌شود؛ بدین منظور، پژوهشگر مراحل زیر را پشت سر می‌گذارد: الف) درک تمامیت و کلیت متن؛ ب) شناسایی عناصر سبکی متن؛ ج) استنتاج شاخصه‌های سبکی؛ د) ترکیب نتایج، تحلیل و تبیین سبک؛ (ر.ک: عبادیان، ۱۳۷۲: ۵۵ تا ۵۸).

۳-۲. سبک‌شناسی لایه‌ای

«سبک‌شناسی لایه‌ای» عنوان یکی از رویکردهای سبک‌شناسی ساخت‌گرایانه است که کمک می‌کند تا یک اثر ادبی از جهات مختلف زبانی، ادبی و ایدئولوژی مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. پژوهشگران ادبی عموماً سه سطح را برای سبک‌شناسی لایه‌ای مطرح نموده‌اند: ۱- سطح زبانی: که خود به جهت گستردگی به سطوح آوایی، لغوی و نحوی تقسیم می‌شود. ۲- سطح ادبی یا بلاغی ۳- سطح فکری یا ایدئولوژی (شمیسا، ۱۳۹۳: ۲۱۶). برخی دیگر از زبان‌پژوهان، سبک‌شناسی لایه‌ای را به پنج واحد یا سطح تقسیم نموده‌اند که عبارت است از: سطح آوایی، سطح واژگانی، سطح نحوی، سطح بلاغی و سطح ایدئولوژیک. (فتوحی، ۱۳۹۲: ۲۳۷)

با نظر در لایه‌ها و سطوح یادشده، می‌توان دریافت که درحقیقت، مطالعه و بررسی سطوح زبانی و ادبی (آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی) در جایگاه «روساخت» یک متن، مسیر و پلی خواهد شد برای ورود به سطح فکری و جهان درونی متن و خالق اثر باعنوان «ژرف‌ساخت» آن متن و با بررسی و دستیابی به ویژگی‌ها و شاخص‌های سبک‌ساز یک متن می‌توان به «روش خاص» یا «سبک» یک گوینده یا نویسنده برای بیان افکار و ایده‌های خود رسید به بیان دیگر، با بررسی «روش» بیان و تعبیر یک فرد می‌توانیم به «منش» یا «بینش» او پی ببریم. اینچنین است که از ترکیب و آمیزش «ژرف‌ساخت» (فکر و اندیشه، مضمون و درون‌مایه) و «روساخت» (فرم و شکل، قالب و صورت) با یکدیگر شاهد تولد یک متن و به تدریج شکل‌گیری یک سبک خاص برای گوینده یا نویسنده (خالق اثر) می‌شویم. و «این پیوند نزدیک و تنگاتنگ میان فرم و محتوا است که سبک را در یک اثر ادبی پدید می‌آورد» (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۵۱). این امر را می‌توان در مورد متن قرآن کریم، به‌وضوح و روشنی، به‌نظاره نشست؛ به‌طوری‌که به صورت آشکار و هویدا و در حدّ بدیهی، سبک خاص این متن آن را از سایر متون پیش و پس از خود متمایز ساخته است؛ بنابراین، هدف غایی هرگونه مطالعه زبانی و ادبی، از جمله سبک‌شناسی لایه‌ای، کدگشایی از مفاهیم و پیام‌های مندرج در واژگان و تعبیر و ارزش‌گذاری متن در میزان تأثیرگذاری بر مخاطب است و پیوستگی و درهم‌تنیدگی فرم و محتوا است که یک متن را در محور افقی (فرم؛ لایه‌های واژگانی، آوایی، نحوی و بلاغی) و محور عمودی (محتوا؛ لایه فکری و ایدئولوژیک) شکل داده و به عرصه و ساحت وجود می‌کشاند.

۳-۳. لایه نحوی

با دقت در تقسیم‌بندی‌های ارائه‌شده از انواع سطوح در سبک‌شناسی لایه‌ای و مطابقت آن با تقسیم‌بندی علوم ادبی در سنت ادبا و زبان‌شناسان اسلامی، دو نکته حائز اهمیت و قابل ذکر است: نخست آنکه منظور از «لایه نحوی» در جایگاه یکی از سطوح سبک‌شناسی لایه‌ای، مفهوم عام آن، یعنی «دستور زبان» است که در زبان عربی شامل علوم «صرف» و «نحو» می‌شود و نه صرفاً علم نحو بدون در نظر داشتن علم صرف. نکته دوم اینکه مراد از لایه بلاغی، اساساً، موضوعاتی چون تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، جناس، طباق، سجع و مانند آن است که در تطبیق با علوم بلاغی در ادب عربی، شامل علم بیان و علم بدیع می‌گردد و غالب موضوعات مطرح در علم معانی، همچون کلام خبری و کلام انشائی، احوال مسند و مسندالیه نظیر ذکر و حذف، تقدیم و تأخیر، کوتاهی یا بلندی جملات (ایجاز، اطناب و مساوات) و... در رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای، ذیل لایه نحوی می‌گنجد؛ چراکه مرجع و خاستگاه طرح و مطالعه این دست موضوعات به دستور زبان و نوع چینش و ترکیب واژگان بازمی‌گردد و نه صور خیال و تصویرپردازی‌های شاعرانه؛ بنابراین، در بررسی‌هایی که در مورد متون ادبی عربی، از جمله قرآن کریم، صورت می‌پذیرد، می‌بایست این گستردگی را در لایه نحوی لحاظ کرد و نسبت و مرزبندی آن را با علوم صرف، نحو و بلاغت کلاسیک در نظر گرفت.

موضوع مهم دیگر در پرداختن به لایه نحوی، توجه به پیوند مستحکم میان نحو کلام با معنا است. این ارتباط و اتصال که در متغیرهایی چون نوع و کیفیت چیدمان کلمات در جمله، طول جملات، نوع جمله‌ها، کیفیات وجه و زمان، نمود پیدا می‌کند، همگی، بیانگر نوع اندیشه‌گوینده یا نویسنده متن است و شکل‌گیری و بیان یک اندیشه با نحو کلام پیوند آشکارتری پیدا می‌کند تا با گزینش واژگان؛ بنابراین، «کیفیات روحی و ذهنیات پنهان گوینده در عناصر نحوی، بیشتر خودنمایی می‌کند. باید از رهگذر همین عناصر نحوی نشاندار رد پای سبک و اندیشه و دلسپردگی گوینده به موضوعات را دنبال کرد» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۲۶۷). به اعتقاد «عبدالقاهر جرجانی» نیز تنها واژگان نیستند که معنا را می‌سازند، بلکه نحوه نظم الفاظ و شکل تألیف و پیوند آنها در کلام در این مهم، نقش دارد (الجرجانی، ۱۳۷۴: ۲۷۹-۲۸۰). وی در جای دیگر نیز می‌گوید: «آنچه در نظم کلمات معتبر است، همان پیوند کلمات با یکدیگر است» (همو، ۲۰۰۳: ۹۴). این موضوع در زبان عربی که به شدت «نحومحور» و «نحوبنیان» است، به طوری که تکیه فراوانی به نحو و نظم کلام دارد، نمود بیشتری به خود می‌گیرد، به ویژه در بررسی متن قرآنی که اساساً «متنی مکتوب و نوشتاری» است و به نشانه‌های زبانی تکیه می‌کند؛ نه مانند یک «متن شفاهی و گفتاری»، همچون خطابه که دلالت‌های برون‌متنی و نشانه‌های فرازبانی نقش پررنگی را در آن ایفا می‌کند.

۴. لایه نحوی تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» به صیغه جمع مذکر غائب ۱۲ مرتبه در سوره بقره در آیات: ۳۸، ۶۲، ۱۱۲، ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۷؛ آل عمران: ۱۷۰؛ مائده: ۶۹؛ انعام: ۴۸؛ اعراف: ۳۵؛ یونس: ۶۲ و احقاف: ۱۳ وارد شده و دو مرتبه نیز به صیغه جمع مذکر مخاطب در آیات: «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ» (اعراف/ ۴۹) و «يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ» (زخرف/ ۶۸) آمده که در مجموع، این سبک بیانی در قرآن، ۱۴ مرتبه بسامد و تکرار دارد (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۸۴: ماده «خوف» و «حزن») و در مورد افرادی نظیر اهل ایمان، اهل تقوا، اهل انفاق، بندگان و اولیاء الهی، بیان شده است. در ادامه، ویژگی‌ها و عناصر سبک‌ساز این تعبیر قرآنی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۱. فراهنجاری نحوی

فراهنجاری نحوی یا خروج کلام از معیارها و هنجارهای دستوری حاکم بر زبان به منظور برجسته سازی یک مفهوم، جلب توجه مخاطب و در نهایت اثرگذاری بیشتر بر خواننده یا شنونده متن و سخن، از مشخصه‌های بارز و عناصر سبک‌ساز در متون ادبی است. چنانچه «رابرت اسکولز» در کتاب «درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات» در این باره می‌گوید: «خروج زبان عادی و خودکار یا تعبیر آشنایی‌زدایی و ناآشناسازی زبانی به هدف افزایش زبان ادراک حسی و مقاصد زیبایی‌شناختی» صورت می‌گیرد (اسکولز، ۱۳۷۹: ۴۲). «جان کوهن» نیز خروج سخن از روند و معیارهای معمول سخنوری (هنجارگریزی) را به سه دسته تقسیم می‌کند: هنجارگریزی جایگزینی یا استبدالی که مربوط به فنون بیانی همچون استعاره و مجاز است. هنجارگریزی همنشینی یا ترکیبی که مربوط به ترکیب و نوع چینش کلمات از جمله ذکر و حذف و تقدیم و تأخیر است که به آن «هنجارگریزی نحوی» نیز می‌گویند و هنجارگریزی ایقاعی که در حوزه وزن، قافیه و موسیقی کلام مطرح می‌شود. (ر.ک: کوهن، ۱۹۸۶: ۵۱، ۱۰۱ و ۱۷۵)

در تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» نیز خواننده با نوعی هنجارگریزی یا فراهنجاری نحوی روبه‌رو می‌گردد که به‌مثابه یک تابلوی «ایست!» و «توقف!» مخاطب را به دقت نظر و ژرف‌اندیشی در این سخن فرامی‌خواند. اقتضای زبان خودکار و معمول در انتقال مفهوم اولیه و سطحی آیه این است: «لَا يَخَافُونَ وَلَا يَحْزَنُونَ» یعنی کاربست دو فعل و جمله فعلیه. حال آنکه این تعبیر در هر دو عبارت، شاهد خروج از این روند معمول و طبیعی و مورد انتظار مخاطب هستیم. آیه قرآنی از تعبیر «لَا يَخَافُونَ» به «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ» و از تعبیر «لَا يَحْزَنُونَ» به «لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» عدول و چرخش داشته است. در پاره نخست، سخن (لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ) فراهنجاری نحوی شدت بیشتری دارد؛ به‌طوری‌که اساساً از ساخت فعلی واژه

«يَخَافُونَ» به ساخت اسمی «خَوْفٌ» و از ساختار فعلیه کلام (جمله فعلیه) به ساختار اسمیه (جمله اسمیه) عدول شده است. در پاره دوم سخن نیز با افزودن ضمیر «هُمْ» پیش از فعل «يَحْزَنُونَ»، ساختار جمله از فعلیه به اسمیه ارتقا یافته است؛ در نهایت، به جای دو فعل و دو جمله فعلیه، شاهد دو جمله اسمیه هستیم که یکی به طور کامل از عناصر اسمی شکل یافته و دیگری با حفظ حالت قبل (فعل یحزنون) از عناصر نحوی و ویژگی‌های معنایی ساختار اسمیه نیز بهره‌مند شده است.

آنچه اساساً میان ساخت فعلی و ساخت اسمی کلمات و در نتیجه، ساختار فعلی و ساختار اسمی جملات تفاوت و تمایز ایجاد می‌کند، مفهوم زمان مندرج در فعل است؛ حال آنکه اسم خالی از دلالت بر زمان خاصی است و فراتر از زمان عمل می‌کند؛ برای مثال، اسم «حافظ» در عبارت «هُوَ حَافِظُ الْقُرْآنِ» بر شکل‌گیری ملکه حفظ در شخص دلالت دارد که فراتر از زمان است و مرحله‌ای پس از «هُوَ يَحْفِظُ الْقُرْآنَ» است؛ در حالی که در افعال «حفظ» و «یحفظ»، قید زمان مندرج است؛ از این جهت است که گفته می‌شود اسم و به تبع آن جمله اسمیه بر ثبات و دوام دلالت دارد و فعل و جمله فعلیه بر حدوث و تجدد. (الخطیب القزوينی، ۱۴۲۴: ۹۹/۱)^۱ و در جملات اسمیه، اگر خبر فعل مضارع باشد، می‌تواند بدون در نظر گرفتن حدوث و تجدد، بر استمرار دلالت کند (الکفوی، ۱۴۱۹: ۱۴۰-۱۴۱)^۲. در تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» نیز بنا بر سیاق کلام، از یک سو مفهوم «نترسیدن» با کاربست ساخت اسمی در «خوف» و از سوی دیگر مفهوم «اندوهگین نبودن» با کاربست فعل مضارع در بستر جمله اسمیه برجسته و مورد تأکید قرار گرفته است؛ هرچند که این تأکید در مورد «عدم ترس»، بیشتر به چشم می‌خورد.

۴-۲. کانون‌سازی

«پل اکمن» یکی از پژوهشگران برتر و مشهور در حوزه بررسی هیجان‌ات و احساسات در طول دهه ۱۹۷۰، شش هیجان اصلی را شناسایی و معرفی می‌کند که به عقیده او در تمام فرهنگ‌های بشری، به‌طور جهان‌شمول، تجربه شده است. احساسات و هیجان‌اتی که او شناسایی کرد، شامل شادی، غم، انزجار، ترس، تعجب و خشم بود (ر.ک: اکمن و وی فریزن، ۱۳۹۳: ۱۱۷ و ۱۸۵)^۳؛ بنابراین «ترس» (خوف) و «غم» (حزن) از جمله هیجان‌ات و احساسات اصلی و عمده در انسان است. با این تفاوت که می‌توان «ترس» را شدیدترین و مخرب‌ترین و «غم و اندوه» را منفی‌ترین و آزاردهنده‌ترین احساس و هیجان در آدمی دانست. به طوری که در بسیاری از موارد و مواقع، این دو هیجان و احساس منشأ و عامل

(۱) التفتازانی، ۱۴۳۰: ۴۶؛ السامرائی، ۱۴۲۷: ۱۶۰-۱۶۱.

(۲) الخضری، ۲۰۱۰: ۱/۱۲۱.

(۳) اکمن، ۱۴۰۰: ۱۵۵ و ۲۱۱.

پیدایش سایر احساسات ناخوشایند نظیر حسادت، بدبینی، حسرت، خشم، نفرت، دشمنی، اضطراب، افسردگی، ناامیدی و... نیز می‌شود.

خداوند متعال در تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» دو کلان‌احساس و هیجان منفی را در کانون توجه کلام خود و نظر مخاطب قرار داده و بی‌آنکه سخنی از خود باعنوان موجودی که ترس و اندوه را از دل مؤمنان می‌زداید و از آنها دور می‌سازد یا حتی بدون اشاره به عوامل ترس و غم، به‌طور مستقیم، صریح و بی‌واسطه، به جهت اهمیت موضوع و تأکید بر برونداد و نتیجه حاصل از ایمان افراد، یعنی رهایی از بند ترس و اندوه، این دو احساس را در کانون توجه و سخن خود قرار می‌دهد؛ چراکه آنچه در پایان این فرایند نمود و اهمیت می‌یابد، رخت بریستن ترس و اندوه از دل انسان مؤمن و باورمند است؛ بنابراین، گوینده سخن با غایب ساختن خود باعنوانِ فاعل و ذکر خوف و حزن باعنوانِ مفعول معنوی به برجسته‌سازی و کانون‌سازی این موضوع و آنچه در پی ایمان راستین رخ می‌دهد، دست زده است تا پیام خود را آشکارتر، قوی‌تر و مؤثرتر به مخاطبان منتقل نماید و بر جنبه ادراکی و احساسی کلام بیفزاید.

متغیر کانون‌سازی یا برجسته‌سازی را که «به کارگیری عناصر زبان است؛ به گونه‌ای که شیوه بیان جلب نظر کند و در برابر فرایند خودکار زبان غیرمتعارف باشد» (صفوی، ۱۳۹۰: ۳۹)؛ حتی می‌توان در گذر از زمان‌مندی این عبارت نیز یافت. ساختار این عبارت چنانچه تبیین شد، به گونه‌ای است که عملاً پیام و درون‌مایه آن، یعنی «عدم سلطه و غلبه فضای ترس و اندوه بر مؤمن» را به فراسوی زمان می‌برد و آن را از بُعد زمان خارج می‌سازد؛ بر همین اساس، می‌توان مصداق عدم غلبه ترس و اندوه بر مؤمنان و اولیاء الهی را هم در دنیا دانست و هم در آخرت (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵۴۶/۲؛ الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۹۰/۱۰)؛ بنابراین، اینگونه نیست که شخص مؤمن در برهه‌ای از زندگی خود در بند و گرفتار ترس و اندوه باشد و در برهه‌ای دیگر رها از آنها و این چرخه آن گونه که در زندگی اغلب افراد تکرار می‌شود در زندگی انسان مؤمن نیز دائم تکرار گردد. وقتی انسان به درجه و مرتبه بالایی از ایمان، صعود و اطمینان قلب می‌رسد، گرفتار شدن و ماندن در احساسات منفی، نظیر ترس و اندوه را پشت سر می‌گذارد و اینگونه احساسات را دیگر به آن مرتبه و منزل راهی نمی‌ماند؛ همچنین این گونه نیست که انسان مؤمن عمری را در دنیا بیمناک و اندوهگین (خائف و محزون) زندگی کند و در آخرت ترس و اندوهی بر وی نباشد؛ چراکه حیاتِ اخروی ادامه و استمرار حیات دنیوی خواهد بود: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲). ایمان حقیقی در همین دنیا و زندگی دنیوی به فرد اطمینان قلب، یقین، امنیت و آرامش می‌بخشد و احساسات منفی و هیجانات ناخوشایند را از او دور می‌سازد.

شایان ذکر است که منظور ترس و اندوه مذموم است که از پی دغدغه‌ها و مشکلات

دنیوی، القنات شیطان و دلبستگی‌ها و تعلقات مادی پدیدار می‌شود؛ و گرنه ترس‌هایی چون ترس از خدا و حسابرسی روز قیامت ممدوح و خود نشانگر مرتبه‌ای از ایمان فرد است: «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِيَّانَا إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران/ ۱۷۵)، «يُؤْفُونَ بِالَّذِرِّ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا» (انسان: ۷) و «وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ» (رعد: ۲۱) و «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَن خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ». (هود: ۱۰۳)

۳-۴. صدای نحوی

یکی دیگر از شاخص‌ها و عناصر سبک‌ساز مورد مطالعه در سبک‌شناسی لایه‌ای، صدای نحوی است. صدای نحوی یا «صدای دستوری عبارت است از رابطه رخداد یا حالت فعل با دیگر شرکت‌کنندگان در فرآیند فعلی (فاعل، مفعول و...)» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۲۹۵). صدای نحوی (دستوری) خود سه نوع است: صدای فعال، صدای منفعل و صدای انعکاسی. صدای فعال بیانگر انجام یک عمل است و وقتی مبتدای جمله کنشگر یا عامل فعل باشد، جمله صدای فعال و مؤثر خواهد داشت، اما وقتی جمله پذیرنده هدف یا متحمل فعل باشد، صدای منفعل و پذیرا دارد؛ بنابراین، می‌توان گفت هرگاه جمله فعل متعدی و معلوم داشته و فاعل کننده کار باشد، صدای فعال دارد، اما اگر فعل لازم یا مجهول باشد یا جملات اسمیه بدون فعل، بیانگر صدای منفعل خواهد بود. در صدای انعکاسی نیز فاعل و مفعول یا مبتدا و خبر یک مرجع دارند؛ مانند جمله «خود را زد».

(همان، ۲۹۵، ۲۹۶ و ۳۰۰)

در تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» و بر اساس مفهوم و ساختارهای انواع صدای نحوی یا دستوری، شاهد کاربست «صدای منفعل» می‌باشیم. در بخش نخست (لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ)، جمله اسمیه بدون فعل و در بخش دوم (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)، جمله اسمیه با فعل لازم به چشم می‌خورد و هر دو ساختار بیانگر صدای منفعل یا کنش‌پذیر می‌باشند. اما پرسش اینجاست که چرا در تعبیر مد نظر شاهد، صدای نحوی فعال و ساختارهای سازنده صدای فعال نیستیم؟ اینکه در عبارت نخست تعبیر قرآنی، اساساً «خوف» در جایگاه یک اسم آمده و به هیچ فعل خاصی اسناد داده نشده است؛ در واقع، تنها وجود ترس از مؤمنان و اولیاء الهی نفی شده است و نه اینکه کسی یا چیزی ترس را به ایشان اعمال و القا کند و یا عامل ترس را از آنان دور سازد. چنانچه آیه ۱۷۵ سوره مبارکه آل عمران (إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِيَّانَا إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ)، «صدای فعال» دارد و «شیطان» فاعل و منبع ترس دوستانش معرفی شده و دستور داده شده که مؤمنان از غیر خدا ترسند، بلکه می‌بایست از خدا ترسید.

در عبارت دوم نیز فعل لازم «يَحْزَنُونَ» بیانگر «صدای منفعل» است؛ در حالی که در آیه‌ای

مانند آیه ۶۵ سوره مبارکه یونس (ع) (وَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)، فعل «يَحْزُنُ» متعدی و معلوم است و به فاعل فعل، یعنی «قول»، تصریح شده است؛ به این ترتیب در این آیه، شاهد صدای نحوی فعال می‌باشیم.

در پاسخ به پرسش مطرح‌شده چرا در تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، از ساخت‌ها و ساختارهای بیانگر صدای منفعل و نه فعال استفاده شده، می‌توان چنین بیان نمود که چنانچه پیش از این نیز اشاره شد، عامل (فاعل) ایجاد ترس و اندوه و سایر احساسات و هیجانات منفی مذموم و بازدارنده در انسان، خارج شدن و فاصله گرفتن از مسیر الهی و حرکت در تاریکی و مسیر شیطانی است. وقتی انسان به منبع نور و هدایت و به فطرت الهی خویش پشت می‌کند و بی‌اعتنا می‌شود و در مقابل، به دنیا و تعلقات دنیوی رو می‌کند و به آنها وابسته می‌شود، به‌طور طبیعی دچار تاریکی و گمراهی می‌گردد و کسی که راه خود را گم می‌کند و به بی‌راهه می‌رود، دچار انواع احساسات منفی، نظیر اضطراب و نگرانی، غم و اندوه، ترس و وحشت، یأس و ناامیدی و... می‌گردد. چنانچه در آیه شریفه «قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ» (حجر: ۵) نیز بیان شده، این گمراهان هستند که از رحمت پروردگارشان ناامید می‌شوند یا بر اساس آیه «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه: ۱۲۴)، رویگردانی از یاد خداست که موجب انواع گرفتاری و سختی در زندگی و در نتیجه بروز احساسات منفی در انسان می‌شود. در مقابل، انسان هرگاه به ندای قلبی و درونی خویش و منادیان ایمان که به توحید و بندگی خدا می‌خوانند، لبیک می‌گوید و به منبع نور و هدایت وصل می‌شود، به‌طور طبیعی و بدون نیاز به هرگونه عامل و فاعل بیرونی، از احساسات منفی و ناخوشایند دور شده و احساسات مثبت و خوشایند را تجربه می‌کند و در چنین فضایی، زیست می‌کند و نهایتاً از این دنیا رحلت می‌کند؛ چنانچه خداوند می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) و «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸)؛ بنابراین تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» به زیبایی و دقت و براساس اصل بنیادین بلاغت، یعنی «رعایت مقتضای حال»، صدای نحوی منفعل دارد.

۴-۴. وجهیت و قطعیت

ادب‌شناسان و بلاغت‌پژوهان مسلمان در متون و منابع کهن و سنتی، کلام را به دو دسته «کلام خبری» و «کلام انشائی» تقسیم نموده‌اند (الخطیب القزوينی، ۱۴۲۴: ۲۴؛ التفازانی، ۱۴۳۱: ۷۸/۱-۷۹). «سکاکي» در این مورد، می‌گوید: «کلام عرب بر دو نوع است: خبر و طلب» (السکاکي، ۱۹۸۱: ۷۲) که منظور وی از طلب همان انشاء است. کلام خبری کلامی است که در آن احتمال صدق و کذب می‌رود، اما در کلام انشائی چنین احتمالی وجود ندارد

(ر.ک: الخطیب القزوینی، ۱۴۲۴: ۲۴-۲۷ و التفتازانی، ۱۴۳۱: ۷۸/۱-۷۹). کلام انشائی خود دو نوع است: انشاء طلبی و انشاء غیر طلبی (الخطیب القزوینی، ۱۴۲۴: ۱۰۸). انشاء طلبی ساختارهای امر، نهی، استفهام، تمنی و نداء را شامل می‌شود و انشاء غیر طلبی به شکل مدح، ذم، صیغه‌های عقود، قسم، تعجب و رجاء می‌آید (التفتازانی، ۱۴۳۱: ۳۸۹/۱-۴۰۰)؛ بنابراین، می‌توان گفت کلام دارای دو وجه کلی خبری و انشائی است و اگر دقیق‌تر بگوییم، سه وجه خواهد داشت: وجه اخباری که حکایت از وقوع یا عدم وقوع رویدادی است، فارغ از درستی یا نادرستی آن، وجه انشاء طلبی که بر الزام انجام یا ترک انجام کار و رخدادی دلالت دارد (امر و نهی) و وجه انشاء غیر طلبی که بر اموری مانند امکان، احتمال یا تمنای روی دادن یا ندادن اتفاقی دلالت می‌کند (تمنی، ترجی و...).

در مطالعات نوین زبان‌شناسی، وجهیت «نظر گوینده درباره درستی گزاره یا امکان اجرایی شدن خواسته» (میرزائی، ۱۳۹۹: ۱۱۵) است. برخی زبان‌شناسان وجهیت را به سه نوع معرفتی، الزامی و پویا تقسیم کرده‌اند. وجهیت معرفتی، قضاوت و نظری است که راجع به درستی یا غلط بودن وضعیت یا رخدادی صورت می‌پذیرد (کلام اخباری). وجهیت الزامی، پدیده‌ای است که در آن، سخن از تأثیرگذاری بر عملی، وضعیتی یا رخدادی است (کلام انشاء طلبی)؛ مثلاً گوینده در جایگاهی است که می‌تواند به مخاطب دستور یا اجازه انجام کاری یا منع از آن را بدهد. وضعیت پویا نشانگر رویداد یا وضعیتی است که اگر چه بالقوه امکان وقوع دارد، اما هنوز رخ نداده است (کلام انشاء غیر طلبی) (ر.ک: رحیمیان و عموزاده، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۸).^۲ وجهیت معرفتی که از آن به وجهیت برداشتی نیز تعبیر شده، سه زیربخش دارد: ۱- گمانه‌زنی ۲- استنتاجی ۳- فرضی. (ر.ک: میرزائی، ۱۳۹۹: ۱۱۷-۱۱۸)

تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» دارای وجهیت معرفتی یا برداشتی از نوع گزاره استنتاجی است. بنا بر سیاقی که بر این تعبیر وارد شده، از جمله در آیات: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ تَّبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸)؛ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۶۲)؛ «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۱۱۲)؛ «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَّى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۲۶۲)؛ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۲۷۷)؛ «وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (انعام: ۴۸)؛ «يَا بَنِي آدَمَ

(۱) الهاشمی، ۲۰۱۹: ۷۹-۸۰.
(۲) میرزائی، ۱۳۹۹: ۱۱۷-۱۱۸.

إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (اعراف: ۳۵) و «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (احقاف: ۱۳)، کاملاً نمایان است که این کلام و تعبیر قرآنی رویکرد و وجهیت معرفتی و برداشتی دارد و ناظر بر واقعیت‌پذیر بودن این گزاره است و از میان سه بخش و وجهیت معرفتی تعبیر قرآنی هماهنگ با بخش استنتاجی است و نه گمانه‌زنی یا فرضی؛ به گونه‌ای که در آیات فوق، تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» بیانگر نتیجه و برآیند سخن پیشتر خود است؛ یعنی نتیجه تبعیت و پیروی از هدایت الهی، عدم ترس و اندوه است... نتیجه ایمان به خدا، آخرت و عمل صالح، عدم ترس و اندوه است... نتیجه تسلیم خدا و نیکوکار بودن، عدم ترس و اندوه است... نتیجه انفاق، اصلاح، تقوا و استقامت در مسیر الهی، عدم ترس و اندوه است...!

در میان وجوه مختلف کلام، اعم از کلام خبری و انشائی، طبیعتاً این کلام خبری یا وجهیت معرفتی است که می‌تواند پذیرای «قطعیت» نیز باشد. کلام انشائی (طلبی و غیر طلبی) بر امکان و احتمال دلالت دارد و در آن نمی‌توان از قطعیت رخداد یا پدیده مورد نظر، با اطمینان، سخن گفت؛ هرچند که این ساختار نیز کاربرد و کارکرد خود را دارد و در جای خود، بیانگر معنا و مراد گوینده و رساننده پیام مخاطب به مخاطب است. چنانچه همین مفهوم عدم ترس و عدم اندوه در آیات زیر، با وجه انشائی بیان شده است: «وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَاءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا أَمْرًا تَكُنْتَ مِنَ الْعَابِرِينَ» (عنکبوت: ۳۳)؛ «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ قَالِقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزِنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص: ۷) و «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت: ۳۰). چنانچه از آیات فوق نیز قابل دریافت است، «بکارگیری ساختارهایی مانند دعا، امر و نهی، تمنا و استفهام می‌تواند از درجه قطعیت یک متن و گوینده بکاهد و آن را در قیاس با وجه اخباری در موضع ضعف قرار دهد».

(درپر، ۱۳۹۳: ۸۱)

علاوه بر موضوع و وجهیت که می‌تواند بر قطعیت سخن و متن بیفزاید، دیگر مؤلفه‌های سبک نحوی عبارت «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» به گونه‌ای است که می‌توان در لایه زیرین و پنهان آن به تعهد، التزام و قطعیت گوینده در مورد آنچه بیان می‌دارد، پی برد. و به هر میزان عناصر و ساختارهای قطعیت‌بخش در سخن بیشتر باشد، به همان میزان نیز می‌تواند سطح و عمق تعامل میان گوینده و شنونده را گسترش دهد و موجب نوعی همراهی و همدلی و اعتماد و اطمینان میان ایشان گردد و در نهایت در حل تعارض و رفع شک و شبهه و یا انکار مخاطب، مؤثر افتد. در تعبیر قرآنی مد نظر، وجه اسمی «خوف» و وجه فعلی «یحزنون» در سیاق وارده و دلالت زمانی و اطلاق هریک از آنها، از جمله نشانگرهای

قطعیّت گوینده در انتقال پیام آیه است؛ درحالی که گزاره‌ای چون «لایخافون» و «لایحزنون» از درجه قطعیّت پایینی برخوردار است و تردید، تزلزل و عدم قطعیّت را می‌رساند؛ حال آنکه «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» جای هیچ‌گونه شک و ابهام را باقی نمی‌گذارد و بر استمرار، ثبات و قطعیّت مضمون و پیام سخن دلالت می‌کند.

سادگی، روانی و عدم پیچیدگی و دشواری نحوی و دستوری آیه نیز بر صلابت، متانت و استحکام سخن و معنای آن افزوده است و نشان از شفافیت، قطعیّت و اطمینان گوینده به سخن خود دارد. قرار گرفتن اسم نکره «خوف» در کنار ادات نفی «لا» که مفید عموم است (العکبری، بی تا: ۲۴) و همین‌طور کاربست ضمیر «هم» میان حرف نفی «لا» و فعل «یحزنون» از دیگر نشانگرهای فزاینده درجه قطعیّت در آیه قرآنی است؛ چراکه ساختار کلام را از فعلیه که دلالت بر حدوث و تجدد می‌کند به ساختار اسمیه تغییر داده که بر ثبوت و استمرار دلالت دارد و فعل «یحزنون» یک بار به فاعل لفظی، یعنی ضمیر «او» و یک بار نیز به فاعل معنوی، یعنی ضمیر «هم»، نسبت داده شده است.

۴-۵. هم‌پایگی

بر اساس رابطه دستوری میان جملات یک متن، چهار نوع سبک نحوی شکل می‌گیرد؛ نخست «سبک گسسته»: با جملات کوتاه، مقطع و مستقل، بدون حرف ربط یا با حرف عطف واو. دوم «سبک هم‌پایه»: جملات مستقل هم‌پایه که با حرف عطف واو به یکدیگر معطوف می‌شوند. سوم «سبک وابسته»: شامل جمله‌های به‌هم‌پیوسته و جملات شرطی. چهارم «سبک متصل»: دارای جملات مرکب بسیار طولانی (فتوحی، ۱۳۹۲: ۲۷۷)؛ بنابراین، هم‌پایگی یا جملات و سبک هم‌پایه «جمله‌های مستقلی هستند که با پیوند هم‌پایه‌ساز به هم مربوط می‌شوند و هیچ‌یک جزئی از جمله دیگر نیستند» (انوری و احمدی گیوی، ۱۳۸۸: ۳۱۶). از لحاظ معنایی نیز سازه‌های هم‌پایه روابط گوناگونی همچون تضاد، ترادف، تناسب و توالی زمانی دارند. (زرینی و طاهری، ۱۴۰۰: ۱۸۲)

در زبان عربی «حروف عطف» (واو، فاء، ثمّ، لا، بل، لکن، أو، أم و حتّی) نقش پیوندهای هم‌پایه‌ساز را بازی می‌کنند که در تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، شاهد کاربست حرف هم‌پایه‌ساز «واو» میان دو جمله «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ» و «لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» می‌باشیم؛ البته حرف «واو» علاوه بر نقش هم‌پایه‌ساز (عطف)، می‌تواند دلالت‌های دیگری مانند: استیناف، حالیه، معیه، قسم، زائده و... نیز داشته باشد (ر.ک: ابن هشام، ۱۴۲۱: ۳۵۱/۴-۳۵۴). اما استفاده از پیوند هم‌پایه‌ساز «واو» در این تعبیر قرآنی، نقش مهمی در دلالت بلاغی و معنای جمله دارد. این کاربرد از چند جهت قابل تحلیل است:

۱) شتاب و پویایی: «واو عطف در ساختار هم‌پایه، شتاب سخن را زیاد و سبک را پویا می‌کند.» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۲۷۷)

۲) هم‌زمانی و جامعیت: «واو عطف» در تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، جملات را به صورت هم‌زمان به یکدیگر ربط داده است؛ بدین معنا که ترس و اندوه به‌طور هم‌زمان از مؤمنان و اولیاء الهی دور است و احساس امنیت و آرامش کامل برای مؤمنان شامل هر دو بُعد فقدان ترس و فقدان حزن است.

۳) تقارن و تعادل: به کار بردن «واو» میان این دو جمله، تقارن و تعادل را نشان می‌دهد. این تقارن باعث می‌شود که مخاطب معنای امنیت و آرامش را در دو بخش مرتبط، یعنی نبود ترس و اندوه، درک کند و دریابد که این دو جنبه با هم، به‌طور مساوی، در آرامش و سعادت مؤمنان نقش دارند؛ هرچند که تقدیم عدم ترس بر عدم حزن و کاربست ساخت اسمی خوف می‌تواند دلیلی باشد بر تأکید بیشتر بر آن، اما به‌طور قطع و یقین با فقدان یکی از این دو احساس منفی و وجود دیگری احساس آرامش و رضایت خاطر کامل در انسان حاصل نمی‌شود.

۴) تکمیل معنا: در این عبارت، هر جمله معنای دیگری را تکمیل می‌کند؛ یعنی نبود یکی بدون دیگری نمی‌تواند مفهوم کامل امنیت و آرامش را در ذهن مخاطب القا کند.

به‌طور کلی، استفاده از «واو عطف» برای پیوند هم‌پایه‌ساز در این عبارت، ضمن اتصال معنایی و نحوی جملات، بر جامعیت، تعادل و کامل بودن شرایط مطلوبی که خداوند به مؤمنان حقیقی وعده داده است، تأکید می‌کند. کما اینکه این تعبیر رفیع قرآنی در تلاش است تا مؤمنان را به تسلیم در برابر اراده الهی و پایبندی بر راه درست تشویق کند و به آنان نوید زندگی بدون ترس و اندوه در این دنیا و در آخرت را بدهد.

۴-۶. حروف سبک‌ساز «لا» و «علی»

در تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، علاوه بر حرف عطف «واو» برای پیوند هم‌پایه‌ساز، دو حرف «لا» و «علی» نیز از اهمیت و جایگاه خاصی در این تعبیر برخوردارند و هریک به جهت نحوی نقش و دلالت ویژه‌ای دارند که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۴-۶-۱. حرف «لا»

در عبارت «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ»، «لا» حرف نفی یا «لا شبیه به لیس» است که از عمل باز مانده (الصافی، ۱۴۱۸: ۴-۳۷۳) و در صورت کاربست «لا نفی جنس» در این تعبیر قرآنی، این بخش آیه به صورت «لا خوف علیهم» قرائت و ضبط می‌شد. در تفاوت میان این دو نوع تعبیر، یعنی «لا خوف علیهم» و «لا خوف علیهم»، باید بیان داشت که در «لائی نفی جنس»، نفی جنس و ماهیت و در نتیجه نفی کامل افراد مطرح است؛ برای مثال در مورد جمله «لا رجل ههنا»، گفته می‌شود که هیچ فردی از جنس مذکر و افراد مرد حضور ندارد، اما در مورد عبارت «لا رجل ههنا»، احتمال نفی جنس و احتمال نفی یک فرد از افراد مرد، هر دو، وجود

دارد؛ به عبارت دیگر، جمله «لا رجل ههنا» در پاسخ به پرسش «هل من رجل ههنا؟» می‌آید و جمله «لا رجل ههنا» در پاسخ به پرسش «هل رجل ههنا؟». و تفاوت این دو پرسش در این است که وقتی حرف «من» (استغراق) می‌آید، منظور پرسش از جنس است و در پرسش «هل رجل ههنا؟»، احتمال اینکه پرسش از جنس و ماهیت باشد یا تعداد (یک نفر)، هر دو، وجود دارد (السامرائی، ۱۴۴۱: ۴۵۲/۲). حال اگر اسم پس از «لای شبیه به لیس» بر اسم ذاتی که دارای افراد است (مانند رجل) دلالت کند، احتمال نفی جنس و نفی افراد، هر دو، وجود دارد و باید قرینه‌ای باشد تا یکی از دو احتمال را تعیین کند، اما در اسم‌های معانی (مانند خوف) که دارای افراد و تعداد نمی‌باشند، تنها نفی جنس و عمومیت مطرح می‌شود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲۳/۱۱)

با این حال، همچنان با دقت در تعبیر قرآنی و جستجو از چرایی عدم استفاده از «لا خوف» به جای «لا خوف»، این نتیجه به دست می‌آید که استفاده از «لای نفی جنس» بدین معناست که اساساً و به‌طور مبنایی، هیچ نوع بیم و ترسی به دل مؤمنان و اولیاء الهی راه ندارد و راه نمی‌یابد؛ درحالی که در وجود ایشان، ترس ممدوح (ترس از خدا، عذاب الهی و حسابرسی آخرت) وجود دارد و آنچه از ایشان نفی می‌شود، ترس مذموم است؛ بنابراین، تعبیر «لا خوفٌ علیهم» نمی‌خواهد هر نوع ترسی از مؤمنان را نفی کند. نکته دیگر اینکه کاربست حرف «علی» در این عبارت، چنانچه در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد، نشان می‌دهد که ترس نمی‌تواند بر مؤمنان غلبه کند و سلطه یابد نه اینکه مؤمنان هرگز هیچ‌گونه ترسی را در زندگی تجربه و احساس نمی‌کنند. کما اینکه خداوند در مورد حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى / قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى» (طه: ۶۷-۶۸)؛ یعنی حضرت موسی (ع) نیز در دل، ترس را احساس کرده است. با لحاظ این نکته که احساس ترس یا اندوه و مانند آنها بر مؤمنان غلبه نمی‌کند و در وجود آنان باقی نمی‌ماند و ایشان را زمین گیر نمی‌کند؛ چراکه مؤمنان با قدرت ایمان و اطمینان قلبی که دارند، قوی‌تر از آنند که اسیر، مغلوب و مقهور ترس‌ها شوند و یا غم و اندوه بتواند در وجودشان دوام داشته باشد و آنان را از پای درآورد؛ همچنین شایان ذکر است که به نظر می‌رسد در صورت کاربست «لای نفی جنس» (لا خوف)، استفاده از حرف «علی» پس از آن، چندان هماهنگی و تناسب نداشته و در این صورت، بهتر بود حرف «فی» به کار می‌رفت و گفته می‌شد: «لا خوفٌ فیهم»؛ یعنی هیچ‌گونه ترسی در وجود آنان نیست که البته چنانچه بیان شد، این گزاره با سایر آیات و با واقعیت همسویی و مطابقت ندارد و تعبیر «لا خوفٌ علیهم» بدین معناست که هیچ نوع ترسی بر آنان غلبه پیدا نمی‌کند.

۴-۶-۲. حرف «علی»

یکی دیگر از عناصر سبک‌ساز در تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، حرف

«علی» است. «علی» در وضع اصلی و لغوی خود، بر مفهوم «استعلاء» دلالت دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده «علو») و مفهوم چیره شدن، غلبه کردن و سلطه یافتن را می‌رساند. حال این استعلاء و استیلاء می‌تواند حسی و مادی باشد؛ مانند: «وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ» (مؤمنون: ۲۲) و یا ممکن است استعلای معنوی و غیرحسی باشد؛ مانند: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳) (الصبان، ۱۴۱۷: ۳۳۳). در تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» نیز «علی» بر استعلای غیر مادی و غیرحسی دلالت دارد؛ بدین معنا که بیم و ترس بر اندیشه، ذهن و احساسات مؤمنان و اولیای الهی برتری و غلبه ندارد؛ به عبارت دیگر، مؤمنان نه تنها هیچ‌گاه اسیر و مغلوب ترس نمی‌شوند و به سبب ترس از مسیر حق و هدایت الهی خارج نمی‌گردند، بلکه بر ترس برتری و تسلط نیز دارند؛ بنابراین، ترس نمی‌تواند آنان را تحت تأثیر قرار دهد و افکار، احساسات و رفتار ایشان را مدیریت کند. این در حالی است که اگر حرف دیگری به جای «علی» بکار می‌رفت، چنین مفهوم دقیق و عمیقی از آیه بر نمی‌آمد؛ برای مثال، اگر به جای «علی» حرف «فی» یا حرف «لام» می‌آمد (لا خوفٌ فیهم یا لا خوفٌ لهم)، دیگر مفهوم استعلاء به ذهن متبادر نمی‌شد و تنها حضور ترس یا تعلق ترس از مؤمنان نفی می‌شد.

نتیجه

بررسی لایه نحوی تعبیر قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، نشان می‌دهد که چگونه سازه‌ها و ساختارهای زبانی و ادبی می‌تواند در خدمت تولید مفاهیم دقیق و عمیق و انتقال آنها به مخاطبان قرار گیرد. چنین نگاه و مطالعاتی در خصوص متن قرآن حکیم نیز اهمیت و چرایی تأکید آیات قرآن بر تفکر و تدبر در آن را بیش از پیش نمایان می‌کند. در این عبارت موجز اما پر مغز قرآنی، شاهد کاربست عناصر مختلف سبک‌ساز می‌باشیم. خروج از روند طبیعی و مورد انتظار مخاطب و چرخش از زبان خودکار و معمول (فراهنجاری نحوی) و بهره‌مندی از متغیر «کانون‌سازی» مفهوم عدم ترس و عدم حزن مؤمنان را به صورت ویژه و برجسته‌ای بیان می‌دارد. متغیر سبک‌ساز دیگر در این تعبیر قرآنی «صدای منفعل» است. این شیوه بیانی در تعبیر قرآن، مرکز توجه و تأکید را از فاعل و عامل ترس و حزن برداشته و بر نتیجه و دستاورد ایمان، یعنی عدم ترس و عدم حزن، تکیه و تأکید می‌کند. «وجهیت معرفتی» از نوع گزاره استنتاجی نیز در این تعبیر قرآنی، نشانگر آن است که نتیجه طبیعی و قطعی ایمان راستین به خداوند و آخرت، عمل صالح، تسلیم، تقوا، نیکوکاری و استقامت در مسیر الهی، عدم ترس و عدم اندوه در برابر مشکلات، سختی‌ها و طوفان‌های زندگی دنیوی است. قرآن کریم در تعبیر «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» با ساختارهای مختلف نحوی، بر قطعیت، شفافیت، تعهد و التزام گوینده بر این وعده الهی تأکید می‌ورزد و با کنار هم قرار دادن دو موضوع «ترس» که

ناظر بر رخدادهای آینده است و «اندوه» که نسبت به اتفاقات گذشته است، بیان می‌دارد که مؤمنان حقیقی نه غم گذشته را می‌خورند و نه ترس از آینده دارند، بلکه وجود ایشان را احساس امنیت و آرامشی حقیقی و عمیق فراگرفته است؛ بنابراین، هیچ‌گونه ترسی نمی‌تواند بر ایشان تسلط یابد و اندوه هیچ‌گاه نمی‌تواند در وجودشان باقی بماند. در نتیجه این هیجان‌ات و احساسات منفی نمی‌توانند مؤمنان را تحت تأثیر قرار داده و آنان را از حرکت در مسیر حق و درستی باز دارند.

کتابنامه

- «قرآن کریم».
- ابن فارس، احمد (۲۰۰۱). «معجم مقاییس اللغة»، تصحیح محمد عوض مرعب و فاطمة محمد أصلان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق). «التحریر والتنویر (تفسیر ابن عاشور)». بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). «لسان العرب». بیروت: دار صادر.
- ابن هشام الأنصاری، عبدالله بن یوسف (۱۴۲۱ق). «معنی اللیب عن کتب الأعراب»، تحقیق عبداللطیف محمد الخطیب. الکویت: التراث العربی، الجزء الرابع.
- احمدی، حسن و حسن انوری گیوی (۱۳۸۸). «دستور زبان فارسی». تهران: مؤسسه فرهنگی فاطمی.
- اسکولز، رابرت (۱۳۷۹). «درآمدی بر ساختارگرای در ادبیات»، ترجمه فرزانه طاهری. تهران: نشر آگاه.
- اکمن، پل و والاس وی فریزن (۱۳۹۳). «رمزگشایی از چهره»، ترجمه نیما عربشاهی. تهران: انتشارات بیان روشن.
- _____ (۱۴۰۰). «بروز احساسات»، ترجمه حمیرا سلیمی. تهران: انتشارات رسپینا.
- بهار، محمد تقی (۱۳۸۲). «سبک شناسی». تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- التفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۳۰ق). «المطول شرح تلخیص مفتاح العلوم»، تحقیق عبدالحمید هنداوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ (۱۴۳۱ق). «مختصر المعانی». کراتشی، مکتبة البشری.
- الجرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۳). «دلائل الإعجاز فی علم المعانی»، شرح یاسین الأیوبی. بیروت: المکتبة العصریة.
- _____ (۱۳۷۴). «اسرار البلاغة»، ترجمه جلیل تجلیل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جیرو، بیر (بی تا). «الأسلوب والأصولیة»، ترجمه منذر عیاشی. بیروت: مرکز الإنماء القومي.
- الخصری، محمد (۲۰۱۰). «حاشیة الخصری»، تصحیح محمد خیر البقاعی. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع.
- الخطیب القزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۲۴ق). «الإیضاح فی علوم البلاغة». بیروت: دار الکتب العلمیة.
- درپر، مریم (۱۳۹۳). «لایه‌های مورد بررسی در سبک شناسی انتقادی داستان کوتاه و رمان». دوماهنامه جستارهای زبانی، دوره ۵، شماره ۵.
- رحیمیان، جلال و محمد عموزاده (۱۳۹۲). «افعال وجهی در زبان فارسی و بیان وجهیت»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبانی، دوره ۴، شماره ۱.
- زرینی، علی و حمید طاهری (۱۴۰۰). «سبک شناسی لایه نحوی در داستان قرآن حبشی»، دوفصلنامه کهن نامه ادب پارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۲، شماره ۱.
- السامرائی، فاضل صالح (۱۴۲۷ق). «الجملة العربیة تألیفها وأقسامها». عمان: دار الفكر.
- _____ (۱۴۴۱ق). «معانی النحو». دمشق و بیروت: دار ابن کثیر، الجزء الثاني.
- السکاکي، یوسف بن أبی بکر (۱۹۸۱). «مفتاح العلوم». بغداد: دار الرسالة.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۳). «کلیات سبک شناسی». تهران: نشر میترا.
- الصفای، محمد (۱۴۱۸ق). «الجدول فی إعراب القرآن الکریم». دمشق: دار الرشید و بیروت: مؤسسه ایمان.
- الصبان، محمد بن علی (۱۴۱۷ق). «حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی آفیه ابن مالک»، تحقیق عبدالحمید هنداوی. بیروت: المکتبة العصریة.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۰). «از زبان شناسی به ادبیات (نظم)». تهران: نشر چشمه.
- الطباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). «المیزان فی تفسیر القرآن». قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عبدایان، محمود (۱۳۷۲). «درآمدی بر سبک شناسی در ادبیات». تهران: انتشارات آوای نور.
- عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۸۴). «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم». قم: انتشارات نوید اسلام.
- العکبری، عبدالله بن الحسین (بی تا). «التبیین فی إعراب القرآن». ریاض: بیت الأفكار الدولیة.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷). «نظریه‌های نقد ادبی معاصر». تهران: انتشارات سمت.
- عمید، حسن (۱۳۷۵). «فرهنگ عمید». تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

- فتوحی، محمود (۱۳۹۲). «سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها». تهران: انتشارات سخن.
- الکفوی، ابوالبقاء (۱۴۱۹ق). «الکلیات»، تحقیق عدنان درویش و محمد المصری. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- الکوازی، محمد کریم (۱۳۸۶). «سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن»، ترجمه سید حسین سیدی. تهران: انتشارات سخن.
- کوهن، جان (۱۹۸۶). «بنیة اللغة الشعرية»، ترجمه محمد الولی و محمد العمری. الدار البيضاء: مكتبة الأدب المغربي.
- میرزائی، آزاده (۱۳۹۹). «رابطه قطبیت و وجهیت بندی در زبان فارسی»، فصلنامه مطالعات زبان‌ها و گویش‌های غرب ایران، سال نهم، شماره ۳۲.
- الهاشمی، أحمد (۲۰۱۹م). «جواهر البلاغة». المملكة المتحدة: مؤسسة هندواوی.

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۷

پاییز و زمستان

۱۴۰۴


References

- In addition to the "Holy Quran";
- Ibn Faris, Ahmad (2001 AD): "Mu'jam Maqayis al-Lugha," edited by Muhammad Awad Mur'ib and Fatima Muhammad Aslan, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir (1420 AH): "Al-Tahrir wa'l-Tanwir (Tafsir Ibn Ashur)," Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn 1414 AH): "Lisan al-Arab," Beirut: Dar Sader.
- Ibn Hisham al-Ansari, Abdullah bin Yusuf (1421 AH): "Mughni al-Labib 'an Kutub al-A'arib," investigation: Abd al-Latif Muhammad al-Khatib, Kuwait: al-Turath al-Arabi, Part Four.
- Ahmadi, Hassan, and Hassan Anvari Givi (1388 SH): "Persian Grammar," Tehran: Fatemi Cultural Foundation.
- Scholes, Robert (1379 SH): "An Introduction to Structuralism in Literature," translated by Farzaneh Taheri, Tehran: Agah Publishing.
- Ekman, Paul, and Wallace V. Friesen (1393 SH): "Unmasking the Face," translated by Nima Arabshahi, Tehran: Bayan Roshan Publications.
- (1400 SH): "The Expression of the Emotions," translated by Homeira Salimi, Tehran: Respona Publications.
- Bahar, Mohammad Taqi (1382 SH): "Stylistics," Tehran: Amir Kabir Publishing Institute.
- Al-Taftazani, Masoud bin Omar (1430 AH): "Al-Mutawwal Sharh Talkhis Miftah al-Uloom," investigation: Abd al-Hamid Hindawi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- (1431 AH): "Mukhtasar al-Ma'ani," Karachi, Maktabat al-Bushra.
- Al-Jurjani, Abd al-Qaher (2003 AD): "Dala'il al-I'jaz fi 'Ilm al-Ma'ani," explanation: Yassin al-Ayyubi, Beirut: al-Maktaba al-Asriyah.
- (1374 SH): "Asrar al-Balagha," translated by Jalil Tajlil, Tehran: Tehran University Press.
- Giroud, Pierre (n.d.): "Al-Oslub wa al-Oslubiyah," translated by Munther Ayashi, Beirut: Center for National Development.
- Al-Khudari, Muhammad (2010 AD): "Hashiyat al-Khudari," edited by Muhammad Khair al-Biq'a'i, Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution.
- Al-Khatib al-Qazvini, Muhammad bin Abd al-Rahman (1424 AH): "Al-Idah fi Ulum al-Balagha," Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Darpar, Maryam (1393 SH): "Layers Examined in Critical Stylistics of Short Story and Novel," Bimonthly Journal of Language Studies, Volume 5, Number 5.
- Rahimian, Jalal, and Mohammad Amoozadeh (1392 SH): "Modal Verbs in Persian and the Expression of Modality," Biannual Journal of Language Research, Volume 4, Number 1.
- Zarrini, Ali, and Hamid Taheri (1400 SH): "Syntactic Layer Stylistics in the Story of Qaran Habashi," Bi-Quarterly Journal of Kohan Nameh Adab Parsi, Institute of Humanities and Cultural Studies, Year 12, Number 1.
- Al-Samarrai, Fadel Saleh (1427 AH): "Al-Jumla al-Arabiya Ta'lifuha wa Aqsamuha," Amman: Dar al-Fikr.
- (1441 AH): "Ma'ani al-Nahw," Damascus and Beirut: Dar Ibn Kathir, Part Two.
- Al-Sakaki, Yusuf bin Abi Bakr (1981 AD): "Miftah al-Uloom," Baghdad: Dar al-Risala.
- Shamisa, Sirous (1393 SH): "The Principles of Stylistics," Tehran: Mitra Publishing.
- Al-Safi, Muhammad (1418 AH): "Al-Jadwal fi I'rab al-Qur'an al-Karim," Damascus: Dar al-Rashid - Beirut: Mu'assasat al-Iman.
- Al-Sabban, Muhammad bin Ali (1417 AH): "Hashiyat al-Sabban Ala Sharh al-Ashmuni Ala Alfyyat Ibn Malik," investigation: Abd al-Hamid Hindawi, Beirut: al-Maktaba al-Asriyah.
- Safavi, Kourosh (1390 SH): "From Linguistics to Literature (Poetry)," Tehran: Cheshmeh Publishing.

- Al-Tabatabai, Muhammad Hussein (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an," Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Scholars Association.
- Abadian, Mahmoud (1372 SH): "An Introduction to Stylistics in Literature," Tehran: Avay-e Nour Publications.
- Abdul-Baqi, Muhammad Fuad (1384 SH): "Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim," Qom: Navid Islam Publications.
- Al-Akbari, Abdullah bin al-Hussein (n.d.): "Al-Tibyan fi Trab al-Qur'an," Riyadh: Bait al-Afkar al-Dawliya.
- Alavi Moqaddam, Mahyar (1377 SH): "Theories of Contemporary Literary Criticism," Tehran: Samt Publications.
- Amid, Hassan (1375 SH): "Amid Dictionary," Tehran: Amir Kabir Publishing Institute.
- Fotouhi, Mahmoud (1392 SH): "Stylistics: Theories, Approaches, and Methods," Tehran: Sokhan Publications.
- Al-Kafawi, Abu al-Baqa (1419 AH): "Al-Kulliyat," investigation: Adnan Darwish and Muhammad al-Masri, Beirut: Mu'assasat al-Risala.
- Al-Kawaz, Muhammad Karim (1386 SH): "Stylistics of the Miraculous Eloquence of the Quran," translated by Seyed Hossein Seyedi, Tehran: Sokhan Publications.
- Cohen, Jean (1986 AD): "La Structure du Langage Poétique," translated by Muhammad al-Wali and Muhammad al-Amri, Casablanca: Maktabat al-Adab al-Maghribi.
- Mirzaci, Azadeh (1399 SH): "The Relationship between Polarity and Modality in Persian," Journal of Languages and Dialects of Western Iran, Year 9, Number 32.
- Al-Hashemi, Ahmed (2019 AD): "Jawaher al-Balagha," United Kingdom: Hindawi Foundation.



A Critical Analysis of the Perspective on the "Rhetorical Nature" of Qur'anic Language: From the Viewpoint of Content Coherence in Surahs

Mahdieh deghani ghanatgheṣtani¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Kharazmi University, Tehran, Iran.

Email: m.deghani@khu.ac.ir.

Detailed Abstract

1. Research Objective

One of the theories proposed in recent years regarding the language of the Quran is the notion of the "oratory nature of the Quranic language." This theory links judgments about the Quranic language to judgments about the arrangement of verses within surahs. The foundation of this notion is that the verses in the Quran's surahs are organized based on their order of revelation, and the circumstances of revelation have necessitated their current arrangement. Consequently, according to this theory, two conclusions are drawn: first, that the Quranic language is oratory in nature, and second, that in some cases, there is "discontinuity" and "lack of coherence" between different sections of a surah. The aim of this study is to evaluate the validity of the theory regarding the oratory nature of the Quranic language by examining its claims about the lack of coherence in verses within surahs and its justification for this discontinuity based on the connection between verses and their circumstances of revelation.

2. Research Methodology

The research method employed in this article is library-based and descriptive-analytical. The overall structure of the research proceeds as follows: first, the theory of the oratory nature of the Quranic language is presented, and its judgment regarding the connection between verses within surahs—based on their thematic incoherence and their relationship to circumstances of revelation—is explained. Subsequently, criticisms directed at this theory's judgment about thematic discontinuity in surahs are discussed.

3. Research Findings

The following criticisms are raised against the theory of the oratory nature of Quranic language concerning the arrangement of verses within surahs and thematic incoherence in surahs

Received: 2024-11-30 | Received in revised form: 2025-03-12 | Accepted: 2025-03-13 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: deghani ghanatgheṣtani, M. (2025). A Critical Analysis of the Perspective on the "Rhetorical Nature" of Qur'anic Language: From the Viewpoint of Content Coherence in Surahs. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(2), 32-55. doi: [10.22034/sshq.2025.491403.1498](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.491403.1498)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Quranic Exegesis and Sciences



1. Foundational Criticism:

Analysis reveals that contrary to this theory's judgment, verses within surahs are not necessarily arranged according to their order of revelation. In some cases, it can be demonstrated that verses have been arranged in an order different from their chronological revelation in the Quran. As a result, it can be argued that the arrangement of verses in surahs is influenced more by divine will and wisdom than by circumstances of revelation.

2. Criticism of Examples Highlighting Incoherence:

Examination of examples cited by this theory as instances of contextual disjunction shows that these examples are coherent when considering two factors: First, by taking into account the Quran's unique rhetorical style, which often addresses multiple dimensions of a subject. This rhetorical feature—creating dualities that appear oppositional—can explain connections between various topics within a surah. Second, by recognizing recurring patterns in thematic sequences across different surahs. These patterns demonstrate that diverse topics in Quranic culture are inter-related, indicating no actual thematic disjunction has occurred.

3. Criticism of the Lack of Coherence Based on the Wisdom Behind Divine Actions

Accepting the theory of the oratory nature of the Quranic language—which is based on thematic incoherence within surahs and the connection of verses due to circumstances of revelation—implies denying the existence of wisdom in one of God's actions, namely, the arrangement of verses within surahs. According to this theory, first, the selection of topics for each surah and the arrangement of verses within surahs, and second, the creation of surah structures in the Quran, lack wisdom and logical reasoning. Instead, the current sequence of topics is merely a result of their association during the time of revelation.

4. Criticism of Incoherence Considering Features of Oral Culture

One key feature of speech in oral cultures is the effort to preserve it through coherence. Therefore, if we believe that the Quran has been destined for eternal preservation from its inception, we must also accept that factors ensuring its preservation—including coherence—have been accounted for.

4. Final Conclusion

The theory suggesting the oratory nature of Quranic language and its acceptance of thematic incoherence within surahs—justifying this incoherence by referencing the connection between verses and circumstances of revelation—has deviated from accuracy.

Keywords:

Quranic language, oratory language, coherence of verses, thematic unity of surahs, historical unity of the revelation of surahs.

تحلیل انتقادی دیدگاه «خطابه‌ای بودن» زبان قرآن؛ از منظر انسجام مطالب در سوره

مهديه دهقانی قناتغستانی¹ ID

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. m.dehghani@khu.ac.ir

چکیده

پذیرش انسجام آیات یا گسست موضوعی آیات در سوره‌های قرآن، از جمله مبانی است که بر نحوه اندیشیدن درباره سوره‌های قرآن و فهم و تفسیر آنها اثرگذار است. برخی از قرآن‌پژوهان، همچون نکونام و آیت‌الله معرفت، زبان قرآن را خطابه‌ای دانسته‌اند و در قالب این انگاره، درباره پیوستگی مطالب در سوره‌های قرآن، بر این باورند که اولاً، بخش‌های مختلف یک سوره، لزوماً با یکدیگر مرتبط نیستند و ثانیاً، سبب قرار گرفتن مطالب مختلف در کنار یکدیگر در قالب سوره، صرفاً تقارن موضوع آنها در جامعه در زمان نزول، است. اکنون پرسش این است که آیا می‌توان موضع‌گیری این دیدگاه درباره کیفیت ارتباط آیات در سوره‌های قرآن را پذیرفت؟ استفاده از روش توصیفی و تحلیلی در بررسی این دیدگاه (که بر مبنای «مطابقت چینش آیات در همه سوره‌ها بر ترتیب نزول آنها» استوار است)، نشان می‌دهد، بر این دیدگاه، نقدهایی وارد است؛ از آن جمله، اولاً، مبنای این انگاره، یعنی تطابق چینش آیات در سوره‌ها، بر ترتیب نزول آنها، در همه سوره‌های قرآن، قابل اثبات نیست. ثانیاً، نمونه‌های ارائه شده در این دیدگاه برای اثبات عدم پیوستگی موضوعی در سوره‌های قرآن، توان اثبات گسست موضوعی در سوره‌های قرآن را ندارد و ثالثاً، پذیرش این دیدگاه به معنی پذیرش عدم حکمت در افعال الهی است و از این رو قابل قبول نیست؛ درنهایت، باید پذیرفت چینش آیات در سوره‌های قرآن، تابع زمان و شرایط نزول نیست، بلکه تابع حکمت الهی است.

واژه‌های کلیدی: تناسب آیات، زبان خطابه‌ای، زبان قرآن، وحدت تاریخی نزول سوره‌ها، وحدت موضوعی سوره‌ها.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: دهقانی قناتغستانی، مهديه. (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی دیدگاه «خطابه‌ای بودن» زبان قرآن؛ از منظر انسجام مطالب در سوره. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره ۲)، ۳۲-۵۵. doi: 10.22034/sshq.2025.491403.1498

۱- مقدمه

برخی گزاره‌ها بنیادین‌اند؛ یعنی پذیرش یا انکار آنها پذیرش یا انکار زنجیره‌هایی دگرسان از گزاره‌ها را ضروری می‌سازد. در دانش تفسیر، داوری درباره «پیوستاری مطالب در سوره‌ها» از این دست گزاره‌ها است. باور یا انکار «انسجام مطالب در سوره‌ها»، فراتر از یک داوری ساده، ضرورت قبول یا رد سلسله‌ای از گزاره‌های پسینی را در پی دارد؛ زیرا اگر قرآن‌پژوه در جایگاه یک مبنا، بپذیرد آیات در سوره‌ها گسست معنایی ندارند، آنگاه لازم است در پیوند میان آیات درنگ کند و وجه پیوند را تبیین نماید و فراتر، «اثر معنایی» مطالب مختلف یک سوره بر یکدیگر را تبیین کند و از زاویه توجه به «علت باهم‌آیی‌ها» به تحلیل معنا و تبیین معانی حاصل از باهم‌آیی موضوعات و مفاهیم مختلف بپردازد.^۱

مفسران و قرآن‌پژوهان بر سر این گزاره بنیادین (وجود یا عدم وجود «پیوند آیات در سوره‌ها») اختلاف نظر دارند. برخی پیوند بین آیات در سوره‌ها را پذیرفته‌اند و برخی آن را انکار کرده‌اند. برخی فراتر از پذیرش، آن را اعجازگون دانسته و برخی فراتر از انکار، بر طبل بی‌نظمی کوفته و سبک قرآن را پراکنده‌گویی خوانده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۷).^۲ در این میان، هر گروه برای اثبات رأی خود به دلایل مختلفی متوسل شده‌اند و راه‌های گوناگونی را در پیش گرفته‌اند؛ برای مثال، ریچارد بل علت عدم انسجام در سوره‌های قرآن را به نحوه گردآوری آیات هر سوره از پاره‌نوشته‌های موجود می‌داند (بل، ۱۳۸۲: ۳۴) و در مقابل برخی از محققان تلاش کرده‌اند انسجام آیات قرآن را در پرتو نظریات زبان‌شناسی جدید، توجیه و تبیین نمایند. (فاضلی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۳۴ - ۹ و تیموری بازگری و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۱۷ - ۹)

۱-۱- بیان مسئله

یکی از نظراتی که در سال‌های اخیر، درباره زبان قرآن مطرح شده است، انگاره «خطابه‌ای بودن زبان قرآن» است. در این انگاره، داوری درباره زبان قرآن کریم به داوری درباره نحوه نظم و چینش آیات در سوره‌ها پیوند می‌خورد و نهایتاً به پذیرش رخنمود «ناپیوستگی در سوره‌های قرآن» می‌انجامد؛ در واقع در این انگاره از یک سو، اولاً، ناپیوستگی و عدم انسجام مطالب در سوره‌های قرآن، پذیرفته شده و ثانیاً، علت آن «زبان خطابه‌ای» قرآن دانسته می‌شود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که «خطابه‌ای» دانستن زبان قرآن چه ارتباطی با انسجام یا عدم انسجام مطالب در سوره‌های قرآن دارد؟ و چگونه این انگاره به طرح مسئله

۱) در زبان‌شناسی به «متون مجاور» یک متن «هم‌متن» یا «بافت متنی» می‌گویند (ساسانی، ۱۳۸۹: ۱۱۲) و درباره اثرگذاری متون مجاور گفته می‌شود که تفسیر هر جمله (جز نخستین جمله) به اجبار محدود به «متون پیشین» است. (Brown G. & G Yule, ۱۹۸۳: ۴۶) ۲) باقلانی، ۱۴۲۱: ۳۰؛ زرکشی، ۱۳۲۲/۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۸۷/۱؛ طه‌حسین، بی تا: ۱۵۸، بازرگان، ۱۳۷۵: ۳/۱؛ بل، ۱۳۸۲: ۱۵۶.

ناپیوستگی و عدم انسجام در سوره‌های قرآن می‌انجامد؟ و آیا موضع‌گیری این انگاره درباره مسئله انسجام مطالب در سوره‌ها قابل قبول است؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

طراح دیدگاه «خطابه‌ای بودن زبان قرآن» جعفر نکونام است. وی در برخی مقالات خود در هنگام ارائه این دیدگاه، از تعبیری مانند «به باور من» یا «نظریه نویسنده» استفاده کرده است و با قطعیت این دیدگاه را مطرح ننموده است و در برخی آثار خود به شکل قاطع، زبان قرآن را «گفتاری» و «خطابه‌ای» معرفی می‌کند. آیت‌الله معرفت نیز در دهه پایانی عمر خویش، از این دیدگاه استقبال کرده و آن را در آثار خویش منعکس ساخته است. (معرفت، ۱۴۲۷: ۵۰/۱ و ۴۰۹/۷) نکونام بر آن است، آیت‌الله معرفت متأثر از مقاله ایشان این دیدگاه را پذیرفته است. (نکونام، ۱۳۹۳: ۲۴) علاوه‌برای، برخی دیگر از قرآن‌پژوهان، همچون ایازی در آثار پسینی خود، این دیدگاه درباره زبان قرآن را پسندیده است. (ایازی، ۱۴۰۲)

آثار و نشست‌ها در معرفی و نقد این انگاره عبارتند از:

- ۱- مقاله "زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری" از جعفر نکونام در پژوهش‌های فلسفی کلام، بهار ۱۳۷۹ به چاپ رسیده است. در این مقاله برای اولین بار، این انگاره ارائه گردید.
- ۲- مقاله "نقدی بر نظریه «گفتاری بودن زبان قرآن»،" از سید محمد علی ایازی در پژوهش‌های فلسفی کلامی، تابستان ۱۳۷۹ به چاپ رسیده است. نویسنده در این مقاله، از یک سو شواهدی بر گفتاری بودن زبان قرآن ارائه می‌دهد و از سوی دیگر ویژگی‌هایی که باعنوان شناسه گفتاری بودن یک زبان در مقاله نکونام مطرح شده است را به نقد می‌کشد و مدعی می‌شود این ویژگی‌ها در متن مکتوب نیز وجود دارد.
- ۳- مقاله "پاسخ نقدی بر مقاله زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری" از جعفر نکونام در پژوهش‌های فلسفی کلامی، پاییز ۱۳۷۹ به چاپ رسیده است. این مقاله در پاسخ به نقدهای آقای ایازی منتشر گردید. نویسنده در این مقاله، ویژگی‌های زبان گفتاری را بر دو دسته می‌داند: ویژگی‌های اختصاصی و ویژگی‌های مشترک. وی حضور جمله معترضه در متن که با صدر و ذیل کلام بی‌ارتباط است را ویژگی خاص زبان گفتاری معرفی می‌کند.
- ۴- کتاب «درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن» از جعفر نکونام در نشر هستی‌نما، ۱۳۸۰ چاپ شده است و در فصل سوم، مبانی تاریخ‌گذاری قرآن، «گفتاری بودن سبک قرآن»، به بیان ادله گفتاری بودن زبان قرآن و اثر این مبنا بر تاریخ‌گذاری قرآن می‌پردازد.
- ۵- نشست "نقد و تحلیل نظریه گفتاری بودن زبان قرآن" در ۲۸ بهمن ۱۳۹۲، با حضور

جعفر نکونام، مجید معارف و سید محمدعلی ایازی در دانشکده الهیات دانشگاه تهران برگزار شد. براساس گزارش موجود از این نشست در صفحات وب، قرآن پژوهان ناقد بر عدم اختصاص قرآن به زمان و مخاطبی خاص و جاودانه بودن آن تأکید کردند و نکونام در دفاع از دیدگاه خود، بر ضرورت و اهمیت توجه به فهم مخاطب اولیه قرآن تأکید ورزید.

۵- مقاله «آیت‌الله معرفت و نظریه خطابه‌ای بودن زبان قرآن» از جعفر نکونام در همایش بزرگداشت آیت‌الله معرفت، ۱۳۸۶ است. این مقاله در مجموعه مقالات این همایش به سال ۱۳۹۵، به چاپ رسید. در این مقاله، نکونام به تبیین همسویی رای آیت‌الله معرفت با نظریه خطابه‌ای بودن زبان قرآن می‌پردازد.

۶- مقاله «بررسی نظریه خطابه‌ای بودن زبان قرآن» از جعفر نکونام در دین و دنیای معاصر، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ به چاپ رسیده است. نکونام این مقاله را در تبیین همراهی آیت‌الله معرفت با این انگاره و نقد برخی دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت درباره زبان قرآن منتشر ساخت.

۷- سخنرانی علمی «چیستی زبان قرآن» در نمایشگاه قرآن، ۱۳۹۳ انجام شد که آقای نکونام متن ویرایش شده این سخنرانی را در صفحه شخصی به آدرس «<http://nekoonam.com>» منتشر نموده است.

۸- مقاله «نوشتاری بودن زبان قرآن در مقایسه با شاخصه‌های دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری» از عباس اسماعیلی‌زاده و همکاران در آموزه‌های قرآنی، ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است. نویسندگان در این مقاله با بررسی شاخصه‌هایی مانند مقدم بودن مراد از پیدایش کلمات، تثبیت و ماندگاری گفتار و... به این نتیجه رسیده‌اند که متن قرآن متنی نوشتاری است.

۹- آیت‌الله معرفت در «التمهید»، «التفسیر الاثری الجامع»، «شبهات و ردود» و مصاحبه‌ای که تحت عنوان «گفت‌وگو با آیه‌الله معرفت» که در مجله «پژوهش‌های قرآنی» نشر یافته است، باور به این دیدگاه را منعکس نموده‌اند. (معرفت، ۱۴۲۷: ۵۰/۱ و ۴۰۹/۷)^۱

۱۰- مقاله «گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن» از سید محمد علی ایازی در پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، تابستان ۱۴۰۲ به چاپ رسیده است. آقای ایازی در این مقاله، ضمن پذیرش گفتاری بودن زبان قرآن، آن را زبانی هوشمندانه می‌داند؛ به این معنی که قرآن به گونه‌ای سخن گفته است که مخاطب او تنها مردمان عصر نزول قرآن نیست، بلکه با وجود آنکه بر قرائن حالی و مقالی متکی است، مخاطب عام و همه‌زمانی دارد. (ایازی، ۱۴۰۲: ۱۹۱ و ۱۹۲)

۱) معرفت، ۱۳۸۷: ۶۴/۱ و همو، ۱۴۲۳: ۴۲۰.

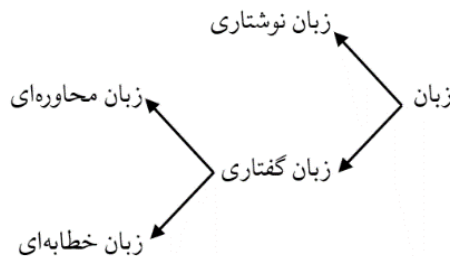
در هیچ‌یک از آثار فوق، به بررسی و نقد مسئله پراکندگی و عدم انسجام موضوعات سوره‌های قرآن که در این انگاره مطرح شده و مقبول تلقی گردیده، پرداخته نشده است.

۲- مبانی نظری پژوهش

در تبیین مبانی نظری انگاره «خطابه‌ای بودن زبان قرآن» و ارتباط آن با بحث انسجام موضوعات در سوره‌ها، لازم است به نکات زیر اشاره نمود:

۲-۱- خلاصه دیدگاه خطابه‌ای بودن زبان قرآن

از نگاه این انگاره تقسیمات زیر بر زبان حاکم است:



در این دیدگاه، زبان قرآن «خطابه‌ای» و از این رو متکی بر قرائن حالی و مقامی است. این مسئله اثر خود را در دو بعد، نشان می‌دهد: نخست در فهم کامل و صحیح مراد الهی و دوم در توجیه ازهم‌گسیختگی آیات در سوره‌ها. نکونام در بیان نکته نخست، یعنی اثرگذاری توجیه به اتکای زبان گفتاری قرآن به قرائن حالی و مقامی در فهم آیات، گوید: «زبان قرآن گفتاری است؛ به این معنا که پاره‌ای از قرائن فهم آیات که از آن به قرائن حال و مقام تعبیر می‌شود، در متن قرآن نیامده است؛ بنابراین، غفلت از آن فهم کامل و صحیح آیات را دشوار می‌سازد». (نکونام، ۱۳۷۹: ۲۱)

همچنین نکونام می‌نویسد: «مهم‌ترین آنها (ویژگی متمایزکننده زبان گفتاری از نوشتاری) اتکای فراوان آن (زبان گفتاری) در برخی موارد به قرائن حالی و مقامی است؛ به گونه‌ای که نادیده گرفتن آنها فهم کامل مراد الهی را دشوار می‌سازد یا آیات قرآن را ازهم‌گسیخته می‌نمایاند». (نکونام، ۱۳۷۹: الف: ۲۲۷ و ۲۲۸)

و در جایی دیگر بیان می‌دارد: «روشن شدن این موضوع (گفتاری یا خطابه‌ای بودن زبان قرآن) بسیار اهمیت دارد؛ چون پذیرش هریک از این دو نظریه آثار تعیین‌کننده‌ای در شیوه تفسیر قرآن دارد؛ به ویژه در مواردی که آیات قرآن از لحاظ تناسب سیاقی مشکل می‌نمایند».

بدین ترتیب، نگونام بی‌توجهی به گفتاری بودن زبان قرآن و اتکای زبان قرآن به قرائن حالی و مقامی را سبب گسیخته‌نمایی متن قرآن می‌داند. در بخش بعد، به تفصیل، روشن می‌شود که داوری این دیدگاه درباره مسئله تنوع موضوعات در سوره‌ها و انسجام موضوعات در سوره‌ها به چه شکل است.

۲-۲- خطابه‌ای بودن زبان قرآن و مسئله انسجام سوره‌ها

این مسئله را می‌توان در دو محور زیر تبیین کرد:

۲-۲-۱- وجود موضوعات بی‌ارتباط در سوره‌های قرآن

براساس انگاره خطابه‌ای بودن، حداقل برخی سوره‌ها دارای تنوع موضوعی هستند. این مسئله، به روشنی، از مطالب مختلفی که قائلین به این دیدگاه در تبیین وجوه مختلف آن بیان نموده‌اند، فهمیده می‌شود؛ برای مثال، جملات زیر از آقای نگونام نشان‌دهنده چنین دیدگاهی است:

اول) نگونام یکی از شواهد و دلایل خطابه‌ای بودن زبان قرآن را مسئله «تنوع مضامین هر سوره» می‌داند. وی در این باره می‌نویسد: «هریک از سوره‌های قرآن بسان خطابه، انواع موضوعات مختلف اعتقادی و اخلاقی و جز آنها را در بر دارد. هر سوره گفتاری مستقل است؛ مانند کتاب نیست که هربخشی از آن به موضوعی خاص اختصاص یافته باشد...» (نگونام، ۱۳۷۹: ب: ۳۴ و همو، ۱۳۸۰: ۷۲)

دوم) همچنین ایشان یکی از ویژگی‌های متمایزکننده زبان خطابه‌ای را وجود جملات معترضه در متن که با صدر و ذیل خویش تناسب ندارند می‌داند. وی در این باره گوید: «این دو سبک از کلام (یعنی گفتاری و نوشتاری) در موارد معدودی، نظیر آنچه در پی می‌آید، از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند: ۱- برخی از جملات معترضه که با صدر و ذیل خود تناسب ندارند، تنها در گفتار به چشم می‌خورند...» (همو، ۱۳۷۹: ب: ۲۳)^۱

سوم) همچنین ایشان انکار تناسب سیاقی در سوره‌هایی که تدریجی نازل شده‌اند را ناشی از برگزیدن دیدگاه گفتاری بودن زبان قرآن می‌دانند و حتی بر آن است که چه بسا آیات «یک واحد نزول» نیز هیچ‌گونه پیوندی با یکدیگر نداشته باشند. وی در این باره می‌گوید: «نظریه کسانی که لزوم تناسب سیاقی آیات را در سوره‌های تدریجی النزول انکار می‌کنند، به گفتاری بودن زبان قرآن برمی‌گردد؛ زیرا براساس این نظریه، آیات سوره‌ها به اقتضای اسباب نزول خود نازل می‌شدند نه به اقتضای آیات قبل یا بعد که از آن به سیاق آیات تعبیر می‌شود؛ از این رو، بسا آیاتی که حتی در یک واحد نزول قرار گرفته‌اند، هیچ‌گونه ارتباط و تناسب قابل‌قبولی با صدر و ذیل خود نداشته‌اند، بلکه صرفاً با شأن

۱) نگونام، ۱۳۷۹: الف: ۲۲۹ و همو، ۱۳۸۰: ۶۷.

و موقعیت نزول مرتبط و متناسب باشند. چنین خصوصیتی بی‌تردید به زبان گفتاری اختصاص دارد (همو، ۱۳۷۹: ب: ۲۵)؛

همچنین ایشان تلاش در جهت تبیین تناسب بین آیات را ناشی از برگزیدن دیدگاه نوشتاری بودن زبان قرآن می‌داند. (نکونام، ۱۳۷۹: ب: ۲۵)

آیت‌الله معرفت نیز ضمن پذیرش گفتاری بودن زبان قرآن گویند: «سبک نوشتاری، مستلزم هماهنگی و انسجام در میان جمله‌ها و عبارات‌ها و وحدت موضوع و سیاق در متن است؛ به طوری که متن موضوع معینی داشته باشد و نویسنده توجه خود را از آن موضوع به موضوع دیگری منصرف نسازد و جز بر قراین متصل، بر قراین دیگر تکیه نزنند. (معرفت، ۱۳۸۷: ۱/۶۴)

همچنین آقای ایازی گویند: «عدم پیوستگی مطالب هم دلالت بر نوشتاری نبودن متن قرآن دارد... از آن گذشته، تنوع مضامین وجه انحصاری زبان گفتاری نیست؛ مگر این که به پراکندگی و ناپیوستگی منجر شود...» (ایازی، ۱۴۰۲: ۱۷۶)

همچنین نکونام در ارزیابی دیدگاه ابوزید می‌نویسد: «تفاوت دیگری که ابوزید میان گفتار و نوشتار قائل است، پریشانی و تشتت در گفتار و انسجام در نوشتار است. این سخن او قابل دفاع به نظر می‌رسد؛ چون در گفتار برحسب مقتضیات، سخن گفته می‌شود و این گونه نیست که یک موضوع را دنبال و بر محور آن سخن گفته شود...» (نکونام، ۱۳۹۳: مدهامتان: نقد نظریه ابوزید در زمینه گفتاری بودن قرآن)

۲-۲-۲- پیوند موضوعات در سوره با توجه به شرایط نزول

از نظر نکونام توجه به قرائن حالی و مقامی می‌تواند این پراکنده‌نمایی را از بین ببرد. چه اینکه موضوعات پراکنده گرچه خود، به واقع، با یکدیگر ارتباطی ندارند، ولی به دلیل شرایط حالی و مقالی با یکدیگر در پیوند هستند؛ برای مثال، او درباره آیات شانزدهم تا نوزدهم سوره قیامت از یک سو باور به عدم پیوند این آیات با بستر طرح‌شان در سوره قیامت دارد و از سوی دیگر بر آن است که گفتاری دانستن زبان قرآن این گسیخته‌نمایی را می‌زداید: «این عدم تناسب، بنا بر فرض نوشتاری بودن سبک قرآن است، اما چنانچه زبان قرآن گفتاری تلقی شود، بی‌تناسبی در میان نخواهد بود.» (همو، ب: ۱۳۷۹: ۲۸)

در توضیح اینکه چگونه توجه به قرائن حالی و مقامی می‌تواند سبب پیوند بین دو بخش سوره قیامت شود، نکونام سخن فخر رازی، مبنی بر اینکه این آیات مانند تذکر معلم در میان تدریس به شاگرد خود است را نقل می‌کند؛ بدین ترتیب، از آنجاکه این دو حادثه در بیرون با یکدیگر مقارن بوده‌اند، از این رو، در زبان گفتاری، سخن از این دو به شکل متوالی بلا مانع است؛ همچنین نکونام درباره آیه تطهیر، از یک سو، سخن مفسران را در عدم پیوند بین این آیه و بستر طرح خود نقل می‌کند و سپس عامل پیونددهنده را نزدیک بودن محل زندگی همسران پیامبر و اهل بیت (ع) می‌داند. (همان، ۲۹) بدین ترتیب نکونام در مورد سوره قیامت،

«تقارن زمان رخداد دو امر» را سبب قرین شدن دو موضوع در سوره قیامت، معرفی می‌کند و قرین شدن آیات مربوط به زنان پیامبر(ص) و آیه تطهیر در سوره احزاب، «قرب مکان زندگی» زنان پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) را سبب قرین شدن پرداختن به دو موضوع در کنار یکدیگر در سوره احزاب می‌داند.

۲-۲-۳- مبنای انگاره خطابه‌ای بودن زبان قرآن

نکونام، طراح انگاره خطابه‌ای بودن زبان قرآن و دیگر قائلین به آن، به شکل روشن درباره مبانی آن سخن نگفته‌اند، اما باید یکی از مبانی این انگاره را «مطابقت ترتیب آیات در همه سوره‌ها بر ترتیب نزول آنها» دانست؛ به این معنا که چینش آیات در همه سوره‌ها، مطابق با ترتیب نزول آنها صورت پذیرفته است. این گزاره از آن رو از مبانی خطابه‌ای بودن زبان قرآن است که اگر ترتیبی غیر از ترتیب نزول بر آیات در سوره‌ها حاکم شده باشد، دیگر نمی‌توان تنوع موضوعات در سوره و انتقال از موضوعی به موضوع دیگر را دلیل و نشان خطابه‌ای بودن زبان قرآن تلقی کرد، بلکه باید تنوع موضوعات در سوره را ناشی از نحوه جای‌گزینی آیات دانست.

نکونام در مورد نحوه جای‌دهی آیات در سوره‌ها، بیان می‌دارد که وضعیت فعلی می‌تواند حاصل سه علت باشد: اول آنکه وحی، تجربه عرفانی باشد و انقطاع به خاطر تغییر احوال عرفانی پیامبر(ص) رخ نموده باشد؛ دوم آنکه وضعیت فعلی ناشی از پراکندگی نزول باشد، یعنی نزول‌های پراکنده به وسیله پیامبر یا صحابه مرتب شده باشد و در این چینش، پیوند بین آیات در نظر گرفته نشده باشد و سوم آنکه زبان قرآن گفتاری باشد و به اقتضای شرایط، سخنی در میان سخن دیگر وارد شده باشد؛ آن‌گونه که در گفتار، بسیار رخ می‌دهد. نکونام پس از بررسی هریک از این سه فرض، به این نتیجه می‌رسد که گسیختگی سیاقی در سوره‌ها ناشی از گفتاری بودن زبان قرآن است. (نکونام، ۱۳۷۹ الف: ۲۴۸) همچنین در مقاله «بررسی جدیدترین نظریه در ترتیب نزول آیات» نیز اصل در چینش آیات در سوره‌ها را چینش آنها براساس ترتیب نزول می‌داند. او این دیدگاه را به علامه طباطبایی نسبت می‌دهد و بر آن است، اگر در موردی، چینشی برخلاف ترتیب نزول در سوره‌ای دیده شود، این چینش حاصل اجتهاد و اعمال نظر صحابه است. (همو، ۱۳۷۸: ۲۱)

۲-۲-۴- آثار انگاره خطابه‌ای بودن

از دیدگاه قائلان به انگاره خطابه‌ای بودن زبان قرآن، پذیرش این دیدگاه بر روی برخی مباحث قرآنی اثر می‌گذارد؛ از جمله مهمترین این مباحث دو موضوع زیر است:

اول) دانش مناسبات

با پذیرش خطابه‌ای بودن زبان قرآن، سخن از تناسب بین آیات در سوره و تلاش در جهت یافتن وجه پیوند آیات با یکدیگر در شکل کنونی و متداول آن، بی‌معنا می‌گردد. نکنونام تلاش برای تبیین تناسب بین آیات را ناشی از نوشتاری دانستن زبان قرآن می‌داند. (همو، ۱۳۷۹: ب: ۲۵) ایازی نیز عدم ضرورت تبیین پیوند آیات در سوره را «فایده نظریه گفتاری بودن زبان قرآن» می‌داند. (ایازی، ۱۴۰۲: ۱۶۶) بنابراین می‌توان گفت با پذیرش انگاره خطابه‌ای بودن زبان قرآن، سخن گفتن درباره وجه ارتباط آیات در سوره‌ها، بی‌معنا و بدون دلیل منطقی است.

دوم) وحدت موضوعی سوره‌ها

یکی دیگر از مباحث متأثر از پذیرش خطابه‌ای بودن زبان قرآن «وحدت موضوعی سور» است. نکنونام در این باره گوید: «از این رو، برای هر سوره نمی‌توان موضوع خاصی را مشخص کرد و آنان که کوشیده‌اند برای هر سوره یک موضوع یا هدف خاص مشخص کنند، جز راه تکلف نپیموده‌اند...» (نکنونام، ۱۳۹۳: ۴۱)

و نیز حسینی در مقاله «دلایل ناکارآمدی نظریه وحدت موضوعی سوره‌های قرآن» می‌گوید: «... چینش و ترتیب موجود آیات بی‌هیچ تغییر و جابه‌جایی منطبق با ترتیب نزول است. با فرض اثبات این فرضیه، یکی از اصلی‌ترین مبانی تئوری وحدت موضوعی فرو می‌ریزد و معتبرترین دلیل آنان از دست می‌رود...» (حسینی، ۱۳۸۷: ۶۴ و ۶۵)

علاوه بر دو موضوع فوق، پاره‌ای دیگر از مباحث، مانند تفسیر ساختاری یا سیر هدایتی مطرح در مباحث تدبری نیز غیرقابل قبول می‌گردد.

۳- بررسی و نقد عدم انسجام سوره‌ها از دیدگاه خطابه‌ای بودن زبان قرآن

عدم انسجام سوره‌ها از دیدگاه خطابه‌ای بودن زبان قرآن را می‌توان در چهار محور زیر مورد بررسی و نقد قرار داد:

۳-۱- نقد مبنا

چنانکه گفته شد، خطابه‌ای بودن زبان قرآن بر این مبنا استوار است که چینش آیات در سوره‌ها، تابع ترتیب نزول آنها است. در بررسی این مبنا، باید سوره‌ها را از نقطه نظر چینش آیات مورد بررسی قرار داد تا روشن شود که آیا چینش آیات در سوره‌ها، متأثر از زمان نزول آنها است یا آنکه چینش تابع امری دیگر، مانند حکمت الهی است؟ به عبارت دیگر، باید روشن شود، اصل این است که آیات مطابق نزول مرتب شوند؛ حتی اگر حکمتی در ترتیب طرح آنها وجود نداشته باشد یا اصل این است که آیات بر اساس حکمت مرتب شود؛ حتی

اگر در بسیاری از موارد، بر ترتیب نزول مرتب شده باشند. در راستای این هدف، چند سوره از نقطه نظر چینش آیات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱-۱- چینش آیات در سوره بقره

به باور نکونام، سوره بقره نخستین سوره نازل شده در مدینه به سال اول هجرت است. (نکونام، ۱۳۸۰: ۳۰۳ و همو، ۱۳۷۸: ۳۰) حضور آیات مربوط به تغییر قبله در این سوره (۱۵۱-۱۴۲) نیز نشان می‌دهد که نزول آیات این سوره مربوط به نخستین سال‌های حضور پیامبر(ص) در مدینه، بوده است. چه اینکه ماجرای تغییر قبله مربوط به پایان سال اول یا آغاز سال دوم هجرت است. (ابن هشام، ۱۳۸۳: ۳۹۱/۲ و ۴۴۰) با این حال در این سوره پس از قرائت آیات تغییر قبله و آیات دال بر درگیری نظامی مسلمانان با کفار (بقره: ۱۵۴)، آیات مربوط به حج، آمده است:

* **إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا...**
(بقره: ۱۵۸)

مسلماناً بین سال‌های نخست عهد مدنی و زمانی که فضا برای برگزاری حج یا عمره مهیا شد، فاصله زمانی قابل توجهی وجود داشته است؛ چه اینکه نخستین حج مسلمانان پس از صلح حدیبیه به سال هفتم برگزار شد (یعقوبی، بی تا: ۴۰/۲) بیافزاییم که ماجرای صلح حدیبیه و بیعت رضوان و نیز حج سال پس از آن، در سوره فتح منعکس شده است:

* **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ ... (فتح: ۱۰)**
* **لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ... (فتح: ۲۷)**

علاوه بر این آیه، در سوره بقره، آیات مفصلی درباره احکام حج و قربانی کردن و محاسبه تعداد روزهای حج قرائت می‌شود (بقره: ۲۰۳-۱۹۷) که دلالت بر حضور آزادانه در مکه و برگزاری عمومی و آزادانه حج دارد؛ از سوی دیگر در پس آیات دال بر برگزاری آزادانه حج، آیات مربوط به درگیری نظام با کفار و تشویق مسلمانان به «اخراج کفار از سرزمینی که از آن اخراج شده‌اند» خوانده می‌شود. (بقره: ۲۱۶ و ۲۱۷) که دلالت بر نزول آنها قبل از فتح مکه دارد؛ بدین ترتیب، به لحاظ چینش، آیات زودتر نازل شده بعد از آیات متأخر در نزول، قرار گرفته‌اند؛ بنابراین در مجموع، سال‌ها پرونده نزول آیات سوره بقره باز بوده است و در بین نزول آیات این سوره، آیاتی از دیگر سوره‌ها نیز نازل شده است و همواره آیات جدید نازل شده در انتهای آیات پیشین، قرار داده نشده است و چه بسا در میان آیات پیشین، جایابی شده باشد.

(۱) طبری، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۱۴.
(۲) ذهبی، ۱۴۰۷: ۳۶۳/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۸۷ و ۲۵۸.

۳-۱-۲- چیش آیات در سوره آل عمران

آیات سوره آل عمران نیز به ترتیب نزول مرتب نشده است. چه اینکه اگر سوره آل عمران را به دو بخش تقسیم کنیم، در بخش دوم این سوره، آیات ناظر به دشواری‌های رخ‌نموده در جنگ احد و فرامین ناظر به این دشواری‌ها، آمده است. استفاده از واژه قل در آیه ۱۵۴ نشان می‌دهد که این آیات در دشواری‌های جنگ احد نازل شده است و نزول این آیات از نوع یادآوری حوادث گذشته نیست.

جنگ احد به تصریح نکنونام در سال سوم هجرت، رخ داده است. (نکنونام، ۱۳۹۳: ۳۲) و حال آنکه در نیمه ابتدایی این سوره، به ماجرای مباحله (آل عمران: ۶۱) که در سال نهم یا دهم هجرت رخ داده (ابن اثیر، ۱۳۸۶ق: ۲/۲۹۴ و ابن کثیر، ۱۳۹۵ق: ۴/۱۰۸)، اشاره شده است. این مسئله، نخست، نشان می‌دهد که برخی از آیات سوره آل عمران قبل از تکمیل شدن سوره بقره نازل شده است و دوم، نشان می‌دهد که پرونده نزول آیات سوره آل عمران نیز حداقل به مدت شش سال باز بوده است و سوم نشان می‌دهد، گاه، برخی آیات در میانه آیات از پیش نازل شده گنجانده شده‌اند؛ در نتیجه، آیاتی که در سوره زودتر خوانده می‌شوند، به لحاظ زمانی، پس از آیات بعد از خود نازل شده‌اند.

۳-۱-۳- چیش آیات در سوره مائده

آیه ۶۷ سوره مائده آیه تبلیغ است. این آیه در ماجرای حجه‌الوداع، نازل گردیده است. به دنبال نزول این آیه، پیامبر (ص)، حضرت علی (ع) را جانشین خود معرفی نموده‌اند و پس از آن، آیه اکمال نازل گردیده است. آیه اکمال در ترتیب کنونی در میانه آیه سوم سوره مائده، گنجانده شده است؛ بدین ترتیب، آیه تبلیغ که ابتدا نازل شده است در نیمه انتهایی سوره مائده، گنجانده شده است و آیه اکمال که با فاصله زمانی بسیار اندک پس از آیه تبلیغ نازل شده است در بخش نخست سوره مائده، جای داده شده است. وضعیت سوره مائده از این نظر به مانند سوره بقره و آل عمران است؛ یعنی آیاتی که زودتر نازل شده‌اند، پس از آیاتی که دیرتر نازل شده‌اند قرار گرفته‌اند.

۳-۱-۴- چیش آیات در سوره توبه

نکنونام سوره توبه را آخرین سوره نازل شده معرفی می‌کند. نخستین آیات سوره توبه مربوط به اعلام براءت از مشرکین است. این آیات مربوط به ماجراهای سال نهم هجرت است. (طبری، بی تا: ۳۸۲/۲)^۱ همچنین در این سوره، ماجرای مسجد ضرار آمده است که به

(۱) مسعودی، ۱۴۰۴: ۳۰۱/۴؛ یعقوبی، بی تا: ۷۶/۲.

لحاظ زمانی مربوط به بعد از جنگ تبوک است (طبری، بی تا: ۳۷۳/۲) و حال آنکه آیات مربوط به سفر حجّه‌الوداع پیامبر و جانشینی آن حضرت که پس از سال نهم هجرت رخ داده، نه در سوره توبه، بلکه در سوره مائده جای‌دهی شده است.

۳-۱-۵- چینش آیات در سوره مزمل

سوره مزمل به تصریح نکونام، از سوره‌های نخستین نازل شده در مکه، است؛ با این وجود در آیه پایانی این سوره، آمده است: «أَخْرُونَ يُفَاتِلُونِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ». براساس دیدگاه نکونام، این آیه نمی‌تواند ناظر به افرادی باشد که هنوز نیامده‌اند؛ چه اینکه او گوید: «بی تردید هر گفتاری خطاب به مشافهین، یعنی حاضرین در زمان القاست، زیرا خطاب به معدومین و آنان که در زمان و مکان خطاب حضور ندارند، خلاف حکمت است...» (نکونام، ۱۳۷۹ الف: ۲۴۱) بنابراین، براساس نگاه نکونام، باید گفت، بین نزول بخش نخست سوره مزمل و آخرین آیه آن، فاصله زمانی افتاده است و این فاصله زمانی نمی‌تواند صرفاً فترت وحی بوده باشد. (همو، ۱۳۸۰: ۱۱۵)

در موارد فوق و موارد مشابه، می‌توان دو داوری مختلف داشت:

نخست آنکه صحابه برخلاف دستور پیامبر، عمل کرده و این آیات را جابه‌جا نموده‌اند؛ در این صورت، نخست، باید پذیرفت که ترتیب آیات، حداقل در این پنج سوره، مخالف ترتیب نزول است و در نتیجه، نمی‌توان پیوند آیات در این پنج سوره (که تقریباً معادل شش جزء است) را بر اساس گفتاری بودن زبان قرآن، تحلیل کرد. ثانیاً به ازای هریک از این پنج سوره، ترتیب آیات، حداقل در یک سوره دیگر نیز به هم ریخته است و البته ممکن است به ازای سوره‌ای مانند بقره، ترتیب آیات در چندین سوره به هم ریخته باشد و از آنجاکه نمی‌توان این سوره‌ها را به اطمینان مشخص نمود، نمی‌توان به‌طور قطع به بررسی و تحلیل پیوند بین آیات، براساس گفتاری بودن زبان قرآن در همه دیگر سوره‌ها، پرداخت.

دوم آنکه «گزینش» و «چینش» آیات برای شکل دادن به ساختار سوره براساس فرمان الهی صورت پذیرفته است و این امر لزوماً و در همه موارد بر ترتیب نزول تطبیق ندارد، بلکه عامل اصلی در این امر، حکمت الهی بوده است؛ بنابراین به شکل مبنایی، درست نیست توالی موضوعات در سوره‌ها را به خطابه‌ای بودن زبان قرآن و شرایط حالی و مقالی زمان نزول مرتبط ساخت؛ همچنین باید گفت، تلاش نکونام در برعهده صحابه انداختن جای فعلی آیات در برخی سوره‌ها، تلاشی ناتمام است. چه اینکه استناد به چند روایت که به شکل ضمنی، ممکن است بر مرتب ساختن آیات در سوره‌ها بر ترتیبی دیگر دلالت کند، برای اثبات چنین حادثه مهم تاریخی، کفایت نمی‌کند. چه اینکه اگر

(۱) ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۷۳/۳؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۲۸۱/۲.

واقعاً ترتیب آیات در سوره‌ای مخالف ترتیب زمان پیامبر بود، باید بیش از این‌ها، هیا هو و گزارش تاریخی به دنبال خود می‌آورد.^۱

۳-۲- بررسی نمونه‌های گسسته‌نما

نکونام و دیگر افرادی که خطابه‌ای بودن زبان قرآن را پذیرفته‌اند، نخست، آیاتی را برای نمونه‌های گسست موضوعی در سوره‌ها، معرفی کرده‌اند؛ سپس، علت این گسست را خطابه‌ای بودن قرآن دانسته‌اند. در اینجا، نیکوست که نمونه‌های شاخص را بررسی کنیم تا معلوم شود که آیا اساساً گسست موضوعی در این موارد اتفاق افتاده است یا خیر. آیات برشمرده به وسیله آنان به‌طور مشخص، آیات اقرار در سوره قیامت و آیه تطهیر در سوره احزاب و به‌طور ضمنی، آیه اکمال در سوره مائده، است. بررسی این آیات تحت عنوان عوامل پیونددهنده به قرار زیر است:

۳-۲-۱- پیوند آیات بنا بر سبک بیانی قرآن

یکی از عواملی که می‌تواند تبیین‌گر پیوند بین آیات باشد، توجه به سبک بیانی قرآن است. توضیح آنکه یکی از ویژگی‌های سبک بیانی قرآن، بیان کردن دو سوی مخالف یک امر است؛ برای مثال، در سوره حمد در معرفی راه راست، دو سوی مقابل به تصویر کشیده می‌شود:

«أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»

«صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» ↔ «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ»

یا آنکه در آیات آغازین سوره بقره، بعد از آنکه درباره هدایت مؤمنان سخن به میان آمد، درباره عدم هدایت کافران، سخن گفته می‌شود:

«هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُمِؤِنُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» ↔ «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»

پرداختن به دو سوی مقابل یک امر، به شکل گسترده در جای‌جای قرآن، قابل مشاهده است. آیات شانزدهم تا نوزدهم سوره قیامت بنا بر همین سبک بیانی قرآن در پیوند با بافت طرح خود در سوره قیامت، قرار می‌گیرند. چه اینکه در آغاز این سوره، درباره علت تکذیب قیامت گفته می‌شود:

* بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (قیامت: ۵)

(۱) یکی از ملاک‌های نقد محتوایی حدیث آن است که یک حادثه مهم تاریخی، ناقلان اندکی داشته باشد و با وجود اهمیت، ناقلان مختلفی ابعاد مختلف آن را گزارش نکرده باشند.

این آیه در بافت خود، بدین معناست که علت تکذیب قیامت پرسش یا شبهه داشتن درباره برپایی قیامت نیست، بلکه علت اصلی تکذیب قیامت «مسئولیت‌گریزی انسان» است. انسان می‌خواهد هر کاری که دوست دارد، بتواند انجام دهد؛ از این رو، از پذیرش قیامت که الزاماتی برای او به وجود می‌آورد، سرباز می‌زند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۴/۲۰) و در مقابل چنین کسی که به خاطر مسئولیت‌گریزی، حقیقت قیامت را انکار می‌کند، پیامبر(ص) قرار دارد که در نهایت «مسئولیت‌شناسی» است؛ بدان حد که اکنون جای دارد مخاطب قرار گیرد و به ایشان گفته شود که مسئله جمع کردن قرآن بر عهده ما است و تو ای وجود نازنین، چندان مسئولیت‌شناسی که نگران جمع وحی هستی. نگران نباش که حفظ آن از گزند پراکندگی بر عهده ما است.

این‌گونه انتقال، از یک مطلب به مطلب دیگر، کاملاً متناسب با سبک بیانی قرآن است که مکرر دو سوی یک موضوع را مورد توجه قرار می‌دهد و در اینجا نیز دو سوی مسئولیت‌گریزی و مسئولیت‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است؛ همچنین توجه به این سبک بیانی می‌تواند توضیح‌دهنده جایگاه آیه تطهیر در میان آیات سوره احزاب باشد؛ چه اینکه در آیات ۲۸ تا ۳۳ سوره احزاب، از دو گروه و جریان متفاوت در خانواده پیامبر(ص) سخن به میان می‌آید؛ نخست، گروه و جریانی که با ضمیر جمع مؤنث مخاطب با آنها سخن گفته می‌شود و دوم، گروه و جریانی که با ضمیر جمع مذکر مخاطب با آنها سخن گفته می‌شود. گروه اول از دنیاطلبی و مرتکب شدن «فاحشه مبینه» و تغییر صدا برای تحریک کسانی که در دلشان مرض و تبرج جاهلی است، منع می‌شوند و در عوض به تسلیم خدا و رسول و آخرت‌طلبی و برپایی نماز و پرداخت زکات توصیه می‌شوند و در مقابل این گروه، سخن از کسانی در خانواده پیامبر به میان می‌آید که از خطاهای پیش‌گفته پاک و میرا هستند:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرَدُّنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُمْ وَ أُسَرِّحْكُمْ سَرَاحاً جَمِيلاً * وَ إِن كُنْتُمْ تُرَدُّنَ اللَّهَ وَ رِسُولَهُ وَ الدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً * يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَيَّ اللَّهُ يَسِيراً * وَ مَن يَقْنَتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَ رِسُولِهِ وَ تَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَ أَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً * يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِن اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً * وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَ لَا تَبَرُّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَ اقْمِنَّ الصَّلَاةَ وَ آتِينَ الزَّكَاةَ وَ اطَّعْنَ اللَّهَ وَ رِسُولَهُ ﴿٤٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً

بنابراین، بنا بر سبک بیانی قرآن، در کلام بالا، هیچ گسست موضوعی وجود ندارد و سخن به شکل طبیعی، بسط و گسترش یافته است.

۳-۲-۲- پیوند آیات بنا بر باهم آیی موضوعات در قرآن

نکته دیگری که می‌تواند در بررسی پیوند موضوعات مختلف در سوره، مورد توجه و اتکا قرار گیرد، «باهم آیی موضوعات» در دیگر سوره‌ها و در سراسر قرآن است. چه اینکه برخی از موضوعات در سوره‌های مختلف، به شکل متوالی پشت سرهم مطرح می‌شوند. در این راستا، حسین عبدالرئوف با بررسی چند سوره از قرآن نشان می‌دهد که مضامین مختلف در این سوره‌ها، با یکدیگر تلفیق شده‌اند و به شکل زوج‌های معنایی درآمده‌اند؛ برای مثال در سوره اسراء و کهف، مسائل اخلاقی در بطن موضوع یکتاپرستی قرار گرفته است و همچنین توحید و یکتاپرستی در این دو سوره، همواره در کنار انذار، مطرح شده است. (عبدالرئوف، ۱۳۹۰: ۹۰)

از جمله آیاتی که پیوند آن با موضوعات قبل و بعد، بنا بر این نکته، روشن‌تر می‌گردد، آیه اکمال است. چه اینکه بررسی نشان می‌دهد در همه مواردی که در قرآن کریم، سخن از خوراکی‌های حلال و حرام به میان آمده است، مسئله‌ای درباره تبعیت و پیروی کردن مطرح شده است. (دهقانی قناتغستانی، ۱۳۹۷: ۲۱۴) بنابراین، انتقال از موضوع خوراکی‌های حلال و حرام در آغاز سوره مائده به آیه اکمال، انتقالی ناشی از شرایط لحظه نزول نبوده است، بلکه حکمت و علتی وراء این توالی وجود دارد و همین حکمت سبب شده است در سوره‌های دیگر نیز این توالی موضوعی و مشابه آن تکرار شود.

همچنین انتقال از بحث قیامت به بحث قرآن در سوره قیامت نیز براساس توجه به توالی‌های تکرار شونده در قرآن، قابل توجیه است. چه اینکه در سوره‌های متعدد، از جمله سوره تکویر و واقعه، از مسئله قیامت به مسئله قرآن انتقال سخن داده می‌شود. (تکویر: ۱۹ و ۲۷ و واقعه: ۷۷) حتی در سوره طه نیز قبل از «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (که به لحاظ مضمونی شبیه آیه «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» (قیامت: ۱۶) ارزیابی می‌شود (نکونام، ۱۳۷۹ الف: ۲۳۷))، سخن درباره مسئله قیامت است. (طه: ۱۱۲-۱۰۹) به عبارت دیگر در سبک بیانی حکیمانه قرآن، انتقال از موضوع قیامت به موضوع قرآن، انتقالی تکرار شونده و معهود محسوب می‌شود و غریب و ناآشنا و گسست موضوعی نیست.

در مجموع بررسی‌های فوق، باید گفت مواردی که قائلان خطابه‌ای بودن زبان قرآن برای نمونه‌های گسست موضوعی در سوره‌های قرآن مطرح نموده‌اند، قابل پذیرش نیست.

۳-۳ - حکیمانه بودن همه افعال الهی

براساس مبانی کلامی، همه افعال الهی حکیمانه است؛ یعنی خداوند حکیم به اقتضای صفت حکمت خویش و صفات علم، حلم و عدل (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶۷/۳)، هیچ کاری را

«بیهوده» و «بدون هدف» انجام نمی‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۱۶/۱۶) این حکم عقلی پذیرفته شده از دو جهت در دیدگاه انگاره خطابه‌ای بودن نسبت به انسجام آیات در سوره‌ها، نقض می‌شود:

۳-۳-۱- نقض حکیمانه بودن انتخاب موضوعات و جایگاه آنها در سوره

براساس خطابه‌ای بودن زبان قرآن، تقارن دو موضوع در سوره، حاصل تقارن آنها در خارج است؛ برای مثال، خطاب «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» مبنی بر اینکه پیامبر زبان خویش را به سرعت به وحی نگردانند، به این علت است که ایشان در آن لحظه چنین کرده‌اند و از این رو همانند معلمی که در وسط کلام، خطاب به شاگردان، آنها را سفارش به سکوت می‌کند، پیامبر (ص) سفارش به حرکت ندادن زبان و نخواندن وحی شده‌اند. اکنون پدرسش این است که آیا این نخستین دفعه‌ای بوده است که پیامبر (ص) نسبت به وحی چنین نموده‌اند و زبان خویش را به وحی گردانده‌اند یا قبلاً نیز چنین اتفاقی افتاده بوده است؟ از سخنان نکونام چنین برمی‌آید که پیامبر همواره بیم داشتند که وحی را فراموش نمایند و بنابراین قبل از پایان آن به قرائت آن شتاب می‌ورزیده‌اند. (نکونام، ۱۳۸۰: ۷۴) حال که از نظر قائلان به خطابه‌ای بودن زبان قرآن، چنین مسئله‌ای قبلاً نیز رخ داده است؛ پرسش این است چرا خداوند حکیم در این مکان، در میانه نزول آیات سوره قیامت، در این باره صحبت نموده است؟ آیا انتخاب این جایگاه، به شکل اتفاقی و بدون علت حکیمانه بوده است یا آنکه بیان چنین تذکری در این موضع خاص، علت حکیمانه و مقبولی داشته است؟

چنانکه بیان شد نمی‌توان پذیرفت فعلی از افعال الهی بی حکمت و اتفاقی و بی هدف باشد؛ از این رو، باید اذعان کرد، سخن گفتن از موضوعی در میان سوره، فراتر از آنکه حاصل تقارن خارجی باشد حاصل حکمت الهی است.

۴-۳-۲- نقض حکیمانه بودن ساختار سوره

محتوای قرآن در شکل فعلی آن، به بخش‌هایی به نام سوره تقسیم شده است. اکنون پرسش این است، چه کسی قرآن را چنین بخش‌بندی نموده است؟ و اگر خداوند چنین ساختاری را بر کلام خود حاکم ساخته، آیا فعل او بی علت و حکمت بوده است؟ اگر هر سوره هدف خاصی را دنبال نمی‌کند و آیات آن صرفاً به ترتیب نزول مرتب شده‌اند، چرا برخی سوره‌ها کوتاه و برخی بلند است؟ اساساً علت اتمام یک سوره و آغاز سوره‌ای دیگر چیست؟ چرا دو سوره کوتاه که پشت سرهم نازل شده‌اند، یک سوره تلقی نشده‌اند؟ چرا یک سوره بزرگ به دو یا چند سوره تقسیم نشده است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، لاجرم باید اقرار کنیم که ساختار سوره، ساختاری حکیمانه

است و مطابق با دستور و حکمت الهی صورت پذیرفته است و صرف پشت‌سرهم قرار دادن آیات مد نظر نبوده است.

۳-۴- لزوم حفظ اندیشه در فرهنگ شفاهی

یکی از مسائل مطرح در فرهنگ شفاهی، «نگرانی حفظ اندیشه» است. برای حل این مشکل در فرهنگ شفاهی، خود کلام به گونه‌ای بیان می‌شود که قابل یادآوری باشد. به کارگیری سجع، کلمات متضاد یا تکراری، کلماتی که هیئتی مشترک دارند، وجود ضرب‌آهنگ در کلام و استفاده فراوان از عبارات‌های آماده، مانند کنایه‌ها و ضرب‌المثل‌ها، از سازوکارهایی است که برای سهولت یادآوری در فرهنگ شفاهی به کار گرفته می‌شود. (اونگ: ۲۰۰۲م: ۳۵ و دهقان: ۱۳۹۴: ۴۷) بنابراین در فرهنگ شفاهی، چنانچه گوینده قصد باقی ماندن و حفظ شدن کلام خویش را داشته باشد، باید از عواملی که سبب فراموش شدن کلام و بی‌ثبات شدن آن در ذهن می‌شود، بپرهیزد و درمقابل، سازوکارهایی برای باقی ماندن آن در پیش گیرد. بی‌گمان مهمترین اسباب حفظ و ماندگاری تمام یک متن در ذهن، وجود «انسجام و پیوستگی» در آن است و بدون این ویژگی، احتمال فراموش شدن بخش‌های آن و یا خلط پاره‌های آن با یکدیگر بسیار است؛ بنابراین، غیرمنطقی است اگر قرآن را متنی جاودان و جهانی بدانیم که از آغاز، سر جاودانگی و جهانی شدن داشته است، اما در عین حال، مهمترین ویژگی ماندگاری کلام در ذهن، یعنی انسجام را در مورد آن منکر شویم.

نتیجه‌گیری

در انگاره خطابه‌ای بودن زبان قرآن، عدم پیوند آیات، حداقل در برخی سوره‌ها، مسجل و حتمی انگاشته شده است و این گسست سیاقی براساس زبان خطابه‌ای قرآن توجیه گردیده است؛ بدین ترتیب که قرائن حالی و مقالی سخن، عامل پیوند بین آیات انگاشته شده است. ترتیب آیات در سوره‌ها براساس ترتیب نزول از مبانی این انگاره است و قائل شدن به این انگاره، رَوایی بحث تناسب آیات، وحدت موضوعی سور، تفسیر ساختاری و سیر هدایتی در تدبر را از بین می‌برد. بر موضع‌گیری خطابه‌ای بودن زبان قرآن نسبت به انسجام موضوعات در سوره‌ها، نقدهایی وارد است؛ از آن جمله، موارد ذیل است:

۱- نقد مبنایی: چه اینکه بررسی نشان می‌دهد آیات در سوره‌ها لزوماً بر ترتیب نزول مرتب نشده‌اند و فراتر از ترتیب نزول، چینش آیات در سوره‌ها، متأثر از اراده و حکمت الهی بوده است.

۲- نقد نمونه‌های عدم انسجام: بررسی نمونه‌هایی که در این انگاره برای گسست سیاقی معرفی شده‌اند، نشان می‌دهد این نمونه‌ها اولاً با لحاظ کردن سبک بیانی قرآن و ثانیاً با هم‌آیی

موضوعات در سوره‌های مختلف قرآن، منسجم است.

۳- نقد عدم انسجام به‌واسطه توجه به حکیمانه بودن همه افعال الهی: پذیرش این دیدگاه به معنی پذیرش عدم وجود حکمت در یکی از افعال الهی یعنی چینش آیات در سوره‌ها است، زیرا براساس این دیدگاه، اولاً انتخاب موضوعات هر سوره و نحوه چینش آیات در سوره‌ها و ثانیاً ایجاد ساختار سوره در قرآن، فاقد حکمت و دلیل است.

۴- نقد عدم انسجام بنا بر ویژگی‌های سخن در فرهنگ شفاهی: یکی از ویژگی‌های سخن در فرهنگ شفاهی، تلاش در جهت حفظ آن از طریق انسجام آن است.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن اثیر، علی بن محمد جزری شیبانی (۱۳۸۶ق). «الکامل فی التاریخ». بیروت: دار صادر.
ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۲). «المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک». بیروت: دار الکتب العلمیه.
ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵). «تاریخ مدینه دمشق». بیروت: دار الفکر.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۸). «البدایه والنهایه». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
ابن هشام، عبد الملك بن هشام (۱۳۸۳ق). «السیره النبویه»، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید. قاهره: مکتبه محمد علی صبیح وأولاده.

ایازی، محمد علی (۱۴۰۲). «گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، پیاپی ۷. — (۱۳۷۹). «نقدی بر نظریه گفتاری بودن زبان قرآن»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴. بازگان، عبدالعلی (۱۳۷۵). «نظم قرآن»، چاپ دوم. تهران: قلم.
باقلانی، محمد بن الطیب (۱۴۲۱). «اعجاز القرآن». بیروت: دار الکتب العلمیه.
بل، ریچارد (۱۳۸۲). «درآمدی بر تاریخ قرآن»، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. قم: مرکز ترجمه قرآن.
تیموری بازگری، احمد و سید حسین سیدی و احمد رضا حیدریان شهری (۱۴۰۳). «تحلیل مؤلفه‌های انسجام در سوره نباء بر اساس الگوی فرانکس مننی هالیدی»، مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم، شماره دوم.
جوادی علی (۱۴۱۳). «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام»، بی‌جا.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). «تسنیم»، تحقیق عبدالکریم عابدینی، چاپ دوم، قم: انتشارات اسراء.
حسینی، سید علی اکبر (۱۳۸۷). «دلایل ناکارآمدی نظریه وحدت موضوعی سوره‌های قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۶.

دهقان، مجید (۱۳۹۴). «جنسیت و زبان قرآن». قم: حوزه علمیه قم (مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران).
دهقانی قناتغستانی، مهدیه (۱۳۹۷). «باهم‌آیی مفاهیم و موضوعات قرآن؛ چرایی، چگونگی، دستاوردها»، رساله مقطع دکترا، دانشگاه تهران، استاد راهنما: عبدالهادی فقهی‌زاده.
ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۰۷). «تاریخ الإسلام»، تحقیق عمر عبد السلام تدمری. بیروت: دار الکتب العربی.
زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰). «البرهان»، تحقیق یوسف عبد الرحمن المرعشلی و جمال حمدی الذهبی و ابراهیم عبد الله الکردی. بیروت، دار المعرفه.
ساسانی، فرهاد (۱۳۸۹). «تأثیر بافت متنی بر معنای متن»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی زبان پژوهی، سال دوم، شماره سوم.

شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴). «فتح القدير». دمشق/بیروت: دار ابن کثیر/دار الکلم الطیب.
طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). «المیزان فی تفسیر القرآن»، چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.

طبری، محمد بن جریر (بی‌تا). «تاریخ الطبری». بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
طه حسین (بی‌تا). «مرآة الإسلام»، چاپ ششم. قاهره: دار المعارف.
عبد الرؤف، حسین (۱۳۹۰). «بسط متن و روش‌های ارائه مطلب در گفتمان قرآنی (بررسی ادعاهای ریچارد بل در خصوص «منقطع بودن» قرآن)»، پژوهش‌های قرآنی، سال هفتم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸.
فاضلی، حمید رضا و بمانعلی دهقان منگابادی و احمد زارع زردینی و محمد علی حیدری آخوند (۱۴۰۱). «بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه ریموند فرین مطالعه موردی سوره یوسف»، مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، شماره دوم.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). «مفاتیح الغیب»، چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). «العين»، چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
کهن، آبراهام (۱۳۵۰). «گنجینه‌ای از تلمود»، ترجمه امیر فریدون گرگانی، بی‌جا.
مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۴). «مروج الذهب و معادن الجواهر». قم: منشورات دار الهجرة.
معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷). «التفسیر الأثری الجامع». قم: منشورات ذوی القربی.

- _____ (۱۴۲۷). «التمهید فی علوم القرآن»، چاپ دوم. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- _____ (۱۴۲۳). «شبهات و ردود حول القرآن الکریم» قم: التمهید.
- نکونام، جعفر (۱۳۷۸). "بررسی جدیدترین نظریه در ترتیب نزول آیات". پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۱.
- _____ (۱۳۹۳). "بررسی نظریه خطابه‌ای بودن زبان قرآن"، دین و دنیای معاصر، شماره ۱.
- _____ (۱۳۷۹ الف). "پاسخ نقدی بر مقاله زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری"، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۶ و ۵.
- _____ (۱۳۷۹ ب). "زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری"، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴.
- _____ (۱۳۸۰). «درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن». تهران: نشر هستی‌نما.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی‌تا). «تاریخ الیعقوبی». بیروت: دار صادر.
- Brown G. & G Yule) 1983 (Discourse Analysis, Cambridge: Cambridge University press.
- ong, walter J) 2002 (Orality and Literacy: The Technologizing of the Word, 2ed ed, New York: Organization.

References

- The Holy Quran.
- Ibn Athir, Ali ibn Muhammad al-Jazari al-Shaybani (1966). *Al-Kamel fi al-Tarikh*, Beirut: Dar Sader.
- Ibn Jawzi, Abdul Rahman ibn Ali (1991). *Al-Muntazam fi Tarikh al-Umam wal-Muluk*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ibn Asakir, Ali ibn Hasan (1994). *Tarikh Madinat Dimashq*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Kathir, Ismail ibn Umar (1987). *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Hisham, Abdul Malik ibn Hisham (1963). *Al-Sirah al-Nabawiyyah*, edited by Muhammad Muhyi al-Din Abdul Hamid, Cairo: Maktabah Muhammad Ali Sabih wa Awladuh.
- Iyyazi, Muhammad Ali (2023). "Language of the Qur'ān: Spoken or Written?" *Journal of Critical Studies in Quranic Exegesis*, No. 7.
- Iyyazi, Muhammad Ali (2000). "A critique of the theory of "speaking the language of the Quran", *Journal of Philosophical Theological Research*, No. 4.
- Bazargan, Abdul Ali (1996). *The Order of the Quran*, 2nd edition, Tehran: Qalam.
- Baqalani, Muhammad ibn al-Tayyib (2000). *The Miraculousness of the Quran*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Bell, Richard(2003). *An Introduction to the History of the Quran*, translated by Baha' al-Din Khorramshahi, Qom: Quran Translation Center.
- Timuri Bazgari, Ahmad and Seyyed Hossein Seydi and Ahmad Reza Haidarian Shahrudi(2024). "Analyzing the Components of Cohesion in Surah al-Naba' Based on Halliday's Textual Metafunction Model", *Stylistic Studies of the Holy Quran*, No. 2.
- Jawad Ali (1992). *Al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*, No place of publication.
- Javadi Amoli, Abdullah (2009). *Tasnim*, edited by Abdul Karim Abedini, 2nd edition, Qom: Intisharat Isra.
- Hosseini, Seyyed Ali Akbar (2008). "Reasons for the Insufficiency of the Theory of Topical Unity of the Qur'an's Chapters", *Quranic Researches*, No. 56.
- Dehghan, Majid (2015). *Jinsiyat va Zaban-i Quran*, Qom: Howzeh Ilmiyah Qom (Markaz Modiriyat Howzeh-ha-yi Ilmiyah Khawharan).
- Dehqani Qanatghashtani, Mahdieh (2017). *The convergence of Quranic concepts and themes, why, how and achievements at the level of surah and mushafi communication*, Ph.D. Dissertation at the University of Tehran, Supervisor: Abdul Hadi Faqihzadeh.
- Dhahabi, Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad (1986). *Tarikh al-Islam*, edited by Omar Abdul Salam Tadmuri, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.
- Zarkashi, Muhammad ibn Abdullah (1989). *Al-Burhan*, edited by Yusuf Abdul Rahman al-Mar'ashli and Jamal Hamdi al-dhahabi and Ibrahim Abdullah al-Kurdi, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Sasani, Farhad (2010). "The Effect of Textual Context upon the Meaning of Text", *Journal of Language Research*, Year 2, No. 3.
- Shoukani, Muhammad ibn Ali (1993). *Fath al-Qadir*, Damascus/Beirut: Dar Ibn Kathir/Dar al-Kalam al-Tayyib.
- Tabatabai, Muhammad Hussein (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, 5th edition, Qom: Islamic Publications Office of the Society of Howzeh Ilmiyah.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (n.d.). *Tarikh al-Tabari*, Beirut: Mu'assasat al-Alami lil-Matbu'at.
- Taha Husayn (n.d.). *Mira'at al-Islam*, 6th edition, Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Abdul Raouf, Hossein (2011). "Textual Expansion and Presentation Techniques in the Qur'anic Discourse (A Study on Richard Bell's Claims concerning the Interruptedness of the Qur'ān)", *Quranic Researches*, Year 7, No. 4, Series 68.

- Fazeli, Hamid Reza and Bemanali Dehqan Mengabadi and Ahmad Zare Zardini and Muhammad Ali Haidari Akhouni(2022). "Analytical study of the theory of symmetric order in explaining the coherence of Surah Yusuf (with emphasis on Raymond Farrin approach)", Stylistic Studies of the Holy Quran, No. 2.
- Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1999). Mafateeh al-Ghayb, 3rd edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1988). Al-Ayn, 2nd edition, Qom: Nashr Hijrat.
- Kohan, Abraham (1971). Ganjineh-i az Talmud; translated by Amir Fereydon Gorgani; n.p.
- Masoudi, Ali ibn Hussein (1983). Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar; Qom: Manshurat Dar al-Hijrah.
- Ma'refat, Muhammad Hadi (2008). Al-Tafsir al-Athari Al-Jami', Qom: Manshurat Dhawi'l-Qurbah.
- Ma'refat, Muhammad Hadi (2006). Al-Tamhid fi Ulum al-Quran; 2nd edition; Qom: Mo'assasah Farhangi Al-Tamhid.
- Ma'refat, Muhammad Hadi (2002). Shubuhāt wa Rudud Hawl al-Quran al-Karim, Qom: Al-Tamhid.
- Nakounam, Jafar (1999). "An Examination of the Latest Theory on the Order of Revelation of Verses", The Journal of Philosophical Theological Research (JPTR), No. 1.
- Nakounam, Jafar (2014). "The Theory of the Rhetorical Language of the Holy Quran," Religion and the Contemporary World, No. 1.
- Nakounam, Jafar (2000A). "Cash on verbal or written response Quran article", The Journal of Philosophical Theological Research (JPTR), Nos. 5 & 6.
- Nakounam, Jafar (2000B). "Spoken or written language of the Qur'an", The Journal of Philosophical Theological Research (JPTR), No. 4.
- Nakounam, Jafar (2001). An Introduction to the Chronology of the Quran, Tehran: Nashr-e Haṣṭi-Nama.
- Yaqoubi, Ahmad ibn Abi Ya'qub (n.d.). Tarikh al-Yaqoubi, Beirut: Dar Sader.
- Brown G. & G Yule) 1983 (Discourse Analysis, Cambridge: Cambridge University

Structural Analysis of the Verses of Wilayah in the Holy Qur'an, with Emphasis on Verse 55 of Surah Al-Ma'idah

Kavous Rouhi Barandegh ¹ID, Maryam Bagheri-Nejad Salehi ²ID

1. Associate Professor, Tarbiat Modares University, Department of Quran and Hadith Studies (Corresponding Author), Tehran, Iran. Email: k.roohi@modares.ac.ir

2. M.A. Student in Quran and Hadith Studies, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: maryam_bagheri@modares.ac.ir

Research Article



Detailed Abstract

Wilayah (guardianship/authority) is one of the key and complex concepts in the Qur'an, with various interpretations provided in different exegetical sources. In particular, regarding verse 55 of Surah Al-Ma'idah, there is considerable disagreement between Shia and Sunni scholars concerning the meaning of the term "Wali". Shia exegetes interpret Wali in this verse as "the one most entitled to authority," deriving from it the direct guardianship of Imam Ali (PBUH). In contrast, Sunni exegetes understand Wali as indicating support and affection, emphasizing the necessity of support and love for all believers. This study employs a descriptive-analytical and critical approach, based on the methodology of Qur'an-to-Qur'an interpretation, with a focus on structural analysis of verses related to Wilayah. By examining 112 Qur'anic verses concerning Wilayah, with particular attention to verse 55 of Surah Al-Ma'idah, the research aims to extract the precise meaning of "Wali" using both structural analysis and the comparison of various tafsirs. The findings indicate that, in the Qur'an, there are seven structural categories for verses on Wilayah:

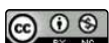
Restrictive Structure (Hassr): 28 verses. Most interpretations (22 verses) indicate "the one most entitled to authority," while others suggest "administrator," "support," "affection," "close relation," or "ally." Conclusion: In this structure, Wali predominantly means "the one most entitled to authority."

Additive Structure (Idafa): 45 verses. Meanings include "the one most entitled to authority" (29 verses), "administrator" (33), "support" (35), "affection" (4), and other interpretations (17) such as "master," "heir," "follower," "patron," "sovereign," etc. Conclusion: This structure emphasizes "the one most entitled to authority," except in cases where contextually it implies support or affection.

Received: 2024-09-01 | Received in revised form: 2025-01-20 | Accepted: 2025-01-21 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: Rouhi Brandagh, K. and b, M. (2025). Structural Analysis of the Verses of Wilayah in the Holy Qur'an, with Emphasis on Verse 55 of Surah Al-Ma'idah. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(2), 56-101. doi: 10.22034/sshq.2025.476054.1488

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



Taking Wali Structure (Ittikhadh Wali): 22 verses. Interpretations include “the one most entitled to authority” (16), “administrator” (11), “support” (18), “affection” (4), and “obedience/following” (2). Conclusion: This structure refers to guardianship and authority over affairs.

Tawalli Structure: 12 verses. Interpretations include “the one most entitled to authority” (7), “administrator” (4), “support” (10), “affection” (2), and allied concepts such as “alliance,” “following,” or “disavowal” (4). Conclusion: In this structure, Wali means “the one most entitled to authority” and “administrator”, highlighting that enemies of God cannot assume guardianship over believers.

Tawliyah Structure: 2 verses. Interpretations include “administrator” (2), “support” (2), and associated meanings such as “entrusting” (2). Conclusion: Wali signifies administrative authority and dominance over others.

Priority Structure (Awlawiyyah): 6 verses. Interpretations include “the one most entitled to authority” (2), “more deserving” (2), “entitled to inheritance” (1), “closeness” (1), and “specific inheritance priority” (1). Conclusion: Awla in this context refers to “the one most entitled to authority,” distinct from “administrator.”

Some Are Guardians of Others (Ba’dahum Awliya’ Ba’d): 5 verses. Interpretations include “the one most entitled to authority” (1), “administrator” (3), “support” (5), “affection” (2), and other concepts such as inheritance guardianship, guardianship in inheritance, closeness, and obedience (4). Conclusion: Unlike other structures, this category emphasizes support and affection.

Conclusion

The study of the structural patterns of Wilayah verses in the Qur’an, with a particular focus on verse 55 of Surah Al-Ma’idah, shows that in most of the seven structural categories, except for Ba’dahum Awliya’ Ba’d, Wali primarily means “the one most entitled to authority”. The meanings of support and affection appear only in specific contexts with clear indicators. Based on detailed structural analysis and exegetical review, the meaning of Wali in verse 55 of Surah Al-Ma’idah is “the one most entitled to authority”, not support or affection.

Keywords: Qur’anic Wilayah Verses, Structural Analysis, Support, Affection, Entitlement to Authority

ساختارشناسی آیات ولایت در قرآن کریم، با تأکید بر آیه ۵۵ سوره مائده

کاوس روحی برندق^۱، مریم باقری نژاد صالحی^۲

۱. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، گروه علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)، تهران، ایران.

پست الکترونیکی: k.roohi@modares.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

پست الکترونیکی: maryam_bagheri@modares.ac.ir

چکیده

ولایت یکی از مفاهیم کلیدی و پیچیده در قرآن کریم است که در تفاسیر مختلف، معانی متفاوتی برای آن ذکر شده است؛ به ویژه در آیه ۵۵ سوره مائده، اختلاف نظرهای فراوانی بین مفسران شیعه و اهل سنت درباره معنای «ولی» وجود دارد. مفسران شیعه ولایت در این آیه را به معنای اولی به تصرف تفسیر و ولایت بلافصل علی (ع) را از آن استنباط کرده‌اند و در مقابل، مفسران اهل سنت ولایت در این آیه را به معنای ولایت نصرت و محبت معنا کرده و لزوم نصرت و محبت به همه مؤمنان را از آن برداشت کرده‌اند. این جستار با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی مبتنی بر روش تفسیر قرآن به قرآن و با تمرکز بر ساختارشناسی آیات ولایت و با بررسی ۱۱۲ آیه مرتبط با ولایت در قرآن و با تمرکز ویژه بر آیه ۵۵ سوره مائده، تلاش کرده است تا معنای دقیق «ولی» را با استفاده از ساختارشناسی آیات و تحلیل تفاسیر مختلف استخراج کند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در کل قرآن، ۷ ساختار (۱. حصر، ۲. اضافه، ۳. اتخاذ ولی، ۴. تولی، ۵. تولیه، ۶. اولویت، ۷. بعضهم اولیاء بعض) برای آیات ولایت وجود دارد و در تمام این ساختارها، «ولی» به معنای «اولی به تصرف» به کار رفته است جز در ساختار «بعضهم اولیاء بعض» که «ولی» به معنای «نصرت» و «محبت» آمده است؛ بنابراین، در آیه ۵۵ سوره مائده که جزو ساختار اضافه است نیز «ولی» به معنای «اولی به تصرف» است و نه نصرت و محبت.

کلیدواژه‌ها: آیات ولایت، اولی به تصرف، ساختارشناسی، نصرت، محبت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: روحی برندق، کاوس و باقری نژاد صالحی، مریم. (۱۴۰۴). ساختارشناسی آیات ولایت در قرآن کریم، با تأکید بر آیه ۵۵ سوره مائده. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره ۲)، ۵۶-۱۰۱. doi: 10.22034/sshq.2025.476054.1488

۱. بیان مسئله

پاره‌ای از آیات قرآن در میان آیات دیگر، از نوعی پیچیدگی (لغوی، ادبی، فقهی، کلامی و...) برخوردار است که آیات مشکل نامیده می‌شوند. پاره‌ای از شاخص‌ترین آیات مشکل، آیات مربوط به امامت و ولایت است که بیشترین بحث‌های بین‌المذهبی را در تفاسیر قرآن به خود اختصاص داده‌اند و اوج این اختلاف‌نظرها میان مفسران شیعه و اهل تسنن در آیه ولایت (مانده: ۵۵) تجلی یافته است. مفسران شیعه معتقدند که «ولی» در این آیه به معنای «اولی به تصرف» است؛ درحالی‌که مفسران اهل تسنن این واژه را به معنای «نصرت» و «محبت» تفسیر می‌کنند. (طبری، ۱۸۶/۶).^۱ این پژوهش با استقصای جامع آیات مرتبط با مفهوم «ولایت» در قرآن و تحلیل ساختارهای معنایی متنوع آن، در پی تعیین دلالت دقیق این واژه در آیه مورد بررسی است. هدف این مطالعه، واکاوی عمیق مفهوم «ولایت» با تکیه بر شواهد قرآنی و تفسیری است تا روشن سازد که آیا این اصطلاح در آیه مذکور به معنای «اولویت در تصرف» به کار رفته است یا معنای دیگری نظیر «نصرت» و «محبت» را افاده می‌کند.

واژه ولی از واژگان مهم و چندمعنایی قرآن کریم است که در آیات متعددی با معانی و کاربردهای مختلف به کار رفته است. بسامد این آیات در قرآن کریم، عبارت از ۱۱۲ آیه است که در ماده «و ل ی» ضمن مشتقات فراوان (اولی، اولیاء، موالی، مولی، مولی، والی، ولایه، ولی، تولی، نولی) در قرآن، آمده است. مفسران در تفسیر این آیات، دیدگاه‌های گوناگونی دارند. این پژوهش تمامی آیات مرتبط با «ولایت» را از منظر تفاسیر برجسته قرآن از هر دو مکتب شیعه و اهل سنت، با رویکرد ساختارشناسی جملات قرآنی و روش تفسیر قرآن به قرآن، مورد بررسی قرار می‌دهد. انتخاب این تفاسیر از آن رو است که از نظر محتوایی، تقریباً، تمامی ابعاد تفسیری را پوشش داده و از معتبرترین و تحلیلی‌ترین منابع در حوزه علوم تفسیری به شمار می‌روند.

روش مورد استفاده در این مقاله، تحلیل قرآن به قرآن با رویکرد ساختارشناسی است. براین اساس، روش این پژوهش از جهت گردآوری داده‌ها، شیوه کتابخانه‌ای و از جهت تجزیه و تحلیل، توصیفی-تحلیلی و انتقادی مبتنی بر روش تفسیر قرآن به قرآن و با تمرکز بر ساختارشناسی آیات ولایت است.

از لحاظ پیشینه پژوهش، در رابطه با مسئله ولایت در قرآن، از جمله آیات ولایت، مباحث گوناگون در لابه‌لای کتاب‌های تفسیر قرآن و کتب کلامی و تکنگاشته‌های فراوان موجود است و مقالات متعددی نیز در این زمینه نگاشته شده است. از جمله تعداد ۴۵ مقاله در رابطه با این موضوع با جستجو در سایت نورمگز یافت شد؛ ولی این مقالات آیات ولایت را از

۱) رازی، ۳۸۳/۱۲؛ بیضوی، ۱۳۲/۲؛ ابن عاشور، ۱۳۸/۵؛ رشید رضا، ۳۶۵/۶؛ طباطبایی، ۵۵/۶؛ مراغی، ۱۴۳/۶؛ جوادی آملی، ۳۳/۲۳؛ فضل‌الله، ۲۲۷/۸.

جهت کلامی یا تفسیری مورد بررسی قرار داده‌اند.

مرتبط‌ترین این پژوهش‌ها عبارت‌اند از: (۱) «بررسی تطبیقی آیه ولایت در تفاسیر فریقین»، نوشته ابراهیم کلانتری و محمدرضا عبدالله پور (فصلنامه علمی پژوهشی فصلنامه تفسیری، سال هفتم، تابستان ۱۳۹۵، شماره ۲۶، صفحات، ۷ تا ۳۲. ۲)؛ «ولایت حضرت علی در آیه ولایت» از سید کریم حسینی (علوم قرآن و حدیث، اندیشه‌هایی قرآنی، بهار و تابستان ۱۳۹۳ شماره ۱۱، ص ۱۰۵ تا ۱۲۴. ۳)؛ «منازعات ادبی محقق طوسی و فاضل قوشچی در ذیل آیه ولایت» نوشته عسکر عظیمی (فلسفه و کلام، نشریه کوثر معارف، پاییز ۱۳۹۰، شماره ۱۹، ص ۷۷ تا ۱۰۲. ۴)؛ «بازکاوی مفهوم ولایت در سیاق آیه ۵۵ سوره مائده با تأکید بر پیوستگی آیات» نوشته فرهاد احمدی آشتیانی (علوم قرآن و حدیث، نشریه پژوهش‌های قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، سال ۵۲، شماره ۲، ص ۲۰۳ تا ۲۲۱. ۵)؛ «واکاوی تفسیری آیه ولایت از منظر فریقین» نوشته ابراهیم ابراهیمی، محمد تیموری و اصغر طهماسبی بلداجی (ادیان، مذاهب و عرفان، نشریه پژوهش‌نامه امامیه، بهار و تابستان ۱۳۹۶، شماره ۵، ص ۵۷۷ تا ۸۰. ۶) و «چندمعنایی واژه‌های ولی و مولی در قرآن» نوشته امیر ذوقی (علوم قرآن و حدیث، نشریه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۶۷، ص ۲۲۷ تا ۲۵۰).

همچنین با جستجوی واژه‌های ولایت، ولی و مولی در سایت نورمگز، ۳۱ مقاله یافت می‌شود که اکثر آنها درباره آیه ولایت (آیه ۵۵ سوره مائده) است که مرتبط‌ترین مقاله با این پژوهش مقاله «تبیین معنای ولی در پرتو آیات ولایت» از اصغر غلامی، رضابرنجکار (فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال هشتم، پاییز ۱۳۹۱، شماره ۳۰، ص ۶۸-۵۱) است، اما در هیچ‌کدام از مقالات به مسئله ساختارشناسی آیات ولایت در قلمرو گستره کل قرآن و تفاسیر فریقین پرداخته نشده است.

۲. مفهوم ولایت در لغت و قرآن

مفهوم ولایت در لغت: به عقیده فراهیدی، واژه «ولی» در زبان عربی، به مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط با سرپرستی، مسئولیت و تعلق اشاره دارد. «ولایه» به معنای سرپرستی و تدبیر امور دیگران است و از مصدر «موالات» (یاری و دوستی) و «والی» (حاکم) مشتق شده است. واژه «ولاء» نمایانگر رابطه معنوی و اجتماعی میان افراد است که به ارتباط پیوسته و نزدیکی میان آن‌ها دلالت دارد. در این زمینه، «الموالی» به معنای «پسرعموها» و به ویژه اشاره به کسانی از اهل بیت پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) است که صدقه بر آن‌ها حرام است. «المولی» به معنای آزادشده، هم‌پیمان و ولی است که در آن، نعمت‌ها به او تعلق دارد و به نوعی نشان‌دهنده رابطه‌ای است که فرد در آن از مسئولیت و اختیار بهره‌مند می‌شود؛ همچنین، «الموالاة» به معنای پذیرش ولایت و مسئولیت است که به پیوندی ادامه‌دار با دیگران اشاره

دارد. عبارت «استولی» نیز به معنای تصرف و تسلط بر چیزی است و همچنین به معنای رسیدن به هدف یا مقصود مورد نظر نیز به کار می‌رود. (فراهیدی، ۳۶۵/۸) این معانی در مجموع، نشان‌دهنده پیوند عمیق و رابطه متقابل ولی با موضوعات مختلفی چون مسئولیت، اختیار و تصرف است.

از نظر ابن درید، واژه «ولی» به معنای پیوند و نزدیکی میان دو چیز است که در واژه‌های «موالات» و «ولاء» به کار می‌رود. «الولاء» به معنای ارتباط و نزدیکی میان دو مولی است که هر یک از این دو در پیوندی معنوی و اجتماعی با یکدیگر قرار دارند. «الولایه» نیز به معنای امارت و حکمرانی است که به سرپرستی و مدیریت امور دیگران اشاره دارد. (ابن درید، ۱۹۸۷: ۲۴۶/۱)

از سوی دیگر، ابن فارس بر این باور است که واژه «ولی» از ترکیب حروف «واو»، «لام» و «یاء» یک اصل صحیح دارد که بر نزدیکی دلالت می‌کند. در این راستا، «الولی» به معنای نزدیکی است که کاربردهای متفاوتی دارد. «المولی» از این ریشه معانی متعددی می‌گیرد؛ از جمله آزادکننده، برده آزادشده، دوست، هم‌پیمان، پسرعمو، یاری‌دهنده و همسایه. تمامی این معانی از واژه «الولی» که به معنای نزدیکی است، مشتق شده‌اند. در این چارچوب، هر کسی که مسئولیت یا تدبیر امور دیگری را بر عهده بگیرد، با عنوان «ولی» شناخته می‌شود؛ همچنین، عبارت «أولی» به معنای شایستگی و مناسب بودن فرد برای انجام کاری است. واژه «الولاء» در این زمینه به معنای پیوند و هم‌پیمانی است؛ علاوه بر این، «الولاء» در برخی موارد به معنای ولایت معتق نیز به کار می‌رود؛ به این معنا که ولایت فرد آزادشده به آزادکننده‌اش تعلق دارد و در صورتی که آزادکننده وارث نسبی نداشته باشد، او در ارث از دیگران به آزادکننده خود نزدیک‌تر است. (ابن فارس، ۱۳۲۸: ۱۴۱/۶)

مفهوم ولایت در اصطلاح قرآن: راغب اصفهانی نیز حقیقت واژه «ولی» را به معنای تولی امر و سرپرستی می‌داند و بر این باور است که وقتی خداوند ولی مؤمنان است، به معنای سرپرستی و هدایت آن‌ها است (راغب اصفهانی، ۵۳۳/۱). در همین راستا، مصطفوی به تحلیل مصادیق مختلف «ولایت» پرداخته و می‌نویسد که یکی از این مصادیق تدبیر امور دیگران و مدیریت زندگی و معیشت آن‌ها است. او توضیح می‌دهد که ولی به معنای شخصی است که از ولایت و تدبیر برخوردار است و متولی کسی است که این ولایت را به ولی واگذار کرده یا انتخاب می‌کند (مصطفوی، ۲۲۵/۱۳)؛ همچنین، «تولیه» به معنای قرار دادن شخصی به عنوان ولی و مدبر امور است؛ به گونه‌ای که او مسئولیت تدبیر امور دیگری را بر عهده گیرد (همان، ۲۲۶-۲۲۸) و حسن جبل نیز «ولی» را به معنای تسلط بر امور و پرداختن به آن معنی کرده است (حسن جبل، ۱۴۳۶). اما علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا»، به بررسی مفهوم «ولایت» پرداخته و بیان می‌کند که «ولایت» در اصل به معنای نزدیکی و پیوندی است که نخست، برای اجسام و مکان‌ها

به کار می‌رفته و سپس به مفاهیم معنوی تعمیم یافته است؛ به این ترتیب، نزدیکی خاص در امور معنوی به این معناست که ولی، حق تصرف و مدیریت در امور مولی را دارد و هرگونه دخالت یا تصرف در امور مولی باید از طریق ولی صورت گیرد؛ در همین راستا، علامه طباطبایی نتیجه می‌گیرد که «فالمحصل من معنی الولاية فی موارد استعمالها هو نحو من القرب یوجب نوعاً من حق التصرف و مالکیه»؛ یعنی خلاصه مفهوم ولایت در موارد استعمال آن، نوعی نزدیکی است که موجب حقی از تصرف و مالکیت می‌شود. علامه طباطبایی این مفهوم را به دو نوع «ولایت تکوینی» و «ولایت تشریحی» تقسیم می‌کند. ولایت تکوینی به قدرت خداوند بر تدبیر و تصرف در تمامی امور هستی اشاره دارد؛ در حالی که ولایت تشریحی به معنای هدایت، قانون‌گذاری و مدیریت خداوند، پیامبر و مؤمنان در امور دینی انسان‌ها، است. (طباطبایی: ۱۱/۶-۱۶). علامه طباطبایی در این زمینه، همچنین بیان می‌دارد: «و الحق و الله اعلم ان الولاية بمعنی مالکیه التدبیر و هو المعنی الساری فی جمیع اشتقاقاتها»؛ به این معنی است که درحقیقت، ولایت به معنای مالکیت در تدبیر است و این معنا در تمام موارد استعمال این واژه جریان دارد. این توضیحات نشان می‌دهد که مفهوم لغوی «ولایت» همواره با مالکیت در تدبیر و مدیریت امور همراه است و این ویژگی در تمامی اشتقاقات این واژه جریان دارد؛ در نتیجه، می‌توان استنباط کرد که واژه «ولی» به معنای کسی است که در تصرف و تدبیر امور، اولویت و مالکیت دارد. (طباطبایی: ۳۱۷/۱۳)

۳. نگاه تطبیقی انتقادی به استدلال‌های متقابل مفسران اهل تسنن و شیعه درباره معنای ولایت در آیه ۵۵ سوره مائده

معنای واژه «ولی» در آیه ۵۵ سوره مائده، از منظر دو مکتب فکری شیعه و اهل سنت، به‌طور متفاوتی تفسیر شده است. مفسران شیعه معتقداند که «ولی» به معنای «اولی» به تصرف است؛ در حالی که مفسران آن را به معنای «دوستی» و «نصرت» می‌دانند.

مفسران اهل سنت، از جمله زمخشری، فخر رازی، بیضاوی و ابن عاشور، باتوجه به سیاق آیات قبل و بعد از آیه ۵۵ سوره مائده، به این نتیجه رسیده‌اند که واژه «ولی» در این آیه به معنای نصرت و دوستی است. آنها بر این باورند که در آیات ۵۱ و ۵۷ سوره مائده، خداوند مؤمنان را از دوستی با اهل کتاب و کفار منع می‌کند و به همین دلیل، آیه ۵۵ تأکیدی بر این نکته است که تنها خداوند، رسول او و مؤمنان شایسته دوستی و نصرت می‌باشند (زمخشری: ۱/۶۴۸). یکی دیگر از استدلال‌های اهل سنت برای تفسیر «ولی» به معنای نصرت، مقایسه آن با آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱) است. آنان معتقدند که در آیه ۵۵ سوره مائده نیز باتوجه به کاربرد واژه «إنما» که دلالت بر حصر دارد، «ولی» به معنای دوستی میان مؤمنان است؛ همانند آنچه در آیه ۷۱ سوره توبه آمده است (ابن

(۱) رازی: ۳۸۲/۱۲؛ بیضاوی: ۱۳۲/۲؛ ابن عاشور: ۱۳۷/۵.

عاشور: ۱۳۸/۵). اهل سنت همچنین بر این باورند که کاربرد «إنما» در آیه، حصر کامل را نشان نمی‌دهد؛ برای مثال، در آیه «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلَتْهُ مِنَ السَّمَاءِ» (یونس: ۲۴)، معنای آیه این نیست که زندگی دنیا تنها یک مثل دارد و مثال‌های دیگری برای آن وجود ندارد؛ همچنین در آیه «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ» (محمد: ۳۶)، بازی و تفریح تنها مختص به زندگی دنیا نیست. (رازی: ۳۸۶/۱۲)

اما مفسران شیعه برای تفسیر واژه «ولی» به معنای «اولی به تصرف» در آیه ۵۵ سوره مائده، دلایلی ارائه کرده و نقدهایی به دیدگاه مفسران اهل سنت وارد نموده‌اند. یکی از دلایل مفسران شیعه استناد به معنای لغوی واژه «ولی» است. آن‌ها با تکیه بر شواهد شعری و نظرات نحویان، «ولی» را به معنای «اولی» و «احق» می‌دانند (سید مرتضی، ۲/ ۲۱۹ و ۲۱۸؛ طوسی: ۵۶۰/۳). دلیل دیگر مفسران شیعه به روایات مربوط به شأن نزول این آیه بازمی‌گردد. این روایات اکثراً بیان می‌کند که آیه مذکور در شأن حضرت علی (ع) نازل شده است (سید مرتضی، ۲/ ۲۱۸؛ طوسی: ۵۵۹/۳؛ طبرسی: ۳/ ۳۲۷). علاوه بر این، مفسران شیعه به کاربرد واژه «إنما» که دلالت بر حصر دارد، اشاره می‌کنند. آن‌ها استدلال می‌کنند که این واژه معنای تخصیص و نفی حکم از غیر مورد ذکر شده را می‌رساند؛ مشابه با جمله «إِنَّمَا الْفِصْحَةُ لِلْجَاهِلِيَّةِ» که به معنای نفی فصاحت از غیر آنان است. اگر این تفسیر پذیرفته شود، نمی‌توان «ولی» را به معنای محبت و دوستی در دین تعبیر کرد؛ زیرا این معنا به‌طور عمومی برای تمامی مؤمنان است و به شخص خاصی اختصاص ندارد (سید مرتضی، ۲/ ۲۲۰؛ طبرسی: ۳/ ۳۲۷) و بر این اساس، تفسیر «إنما» به غیر حصر موجه نخواهد بود. مفسران شیعه همچنین به ساختار آیه اشاره کرده و استدلال می‌کنند که واژه «ولی» در این آیه معنای خاصی دارد. خداوند نخست می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» که شامل همه مؤمنان است؛ سپس «وَرَسُولُهُ» را اضافه می‌کند و پیامبر (ص) را از میان آن‌ها مشخص می‌کند. سپس می‌گوید «وَالَّذِينَ آمَنُوا» که بر این اساس، کسی که مورد خطاب است، باید شخصی غیر از کسانی باشد که ولایت به آنان تعلق گرفته است؛ در غیر این صورت، به آن معنای است که مضاف همان مضاف‌الیه است که این امکان‌پذیر نیست (سید مرتضی، ۲/ ۲۲۸؛ طوسی: ۵۶۰/۳؛ طبرسی: ۳/ ۳۲۷).

اما در پاسخ به دیدگاه مفسران اهل سنت که واژه «ولی» را به معنای نصرت در نظر می‌گیرند، علامه طباطبایی این نظریه را رد کرده است. او با بررسی دقیق آیات پیش و پس از آیه ۵۵ سوره مائده و همچنین بررسی کلی این سوره، به این نتیجه می‌رسد که این تفسیر نادرست است. طباطبایی استدلال می‌کند که تمام آیات این سوره به یکباره نازل نشده‌اند و نمی‌توان وحدت سیاق میان آن‌ها را به‌طور کامل پذیرفت (طباطبایی: ۶/۶). دلیل دیگر طباطبایی برای رد این نظریه، تفاوت آشکار در مضمون آیات قبل و بعد از آیه ۵۵ است. او بیان می‌کند که در آیات قبل، مؤمنان از ولایت کفار منع می‌شوند و منافقان به‌خاطر حمایت از کفار سرزنش می‌شوند. اما در آیات پس از آن، دستور داده می‌شود که پیامبر (ص) این

موضوع را به اطلاع کفار برساند و اعمال زشت آنان را گوشزد کند. این تفاوت در مضامین، نشان می‌دهد که وحدت سیاق بین این آیات وجود ندارد. (طباطبایی: ۶/۶)

علاوه بر این، طباطبایی توضیح می‌دهد که واژه «ولایت» در این آیات، نمی‌تواند به معنای نصرت باشد؛ زیرا با سیاق و خصوصیات این آیات سازگار نیست. او استدلال می‌کند که ولایت به معنای نصرت، قراردادی بین دو گروه است که سبب نمی‌شود یکی به دیگری ملحق شود یا خصوصیات خود را تغییر دهد (طباطبایی: ۷/۶-۶). در نهایت، طباطبایی نتیجه می‌گیرد که صحیح نیست بگوییم رسول خدا (ولی، به معنای یاور مؤمنان است؛ زیرا این مفهوم نمی‌تواند به درستی در این زمینه به کار رود (طباطبایی: ۷/۶). اهل سنت در رد استدلال، می‌گویند، اگرچه «ولایت» در آیه ۵۵ به معنای نصرت است، این نصرت به معنای عمومی برای تمامی مؤمنان نیست، بلکه خداوند در این آیه، مؤمنان را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروهی که ولایت دارند و جزو «وَلِيكُمُ» هستند و گروهی دیگر مؤمنانی که ولایت‌داران بر آنها ولایت دارند که با ویژگی‌هایی نظیر اقامه نماز و دادن زکات در حال رکوع، توصیف شده‌اند. در این زمینه، اگر «ولایت» به معنای نصرت باشد، به آن معنی است که یکی از این دو گروه، ناصر گروه قرار داده شده است؛ از این رو، نصرت یک گروه از مؤمنان به معنای نصرت تمامی مؤمنان نیست و این خصوصیت «ولایت» مانع از آن نمی‌شود که معنای نصرت در اینجا مطرح باشد (رازی: ۳۸۶/۱۲). پاسخ این سخن آن است که نصرت و یاری به گروه خاص از مؤمنان اختصاص ندارد، بلکه یاری کردن همه مؤمنان ضروری است نه فقط آنان که ویژگی‌هایی نظیر اقامه نماز و دادن زکات در حال رکوع را دارند؛ در نتیجه، تفسیر مفسران شیعه از واژه «ولی» در آیه ۵۵ سوره مائده، به معنای «اولی به تصرف» بر اساس شواهد لغوی، روایات شأن نزول و تحلیل سیاق آیات استوار است؛ در حالی که دیدگاه مفسران اهل سنت مبنی بر «نصرت» بودن آن با این شواهد همخوانی ندارد.

۴- بحث و تحلیل انواع ساختارهای به کاررفته در آیات ولایت

در بررسی آیات ولایت، می‌توان هفت ساختار را شناسایی کرد: ۱. اتخاذ ولی ۲. تولی ۳. حصر ۴. اضافه ۵. تولی ۶. اولویت ۷. بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ. در ادامه به گردآوری و طبقه‌بندی و تحلیل هریک از این ساختارها پرداخته خواهد شد.

۴-۱. ساختار حصر ولایت

گزارش یافته‌ها: یافته‌های پژوهش در زمینه آیات مرتبط با این ساختار و دیدگاه‌های مفسران در مورد معنای ولایت در جدول شماره (۱)، ارائه شده است. گزارش گذرای آیات مرتبط با این ساختار از این قرار است که در مجموع ۲۸ آیه مربوط به این ساختار شناسایی شد و مفسران در زمینه معنای ولایت در آیات، ذیل این ساختار، معانی مختلفی را ذکر

کرده‌اند؛ از جمله «اولی به تصرف» در ۲۲ آیه، «متولی امور» در ۲۶ آیه، «نصرت» در ۲۴ آیه، «محبت» در ۱ آیه، «قریب» در ۳ آیه و «حلیف» در ۱ آیه است.^۱

جدول شماره ۱: دیدگاه مفسران در باره آیات مشتمل بر ساختار حصر

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
الَّذِينَ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (بقره: ۱۰۷)	طباطبایی: ۱/۲۵۲؛ جوادی آملی: ۶/۸۰	طبری: ۱/۳۸۵ و ۳۸۴؛ طوسی: ۱/۴۰۰؛ طبرسی: ۱/۳۴۹؛ فضل الله: ۲/۱۶۳	مراغی: ۱/۱۸۹		
وَلَمَّا اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ نَبَذَ الَّتِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (بقره: ۱۲۰)	جوادی آملی: ۶/۳۷۰	طبری: ۱/۴۱۰؛ رشید رضا: ۱/۳۶۶	رازی: ۴/۲۹؛ مراغی: ۱/۲۰۴		به معنای قریب وحلیف: ابن عاشور: ۱/۶۷۶
وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَانِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا (نساء: ۴۵)	رازی: ۱۰/۹۲؛ جوادی آملی: ۷۶ و ۷۷	طبری: ۵/۷۵؛ بیضاوی: ۲/۷۶؛ ابن عاشور: ۴/۱۴۴؛ رشید رضا: ۵/۱۱۲	طوسی: ۳/۲۱۱؛ زمخشری: ۱/۵۱۶؛ طبرسی: ۳/۸۴؛ مراغی: ۵/۵۲		
وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (نساء: ۷۵)	طوسی، ۱۴۱۲ق؛ طبرسی: ۳/۲۵۹؛ جوادی آملی: ۳/۱۱۷ و ۱۹/۵۱۹	طبری: ۵/۱۰۶؛ زمخشری: ۱/۵۳۴؛ بیضاوی: ۲/۸۴؛ رشید رضا: ۵/۲۱۱؛ مراغی: ۵/۹۲			به معنای رسول الله: رازی: ۱۰/۱۴۲ به معنای نبی ومومنان: ابن عاشور: ۴/۱۸۸
وَلَا يَجِدُ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (نساء: ۱۲۳)	طباطبایی: ۵/۸۷؛ جوادی آملی: ۲/۳۳۷؛ فضل الله: ۲۰/۵۳۳ و ۷/۴۷۶	طبری: ۵/۱۹۰؛ طوسی: ۴/۳۳۷؛ طبرسی: ۳/۱۷۶؛ بیضاوی: ۲/۹۹؛ ابن عاشور: ۴/۲۶۲؛ رشید رضا: ۵/۳۵۵؛ مراغی: ۵/۱۶۶			
وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (نساء: ۱۷۳)	طباطبایی: ۵/۱۵۲؛ برمبنای احتمال دوم مراغی: ۶/۳۵؛ جوادی آملی: ۲۱/۴۴۷	رشید رضا: ۶/۸۰؛ برمبنای احتمال اول مراغی: ۶/۳۵	ابن عاشور: ۴/۳۳۹		

۱. آیات مرتبط با مفهوم ساختار حصر عبارتند از: بقره: ۱۰۷، ۱۲۰؛ نساء: ۴۵، ۷۵، ۱۲۳، ۱۷۳؛ انعام: ۵۱، ۷۰؛ توبه: ۷۴، ۱۱۶؛ هود: ۲۰، ۱۱۳؛ رعد: ۱۱، ۳۷؛ اسراء: ۹۷، ۱۱۱؛ کهف: ۱۷، ۲۶؛ عنکبوت: ۲۲؛ سجده: ۴؛ احزاب: ۱۷، ۶۵؛ شوری: ۸، ۳۱، ۴۴، ۴۶؛ احقاف: ۳۲؛ فتح: ۲۲ و آیات مربوط به معنای «اولی به تصرف» شامل این موارد است: بقره: ۱۰۷، ۱۲۰؛ نساء: ۴۵، ۷۵، ۱۲۳، ۱۷۳؛ انعام: ۵۱؛ توبه: ۷۴، ۱۱۶؛ هود: ۲۰؛ رعد: ۱۱، ۳۷؛ اسراء: ۹۷، ۱۱۱؛ کهف: ۱۷، ۲۶؛ عنکبوت: ۲۲؛ سجده: ۴؛ احزاب: ۱۷، ۶۵؛ شوری: ۸، ۳۱، ۴۴، ۴۶؛ احقاف: ۳۲ و آیات مرتبط با معنای «متولی امور» عبارتند از: بقره: ۱۰۷، ۱۲۰؛ نساء: ۴۵، ۷۵، ۱۲۳، ۱۷۳؛ انعام: ۵۱؛ توبه: ۷۰؛ رعد: ۱۱، ۳۷؛ اسراء: ۹۷، ۱۱۱؛ کهف: ۱۷، ۲۶؛ عنکبوت: ۲۲؛ سجده: ۴؛ احزاب: ۱۷، ۶۵؛ شوری: ۸، ۳۱، ۴۴، ۴۶؛ احقاف: ۳۲؛ هود: ۲۰ و آیات مرتبط با معنای «نصرت» شامل این موارد است: بقره: ۱۰۷، ۱۲۰؛ نساء: ۴۵، ۷۵؛ انعام: ۵۱؛ توبه: ۷۰؛ رعد: ۱۱، ۳۷؛ اسراء: ۹۷، ۱۱۱؛ کهف: ۱۷، ۲۶؛ عنکبوت: ۲۲؛ سجده: ۴؛ احزاب: ۱۷، ۶۵؛ شوری: ۸، ۳۱، ۴۴، ۴۶؛ احقاف: ۳۲؛ فتح: ۲۲ و تنها آیه مرتبط با معنای «محبت» در سوره توبه، آیه ۷۴ است و آیات مرتبط با معنای «قریب» عبارتند از: بقره: ۱۲۰؛ انعام: ۵۱؛ سجده: ۴ و آیه مرتبط با معنای «حلیف» نیز در بقره: ۱۲۰، ذکر شده است.

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
لَيْسَ لَهُمْ مَن دُونَهُ وَلِيٌّ وَلَا سَفِيحٌ (انعام: ۵۱)	ابن عاشور: ۶/۱۱۳؛ طباطبایی: ۷/۹۸؛ جوادی آملی: ۲۵/۲۸۴		طبری: ۷/۱۲۷؛ زمخشری: ۲/۲۶؛ مراغی: ۷/۱۳۳		به معنای قریب: رشید رضا: ۷/۳۶۰
لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا سَفِيحٌ (انعام: ۷۰)	رازی: ۱۳/۲۵؛ بر مبنای احتمال دوم رشید رضا: ۷/۴۳۳؛ جوادی آملی: ۲۵/۵۳۸		طبری: ۷/۱۵۱؛ طوسی: ۴/۱۶۸؛ ابن عاشور: ۴/۴۹۲؛ ابن عاشور: ۶/۱۵۹؛ بر مبنای احتمال اول رشید رضا: ۷/۴۳۳؛ مراغی: ۷/۱۶۲ و ۱۶۱؛ فضل الله: ۹/۱۵۹		
وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (توبه: ۷۴)	جوادی آملی: ۳۴/۵۶۱	طبری: ۱۰/۱۲۹؛ ابن عاشور: ۱۰/۱۶۰؛ رشید رضا: ۱۰/۴۸۰؛ طباطبایی: ۹/۳۴۱؛ مراغی: ۱۰/۱۶۷؛ فضل الله: ۱۱/۱۶۷		طبرسی: ۵/۸۰	
إِنَّ اللَّهَ لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مَن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (توبه: ۱۱۶)	طبری: ۱۱/۲۲۸؛ طباطبایی: ۹/۳۹۸؛ مراغی: ۱۱/۳۸؛ جوادی آملی: ۳۵/۴۱۵؛ فضل الله: ۱۱/۲۲۸	طبرسی: ۵/۱۱۷؛ بیضاوی: ۳/۱۰۰؛ رشید رضا: ۱۱/۵۱	طوسی: ۵/۳۱۲؛ رازی: ۱۶/۱۶۱؛ ابن عاشور: ۱۰/۲۱۸		
أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مَن دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءٍ (هود: ۲۰)	طباطبایی: ۱۰/۱۹۰	بنابر احتمال اول رشید رضا: ۱۲/۴۸	طبری: ۱۲/۱۵؛ طوسی: ۵/۴۶۴؛ زمخشری: ۲/۳۸۶؛ رازی: ۵/۲۲۸؛ ابن عاشور: ۱۱/۲۳۱؛ بر مبنای احتمال دوم رشید رضا: ۱۲/۴۸؛ مراغی: ۱۲/۲۱؛ فضل الله: ۱۲/۴۶		
وَمَا لَكُمْ مَن دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءٍ لَّمْ لَا تَنْصُرُونَهُ (هود: ۱۱۳)	جوادی آملی: ۳۹/۵۳۹		طبری: ۱۲/۷۵؛ طوسی: ۶/۷۸؛ زمخشری: ۲/۴۳۴؛ رازی: ۵/۳۰۶؛ ابن عاشور: ۳/۱۵۱؛ رشید رضا: ۱۲/۱۴۱؛ مراغی: ۱۲/۹۳؛ فضل الله: ۱۲/۱۴۲		
فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مَن دُونِهِ مِن وَالٍ (رعد: ۱۱)		طبری: ۱۳/۸۱؛ طوسی: ۶/۲۲۸؛ زمخشری: ۲/۵۱۷؛ طبرسی: ۶/۴۳۲؛ بیضاوی: ۳/۱۸۳؛ ابن عاشور: ۱۲/۱۵۴؛ مراغی: ۱۳/۷۹؛ جوادی آملی: ۴۲/۱۷۵ و ۱۷۴؛ فضل الله: ۱۳/۲۸	رازی: ۱۹/۱۹		

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ (رعد: ۳۷)	جوادی املی: ۴۳/۶۰	طباطبایی: ۱۱/۳۷۴	طبری: ۱۳/۱۱۰؛ طوسی: ۶/۲۶۲؛ زمخشوری: ۲/۵۳۳؛ طبرسی، ۶/۴۵۶؛ بیضاوی: ۳/۱۹۰؛ این عاشور: ۱۲/۲۰۰؛ مراغی: ۱۳/۱۱۳؛ فضل الله: ۱۳/۶۵		
وَمَنْ يُضِلَّلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ (اسراء: ۹۷)	جوادی املی: ۵۰/۴۴۲	برمینای احتمال اول طوسی: ۶/۵۲۳؛ برمینای احتمال دوم این عاشور: ۱۴/۱۷۰	طبری: ۱۵/۱۱۲؛ برمینای احتمال دوم طوسی: ۶/۵۲۳؛ زمخشوری: ۲/۶۹۵؛ طبرسی: ۶/۶۸۲؛ برمینای احتمال اول این عاشور: ۱۴/۱۷۰؛ مراغی: ۱۵/۹۸		
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ (اسراء: ۱۱۱)	جوادی املی: ۵/۶۱۳	رازی: ۲۱/۴۲۰	طبری: ۱۵/۱۲۶؛ طوسی: ۶/۵۳۴؛ زمخشوری: ۲/۷۰۱؛ طبرسی: ۶/۶۸۹؛ بیضاوی: ۳/۲۷۰؛ سمین حلبی: ۷/۴۳۱؛ این عاشور: ۱۴/۱۸۸ و ۱۴/۱۸۷؛ مراغی: ۱۵/۱۱۱		
وَمَنْ يُضِلَّلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْسِدًا (كهف: ۱۷)	جوادی املی: ۵۱/۲۳۹	زمخشوری: ۲/۷۰۸؛ بیضاوی: ۳/۲۷۵	طبری: ۱۵/۱۴۱؛ طوسی: ۷/۲۱؛ مراغی: ۱۵/۱۲۸؛ فضل الله: ۱۴/۲۹۱		
مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (كهف: ۲۶)	طباطبایی: ۱۳/۲۷۷؛ جوادی املی: ۵۱/۴۲۴؛ فضل الله: ۱۴/۳۰۸	طبری: ۱۵/۱۵۴؛ زمخشوری: ۱۴۰۷؛ رازی: ۲/۷۱۶؛ بیضاوی: ۲۱/۴۵۳؛ این: عاشور: ۱۵/۵۲؛ مراغی: ۱۵/۱۳۹	طوسی: ۷/۳۳؛ طبرسی: ۶/۷۱۵		
وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (عنكبوت: ۲۲)	جوادی املی: ۶۳/۵۹۲	طبری: ۲۰/۹۰؛ رازی: ۲۵/۴۳؛ بیضاوی: ۴/۱۹۲؛ طباطبایی: ۱۶/۱۱۸؛ مراغی: ۲۰/۱۲۸؛ فضل الله: ۱۸/۳۵	طوسی: ۸/۱۹۹ و ۸/۱۹۸؛ طبرسی: ۸/۴۳۸؛ این عاشور: ۲۰/۱۵۶		
مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا تَشْفِيعُ أَقْلًا تَنْذِرُونَ (سجده: ۴)	طباطبایی: ۱۶/۲۴۵؛ جوادی املی: ۶۵/۳۱۹	طبری: ۲۱/۵۷؛ برمینای احتمال دوم زمخشوری: ۳/۵۰۷؛ برمینای احتمال دوم بیضاوی: ۴/۲۱۹؛ مراغی: ۲۱/۱۰۴؛ فضل الله: ۱۸/۲۲۳	طوسی: ۸/۲۹۴؛ زمخشوری: ۲/۵۰۷؛ رازی: ۲۵/۱۳۹؛ برمینای احتمال اول بیضاوی: ۴/۲۱۹؛ این عاشور: ۲۱/۱۴۶	معنای قریب: طبرسی: ۸/۵۱۰	

معانی دیگر	محبت	نصرت	متولی امور	اولی به تصرف	آیه
		طوسی: ۸/۳۲۵؛ رازی: ۲۵/۱۶۲	طبری: ۲۱/۸۸ طبرسی: ۸/۵۴۶ بیضاوی: ۴/۲۲۷؛ ابن عاشور: ۲۱/۲۱۵؛ مراغی: ۲۱/۱۴۳		وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مَن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (احزاب: ۱۷)
		طوسی: ۸/۳۶۳؛ طبرسی: ۸/۵۸۲؛ رازی: ۲۵/۱۸۵؛ مراغی: ۲۲/۴۱	طبری: ۱۴/۲۴۸؛ طباطبایی: ۱۶/۳۴۶	جوادی املی، احزاب: ۱۷	لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (احزاب: ۶۵)
		ابن عاشور: ۲۵/۱۰۹	طبری: ۲۵/۸؛ طوسی: ۹/۱۴۶؛ فضل الله: ۹/۳۴؛ ۱۴۹/۲۰۱۴۸		وَالَّذِينَ مَنَّا لَهُمْ مَن وَلِيٌّ وَلَا نَصِيرٌ (شوری: ۸)
			طوسی: ۹/۱۶۵؛ زمخشری: ۴/۲۲۶؛ رازی: ۲۷/۶۰۱؛ بیضاوی: ۵/۸۲؛ ابن عاشور: ۲۵/۱۶۴؛ طباطبایی: ۱۸/۶۰؛ مراغی: ۲۵/۴۹	جوادی املی، شوری: ۳۱؛ فضل الله: ۲۰/۱۸۵	وَمَا لَكُمْ مَن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (شوری: ۳۱)
		طوسی: ۹/۱۷۱؛ زمخشری: ۴/۲۳۱؛ طبرسی: ۹/۵۳؛ رازی: ۲۷/۶۰۸؛ فضل الله: ۵/۸۳؛ ۲۰/۱۹۷	طبری: ۲۵/۲۵؛ طباطبایی: ۱۸/۶۶؛ مراغی: ۲۵/۵۸	ابن عاشور: ۲۵/۱۸۱؛ جوادی املی، شوری: ۴۴	وَمَن يُضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن وَلِيٍّ مَن يَغْدِرَ (شوری: ۴۴)
		ابن عاشور: ۲۵/۱۸۶؛ مراغی: ۲۵/۵۹؛ فضل الله: ۱۹۸ و ۲۰/۱۹۹	طبری: ۲۵/۲۶؛ طوسی: ۹/۱۷۳؛ طبرسی: ۲۷/۶۰۸؛ رازی: ۲۷/۶۰۸؛ طباطبایی: ۱۸/۲۸۷؛ مراغی: ۲۶/۱۰۶؛ جوادی املی، فتح: ۲۲	جوادی املی، شوری: ۴۶	وَمَا كَانَ لَهُمْ مَن أَوْلِيَاءَ يَنْصُرُونَهُمْ مَن دُونِ اللَّهِ (شوری: ۴۶)
		طبری: ۲۶/۲۳؛ طوسی: ۹/۲۸۶؛ رازی: ۲۸/۲۹؛ ابن عاشور: ۲۶/۵۲؛ طباطبایی: ۱۸/۲۱۷؛ مراغی: ۲۶/۳۷؛ فضل الله: ۲۱/۴۰		جوادی املی، احقاف: ۳۲	وَلَيْسَ لَهُ مَن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (احقاف: ۳۲)
		طبری: ۲۶/۵۸؛ طوسی: ۹/۳۳۱؛ رازی: ۲۸/۸۱؛ ابن عاشور: ۲۶/۱۵۳؛ فضل الله: ۲۱/۱۱۹	بیضاوی: ۵/۳۵؛ طباطبایی: ۱۸/۲۸۷؛ مراغی: ۲۶/۱۰۶؛ جوادی املی، فتح: ۲۲		ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (فتح: ۲۲)

سال نهم
شماره دوم
پیاپی: ۱۷
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

تحلیل ساختار

این ساختار که در قالب نکره در سیاق نفی، ظاهر می‌شود، دلالت بر حصر دارد و بیانگر این است که هیچ ولی جز خداوند وجود ندارد. آیاتی که حاوی عبارت «وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ» هستند، به‌وضوح نفی ولایت غیرخداوند را مطرح می‌کنند و بر انحصار ولایت حقیقی در خداوند تأکید دارند؛ از جمله نمونه‌های بارز این مفهوم، آیه ۱۱ از سوره رعد و آیات مشابه است.

در بسیاری از این آیات، از جمله بقره: ۱۰۷ و ۱۲۰ و نساء: ۴۵، ولایت به معنای ولایت تکوینی تعبیر شده که دلالت بر این دارد که تنها خداوند عهده‌دار مدیریت و تدبیر امور بندگان است. این حقیقت با وجود اولیای دیگر که تحت ولایت الهی قرار دارند، تناقضی ندارد؛ زیرا ولایت آنان در طول ولایت مطلق الهی تعریف می‌شود. در مواردی همچون آیه ۷۵ سوره نساء که درخواست ولایت از خداوند مطرح شده، این درخواست به معنای تجلی و افزایش مرتبه‌ای از ولایت تکوینی خداوند بر فرد درخواست‌کننده است.

نکته حائز اهمیت در بررسی این ساختار، همراهی واژه «ولی» با «نصیر» در برخی آیات است.^۱ تقابل میان این دو مفهوم نشان‌دهنده آن است که «ولی» و «نصیر» مترادف نیستند. این قرینه همنشینی، به‌روشنی، گواهی می‌دهد که ولایت در این موارد به معنای نصرت نیست؛ برای مثال، در آیه ۱۱۳ از سوره هود: «وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَأَنْتَصِرُونَّ»، ذکر نصرت برای شبه‌نتیجه‌ای از ولایت، تفاوت معنایی این دو مفهوم را آشکار می‌سازد؛ علاوه بر آن، در آیه ۴۶ از سوره شوری: «وَمَا كَانَ لَهُمْ مِّنْ أَوْلِيَاءٍ يَنْصُرُونَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ»، عبارت «يَنْصُرُونَهُمْ» که صفت برای «أَوْلِيَاءٍ» است، تأکید می‌کند که یاری و نصرت بخشی از کارکرد ولایت است، اما با آن هم‌معنا نیست؛ به‌بیان دقیق‌تر، ولایت دارای شمول بیشتری است و نصرت یکی از مؤلفه‌های آن محسوب می‌شود؛ همچنین در برخی از آیات، واژه ولی در تقابل با شفیع به‌کار رفته است؛ از جمله آیات ۵۱ و ۷۰ سوره انعام و ۴ سوره سجده. این تقابل، به‌وضوح، تمایز مفهومی میان این دو واژه را نمایان می‌سازد. ولایت به معنای سرپرستی و تسلط کامل بر امور دیگران است؛ به‌گونه‌ای که فرد متولی عهده‌دار تمام جنبه‌های مدیریت و رفع مشکلات شود. در مقابل، شفاعت به معنای یاری‌رساندن و تسهیل رفع برخی از نیازهای خاص انسان است نه تمامی آن. این تفاوت را می‌توان در سخن آیت‌الله جوادی آملی مشاهده کرد که بیان می‌کند: «ولایت دلالت بر مدیریت جامع و مطلق دارد؛ درحالی که شفاعت تنها بخشی از این دایره وسیع را شامل می‌شود». (جوادی آملی: ۲۵/۲۷۴)

در آیه ۳۷ سوره رعد نیز تقابل میان ولایت و وقایت مورد توجه قرار گرفته است. ولایت

۱ بقره: ۱۰۷ و ۱۲۰؛ نساء: ۴۵ و ۷۵ و ۱۲۳ و ۱۷۳؛ توبه: ۷۴ و ۱۱۶؛ عنکبوت: ۲۲؛ احزاب: ۱۷ و ۶۵؛ شوری: ۸ و ۳۱ و ۴۴؛ فتح: ۲۲

به معنای مدیریت فراگیر امور بوده؛ درحالی که وقایت بر مفهوم صیانت و حفظ محدود تمرکز دارد (جوادی آملی: ۵۶۷/۴۲). از این منظر، نصرت و شفاعت اجزایی از ولایت محسوب می‌شوند؛ با این حال، در نصرت و وقایت، فرد مورد حمایت بخشی از امور را خود به عهده دارد و ناصر یا واقعی او را یاری می‌کند. این رابطه شباهتی با ارتباط والد و کودک دارد؛ به این معنا که نخست والدین عهده‌دار تمامی مسئولیت‌ها هستند، اما با رشد کودک، میزان حمایت کاهش می‌یابد و به حوزه‌های خاص محدود می‌شود (جوادی آملی: ۷۳/۴۳)؛ از سوی دیگر، مفهوم اصلی ولی در قرآن بر «تولی امور» و «اولی به تصرف» بودن دلالت دارد؛ مگر آنکه قرینه صارفه‌ای این ظهور را به معنای دیگری منتقل کند؛ در نتیجه، اصل بر این است که واژه ولی به معنای «متولی امور» تفسیر شود و تنها در موارد خاص، با وجود دلایل قوی، می‌توان معنای دیگری برای آن در نظر گرفت؛ با این حال، مشاهده می‌شود که برخی از مفسران اهل سنت و نیز برخی از مفسران شیعه، از جمله طبرسی، واژه ولی را در برخی از آیات به معنای نصرت تفسیر کرده‌اند (طوسی: ۲۱۱/۳)^۱. به نظر می‌رسد این تفسیر ناشی از اختلاط میان مفهوم و مصداق ولایت است؛ به عبارت دیگر، در این موارد، مصداق ولایت ممکن است نصرت باشد، اما این دسته از مفسران مفهوم ولایت را نصرت نیز تفسیر کرده‌اند. این اشتباه تفسیری از اهمیت تفکیک دقیق میان مفهوم کلی ولایت و مصداق جزئی آن حکایت دارد.

۲-۱. ساختار اضافه

گزارش یافته‌ها: یافته‌های پژوهش در ارتباط با آیات مرتبط با این ساختار و دیدگاه‌های مفسران در مورد معنای ولایت در جدول شماره (۲)، ارائه شده است. گزارش گذرای آیات مرتبط با این ساختار حاکی از این است که در مجموع، ۴۵ آیه ذیل این ساختار شناسایی شد و مفسران در این معنای ولایت در آیات مرتبط با این ساختار، معانی مختلفی را مطرح کرده‌اند؛ از جمله «اولی به تصرف» در ۲۹ آیه، «متولی امور» در ۳۳ آیه، «نصرت» در ۳۵ آیه، «محبت» در ۴ آیه و معانی دیگری همچون سید، وارث، تابع، پیرو، موالی، میراث، سید و حافظ، تولی و تصرف تکوینی، سلطان و ملک، خویشاوند پدری، ولد و وارث، پسرعمو، آزادکننده بنده، دوست، پسرعمو و صاحب، شایسته و سزاوار که در ۱۷ آیه آمده است.^۲

(۱) زمخسری: ۵۱۶/۱؛ طبرسی: ۸۴/۳؛ مراغی: ۵۲/۵.

(۲) آیات مربوط به «ساختار اضافه» عبارت است از: بقره: ۲۵۷، ۲۸۲، ۲۸۶؛ آل عمران: ۶۸، ۱۲۲، ۱۵۰، ۱۷۵؛ نساء: ۳۳، ۷۶؛ مائده: ۵۵؛ انعام: ۶۲، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۸؛ اعراف: ۱۵۵، ۱۹۶؛ انفال: ۳۴، ۴۰، ۷۲؛ توبه: ۵۱؛ یونس: ۳۰، ۶۲؛ یوسف: ۱۰۱؛ نحل: ۶۳، ۷۶؛ اسراء: ۳۳؛ کهف: ۴۴؛ مریم: ۵، ۴۵؛ حج: ۱۳، ۷۸؛ نمل: ۴۹؛ احزاب: ۵، ۶؛ سبأ: ۴۱؛ فصلت: ۳۱، ۳۴؛ شوری: ۲۸؛ دخان: ۴۱؛ جاثیه: ۱۹؛ محمد: ۱۱؛ حدید: ۱۵؛ جمعه: ۶؛ تحریم: ۲، ۴. آیات مرتبط با معنای «اولی به تصرف» در سوره‌های بقره: ۲۵۷، ۲۸۶؛ آل عمران: ۶۸، ۱۵۰؛ نساء: ۷۶، ۳۳؛ مائده: ۵۵؛ انعام: ۶۲، ۱۲۷؛ اعراف: ۱۵۵، ۱۹۶؛ انفال: ۳۴، ۴۰؛ توبه: ۵۱؛ یونس: ۳۰، ۶۲؛ یوسف: ۱۰۱؛ نحل: ۶۳، ۷۶؛ اسراء: ۳۳؛ کهف: ۴۴؛ مریم: ۴۵؛ حج: ۱۳، ۷۸؛ سبأ: ۴۱؛ شوری: ۲۸؛ دخان: ۴۱؛ محمد: ۱۱؛ تحریم: ۲ و آیات مربوط به معنای «متولی امور» در سوره‌های بقره: ۲۵۷، ۲۸۲، ۲۸۶؛ آل عمران: ۶۸، ۱۲۲؛ نساء: ۳۳، ۷۶؛ انعام: ۶۲، ۱۲۷؛ اعراف: ۱۵۵، ۱۹۶؛ انفال: ۳۴، ۴۰؛ توبه: ۵۱؛ یونس: ۳۰، ۶۲؛ یوسف: ۱۰۱؛ نحل: ۶۳، ۷۶؛ اسراء: ۳۳؛ کهف: ۴۴؛ مریم: ۵، ۴۵؛ حج: ۱۳، ۷۸؛ نمل: ۴۹؛ سبأ: ۴۱؛ فصلت: ۳۱؛ شوری: ۲۸؛ دخان: ۴۱؛ جاثیه: ۱۹؛ حدید: ۱۵؛ تحریم: ۲، ۴ ذکر شده است؛ همچنین، آیات مرتبط با معنای «نصرت»

جدول شماره ۲: دیدگاه مفسران در باره آیات مشتمل بر ساختار اضافه

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
اللَّهُ وَلِي الَّذِينَ آمَنُوا... وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطُّغُوتُ (بقره: ۲۵۷)	طوسی: ۳/۱۳ و ۲/۳۱۴ فضل الله: ۵/۵۷	معنی کلمه اولیاء احتمال دوم: طبرسی: ۲/۶۳۲ رازی: ۷/۱۷ بنابر احتمال دوم درباره کلمه ولی بیضاوی: ۱/۱۵۵ جوادی املی: ۱۲/۲۳	طبری: ۱۴۱۲ ق: ۳/۱۵ معنی کلمه ولی و احتمال اول کلمه اولیاء: طبرسی: ۲/۶۳۲ ابن عاشور: ۲/۵۰۳ مراغی: ۳/۱۵	بنابر احتمال اول درباره کلمه ولی بیضاوی: ۱/۱۵۵	
أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْلُ هُوَ قَلْبٌ مَلَلٌ وَلَيْلَهُ بِالْعَدَلِ (بقره: ۲۸۲)		طبری: ۳/۸۰؛ طوسی: ۲/۳۷۳؛ زمخشری: ۱/۳۲۶؛ طبرسی: ۲/۶۸۳؛ رازی: ۷/۹۴ بیضاوی: ۱/۱۶۴ ابن عاشور: ۲/۵۷۰ سمین حلبی: ۲/۶۵۵؛ طباطبایی: ۲/۴۳۴؛ مراغی: ۳/۷۴ جوادی املی: ۶۳۴ و ۱۲/۶۳۵ فضل الله: ۵/۱۶۹؛ ۱۴/۱۹			
أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (بقره: ۲۸۶)	طبری: ۳/۱۰۶؛ طوسی: ۲/۲۸۷ معنی اول کلمه مولا طبرسی: ۲/۶۹۲ بیضاوی: ۱/۱۶۷ ابن عاشور: ۲/۶۰۳ معنی اول کلمه مولا فضل الله: ۵/۱۹۱	بر مبنای احتمال سوم معنی کلمه مولا زمخشری: ۱/۳۳۳ بر مبنای احتمال اول رازی: ۷/۱۲۵؛ بر مبنای احتمال اول مراغی: ۳/۸۸	بر مبنای احتمال دوم زمخشری: ۱/۳۳۳ بر مبنای احتمال دوم طبرسی: ۲/۶۹۲ سمین حلبی: ۲/۷۰۲ طباطبایی: ۲/۴۴۶ بر مبنای احتمال دوم فضل الله: ۵/۱۹۱ رازی، بر مبنای احتمال سوم: ۷/۱۲۵	بر مبنای احتمال اول زمخشری ۱/۳۳۳:	معنای سید بر مبنای احتمال اول زمخشری ۱/۳۳۳:
وَاللَّهُ وَلِي الْمُؤْمِنِينَ (آل عمران: ۶۸)	طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۲۵۴؛ جوادی املی: ۱۴/۵۴۳ فضل الله: ۶/۹۲	رشیدرضا: ۳/۲۷۲ مراغی: ۳/۱۸۲	طبری: ۳/۲۱۸؛ طوسی: ۱/۳۷۱؛ طبرسی: ۲/۷۷۰؛ رازی: ۸/۲۵۵ بیضاوی: ۲/۲۲		
وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا (آل عمران: ۱۲۲)		بر مبنای احتمال دوم زمخشری: ۱/۴۱۰ بر مبنای احتمال دوم رازی: ۸/۳۴۷؛ رشید رضا: ۴/۹۰؛ مراغی: ۴/۱۵۵؛ فضل الله: ۶/۲۴۸	طبری: ۴۸/۴؛ طوسی: ۲/۵۷۷؛ طبرسی: ۲/۴۱۰ اول زمخشری: ۱/۴۱۰ بر مبنای احتمال اول رازی: ۸/۳۴۷؛ بیضاوی: ۲/۳۶ ابن عاشور: ۳/۲۰۵		

عبارت است از: بقره: ۲۵۷، ۲۸۶؛ آل عمران: ۶۸، ۱۲۲، ۱۵۰، ۱۷۵؛ نساء: ۷۶؛ مائده: ۵۵؛ انعام: ۱۲۱، ۱۲۷؛ اعراف: ۱۵۵، ۱۹۶؛ انفال: ۴۰، ۷۲؛ توبه: ۵۱؛ یونس: ۶۲؛ یوسف: ۱۰۱؛ نحل: ۶۳؛ کهف: ۴۴؛ مریم: ۵، ۴۵؛ حج: ۱۳، ۷۸؛ نمل: ۴۹؛ سبأ: ۴۱؛ فصلت: ۳۱، ۳۴؛ شوری: ۲۸؛ دخان: ۴۱؛ جاثیه: ۱۹؛ محمد: ۱۱؛ حدید: ۱۵؛ جمعه: ۶؛ تحریم: ۲، ۴؛ آیات مرتبط با معانی «محبت» نیز در سوره‌های بقره: ۲۵۷؛ انفال: ۷۲؛ فصلت: ۳۴؛ جمعه: ۶؛ است: همچنین، آیاتی که به مفاهیم دیگر مانند سید، وارث، تابع، پیرو، موالی، میراث، سید و حافظ، تولی و تصرف تکوینی، سلطان و ملک، خویشاوند پدری، ولد و وارث، پسرعمو، آزادکننده بنده، دوست، پسرعمو و صاحب، شایسته و سزاوار اشاره دارند، در سوره‌های بقره: ۲۸۶؛ نساء: ۳۳؛ انعام: ۶۲، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۸؛ انفال: ۴۰، ۷۲؛ یونس: ۶۲؛ کهف: ۴۴؛ مریم: ۵، ۴۵؛ حج: ۱۳؛ احزاب: ۵؛ فصلت: ۳۴؛ دخان: ۴۱؛ حدید: ۱۵ آمده است.

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۷

پاییز و زمستان

۱۴۰۴

آیه	اولی به تصرف	منوبی امور	نصرت	محببت	معانی دیگر
بَلِ اللَّهِ مَوْلَانَكُمْ (آل عمران: ۱۵۰)	طوسی: ۳/۱۵؛ طبرسی: ۲/۸۵۶؛ ابن عاشور: ۳/۲۴۷؛ جوادی آملی: ۱۵/۳۷؛ فضل الله: ۶/۳۰۹		طبری: ۴/۸۰؛ زمخشری: ۱/۴۲۵؛ رازی: ۹/ ۳۸۴؛ بیضاوی: ۲/۴۲؛ رشید رضا: ۴/۱۴۵؛ مراغی: ۴/۹۶		
إِنَّمَا ذَالِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ (آل عمران: ۱۷۵)			مراغی: ۴/۱۳۶		
وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَ الَّذِينَ عَقَدْتُمْ آمَانَتَكُمْ (نساء: ۲۳)	طوسی: ۳/۱۸۷؛ طبرسی: ۳/۶۵؛ طباطبایی: ۴/۳۴۱؛ مراغی: ۵/۲۵ و ۲۴؛ جوادی آملی: ۱۸/۲۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۷/۲۲۲	رازی: ۱۰/۶۷			معنای وارث طبری: ۳۳ و ۵/۳۳؛ زمخشری: ۱/۵۰۴؛ بیضاوی : ۲/۷۲؛ سمین حلی: ۳/۶۶۸؛ ابن عاشور: ۴/۱۰۹؛ رشید رضا: ۵/۵۳
فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ (نساء: ۷۶)	طباطبایی: ۴۲۰ و ۴/۴۲۱	طبری: ۱۰/۷	طوسی: ۳/۲۶۰؛ زمخشری: ۱/۵۲۵؛ رازی: ۱۰/۱۴۲؛ ابن عاشور: ۴/۱۸۸		
إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ (مائدة: ۵۵)	طوسی: ۳/۵۵۹؛ طبرسی: ۳/۳۲۳؛ طباطبایی: ۶/۵؛ جوادی آملی: ۳۳/۳۳؛ فضل الله: ۸/۲۲۷		طبری: ۶/۱۸۶؛ رازی: ۱۲/۳۸۳؛ بیضاوی: ۲/۱۲۲؛ ابن عاشور: ۵/۱۳۸؛ رشید رضا: ۶/۳۶۵؛ مراغی: ۶/۱۴۳		
ثُمَّ رَدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقِّ (انعام: ۶۲)	طوسی: ۱۵۹/۴؛ رازی: ۱۳/۱۷؛ ابن عاشور: ۶/۱۴۳؛ طباطبایی: ۷/۱۳۲؛ جوادی آملی: ۲۵/۳۱	زمخشری: ۲/۳۲؛ بیضاوی: ۲/۱۶۶؛ رشید رضا: ۷/۴۰۵؛ مراغی: ۷/۱۴۹؛ فضل الله: ۹/۱۴۸			به معنای سید طبری: ۷/۱۴۰
وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُؤْخَذَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوهُمْ (انعام: ۱۲۱)			طبری: ۸/۱۶		به معنی تابع و پ یرو: طوسی: ۴/ ۲۵۶؛ طبرسی: ۴/۵۵۳؛ جوادی آملی: ۲۷/۶۵
وَ هُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (انعام: ۱۲۷)	رازی: ۱۳/۱۴۷؛ جوادی آملی: ۲۷/۳۱؛ فضل الله: ۹/۳۲۵	بر مبنای احتمال اول طوسی: ۲۷۲ و ۴/۲۷۱؛ بر مبنای احتمال اول طبرسی: ۴/۵۶۳؛ رشید رضا: ۸/۵۴؛ مراغی: ۸/۲۶؛ سمین حلی: ۸/۲۶	طبری: ۸/۲۵؛ احتمال دوم طوسی: ۴/۲۷۲ و ۲۷۱؛ بر مبنای احتمال دوم زمخشری: ۲/۶۴؛ بر مبنای احتمال دوم طبرسی: ۴/۵۶۳؛ بر مبنای احتمال دوم بیضاوی: ۲/۱۸۲؛ سمین حلی: ۵/۱۴۷؛ بر مبنای احتمال اول ابن عاشور، ۷/۴۹		به معنای موالی: بر مبنای احتمال اول زمخشری: ۲/۶۴؛ بر مبنای احتمال اول بیضاوی: ۲/۱۸۲؛ بر مبنای احتمال دوم ابن عاشور، ۷/۴۹

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
وَقَالَ أُولِيَاؤُهُمْ مِنَ الْأَنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَحَ بِعِضِنَا بَعْضٌ (انعام: ۱۲۸)					پیروان: زمخسری: ۲/۶۴؛ طبرسی: ۴/۵۶۴؛ رازی: ۱۳/۱۴۸؛ بیضاوی: ۲/۱۸۲؛ ابن عاشور: ۷/۵۲؛ رشید رضا: ۸/۵۶؛ طباطبایی: ۷/۳۵۲؛ مراغی: ۸/۲۷؛ جوادی أملی: ۲۷/۱۵۵؛ فضل الله: ۹/۳۲۸
أَنْتَ وَلِيُّنَا فَامْضِرْ لَنَا (اعراف: ۱۵۵)	احتمال دوم طوسی: ۴/۵۵۷؛ احتمال دوم طبرسی، ۴/۷۴۶؛ طباطبایی: ۸/۲۷۲؛ جوادی أملی: ۳/۴۱۶	زمخسری: ۲/۱۶۵؛ بیضاوی: ۳/۳۷؛ رشید رضا: ۹/۱۸۹؛ مراغی: ۹/۷۹	طبری: ۹/۵۳؛ بر مبنای احتمال اول طوسی: ۴/۵۵۷؛ بر مبنای احتمال اول طبرسی: ۴/۷۴۶؛ رازی: ۱۵/۳۷۸؛ ابن عاشور: ۸/۳۰۹؛ فضل الله: ۱۰/۲۵۷		
إِنَّ وَلِيََّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ (اعراف: ۱۹۶)	جوادی أملی: ۳۱/۵۴۳	بر مبنای احتمال دوم رشید رضا: ۹/۴۴۲	طبری: ۹/۱۰۳؛ طوسی: ۵/۶۰؛ زمخسری: ۲/۱۸۹؛ طبرسی: ۴/۷۸۶؛ رازی: ۱۵/۴۳۳؛ ابن عاشور: ۸/۳۹۶؛ بر مبنای احتمال اول رشید رضا: ۹/۴۴۲؛ مراغی: ۹/۱۴۵		
وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يُصَدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنِ أَوْلِيَائِهِ إِلَّا الْمُتَّقُونَ (انفال: ۳۴)	طوسی: ۵/۱۱۴	زمخسری: ۲/۲۱۷؛ مراغی: ۹/۲۰۳؛ جوادی أملی: ۳۲/۴۱۹			
وَإِنْ تَوَلَّوْا فاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَ نِعْمَ النَّصِيرُ (انفال: ۴۰)	جوادی أملی: ۳۲/۴۴۸	بنابر احتمال دوم رشیدرضا: ۹/۵۵۴؛ بنابر احتمال دوم مراغی: ۹/۲۰۸	طبری: ۹/۱۶۳؛ طوسی: ۵/۱۲۱؛ زمخسری: ۲/۲۲۰؛ طبرسی: ۴/۸۳۴؛ بیضاوی: ۳/۵۹؛ ابن عاشور: ۹/۱۰۰؛ رشیدرضا: ۹/۵۵۴؛ طباطبایی: ۹/۷۶؛ مراغی: ۹/۲۰۸؛ فضل الله: ۱۰/۳۸۱	بنابر احتمال دوم سید و حافظ: طبرسی: ۴/۸۳۴	
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مَنْ شِئْتُمْ يُهَاجِرُوا (انفال: ۷۲)			سمین حلبی: ۵/۶۴۰؛ بنابر احتمال دوم: ابن عاشور: ۹/۱۷۱؛ رشیدرضا: ۱۰/۹۷؛ مراغی: ۱۰/۴۳؛ جوادی أملی: ۳۳/۱۱۳	فضل الله: ۱۰/۴۳۱	میراث: طبری: ۱۰/۳۷؛ طوسی: ۵/۱۶۲؛ زمخسری: ۲/۳۳۹؛ طبرسی: ۴/۸۶۲؛ رازی: ۱۵/۵۱۷؛ بیضاوی: ۳/۶۸؛ ابن عاشور: ۹/۱۷۱؛ طباطبایی: ۹/۱۴۲

آیه	اولی به تصرف	منوبی امور	نصرت	محبیت	معانی دیگر
قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا (توبه: ۵۱)	بنابرا احتمال اول طوسی: ۵/۲۳۴؛ طبرسی: ۵/۵۸؛ رازی: ۱۶/۶۷؛ ابن عاشور: ۱۰/۱۱۸؛ طباطبایی: ۹/۳۰۷؛ جوادی آملی: ۳۴/۲۱۲؛ فضل الله: ۱۱/۱۳۳	بنا احتمال دوم طوسی: ۵/۲۳۴؛ زخمسری: ۲/۲۷۸؛ بنا برا احتمال دوم بیضاوی: ۳/۸۴؛ ۱۴۱۸؛ مراغی، بنابرا احتمال دوم بی تا: ۱۰/۱۳۵	طبری: ۱۰/۱۰۵؛ بنابرا احتمال اول بیضاوی: ۳/۸۴؛ بنابرا احتمال اول مراغی: ۱۰/۱۳۵		
هَذَا كِتَابُنَا أَنْزَلْنَاهُ بِالْحَقِّ (يونس: ۳۰)	طبری: ۱۱/۷۹؛ طوسی: ۵/۳۷۰؛ زخمسری: ۲/۳۴۴؛ رازی: ۵/۱۶۱؛ ۱۷/۲۴۶؛ بیضاوی: ۳/۱۱۱؛ ابن عاشور: ۱۱/۷۱؛ رشیدرضا: ۱۱/۲۹۰؛ ۱۰/۴۷؛ مراغی: ۱/۹۸؛ جوادی آملی: ۳۶/۴۳۷؛ فضل الله: ۱۱/۳۰۲				
أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (يونس: ۶۲)	طوسی: ۵/۴۰۱؛ طبرسی: ۵/۱۸۱؛ طباطبایی: ۸۸/۸۹؛ جوادی آملی: ۳۷/۱۰۰؛ فضل الله: ۱۱/۳۳۴	مراغی: ۱۱/۱۲۹	طبری: ۱۱/۹۱		به معنای تولی و تصرف تکوینی: زخمسری: ۲/۳۵۵؛ رازی: ۱۷/۲۷۶؛ بیضاوی: ۳/۱۱۸؛ ۱۹۹۰؛ ۱۱/۳۴۰؛ رشیدرضا: ۱۱/۳۴۰
فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (يوسف: ۱۰۱)	طباطبایی: ۱۱/۲۴۹؛ جوادی آملی: ۴۱/۴۲۲؛ فضل الله: ۱۲/۲۷۰	طبری: ۱۳/۴۸؛ زخمسری: ۲/۵۰۷؛ رازی: ۱۸/۵۱۵؛ برمینای احتمال دوم بیضاوی: ۳/۱۷۷؛ برمینا احتمال اول مراغی: ۱۳/۴۵	طوسی: ۶/۲۰۰؛ طبرسی: ۵/۴۰۸؛ بنا بر احتمال اول بیضاوی: ۳/۱۷۷؛ ابن عاشور: ۱۲/۱۲۱؛ برمینا احتمال دوم مراغی: ۱۳/۴۵		
فَرِيقٌ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَغْمَاهُمْ فِيهِمْ وَلِيَّهُمُ النَّوْمُ (نحل: ۶۳)	جوادی آملی: ۴۶/۴۱۱	طبرسی: ۶/۵۶۹؛ رازی: ۲۰/۲۳۰؛ ابن عاشور: ۱۳/۱۵۷	طبری: ۱۴/۸۸؛ طوسی: ۶/۳۹۷؛ زخمسری: ۲/۶۱۴؛ سمین حلبی: ۷/۲۴۹؛ مراغی: ۱۴/۱۰۰؛ فضل الله: ۱۳/۲۵۱		

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا زُجَاجٍ أَخَذَهُمَا أَبَیْكُمْ لَا یُقَدَّرُ عَلَى شَیْءٍ وَ هُوَ کُلٌّ عَلَى مَوْلَانِهِ (نحل: ۷۶)	طوسی: ۶/۴۱۰، رازی: ۲۰/۲۴۸.	طبری: ۱۴/۱۰۰؛ زمخشری ی: ۲/۶۲۳؛ طبری: ۵۷/۶ ۸، بیضاوی: ۲/۲۳۵؛ ابن عا شور: ۱۳/۱۸۳؛ طباطبایی ۱: ۱۲/۳۰۱؛ مراغی: ۱۴/۱ ۱۵، جوادی آملی: ۴۷/۳۷، فضل الله: ۱۳/۲۶۵			
وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا قَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَهُ سُلْطَانًا (اسراء: ۳۳)	جوادی آملی: ۴۸/۵۴۵	طبری: ۱۵/۵۹؛ طوسی: ۶/۴۷۵؛ طبری: ۶/۶۳۸؛ زمخشری: ۲/۶۶۴؛ رازی: ۲۰/۳۳۵؛ بیضاوی: ۳/۲۵۴؛ ابن عاشور: ۱۴/۷۵؛ طباطبایی: ۱۳/۹۰؛ مراغی: ۱۵/۴۳، فضل الله: ۱۴/۱۰۷			
هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ (کهف: ۴۴)	طبری: ۱۵/۱۶۴؛ طباطبایی: ۱۳/۳۱۷؛ جوادی آملی: ۵۱/۶۰۱؛ بیضاوی: ۳/۲۸۲؛ مراغی: ۱۵/۱۵۲	بنابرا احتمال دوم زمخشری: ۲/۷۲۴؛ بنابرا احتمال دوم طبری: ۶/۷۲۹؛ فضل الله: ۱۴/۳۳۳	طوسی: ۷/۵۰؛ زمخشری: ۲/۷۲۴؛ طبری: ۶/۷۲۹؛ رازی: ۲۱/۴۶۶	به معنای سلطان وملک: بر مبنای احتمال دوم رازی: ۲۱/۴۶۶؛ ابن عاشور: ۱۵/۷۴	
وَ إِنِّي خَفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَاءِ (مریم: ۵)					عصبه: خویشتاوند پدری: طبری: ۱۶/۳۷؛ طوسی: ۷/۱۰۵؛ زمخشری: ۳/۴؛ طبری: ۶/۷۷۶؛ وارث: ۲۱/۵۰۹؛ ابن عاشور: ۱۶/۱۱ مراغی: ۱۶/۳۴؛ فضل الله: ۱۵/۱۲ پسر عمو: بیضاوی: ۴/۶؛ طباطبایی: ۱۴/۸
فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (مریم: ۵)		طباطبایی: ۱۴/۹؛ جوادی آملی: ۵۱/۸۴؛ فضل الله: ۱۵/۱۳	بنابرا احتمال دوم طبری: ۱۶/۳۷		معنای ولد ووارث: طبری: ۱۶/۳۷؛ زمخشری: ۳/۵؛ طبری: ۶/۷۷۶؛ رازی: ۲۱/۵۱۰؛ بیضاوی: ۴/۶؛ مراغی: ۱۶/۳۵ معنای پسرعمو: سمین حلبی: ۷/۵۶۷
يَأْتِي ابْنِي أَخَافُ أَنْ يَمْسُكَ عَذَابَ مَنْ الرَّحْمَانِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا (مریم: ۴۵)	جوادی آملی: ۵۲/۳۶۹	طباطبایی: ۱۴/۵۸؛ فضل الله: ۱۵/۲۵	طوسی: ۷/۱۲۹		پیرو: طبری: ۶/۷۹۸؛ رازی: ۲۱/۵۴۵؛ ابن عاشور: ۱۶/۴۸ قرین وتابع: بیضاوی: ۴/۱۲؛ مراغی: ۱۶/۵۷

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
يَدْعُوا لِمَنْ صَرَفَهُ أَقْرَبُ مَنْ نَفَعَهُ لِبَيْتِ الْمَوْتَى وَ لِبَيْتِ النَّصِيرِ (حج: ۱۳)	جوادی آملی: ۵۷/۴۲۰	ابن عاشور: ۱۵۷/۱۷	طوسی: ۲۹۸/۷; زمخشری: ۱۴۷/۳; طبرسی: ۲۰۹/۲۳; رازی: ۶۷/۴; طباطبایی: ۳۵۱/۱۴; مراغی: ۹۳/۱۷; فضل الله: ۲۹/۱۶		به معنای پسرعمو: طبری: ۹۵/۱۷
فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ (حج: ۷۸)	طوسی: ۳۴۵/۷; طبرسی: ۱۵۵/۷; رازی: ۲۵۷/۲۳; سمین حلبی: ۳۱۱/۸; جوادی آملی: ۳۵۸/۵۷; فضل الله: ۱۲۸/۱۶	طبری: ۱۴۵/۱۷; بنابر احتمال دوم طبرسی: ۱۵۵/۷; برمبنای احتمال دوم بیضاوی: ۸۱/۴; ابن عاشور: ۲۵۴/۱۷; مراغی: ۱۵۰/۱۷	زمخشری: ۱۷۳/۳; بنابر احتمال سوم طبرسی: ۱۵۵/۷; برمبنای احتمال اول بیضاوی: ۸۱/۴		
قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَ أَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكِ أَهْلِهِ (نمل: ۴۹)		بیضاوی: ۱۶۳/۴; طباطبایی: ۳۷۴/۱۵; مراغی: ۱۴۸/۱۹; جوادی آملی: ۳۹۲/۶۲; فضل الله: ۲۱۷/۱۷	طوسی: ۱۰۳/۸		
ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاُولَئِكَ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِكِهِمْ (احزاب: ۵)					آزادکننده بنده: طبری: ۷۶/۲۱; طوسی: ۳۱۵/۸; زمخشری: ۵۲۲/۳; رازی: ۱۵۶/۲۵; بیضاوی: ۲۲۵/۴; عاشور: ۱۹۰/۲۱; مراغی: ۱۲۸/۲۱; پسرعمو: طوسی: ۳۱۵/۸; طبرسی: ۵۲۸/۸; ولایت دینی: طباطبایی: ۲۷۶/۱۶; فضل الله: ۲۶۰/۱۸; دوست: جوادی آملی: جلسه دوم / احزاب ۵
بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا (احزاب: ۶)					
قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَ لِيْنَا مِنْ دُونِهِمْ (سبأ: ۴۱)	طبری: ۲۲/۶۹; بنابر احتمال اول طوسی: ۴۰۳/۸; طبرسی: ۱۸/۸; رازی: ۲۱۲/۲۵; بیضاوی: ۲۵۰/۴; مراغی: ۹۲/۲۲; طباطبایی: ۳۸۶/۱۶; جوادی آملی: ۴۱/سبأ; فضل الله: ۵۹/۱۹	زمخشری: ۵۸۸/۳	بنابر احتمال دوم طوسی: ۴۰۳/۸; بنابر احتمال دوم طبرسی: ۱۸/۸; عاشور: ۸۴/۲۲		

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ (فصلت: ۳۱)		طبری : ۲۷/۷۴: رازی: ۲۷/۵۶۱; ابن عاشور: ۲۵/۵۲; بر مبنای احتمال اول طباطبایی: ۱۷/۳۹۰ مرآعی: ۲۴/۱۲۸: جوادی آملی: فصلت: ۳۱: فضل الله، ۲۰/۱۱۶	طوسی: ۹/۱۲۴; طبرسی: ۹/۱۹: بر مبنای احتمال دوم طباطبایی: ۱۷/۳۹۰		
فَإِذَا الدِّيْنُ بَيَّنَّكَ وَبَيَّنَّهٗ عَدَاوَةَ كَانَهُ وَلِيٍّ حَمِيمٍ (فصلت: ۳۴)			طباطبایی: ۱۷/۳۹۲; فضل الله: ۲۰/۱۱۹; ابن عاشور: ۲۵/۵۹	رازی: ۲۷/۵۶۵; مرآعی: ۲۴/۱۳۱	دوست: طبری: ۲۴/۷۶، طو سی: ۹/۱۲۶، زمخ شیری: ۴/۲۰، طب رسی: ۹/۲۰، بیضا وی: ۵/۷۲، طباطبایی: ۱۷، ۳۹۲/مرآعی: ۲۴/۱۳۱، فضل الله: ۲۰/۱۱۹، قریب: سمین حلبی: ۹/۵۲۷ حلیف: ابن عاشور: ۲۵/۵۹
وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيمُ (شوری: ۲۸)	طوسی: ۹/۱۶۲، جوادی آملی: جلسه ۳۰، شوری ۲۸	طبری: ۲۵/۲۰، زمخشری: ۴/۲۲۴، طبرسی: ۹/۴۷، را زی: ۲۷/۵۹۹، بیضاوی: ۵/ ۸۱، مرآعی: ۲۵/۴۶،	ابن عاشور: ۲۵/۱۵۸، جوادی آملی: جلسه ۳۰، شوری ۲۸		
يَوْمَ لَا يَغْنَى مَوْلَىٰ عَنْ مَوْلَىٰ سَبِيًّا (دخان: ۴۱)	مولى اول طباطبایی: ۱۸/۱۴۷ جوادی آملی، دخان: ۴۱	طوسی: ۹/۲۳۹؛ طبرسی: ۹/۱۰۲ مولى دوم طباطبایی: ۱۸/۱۴۷	رازی: ۲۷/۶۶۳ جوادی آملی، دخان: ۴۱		معنای پسرعمو و صاحب: طبری: ۲۵/۷۷ به معنای قرابت: زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۲۸۰؛ بیضاوی: ۵/۱۰۳؛ ابن عاشور: ۲۵/۳۳۶ مرآعی: ۲۵/۱۲۳
وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ (آجاثیه: ۱۹)		طباطبایی: ۱۸/۱۶۷؛ جوادی آملی: جلسه ۸/آیه ۱۹ جاثیه: فضل الله: ۲۰/۳۲۱	طبری: ۲۵/۸۹؛ طبرسی: ۹/۱۱۴؛ رازی: ۲۷/۶۷۵؛ مرآعی: ۲۵/۱۵۲		
ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَىٰ الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ (محمد: ۱۱)	طباطبایی: ۱۸/۲۳۰ جوادی آملی، محمد: ۱۱		طبری : ۲۶/۳۰؛ طوسی: ۹/۲۹۵؛ زمخشری: ۴/۳۱۹؛ طبرسی: ۹/۱۵۱؛ رازی: ۲۸/۴۴؛ بیضاوی: ۵/۱۲۱؛ سمین حلبی: ۹/۶۸۹؛ ابن عاشور: ۲۶/۷۵؛ مرآعی: ۲۶/۵۵؛ فضل الله: ۲۱/۷۵		

آیه	اولی به تصرف	منوبی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
مَا وَنَكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَانِكُمْ (حدید: ۱۵)		طباطبایی: ۱۹/۱۵۸، جوادی املی: جلسه ۱۱، حدید: ۱۵، فضل الله: ۲۲/۲۸	زمخشری: ۴/۴۷۶، طباطبایی: ۱۹/۱۵۸، فضل الله: ۲۲/۲۸، رازی: ۲۹/۴۶۰، بیضاوی: ۵/۱۸۸، عاشور: ۲۷/۳۵۱، فضل الله: ۲۲/۲۸		شایسته وسزاوار: طبری: ۲۷/۱۳۱، طوسی: ۹/۵۲۷، طبرسی: ۹/۳۵۵، سمین حلبی: ۱۰/۲۴۶، مراغی: ۲۷/۱۷۱
قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتَّوْا الْمَوْتِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (جمعه: ۶)			طبری: ۲۸/۶۴؛ طوسی: ۱۰/۶؛ طبرسی: ۱۰/۴۳۳؛ عاشور: ۲۸/۱۹۳	زمخشری: ۴/۵۳۱؛ رازی: ۳۰/۵۴۰؛ بیضاوی: ۵/۲۱۲؛ طباطبایی: ۱۹/۲۶۷؛ مراغی: ۲۸/۹۷؛ فضل الله: ۲۲/۲۱۳	
قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحَلُّهُ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَانِكُمْ (تحریم: ۲)	جوادی املی، تحریم: ۲	زمخشری: ۴/۵۶۵؛ بیضاوی: ۵/۲۲۴؛ برمینای احتمال دوم این عاشور: ۲۸/۳۱۲؛ طباطبایی: ۱۹/۳۳۰؛ مراغی: ۲۸/۱۵۷؛ فضل الله: ۲۲/۳۰۸	طبری: ۲۸/۱۰۳؛ طوسی: ۱۰/۴۶؛ طبرسی: ۱۰/۴۷۴؛ رازی: ۳۰/۵۶۹؛ احتمال اول ابن عاشور: ۲۸/۳۱۲		
فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَانُ وَ جَبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ (تحریم: ۴)		طوسی: ۱۰/۴۸؛ طبرسی: ۱۰/۴۷۴؛ ۱۹/۳۳۱؛ جوادی املی، تحریم: ۴؛ فضل الله: ۲۲/۳۱۳	طبری: ۲۸/۱۰۵؛ زمخشری: ۴/۵۶۶؛ رازی: ۳۰/۵۷۰؛ بیضاوی: ۵/۲۲۵؛ عاشور: ۲۸/۳۲۰؛ مراغی: ۲۸/۱۵۹		

تحلیل ساختار

ساختار اضافه در قرآن کریم را می‌توان در چهار دسته کلی بررسی کرد: (۱) ولایت‌های ممدوح: شامل ولایت خداوند متعال، ولایت پیامبر اکرم (ص) و مؤمنان، ولایت فرشتگان و به صورت خاص، ولایت جبرئیل و صالح المؤمنین.^۱ (۲) ولایت‌های مذموم: دربرگیرنده ولایت شیطان، ولایت طاغوت و انسان‌های منحرف از حق، ولایت کافران، ولایت غیر خداوند و ولایت آتش.^۲ (۳) تولی امور در دنیا: این حوزه به مواردی همچون ولایت بر

(۱) آیاتی که بیانگر «ولایت خداوند» است، عبارت است از: بقره: ۲۵۷ و ۲۸۶؛ آل عمران: ۶۸، ۱۲۲ و ۱۵۰؛ مائده: ۵۵؛ انعام: ۱۲۷؛ اعراف: ۱۵۵ و ۱۹۶؛ انفال: ۴۰؛ توبه: ۵۱؛ یونس: ۳۰ و ۶۲؛ یوسف: ۱۰۱؛ کهف: ۴۴؛ حج: ۷۸؛ سبأ: ۴۱؛ شوری: ۲۸؛ جاثیه: ۱۹؛ محمد: ۱۱؛ تحریم: ۲ و ۴. و آیه ۵۵ سوره مائده نشان‌دهنده ولایت پیامبر و مؤمنان است. و تنها آیاتی که به ولایت فرشتگان اشاره دارد، آیه ۳۱ از سوره فصلت است. و آیاتی که بیانگر ولایت جبرئیل و صالح المؤمنین است آیات ۲ و ۴ سوره تحریم است. (۲) آیاتی که به «ولایت شیطان» اشاره دارد، عبارت است از: آل عمران: ۱۷۵؛ نساء: ۷۶؛ انعام: ۱۲۱؛ نحل: ۶۳؛ مریم: ۴۵. و آیاتی که بیانگر «ولایت طاغوت» و انسان‌های منحرف از حق است، شامل بقره: ۲۵۷؛ انعام: ۱۲۸. و تنها آیاتی که به «ولایت کافران» اشاره دارد، آیه ۳۴ سوره انفال است. و آیه ۱۳ سوره حج به «ولایت غیر خداوند» اشاره دارد و آیه ۱۵ از سوره حدید نشان‌دهنده «ولایت آتش» است.

افراد صغیر یا محجور، ولایت در ارث، ولایت مولی بر برده و ولایت در جانشینی یا وراثت اختصاص دارد. (۴۱) ولایت والیان در دنیا و آخرت: عمده آیات مرتبط به ولایت، به حوزه دنیا اختصاص دارد، اما اشاره‌هایی به ولایت در آخرت نیز وجود دارد؛ مانند آیات ۶۲ از سوره انعام، ۳۰ از سوره یونس، ۶۳ از سوره نحل و ۴۱ از سوره دخان.

تفکیک ولایت تکوینی و تشریحی: ولایت خداوند متعال که در بسیاری از آیات به آن اشاره شده است، عمدتاً به معنای ولایت تکوینی است و تمامی موجودات، از جمله کافران و شیطان را در برمی‌گیرد؛ با این حال، این ولایت تکوینی در خصوص مؤمنان با رحمت و هدایت ویژه‌ای همراه است که جنبه‌ای از ولایت تکوینی در چارچوب امور تشریحی را نمایان می‌سازد. این نوع ولایت، شامل قانون‌گذاری نیست، بلکه ولایت تکوینی در زمینه تشریح است که به نعمت‌ها و هدایت‌های خاص اشاره دارد.

در برخی آیات، مانند ۲۸۲ از سوره بقره و ۳۳ از سوره نساء، ولایت به معنای تشریحی و برای صدور احکام الهی تفسیر شده است؛ به‌ویژه در آیه شریفه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (مائده: ۵۵)، مفهوم ولایت تشریحی به معنای حاکمیت سیاسی و ولایت حکومتی قابل استنباط است؛ زیرا این ولایت تنها به خداوند محدود نشده و شامل پیامبر اکرم (ص) و مؤمنان نیز می‌شود؛ بدین ترتیب، این ولایت نمی‌تواند صرفاً تکوینی باشد، بلکه نوعی ولایت تشریحی در حوزه حاکمیت و رهبری جامعه است (بحث تفصیلی درباره این آیه در جایگاه خود بیان شد).

مراتب ولایت تکوینی در امور تشریحی: ولایت تکوینی در حوزه امور تشریحی، مراتب متعددی دارد. آیه «إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (اعراف: ۱۹۶) نشان می‌دهد که همه مؤمنان به یک اندازه از ولایت تکوینی در زمینه تشریح، برخوردار نیستند. این مراتب از درجات پایین‌تر که شامل مؤمنان عمومی است، آغاز شده و به درجات بالاتر که مؤمنان صالح و مخلص را در برمی‌گیرد، منتهی می‌شود. در رأس این مراتب، ولایت رسول خدا (ص) قرار دارد که تجلی کامل این نوع ولایت است.

تحلیل ساختار مضاف و شبه‌مضاف در مفهوم ولایت: در راستای بررسی معنای ولایت در تقابل با نصرت و محبت، نکته حائز اهمیت آن است که واژه «ولی» در این ساختار به دو شیوه مضاف و شبه‌مضاف ظاهر می‌شود. در مواردی مانند آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...» (بقره: ۲۵۷) و «فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ» (بقره: ۲۸۲)، واژه «ولی» به صورت مضاف آمده است که نشان‌دهنده رابطه‌ای است که «ولی» (اعمال‌کننده ولایت) بر مضاف‌الیه خود (مولی علیه) اعمال ولایت می‌کند. در این موارد، «ولی» به معنای متولی و سرپرست است که وظیفه

(۱) آیه‌ای که به ولایت فرد صغیر یا محجور اشاره دارد، عبارت است از: آیه ۲۸۲ از سوره بقره و آیه ۳۳ سوره نساء نشان‌دهنده ولایت در ارث است. و آیات ۷۲ انفال؛ ۷۶ نحل. و آیه ۳۳ سوره اسراء (ولی دم مقتول) به ولی و مولی برده اشاره دارد. و آیاتی که به ولایت جانشینی یا وراثت اشاره دارند، آیه ۵ از سوره مریم؛ آیه ۴۹ سوره نمل و ۵ سوره احزاب است.

مدیریت و سامان‌دهی امور مولی‌علیه را بر عهده دارد.

در مقابل، گاهی واژه «ولی» به صورت شبه‌مضاف به کار می‌رود؛ به این معنا که مضاف‌الیه آن به طور مستقیم ذکر نشده، اما از قرائن موجود قابل استنباط است؛ برای مثال، در آیه «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ» (نساء: ۳۳)، حرف جر «لام» به «کل» اضافه شده و مربوط به موالی است که به نوعی حکم اضافه دارد و مفهوم ولایت به طور ضمنی، بیان شده است. این ساختار نیز حکایت از رابطه‌ای دارد که «ولی» در مقام سرپرستی بر مولی‌علیه برقرار می‌سازد؛ هرچند مضاف‌الیه به صورت صریح در متن، نیامده است.

به طور کلی، ساختار واژه «ولی» و مشتقات آن در قرآن نشان می‌دهد که «ولی» همواره در مقام اعمال‌کننده ولایت بر مضاف‌الیه ظاهر می‌شود؛ برای مثال، در آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷)، خداوند سرپرست و متولی امور مؤمنان است و ایشان تحت ولایت او قرار دارند؛ به همین ترتیب، تعبیری مانند «اولیاء الشیطان» به کسانی اشاره دارد که شیطان بر آنان ولایت دارد و ایشان تحت سرپرستی او هستند.

آیات «أَنْتَ مَوْلَانَا»، «إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ» (اعراف: ۱۹۶) و «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ» (یونس: ۶۲) نیز بر ولایت خداوند در سرپرستی و تدبیر امور تأکید دارند. در این آیات، خداوند سرپرست پیامبر و اولیاء‌الله معرفی شده و ولایت او به معنای سلطه و تدبیر امور است نه صرفاً دوستی یا محبت. تعبیر «اولیاء‌الله» و «اولیاء الشیطان» نیز به افرادی اشاره دارد که تحت سرپرستی و سلطه خداوند یا شیطان قرار دارند؛ در نتیجه، در این ساختار، چون ولایت از طرف خدا به بنده تفسیر می‌شود، نشان‌دهنده ولایت و متولی‌گری است و از معنای صرف محبت و دوستی فراتر می‌رود.

این معنا در تحلیل‌های دیگر نیز مشهود است؛ از جمله در ظهور واژه «ولی» با مفهومی که به وضوح نقش متولی امور را ایفا می‌کند؛ به‌ویژه زمانی که به «مولی‌علیه» افزوده می‌شود و در این ساختار، ولایت را بر مضاف‌الیه اعمال می‌کند. بر اساس این تحلیل، آیات قرآن را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: نخست، خداوند ولی مؤمنان و صالحان است و ولایت خود را بر آنها اعمال می‌کند. در مقابل، شیطان و طاغوت ولی کسانی هستند که از مسیر حق منحرف شده‌اند. علاوه‌براین، واژه «ولی» در معنای سرپرستی افراد ناتوان یا صغیر، همچون پدر یا جد به کار می‌رود که در این موارد، ولایت بر آنان در جایگاه مولی‌علیه اعمال می‌شود.

تغییر معنای «ولی» در بستر روابط انسانی و قرینه‌های قرآنی

با این حال، در آیه «فَالَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴)، واژه «ولی» در معنای «دوست» به کار رفته است. این تعبیر به دلیل همراهی با واژه «حمیم» شکل گرفته و بر نیکی و تبدیل دشمنی به دوستی دلالت دارد. از آنجاکه این آیه به روابط میان انسان‌ها اشاره دارد و نه رابطه انسان با خدا، واژه «ولی» در این سیاق، از معنای اصلی خود در جایگاه متولی امور، فاصله گرفته و با قرینه موجود معنای دوستی را پذیرفته است.

۳-۱. ساختار اتخاذ ولی

گزارش یافته‌ها: یافته‌های تحقیق در مورد آیات مرتبط با این ساختار و نظرات مفسران درباره معنای ولایت در جدول شماره (۳) آورده شده است. باتوجه به نکات زیر، گزارش گذرای آیات مرتبط با این ساختار بدین صورت است: در مجموع ۲۲ آیه در رابطه با این ساختار، شناسایی شد. و مفسران در این سیاق، معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند؛ از جمله «اولی به تصرف» در ۱۶ آیه، «متولی امور» در ۱۱ آیه، «نصرت» در ۱۸ آیه، «محبت» در ۴ آیه و «پیروی و تابع» در ۲ آیه.^۱

جدول شماره ۳: دیدگاه مفسران در باره آیات مشتمل بر ساختار اتخاذ ولی

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (آل عمران: ۲۸)	جوادی املی: ۱۳/۶۳۳ رشید رضا: ۳/۲۷۷		طبری: ۳/۱۵۲؛ طوسی: ۴۳۴ و ۲/۴۳۴؛ زمخشری: ۱/۳۵۱؛ طبرسی: ۳۰ و ۲/۷۳۰؛ رازی: ۸/۱۹۱؛ بیضاوی: ۲/۱۲؛ سمین حلبی: ۳/۱۰۷؛ جوادی املی: ۱۳/۶۳۳	ابن عاشور: ۳/۷۰ طباطبایی: ۳/۱۵۳ و ۱۵۲ مراغی: ۳/۱۳۶ فضل الله: ۳۱۲ و ۵/۳۱۱ جوادی املی: ۱۳/۶۳۳	
فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِثْرًا وَلَا نَصِيرًا (نساء: ۸۹)		بنا بر احتمال دوم رازی: ۱۰/۱۷۰؛ بنا بر احتمال دوم مراغی: ۵/۱۱۶	طبری: ۵/۱۲۴؛ طوسی: ۳/۲۸۴؛ رازی: ۱۰/۱۷۰؛ زمخشری: ۱/۵۴۷؛ طبرسی: ۳/۱۳۴ و ۲/۸۹؛ بیضاوی: ۴/۲۱۲؛ رشید رضا: ۵/۲۶۴؛ طباطبایی: ۵/۳۰؛ مراغی: ۵/۱۱۶؛ جوادی املی: ۷/۳۹۳ و ۲۰/۹۵؛ فضل الله: ۷/۳۹۳		
وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وِثْرًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا (نساء: ۱۱۹)	رازی: ۱۱/۲۲۴؛ طباطبایی: ۵/۸۵؛ جوادی املی: ۱۳۸۹؛ ش: ۲۰/۵۰۳		طبری: ۵/۱۸۳؛ طبرسی: ۳/۱۷۴		پیروی: طوسی: ۳/۳۳۵؛ بیضاوی: ۲/۹۸؛ مراغی: ۵/۱۶۱
الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (نساء: ۱۳۹)			طبری: ۵/۲۱۱؛ طوسی: ۳/۳۶۱؛ زمخشری: ۱/۵۷۷؛ طبرسی: ۳/۱۹۳؛ رازی: ۱۱/۲۶۴؛ بیضاوی: ۲/۱۰۳ و ۲/۱۰۳؛ ابن عاشور: ۴/۲۸۳؛ رشید رضا: ۵/۳۷۶؛ مراغی: ۵/۱۸۳؛ جوادی املی: ۷/۱۵۵ و ۲۱/۱۵۴؛ فضل الله: ۷/۵۰۷		

(۱) آیات مربوط به ساختار اتخاذ «ولی» شامل این موارد است: آل عمران: ۲۸؛ نساء: ۸۹، ۱۱۹، ۱۳۹، ۱۴۴؛ مائده: ۵۱، ۵۷، ۸۱؛ انعام: ۱۴؛ اعراف: ۲۷، ۳۰؛ توبه: ۳۳؛ رعد: ۱۶؛ کهف: ۵۰، ۱۰۲؛ فرقان: ۱۸؛ عنکبوت: ۴۱؛ زمر: ۳؛ شوری: ۹، ۶؛ جاثیه: ۱۰؛ ممتحنه: ۱ و آیات مرتبط با مفهوم «اولی به تصرف» عبارت است از: آل عمران: ۲۸؛ نساء: ۱۱۹، ۱۴۴؛ مائده: ۵۱، ۸۱؛ انعام: ۱۴؛ اعراف: ۲۷، ۳۰؛ توبه: ۲۳؛ رعد: ۱۶؛ کهف: ۵۰، ۱۰۲؛ فرقان: ۱۸؛ عنکبوت: ۴۱؛ شوری: ۹، ۶؛ ممتحنه: ۱ و آیات مربوط به جایگاه «متولی امور» بودن عبارتند از: نساء: ۸۹؛ اعراف: ۳۰؛ توبه: ۳۳؛ کهف: ۵۰، ۱۰۲؛ فرقان: ۱۸؛ عنکبوت: ۴۱؛ زمر: ۳؛ شوری: ۹، ۶؛ جاثیه: ۱ و آیاتی که به مفهوم «نصرت» و «یاری‌رسانی» دلالت دارند آیات: آل عمران: ۲۸؛ نساء: ۸۹، ۱۱۹، ۱۳۹، ۱۴۴؛ مائده: ۵۱، ۵۷، ۸۱؛ انعام: ۱۴؛ اعراف: ۲۷، ۳۰؛ توبه: ۳۳؛ رعد: ۱۶؛ کهف: ۵۰، ۱۰۲؛ عنکبوت: ۴۱؛ شوری: ۹؛ ممتحنه: ۱ است و آیات مربوط به «محبت و علاقه»، آیات: آل عمران: ۲۸؛ مائده: ۵۱، ۸۱؛ اعراف: ۲۷ است و آیات مرتبط با مفهوم پیروی و تابع عبارت است از: نساء: ۱۱۹؛ فرقان: ۱۸.

جدول شماره ۳: دیدگاه مفسران در باره آیات مشتمل بر ساختار اتخاذ ولی

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (نساء: ۱۴۴)	بنابرا احتمال اول جوادی املی: ۲۱/۲۱۶		طبری: ۵/۲۱۶؛ طوسی: ۴/۳۶۷؛ زمخشری: ۱/۵۸۰؛ طبرسی: ۳/۱۹۹؛ رازی: ۱۱/۲۵۱ و ۲۵۰؛ بیضاوی: ۲/۱۰۵؛ ابن عاشور: ۴/۲۹۱؛ رشید رضا: ۵/۲۸۴؛ مراغی: ۵/۱۸۹؛ برمبنای احتمال دوم جوادی املی: ۲۱/۲۱۶؛ فضل الله: ۷/۵۲۰		
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (مانده: ۵۱)	بنابرا احتمال اول جوادی املی: ۲۳/۳۳		طبری: ۶/۱۷۶؛ طوسی: ۴/۵۵۰؛ زمخشری: ۱/۶۴۲؛ طبرسی: ۳/۳۱۹؛ رازی: ۱۲/۳۷۵؛ بیضاوی: ۲/۱۳۰؛ سمین حلی: ۴/۲۹۹؛ ابن عاشور: ۵/۱۳۰ و ۱۲۹؛ رشیدرضا: ۶/۳۵؛ طباطبایی: ۵/۳۶۹ و ۳۶۸؛ مراغی: ۶/۱۳۶؛ بنا بر احتمال دوم جوادی املی: ۸/۲۱۴؛ فضل الله: ۲۳/۳۳	بنابرا احتمال سوم جوادی املی: ۲۳/۳۳	
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِّنَ الدِّينِ أَوْ تَوَاتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ (مانده: ۵۷)			طبری: ۶/۱۸۷؛ طوسی: ۳/۵۶۷؛ زمخشری: ۱/۶۵۰؛ طبرسی: ۳/۳۲۸؛ رازی: ۱۲/۳۸۷؛ بیضاوی: ۲/۱۳۳؛ ابن عاشور: ۵/۱۳۹؛ رشید رضا: ۶/۳۶۷؛ طباطبایی: ۶/۲۷؛ مراغی: ۶/۱۴۵؛ جوادی املی: ۲۳/۳۳؛ فضل الله: ۲۳/۳۳ و ۲۳۵		
وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَ (مانده: ۸۱)	بنابرا احتمال اول جوادی املی: ۲۳/۴۱۶		طبری: ۶/۲۰۷؛ زمخشری: ۱/۶۶۷؛ طبرسی: ۳/۳۵۸؛ رازی: ۱۲/۴۱۳؛ ابن عاشور: ۵/۱۸۲؛ رشید رضا: ۶/۴۰۸؛ طباطبایی: ۶/۷۹؛ مراغی: ۶/۱۷۳؛ بنابرا احتمال دوم جوادی املی: ۲۳/۴۱۶	بنابرا احتمال سوم جوادی املی: ۲۳/۴۱۶	

سال نهم
شماره دوم
پیاپی: ۱۷
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
قُلْ أَغْبِرَ اللَّهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا (انعام: ۱۴)	طبری: ۷/۱۰۱؛ طوسی: ۴/۸۹: مخشسری: ۲/۹؛ طبری: ۴/۴۳۳؛ رازی: ۱۲/۴۹۱؛ بیضاوی: ۲/۱۵۶؛ ابن عاشور: ۶/۳۸ و ۳۷؛ سمین حلبی: ۴/۵۴۴؛ رشید رضا: ۷/۲۷۶؛ طباطبایی: ۷/۳۰؛ مراغی: ۷/۸۸؛ جوادی املی: ۲۴/۲۹: فضل الله: ۹/۴۶		بنابرا احتمال دوم رشید رضا: ۷/۲۷۶		
إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (اعراف: ۲۷)	زمخشسری: ۲/۹۸؛ رازی: ۱۴/۲۲۴؛ بیضاوی: ۳/۱۰؛ طباطبایی: ۷/۸۱؛ مراغی: ۸/۱۲۷ و ۸/۱۲۸؛ جوادی املی: ۲۸/۳۶۶؛ فضل الله: ۱۰/۷۴		طبری: ۸/۱۱۴؛ طوسی: ۴/۳۸۱؛ طبری: ۴/۶۳۳	ابن عاشور: ۸/۶۳	
إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ (اعراف: ۳۰)	طبری: ۴/۶۳۵؛ رازی: ۱۴/۲۲۸؛ ابن عاشور: ۸/۷۱ و ۷۰؛ رشید رضا: ۸/۳۳۱؛ طباطبایی: ۸/۷۶؛ مراغی: ۸/۱۳۰؛ جوادی املی: ۲۸/۴۲۷ و ۲۶/۴۲۶؛ فضل الله: ۱۰/۷۷	زمخشسری: ۲/۱۰۰	طبری: ۸/۱۱۸؛ طوسی: ۴/۳۸۵		
يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ (توبه: ۲۳)	جوادی املی: ۳۳/۴۱۴	بنابرا احتمال اول طوسی: ۵/۱۹۵	طبری: ۱۰/۶۹؛ برمبنای احتمال دوم طوسی: ۵/۱۹۵؛ زمخشسری: ۲/۲۵۷؛ طبری: ۵/۲۵ رازی: ۱۶/۱۷؛ بیضاوی: ۳/۷۶ و ۷۵؛ ابن عاشور: ۱۰/۵۴ و ۱۰/۵۵؛ رضا: ۱۰/۲۰۱؛ طباطبایی: ۹/۲۰۷ و ۹/۲۰۶؛ مراغی: ۱۰/۸۱ و ۸۰؛ فضل الله: ۱۱/۶۲ و ۶۱		

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۷

پاییز و زمستان

۱۴۰۴

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
قُلْ أَفَاتَخَذْتُم مِّنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ (رعد: ۱۶)	طبری: ۱۳/۸۸؛ طوسی: ۶/۲۳۶؛ زمخشری: ۲/۵۲۲؛ طبرسی: ۶/۴۳۷؛ رازی: ۱۹/۲۶؛ بیضاوی: ۳/۱۸۴؛ ابن عاشور: ۱۲/۱۶۳؛ طباطبایی: ۱۱/۳۲۵ و ۳۲۴؛ مراغی: ۱۳/۸۵؛ جوادی آملی: ۴۲/۲۳۲؛ فضل الله: ۱۳/۳۶				
أَفَتَخَذُونَهُ وَ دُرَيْتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي (كهف: ۵۰)	بنابرا احتمال اول جوادی آملی: ۵۲/۹۴	طبری: ۱۵/۱۷۱؛ زمخشری: ۲/۷۲۷؛ طبرسی: ۶/۷۳۴؛ رازی: ۲۱/۴۷۲؛ بیضاوی: ۳/۲۸۴؛ ابن عاشور: ۱۵/۸۴؛ طباطبایی: ۱۳/۳۲۵؛ مراغی: ۱۵/۶۲؛ بنابرا احتمال دوم جوادی آملی: ۵۲/۹۴؛ فضل الله: ۱۴/۳۴۵	طوسی: ۷/۵۷ بنابرا احتمال سوم جوادی آملی: ۵۲/۹۴		
أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ (كهف: ۱۰۲)	جوادی آملی: ۵۲/۵۰۲	طبری: ۱۶/۳۶؛ زمخشری: ۲/۷۴۹؛ رازی: ۲۱/۵۰۱؛ بیضاوی: ۳/۲۹۴؛ مراغی: ۱۶/۲۳	طوسی: ۷/۹۷؛ طبرسی: ۶/۷۶۷؛ ابن عاشور: ۱۵/۱۴۰؛ طباطبایی: ۱۳/۳۶۷؛ فضل الله: ۱۴/۳۹۳		
قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ (فرقان: ۱۸)	طبری: ۱۸/۱۴۲؛ طبرسی: ۷/۲۵۸ و ۲/۲۵۷؛ بیضاوی: ۴/۱۲۰؛ طباطبایی: ۱۵/۱۹۱؛ مراغی: ۱۸/۱۵۹؛ جوادی آملی: ۶۱/۴۹۹؛ فضل الله: ۱۷/۲۷	زمخشری: ۳/۲۷۰؛ رازی: ۲۴/۴۴۲			تایخ: طوسی: ۷/۴۷۸؛ ابن عاشور: ۱۹/۲۷
مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ (عنكبوت: ۴۱)	جوادی آملی: ۶۳/۷۰۴	زمخشری: ۳/۴۵۵؛ رازی: ۲۵/۵۸؛ بیضاوی: ۴/۱۹۵؛ ابن عاشور: ۲۰/۱۷۲؛ طباطبایی: ۱۶/۱۳۱؛ مراغی: ۲۰/۱۴۳؛ فضل الله: ۱۸/۵۶	طبری: ۲۰/۹۷؛ طوسی: ۸/۴۴۶		
وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (زمر: ۳)		طبری: ۲۳/۱۲۲؛ طوسی: ۹/۵؛ زمخشری: ۴/۱۱۰؛ طبرسی: ۸/۷۶۲؛ رازی: ۲۶/۴۲۱؛ بیضاوی: ۵/۳۶؛ ابن عاشور: ۲۴/۱۰؛ طباطبایی: ۱۷/۲۳۴؛ مراغی: ۲۳/۱۴۳؛ فضل الله: ۱۹/۲۹۷ و ۲۹۶			

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
و الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ (شوری: ۶)	جوادی املی، شوری: ۶	طبری: ۲۵/۶؛ طوسی: ۹/۱۴۴؛ زمخشری: ۴/۲۱۰؛ طبرسی: ۹/۳۳؛ رازی: ۲۷/۵۷۹؛ بیضاوی: ۵/۷۷؛ طباطبائی: ۱۸/۱۲؛ مراغی: ۲۵/۱۶؛ فضل الله: ۲۰/۱۴۴			
أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ (شوری: ۹)	طوسی: ۹/۱۴۶؛ زمخشری: ۴/۲۱۱؛ طبرسی: ۹/۳۴؛ رازی: ۲۷/۵۸۱؛ بیضاوی: ۵/۷۷؛ سمین حلی: ۹/۵۴۲؛ عاشور: ۲۵/۱۱۰؛ طباطبائی: ۱۸/۲۲؛ جوادی املی، شوری: ۹؛ فضل الله: ۲۰/۱۵۱	طبری: ۲۵/۸؛ زمخشری: ۴/۲۱۱؛ زمخشری: ۹/۳۴؛ بیضاوی: ۵/۷۷؛ سمین حلی: ۹/۵۴۲؛ عاشور: ۲۵/۱۱۰؛ طباطبائی: ۱۸/۲۲؛ جوادی املی، شوری: ۹؛ فضل الله: ۲۰/۱۵۱	بنابرا احتمال دوم طوسی: ۹/۱۴۶؛ مراغی: ۲۵/۲۰؛ بنابرا احتمال دوم فضل الله: ۲۰/۱۵۱		
و لَأَمَّا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ (جاثیه: ۱۰)		طبری: ۲۵/۸۶؛ طوسی: ۹/۲۵۰؛ زمخشری: ۴/۲۷۸؛ طبرسی: ۹/۱۱۰؛ رازی: ۲۷/۶۷۲؛ بیضاوی: ۵/۱۰۶؛ ابن عاشور: ۲۵/۳۵۵؛ مراغی: ۲۵/۱۴۵؛ فضل الله: ۲۰/۳۱۰			
يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ (ممتحنه: ۱)	جوادی املی: ممتحنه: ۱	طبری: ۲۸/۳۷؛ طوسی: ۹/۵۷۶؛ زمخشری: ۴/۵۱۱؛ رازی: ۲۹/۵۱۶؛ بیضاوی: ۵/۲۰۴؛ ابن عاشور: ۲۸/۱۱۹؛ مراغی: ۲۸/۶۲؛ فضل الله: ۲۲/۱۴۵			

تحلیل ساختار

ساختار «اتخاذ ولی» ساختاری دستوری و تشریحی است و آیات مذکور به دو دسته تقسیم می شود: (۱) کسانی که نباید در مقام ولی برگزیده شوند: کافران، پدران و برادران، غیر خدا، ابلیس، دشمنان خدا و مؤمنان؛ (۲) کسانی که باید در مقام ولی پذیرفته شوند: خداوند.

(۱) آیات مرتبط با عدم اتخاذ کافران با عنوان ولی عبارت است از: آل عمران ۲۸؛ نساء ۱۳۹ و ۱۴۴؛ مائده ۸۱؛ کهف ۱۰۲، منافقان: نساء ۸۹؛ شیطان: نساء ۱۱۹؛ اعراف ۲۷ و ۳۰؛ یهود و نصاری: مائده ۵۱؛ اهل کتاب و کفار: مائده ۵۷. و آیه مرتبط با عدم اتخاذ پدر و برادران با عنوان ولی، آیه ۲۳ از سوره توبه است. و آیاتی که به عدم اتخاذ غیر خدا با عنوان «ولی» اشاره دارند، این موارد است: رعد ۱۶؛ فرقان ۱۸؛ عنکبوت ۴۱؛ زمر ۳؛ شوری ۶ و ۹؛ جاثیه ۱۰. و آیه ۵۰ از سوره کهف به عدم اتخاذ شیطان با عنوان ولی پرداخته است. و تنها آیه ای که به عدم اتخاذ دشمنان خدا و مؤمنان با عنوان «ولی» پرداخته است آیه ۱ از سوره ممتحنه است.

(۲) انعام: ۱۴.

در این آیات، قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد عدم اتخاذ کافران باعنوان «ولی»، به معنای عدم نصرت و محبت نیست؛ برای مثال، در آیه «وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُلِيًّا وَلَا نَصِيرًا» (نساء: ۸۹)، تقابل بین «ولی» و «نصیر» اقتضا دارد که ولایت و نصرت مفاهیم مرتبط، ولی متفاوت هستند.

«ولی» به معنای متولی امور و مسئولیت‌پذیری کامل در قبال «مولی‌علیه» است؛ مشابه نقشی که پدر نسبت به کودک ایفا می‌کند. در مقابل، «ناصر» به معنای کسی است که تنها بخشی از مسئولیت‌ها را به عهده می‌گیرد؛ همچون پدر نسبت به فرزند نوجوان که نقش حمایتی دارد؛ ولی مسئولیت‌های کامل را بر عهده نمی‌گیرد (جوادی آملی: ۵۴۰/۳۹).

یکی از قرائن در آیات که نشان می‌دهد عدم انتخاب غیر خدا باعنوان «ولی» به معنای پرستش آنها است و با مفهوم «متولی امور» هماهنگ است، تقابل بین «الله» و «دون الله» است؛ برای مثال، در آیات ۳۰ سوره اعراف؛ ۱۴ سوره رعد و ۵۰ و ۱۰۲ سوره کهف، انتخاب غیر خدا باعنوان «ولی» به معنای پرستش آنها و نه «نصرت» و «محبت» است؛ همچنین آیه ۳ سوره زمر نشان می‌دهد که انتخاب غیر خدا باعنوان «ولی» به معنای پرستش آنها باعنوان «شفیع» نزد خدا است؛ همچنین در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ» (ممتحنه: ۱)، دو احتمال تفسیری مطرح است. نخست، عبارت «تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ» می‌تواند به معنای ابراز محبت تلقی شده و توضیحی برای عبارت «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» تفسیر شود؛ باین حال، مفسران عمدتاً این احتمال را کمتر مورد توجه قرار داده‌اند و بیشتر معنای نصرت و یاری را برای «تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ» ترجیح داده‌اند (طبری: ۳۷/۲۸)؛ باین حال، این تفسیر نیز به دلیل ناهماهنگی با معنای اصلی واژه «ولی» جای بحث دارد.

دومین احتمال آن است که «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» به معنای نفی پذیرش دشمن خدا و خود باعنوان «ولی» باشد. در این صورت، عبارت مذکور بر نهی از اتخاذ دشمنان باعنوان «متولی امور» دلالت دارد و محبت و کمک به آنها اثر و نتیجه این نهی قلمداد می‌شود. این برداشت با ساختار و سیاق آیه انسجام بیشتری دارد و بر عدم پذیرش دشمنان در جایگاه سرپرست و مدیر امور تأکید می‌کند؛ علاوه بر این قرائن لفظی، شواهد قوی‌تری وجود دارد که بر ظهور واژه «ولی» در معنای ولایت و سرپرستی دلالت دارد و آن را از معنای نصرت و محبت متمایز می‌سازد؛ براین اساس، اگر «ولی» در معنای نصرت یا محبت گرفته شود، این برداشت با معنای اصلی و غالب واژه ناسازگار خواهد بود؛ در نتیجه، تفسیری که «ولی» را به معنای متولی امور و سرپرست لحاظ می‌کند با قرائن زبانی و مفهومی هماهنگ‌تر است و بر مفسران لازم است دلایل کافی برای خروج از معنای اصلی واژه ارائه دهند.

(۱) طوسی: ۵۷۶/۹؛ زمخشری: ۵۱۱/۴؛ طبرسی: ۴۰۵/۹؛ بیضاوی: ۲۰۴/۵؛ ابن عاشور: ۱۱۹/۲۸؛ مراغی: ۶۲/۲۸؛ فضل‌الله: ۱۴۵/۲۲.

و در نهایت بر اساس قرائن عقلی، خداوند در آیات مختلف، تصریح فرموده است که اتخاذ برخی افراد با عنوان «ولی»، مانند شیطان و غیر خداوند، ممنوع است. در این سیاق، واژه «ولی» به معنای پرستش و پذیرش سلطه است. در مورد کافران، از جمله یهود و نصارا، نمی توان عدم اتخاذ آن‌ها برای «ولی» را به معنای منع مطلق یاری و نصرت دانست. کمک به کافران از باب انسانیت جایز است، اما محبت به آن‌ها به دلیل کفر و انحراف‌شان غیر قابل قبول است؛ به همین دلیل، پذیرش یهود و نصارا با عنوان متولی امور مسلمانان از منظر شریعت نادرست محسوب می‌شود؛ در نتیجه، با تکیه بر قرائن عقلی و دلالت‌های لفظی موجود در این آیات، روشن است که مفهوم «ولی» در این موارد به معنای متولی امور و پذیرش سرپرستی است و از مفاهیمی چون یاری یا محبت صرف فراتر می‌رود.

۴-۱. ساختار تولی

گزارش یافته‌ها: یافته‌های تحقیق درباره آیات مرتبط با این ساختار و دیدگاه‌های مفسران درباره معنای ولایت در جدول شماره (۴) منعکس شده است. گزارش گذرای آیات مرتبط با این ساختار، گویای آن است که در مجموع ۱۲ آیه با این ساختار مرتبط است. و مفسران این زمینه، معانی مختلفی را بیان کرده‌اند؛ از جمله «اولی به تصرف» در ۷ آیه، «متولی امور» در ۴ آیه، «نصرت» در ۱۰ آیه، «محبت» در ۲ آیه و «هم‌پیمان، پیروی کردن و تبری» در ۴ آیه.^۱

جدول شماره ۴: دیدگاه مفسران در باره آیات مشتمل بر ساختار تولی

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَن يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنَّهُم (مائده: ۵۱)	جوادی املی: ۲۳/۴۴		طبری: ۱۷۷/۶، طوسی: ۳/۵۵۰، زمخشری: ۱/۶۴۲، طبرسی: ۳/۳۱۹، رازی: ۳/۱۲۳، بیضاوی: ۲/۱۳۰، ابن عاشور: ۵/۱۳۰، جوادی املی: ۲۲/۴۲، فضل الله: ۸/۲۱۸، مراغی: ۶/۱۳۶	طباطبایی: ۵/۳۶۹-۳۷۱، بنا بر احتمال دوم: جوادی املی: ۲۲/۴۲	هم پیمان‌رشدی: ۶/۳۵۰
و مَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فإِنَّ جُزْءَ اللَّهِ هُمُ الْغَابِرُونَ (مائده: ۵۶)	طوسی: ۳/۵۶۵، طبرسی: ۳/۳۲۷، طباطبایی: ۶/۱۵، جوادی املی: ۲۳/۱۵۳		طبری: ۶/۱۸۷، زمخشری: ۱/۶۴۹، بیضاوی: ۲/۱۲۲، مراغی: ۶/۱۴۴، فضل الله: ۸/۲۲۹		پیروی کردن‌رشدی: ۶/۳۶۶، احتمال دوم: مراغی: ۶/۱۴۴

(۱) آیات مرتبط با ساختار «تولی» عبارت است از: مائده: ۵۱، ۵۶، ۸۰، اعراف: ۳، ۱۹۶؛ توبه: ۲۳؛ نحل: ۱۰۰؛ حج: ۴؛ نور: ۱۱؛ مجادله: ۱۴؛ ممتحنه: ۹، ۱۳. و آیاتی که به مفهوم «اولی به تصرف» اشاره دارند عبارت است از: مائده: ۵۱، ۵۶، ۸۰؛ اعراف: ۳؛ توبه: ۲۳؛ مجادله: ۱۴؛ ممتحنه: ۹. و آیات مرتبط با مفهوم «متولی امور» بودن عبارت است از: اعراف: ۳، ۱۹۶؛ نحل: ۱۰۰؛ نور: ۱۱. و آیاتی که معنای نصرت را بیان می‌کنند: مائده: ۵۱، ۵۶، ۸۰؛ اعراف: ۳، ۱۹۶؛ توبه: ۳۳؛ حج: ۴؛ مجادله: ۱۴؛ ممتحنه: ۹، ۱۳ است. و آیات مرتبط با «محبت» و «دوستی» در سوره مائده: ۵۱، ۸۰ آمده است. و آیاتی که به «هم‌پیمانی»، «پیروی» و «تبری» دلالت دارند، عبارت است از: مائده: ۵۱، ۵۶؛ حج: ۴؛ ممتحنه: ۱۳.

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَنْ سَخَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ (مائده: ۸۰)	بنابرا احتمال اول جوادی أملی: ۲۳/۴۱۳		طبری: ۶/۲۰۶، طوسی ۱: ۳/۶۱۱، زمشخسری: ۱ ۲/۳۵، طبری: ۶/۶۶۷ ۸، رازی: ۱۲/۴۱۲، بیض اوی: ۲/۱۳۹، ابن عاش ور: ۵/۱۸۲، رشیدرضا: ۶/۴۰۷، طباطبایی: ۶/ ۷۸، مراغی: ۱۷۲/۶، بنا براحتمال دوم جوادی أملی: ۲۳/۴۱۳، فضل الله: ۸/۲۹۲	بنابرا احتمال سوم جوادی أملی: ۲۳/۴۱۳	
و لَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ (اعراف: ۳)	برمیثای احتمال دوم طوسی: ۴/۳۴۴؛ طباطبایی: ۸/۸؛ جوادی أملی: ۲۸/۸۷؛ فضل الله: ۱۰/۱۶	طبری: ۸/۸۶؛ زمشخسری: ۲/۸۶؛ طبری: ۴/۶۱۱؛ رازی: ۱۴/۱۹۷؛ بیضاوی: ۳/۵؛ رشید رضا: ۸/۲۷۲؛ مراغی: ۸/۱۰۰	بنابرا احتمال اول طوسی: ۴/۳۴۴		
إِنَّ وَلِيَ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَ هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ (اعراف: ۱۹۶)		طبری: ۹/۱۰۳، رازی: ۱۵/۴۳۳، بیضاوی: ۳/۴۶، ابن عاشور: ۸/۳۹۷، بنا بر احتمال اول مراغی: ۹/۱۴۵، جوادی أملی: ۳۱/۵۴۲	طوسی: ۵/۶۰، زمشخس ر: ۲/۱۸۹، طبری: ۴/ ۷۸۶، رشیدرضا: ۹/۴ ۴۲، طباطبایی: ۸/۳۷۷، مراغی: ۹/۱۴۵، فضل الله: ۱۰/۳۰۷، و ۳۰۸		
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَ إِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنَّ اسْتَحْبَبْنَا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَ مَن يَتَوَلَّهُمْ مَتَّكِبًا (توبه: ۲۳)	جوادی أملی: ۳۳/۴۱۶		طبری: ۱۰/۶۹، و ۷۰، ط وسی: ۵/۱۹۵، زمشخس ر: ۲/۲۵۷، طبری: ۵/ ۲۵، رازی: ۱۶/۱۷، بیض اوی: ۲/۷۶، ابن عاشو ر: ۱۰/۵۵۵، رشیدرضا: ۰/۲۰۲، طباطبایی: ۹/ ۲۰۷، مراغی: ۱۰/۸۱، ف ضل الله: ۱۱/۶۲		
إِنَّمَا سُلْطَنَةٌ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِينَ هُمْ بِهِ مَشْرُكُونَ (نحل: ۱۰۰)		طبری: ۱۴/۱۱۶، ط وسی: ۶/۴۲۵، زمشخ سری: ۲/۶۳۴، طبر سی: ۶/۵۹۳، رازی ۰/۲۶۹، بیضاوی ۰/۲/۲۴۰، ابن عاشو ر: ۱۳/۲۲۵، طباطبا یی: ۱۲/۳۴۴، مراغ ی: ۱۴/۱۴۰، جوادی أملی: ۴۷/۳۷۶، فضل الله: ۱۳/۲۹۹			

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
كَبَّ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يَضِلُّهُ (حج: ۴)			ابن عاشور: ۱۷/۱۴۱		پیروی کردن: طبری: ۱۷/۸۹ طوسی: ۷/۲۹۰ زمخشری: ۳/۱۴۳ طبرسی: ۷/۱۱۳ رازی: ۲۳/۲۰۲ بیضاوی: ۴/۶۴ طباطبایی: ۱۴/۳۴۳: مراغی: ۱۷/۸۶ جوادی آملی: ۵۷/۳۲۲: فضل الله: ۱۶/۱۵
وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ (نور: ۱۱)		جوادی آملی: ۵۹/۴۶۵			
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ (مجادله: ۱۴)	بنابراحتمال اول جوادی آملی: مجادله: ۱۴/جلسه ۱۷		طبری: ۲۸/۱۶ طوسی: ۹/۵۵۲ زمخشری: ۴/۴۹۵ طبرسی: ۹/۳۸۰ رازی: ۲۹/۴۹۷ بیضاوی: ۵/۱۹۶ ابن عاشور: ۲۸/۴۳ طباطبایی: ۱۹/۱۹۳ مراغی: ۲۸/۲۲ بنابراحتمال دوم جوادی آملی: مجادله: ۱۴/جلسه ۱۷ فضل الله: ۲۲/۸۱		
إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (ممتحنه: ۹)	جوادی آملی: جلسه ۵/ ممتحنه ۹		ان تولوهم ويتولهم: ط بری: ۲۸/۴۴، طوسی: ۹/۵۸۳، زمخشری: ۴/ ۹/۴۰، ۵/۱۶، طبرسی: ۹/ رازی: ۲۹/۵۲۱، بی ضاوی: ۵/۲۰۶، سمین حلی: ۱۰/۳۰۶، ابن عاشور: ۸/۱۳۷، طباطبایی: ۱۹/۲۳۴، مراغی: غی: ۲۸/۷۰، جوادی آملی: جلسه ۵/ ممتحنه ۹، فضل الله: ۲۲/۱۵۷		
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ (ممتحنه: ۱۳)			طوسی: ۹/۵۸۹ طبرسی: ۹/۴۱۵ رازی: ۴/۵۲۱ بیضاوی: ۵/۲۰۷ عاشور: ۲۸/۱۵۱ طباطبایی: ۱۹/۲۴۳ مراغی: ۲۸/۷۶: فضل الله: ۲۲/۱۷۲		تبری: جوادی آملی: ممتحنه: ۱۳/ جلسه ۷

تحلیل ساختار

آیات مرتبط با ساختار «تولی» را می‌توان به دودسته کلی تقسیم کرد:

۱) افرادی که نباید با عنوان متولی پذیرفته شوند: این گروه شامل یهود و نصارا، کافران، غیر خداوند، ابلیس و مشرکان است.^۱

۲) افرادی که باید با عنوان متولی پذیرفته شوند: این گروه شامل خداوند، پیامبر اکرم و مؤمنان می‌شود.^۲ همچنین آیه ۱۹۶ سوره اعراف به ولایت تکوینی اشاره دارد که دلالت بر آن دارد که خداوند به واسطه رحمت رحیمیه خود «متولی امور» است. در این موارد، ولایت به معنای «نصرت» نیست؛ امری که پیش‌تر در بررسی ساختار «اتخاذ ولی» تبیین شد؛ به‌طور کلی، ساختار «تولی» که از باب تفاعل است، مشابه ساختار «اتخاذ ولی» به گزاره‌های مرتبط با پذیرش ولایت اشاره دارد. در این ساختار، مفهوم «تولی» تصریحی بر پذیرش ولایت دارد، بدون اینکه موضوع «اتخاذ ولی» مستقیماً مورد بحث باشد. دلیل بر اینکه «ولی» در این آیات به معنای «متولی امور» است، از دو جهت قابل استدلال است:

دلیل نخست: واژه «تولی» ذاتاً بر متولی بودن دلالت دارد. هرگونه برداشت دیگر از این واژه نیازمند دلایل قوی و استوار است.

دلیل دوم: قرینه عقلی بر این نکته تأکید دارد که انسان می‌تواند با کافران در زمینه‌های علمی و زندگی، قراردادهای تعاملاتی داشته باشد و حتی بر اساس انسانیت به آن‌ها محبت ورزد؛ اما نباید آن‌ها را با عنوان متولی امور خود بپذیرد یا به دلیل کفرشان مورد محبت قرار دهد. این موضوع به‌طور شفاف در آیه ۲۳ سوره توبه بیان شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ» که به ممنوعیت ولایت‌پذیری از افراد نزدیک در صورت تعارض با اصول ایمان اشاره دارد.

۵-۱. ساختار تولیه

گزارش یافته‌ها: یافته‌های تحقیق درباره آیات مرتبط با این ساختار و نظرات مفسران درباره معنای ولایت در جدول شماره (۵)، نمایش داده شده است. گزارش گذرای آیات مرتبط با این ساختار بدین ترتیب است: در مجموع، ۲ آیه ذیل این ساختار قرار می‌گیرد و مفسران در این سیاق، معانی مختلفی برای «ولی» ذکر کرده‌اند؛ از جمله «متولی امور» در ۲ آیه، «نصرت» در ۲ آیه و «واگذار کردن» و «قرین» نیز در ۲ آیه، آمده است.^۳

۱) آیاتی که به عدم پذیرش تولی یهود و نصاری اشاره دارند، عبارت است از: مائده: ۵۱؛ مجادله: ۱۴؛ ممتحنه: ۱۳. و آیاتی که بیانگر عدم پذیرش تولی کافران است، مانند: مائده: ۸۰ و توبه: ۲۳ و آیه ۳ سوره اعراف به عدم پذیرش غیرخدا با عنوان متولی اشاره دارد. و آیاتی که به عدم پذیرش تولی ابلیس اشاره دارند، عبارت است از: نحل: ۱۰۰ و حج: ۴؛ همچنین آیه‌ای که بیانگر عدم تولی مشرکان است از این قرار است: ممتحنه: ۹.

۲) مائده: ۵۶.

۳) آیات مرتبط با ساختار تولیه و معانی مرتبط با متولی امور، نصرت و واگذار کردن و قرین عبارت است از: نساء: ۱۱۵؛ انعام: ۱۲۹.

جدول شماره ۵: دیدگاه مفسران در باره آیات مشتمل بر ساختار تولیه

ایه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضَلِّهِ جَهَنَّمَ (نساء: ۱۱۵)		زمخشری: ۱/۵۶۵، بیضاوی: ۲/۹۷، دی: ۲۰/۴۵۴.	طبری: ۵/۱۷۸، طو سی: ۳/۳۲۸، طباطبا یی: ۵/۸۳.		نولی: واگذار کردن: طبرسی: ۳/۱۶۹، رهاکردن: رازی: ۱۱/۲۱۹، ابن عاشور: ۴/۲۵۵، رشیدرضا: ۵/۳۳۸، مراغی: ۵/۱۵۵، نولی: قرب: فضل الله: ۷/۴۶۱
وَ كَذَلِكَ نُؤَلِّىُ بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (انعام: ۱۲۹)		طبری: ۸/۲۶، طوسی: ۴/۲۷۵، طبرسی: ۴/۵۶۵، بیضاوی: ۲/۱۸۲، سمین حلبی: ۵/۱۵۳، ابن عاشور: ۷/۵۶، طباطبایی: ۷/۳۵۳، جوادی أملی: ۲۷/۱۷۱، فضل الله: ۹/۳۲۹.	رازی: ۱۳/۱۴۹، رش یدرضا: ۸/۸۸، مرا غی: ۸/۳۱.		قرین: زمخشری: ۲/۶۶.

تحلیل ساختار

ساختار «تولیه» که از باب تفعیل است، دلالت بر این دارد که خداوند برخی افراد را بر برخی دیگر مسلط می‌کند و به آنان در عالم واقع، ولایت تکوینی اعطا می‌نماید. این ساختار با کاربرد واژگانی چون «نُؤَلِّهِ» و «تَوَلَّى» در قرآن کریم، مشهود است؛ برای مثال در آیه «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضَلِّهِ جَهَنَّمَ» (نساء: ۱۱۵)، عبارت «نُؤَلِّهِ»، به وضوح، به معنای تولی امور است. این برداشت با ساختار تفعیل و معنای غالب «تولیه» کاملاً سازگار است؛ از این رو، تفاسیر برخی مفسران که این آیه را به معنای «رهاکردن» یا «نزدیکی» تأویل کرده‌اند (مانند فخر رازی: ۱۱/۲۱۹، ابن عاشور: ۴/۲۵۵، رشیدرضا: ۵/۳۳۸، مراغی: ۵/۱۵۵ و فضل الله: ۷/۴۶۱)، فاقد استدلال کافی و در تضاد با ظاهر آیه است؛ علاوه بر این، بررسی دقیق‌تر ساختار مشابه در آیه ۱۲۹ سوره انعام: «وَ كَذَلِكَ نُؤَلِّىُ بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»، نشان می‌دهد که این ساختار دومفعولی است. بدین معنا که خداوند فردی را که شخصی دیگر او را ولی خود قرار داده است، بر وی مسلط می‌کند و عاقبت چنین ارتباطی به هلاکت و دوزخ منتهی خواهد شد؛ بنابراین، برداشت‌هایی نظیر «رهاکردن» یا «قرب» در این بافت، معنایی کاملاً نادرست به نظر می‌رسند.

باتوجه به شواهد قرآنی و تحلیل زبانی ارائه شده، در این ساختار، «ولی» به معنای متولی امور و تسلط بر دیگران است و معنای دیگری نظیر «رهاکردن» یا «قرب» در این سیاق جایگاهی ندارد.

۶-۱. ساختار اولویت

گزارش یافته‌ها: یافته‌های تحقیق درباره آیات مرتبط با این ساختار و نظرات مفسران درباره معنای ولایت در جدول شماره (۶)، آورده شده است. گزارش گذرای آیات مرتبط با این ساختار حاکی از آن است که در مجموع، ۶ آیه با این ساختار مرتبط است. و مفسران در این سیاق، معانی متعددی برای «ولی» بیان کرده‌اند؛ از جمله «اولی به تصرف» در ۲ آیه، «سزاوارتر» در ۲ آیه، «اولی به میت» در ۱ آیه، «قربت» در ۱ آیه و «اولویت تعیینی در ارث» در ۱ آیه.^۱

جدول شماره ۶: دیدگاه مفسران در باره آیات مشتمل بر ساختار اولویت

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
<p>إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا (آل عمران: ۶۸)</p>					<p>اولی: سزاوارتر؛ طبری: ۳/۲۱۸، طوسی: ۲/۴۹۳، طبرسی: ۲/۷۷۰، ابن عاشور: ۳/۱۲۳، رشیدرضا: ۳/۲۷۲، مراغی: ۳/۱۸۲، فضل الله: ۶/۹۱</p> <p>اولی: قرب: زمخشری: ۱/۳۷۱، بیضاوی: ۲/۲۲، بنابرا احتمال اول سمین حلبی: ۳/۲۴۳، طباطبایی: ۳/۲۵۴، ولی: قرب: زمخشری: ۱/۳۷۱، سمین حلبی: ۳/۲۴۳، جوادی آملی: ۱۴/۳۵، ولی: تصرف تکوینی هدایتی بنابرا احتمال دوم فضل الله: ۶/۹۱</p>

(۱) آیات مرتبط با ساختار «اولویت» عبارت است از: آل عمران: ۶۸؛ نساء: ۱۳۵؛ مائده: ۱۰۷؛ انفال: ۷۵؛ مریم: ۷۰؛ احزاب: ۶ و آیاتی که به مفهوم «اولی به تصرف» اشاره دارد شامل سوره‌های نساء: ۱۳۵ و احزاب: ۶ است و آیتی که بر «سزاوارتر بودن» دلالت می‌کند عبارت است از: آل عمران: ۶۸ و مریم: ۷۰. و آیه مرتبط با مفهوم «اولی به میت» در سوره مائده: ۱۰۷ آمده است. و آیه مرتبط با معنای «قربت» در سوره انفال: ۷۵ و آیه‌ای که به «اولویت تعیینی» اشاره دارد در سوره احزاب: ۶ آمده است.

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا (نساء: ۱۳۵)	طبری: ۵/۲۰۶ طوسی: ۳۵۴ و ۳/۳۵۵ زمخشری: ۱/۵۷۵ طبرسی: ۳/۱۹۰ رازی: ۱۱/۲۴۱ بیضاوی: ۲/۱۰۲ سمین حلبی: ۴/۱۱۶ ابن عاشور: ۴/۲۷۷ رشیدرضا: ۵/۳۷۲ طباطبایی: ۵/۱۰۹ مراغی: ۵/۱۷۹ جوادی آملی: ۲۱/۱۰۴، فضل الله: ۷/۵۰۲				
فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِنَّمَا فَآخِرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنْ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَانِ (مائده: ۱۰۷)					اولی به میت: طبری: ۷/۷۲۳ طوسی: ۴/۴۸ سمین حلبی: ۴/۴۷۲ رشیدرضا: ۷/۱۸۳ جوادی آملی: ۲۴/۱۶۶ اقریبای میت: طبرسی: ۳/۴۰۱ رازی: ۱۲/۴۵۵ بیضاوی: ۲/۱۴۷ طباطبایی: ۶/۱۹۸ مراغی: ۷/۵۱ الله: ۸/۳۷۷ اولی به قبول گفتارشان: ابن عاشور: ۵/۲۵۰
وَأَوْلُوا الْأَرْحَامَ بِغَضِّهِمْ أَوْلَىٰ يَبْغِضُ فِي كِتَابِ اللَّهِ (انفال: ۷۵)					اولوا: قرابت: طبرسی: ۴/۸۶۵ اولی: شایسته: طبری: ۱۰/۴۱ اولی: اولویت تعیینی در ارت: طوسی: ۵/۱۶۶ زمخشری: ۲/۲۴۰ طبرسی: ۴/۸۶۵، رازی: ۱۵/۵۲۰، بیضاوی: ۳/۶۹ اولی: شایسته: سمین حلبی: ۵/۶۴۲

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أُولَىٰ بِهَا صَلَاتًا (مریم: ۷۰)					سزاوارتر و شایسته تر: طبری: ۱۶/۸۱، طوسی: ۷/۱۴۱، طبرسی: ۸۰۹/۶، بیضاوی: ۴/۱۷، سمین حلّی: ۷/۶۲۴، ابن عاشور: ۱۶/۶۹، طباطبائی: ۱۴/۸۹، مراغی: ۱۶/۷۵، جوادی آملی: ۵۳/۵۳۹، فضل الله: ۱۵/۶۸، اولویت: زمخشری: ۳/۳۴، رازی: ۲۱/۵۵۷
الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجَهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ يَعْضُهُمْ أُولَىٰ بَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (احزاب: ۶)	اولی: طبری: ۲۱/۷۷، طوسی: ۸/۳۱۷، زمخشری: ۳/۵۲۳، طبرسی: ۸/۵۲۹، رازی: ۲۵/۱۵۷، بیضاوی: ۴/۲۲۵، ابن عاشور: ۲۱/۱۹۳، طباطبائی: ۱۶/۲۷۶، مراغی: ۲۱/۱۳۰، جوادی آملی: جلسه ۴: احزاب ۶				اولوالارحام بعضهم اولی ببعض: اولویت تعیینی در ارت: طبری: ۲۱/۷۷، طوسی: ۸/۳۱۷، زمخشری: ۳/۵۲۳، طبرسی: ۸/۵۲۹، رازی: ۲۵/۱۵۷، بیضاوی: ۴/۲۲۵، سمین حلّی: ۹/۹۶، ابن عاشور: ۲۱/۱۹۴، جوادی آملی: جلسه ۴/ احزاب ۶، فضل الله: ۱۸/۲۶۳

تحلیل ساختار

ساختار «اولویت» به بررسی تقدم و ارجحیت ولایت برخی افراد نسبت به دیگران پرداخته و بیان می‌کند که خداوند در موارد خاص، ولایت برخی را بر دیگران مقدم قرار داده است. واژه «اولی» دو مفهوم اصلی دارد: نخست، به معنای تقدم و برتری و دوم، به معنای «اولویت تعیینی»؛ برای مثال، در آیه «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال: ۷۵)، واژه «اولی» به معنای اولویت تعیینی در ارت و حق تصرف به کار رفته است؛ بدین معنا که اگر گروه نخست (صاحبان قرابت) وجود داشته باشند، گروه دوم (مانند موالی) حقی نخواهند داشت و نمی‌توانند در اموال متوفی تصرف کنند.

در تمام آیات مرتبط با این ساختار، واژه «اولی» به همین معنای اولویت تعیینی اشاره دارد. این مفهوم دلالت بر انحصار حق ولایت در افرادی دارد که به‌طور خاص در آیات، معرفی شده‌اند؛ به گونه‌ای که دیگران از این حق محروم هستند؛ بنابراین، «اولی» در این سیاق، به معنای «اولی به تصرف» است و مفهومی متمایز از «متولی امور» دارد.

شایان ذکر است که هیچ‌یک از مفسران قرآن واژه «ولی» را در این موارد، به معنای «متولی امور»، «نصرت» یا «محبت» تفسیر نکرده‌اند، بلکه تفاسیر آنان بر اولویت و تقدم

در حقوق و اختیارات دلالت دارد. این تبیین نه تنها با ظاهر آیات، بلکه با سیاق کلی آنها نیز هماهنگ است.

۷-۱. ساختار بعضهم اولیاء بعض

گزارش یافته‌ها: یافته‌های تحقیق درباره آیات مرتبط با این ساختار و دیدگاه مفسران درباره معنای ولایت در جدول شماره (۷)، آمده است. گزارش گذرای آیات مرتبط با این ساختار این است که در مجموع، ۵ آیه مشتمل بر این ساختار است و مفسران در این سیاق، معانی مختلفی برای «ولی» ذکر کرده‌اند؛ از جمله «اولی به تصرف» در آیه ۱، «متولی امور» در آیه ۳، «نصرت» در آیه ۵، «محبت» در آیه ۲ و همچنین «اولیاء در ارث»، «ولایت در ارث»، «قرب» و «پیروی کردن» در آیه ۴.^۱

جدول شماره ۷: دیدگاه مفسران در باره آیات مشتمل بر ساختار بعضهم اولیاء بعض

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (مائده: ۵۱)	بنابرا احتمال اول جوادی املی: ۲۳/۳۳		طبری: ۶/۱۷۶؛ طوسی: ۳/۵۵۰؛ زمخشری: ۱/۶۴۲؛ طبرسی: ۳/۳۱۹؛ رازی: ۲/۳۷۵؛ بیضاوی: ۲/۱۳۰؛ ابن عاشور: ۱۳۰/۱۲۹۵؛ رشید رضا: ۶/۳۵؛ طباطبایی: ۳۶۸۵/۳۶۹؛ مراغی: ۶/۱۳۶؛ جوادی املی: ۲۳/۳۳؛ فضل الله: ۸/۲۱۴	بنابرا احتمال سوم جوادی املی: ۲۳/۳۳	
وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَّ نَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (انفال: ۷۲)	بنابرا احتمال اول زمخشری: ۲/۲۳۹	بنابرا احتمال اول زمخشری: ۲/۲۳۹	طبری: ۱۰/۳۶؛ طوسی: ۵/۱۶۲؛ دوم زمخشری: ۴/۲۳۹؛ طبرسی: ۴/۸۶۲؛ رشید رضا: ۱۰/۹۴؛ مراغی: ۱۰/۴۲؛ برمبنای احتمال اول فضل الله: ۱۰/۴۲۹	رازی: ۱۵/۵۱۶	معنی اولیاء در ارث: بیضاوی: ۳/۶۸؛ ابن عاشور: ۹/۱۷۰؛ برمبنای احتمال دوم فضل الله: ۱۰/۴۲۹؛ به معنای نصرت وارث وامن: طباطبایی: ۹/۱۴۱؛ جوادی املی: ۳۳/۱۱۳

(۱) آیات مرتبط با ساختار «بعضهم اولیاء بعض» در سوره‌های مائده: ۵۱؛ انفال: ۷۲ و ۷۳؛ توبه: ۷۱؛ جاثیه: ۱۹. و آیه‌ای که به معنای «اولی به تصرف» اشاره دارند، عبارت است از: مائده: ۵۱. و آیاتی که «متولی امور بودن» را نشان می‌دهد، شامل سوره‌های انفال: ۷۲؛ توبه: ۷۱؛ جاثیه: ۱۹ است. و آیاتی که بر معنای «نصرت» دلالت دارد، در سوره‌های مائده: ۵۱؛ انفال: ۷۲ و ۷۳؛ توبه: ۷۱؛ جاثیه: ۱۹ است. و آیاتی که با معنای «محبت» ارتباط دارد، از این قرار است: مائده: ۵۱ و انفال: ۷۲. و آیاتی که به مفاهیم «ولایت در ارث»، «اولیاء در ارث»، «قرب» و پیروی اشاره دارد، شامل سوره‌های انفال: ۷۲ و ۷۳؛ توبه: ۷۱؛ جاثیه: ۱۹ است.

آیه	اولی به تصرف	متولی امور	نصرت	محبت	معانی دیگر
وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِغُضُّهُمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٌ (انفال: ۷۳)			طبری: ۱۰/۳۹؛ برمبنای احتمال دوم طوسی: ۵/۱۶۳؛ زمخشری: ۲/۲۴۰؛ برمبنای احتمال اول طبرسی: ۴/۸۶۴؛ رازی: ۱۵/۵۱۸؛ سمین حلبی: ۵/۶۴۱ این عاشور: ۹/۱۷۲؛ مراغی: ۱۰/۴۴ و ۴۳؛ جوادی أملی: ۳۳/۱۳۴؛ فضل الله: ۴۳۱ و ۱۰/۴۳۲		معنای ولایت درارت: برمبنای احتمال اول طوسی: ۵/۱۶۳؛ برمبنای احتمال دوم طبرسی: ۴/۸۶۴؛ بیضاوی: ۳/۶۸
وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَغْضِهِمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٌ (توبه: ۷۱)		طباطبایی: ۹/۳۳۸ فضل الله: ۱۱/۱۶۱	طبری: ۱۰/۱۲۳؛ طوسی: ۵/۲۵۷؛ طبرسی: ۵/۷۶؛ این عاشور: ۱۰/۱۵۲ و ۱۵۱؛ رشید رضا: ۱۰/۴۶۶؛ مراغی: ۱۰/۱۵۹؛ برمبنای احتمال سوم جوادی أملی: ۳۴/۴۹۲		به معنای قرب: رازی: ۱۶/۱۰۰ به معنای ولی ومحبت: جوادی أملی: ۳۴/۴۹۲
وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَغْضِهِمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٌ (جاثیه: ۱۹)		بنابر احتمال دوم جوادی أملی، جاثیه: ۱۹	طبری: ۲۵/۸۹؛ طبرسی: ۹/۱۱۴؛ زمخشری: ۴/۲۸۹؛ رازی: ۲۷/۶۷۵؛ بیضاوی: ۵/۱۰۷؛ مراغی: ۲۵/۱۵۲؛ برمبنای احتمال اول جوادی أملی، جاثیه: ۱۹؛ فضل الله: ۲۰/۳۲۱		پیروی کردن: این عاشور: ۲۵/۳۶۷

تحلیل ساختار

ساختار «بعضهم اولیاء بعض» برخلاف ساختار «اولویت» به مواردی اشاره دارد که در آن تساوی و تقابل متقابل در روابط ولایی میان گروه‌ها برقرار است. این ساختار نشان می‌دهد که هر دو گروه به‌طور هم‌زمان از یکدیگر ولایت می‌پذیرند و بر یکدیگر ولایت اعمال می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که هر دو طرف می‌توانند در نقش «ولی» و «مولی‌علیه» عمل کنند، بدون آنکه برتری یا تفرقی برای یکی از طرفین نسبت به دیگری وجود داشته باشد؛ از این رو، در این ساختار، واژه «ولی» به معنای نصرت و محبت تعبیر می‌شود و بسته به سیاق آیه می‌تواند به یاری رساندن یا محبت اشاره داشته باشد.

بسیاری از آیات مرتبط با این ساختار، به ولایت تشریحی دلالت دارند که به دستورات الهی مربوط است؛ برای مثال، در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ» (مائده: ۵۱)، به نهی از پذیرش یهود و نصاری در مقام اولیاء اشاره شده است؛ در حالی که آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ» (انفال: ۷۲) دستور به یاری و حمایت متقابل میان مؤمنان می‌دهد.

تدبر بیشتر در آیات مربوط به ساختار بعض-بعض در قرآن، گویای آن است که

عباراتی مانند «بعضهم ببعض»، «بعضهم اولى ببعض»، «بعضهم بعضا» و غیره است، به چند دسته تقسیم می‌شوند که هر دسته نمایانگر نوع خاصی از روابط یا تعاملات بین افراد یا گروه‌ها است: (۱) بعضهم ببعض^۱، (۲) بعضهم اولى ببعض^۲، (۳) بعضهم بعضاً^۳، (۴) بعضهم الی بعض^۴، (۵) بعضهم علی بعض^۵، (۶) بعضها من بعض^۶، (۷) بعضهم اولیاء بعض^۷، (۸) بعضکم فوق بعض^۸، (۹) بعضکم لبعض^۹، (۱۰) بعضهم فی بعض^{۱۰}.

هریک از این ساختارها، با توجه به استفاده از حروف جر، مانند «باء»، «الی»، «من»، «ل»، «فی» و «علی» یا در نبود حروف جر و ظرف، مانند «بعضهم بعضاً» که مفعول بدون واسطه می‌گیرد و همچنین تعابیر اضافی نظیر «بعضهم اولیاء بعض» و شبه‌اضافه‌هایی همچون «بعضهم اولى ببعض» در قرآن، به معانی و دلالت‌های متفاوتی اشاره دارند؛ برای مثال، ساختار «بعضهم علی بعض» نمایانگر سلطه، تفوق و برتری یک گروه بر گروه دیگر است؛ در حالی که «بعضهم فی بعض» نشان‌دهنده مفهوم حضور و ادغام یک گروه در گروه دیگر است. در ساختار «بعضهم لبعض»، حرف جرّ «ل» دلالت بر ایفای نقش واسطه‌گری گروه اول برای گروه دوم دارد؛ همچنین، در ساختار «بعضهم من بعض»، حرف جرّ «من» به ارتباط منشی اشاره دارد؛ به گونه‌ای که گروه اول بخشی از گروه دوم است و از آن نشئت گرفته است؛ علاوه بر این، در مواردی که هیچ حرف جری به کار نرفته است، نظیر «بعضهم اولى ببعض»، مفهوم اولویت و برتری یک گروه نسبت به گروه دیگر مدنظر است یا در ساختار «بعضهم اولیاء بعض»، برابری و تعامل متقابل در ولایت، میان گروه‌ها به تصریح آمده است؛ بنابراین، نمی‌توان به صرف قرارگیری کلمات «بعض» در کنار یکدیگر، نتیجه گرفت که همواره دلالت بر برابری گروه‌ها دارند. معنای دقیق این ساختارها بسته به نوع اسلوب و نحوه ترکیب نحوی آنها متفاوت است و به قرائن متن و سیاق آیات وابسته است.

مطالعه ساختارهای متنوع «بعض-بعض» در آیات قرآن، به وضوح نشان می‌دهد که این ترکیبات، معنایی واحدی ندارند؛ برای مثال، برخی از مفسران اهل سنت، آیه ولایت (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا) را مشابه ساختار «بعضهم اولیاء بعض»

(۱) بقره: ۲۵۱؛ انعام: ۵۳؛ انعام: ۱۲۸؛ حج: ۴۰؛ عنکبوت: ۲۵؛ محمد: ۴.

(۲) انفال: ۷۵؛ احزاب: ۶.

(۳) بقره: ۱۴۵؛ بقره: ۲۸۳؛ آل عمران: ۶۴؛ انعام: ۶۵؛ انعام: ۱۲۹؛ مؤمنون: ۴۴؛ نور: ۶۳؛ عنکبوت: ۲۵؛ فاطر: ۴۰؛ حجرات: ۱۲.

(۴) بقره: ۷۶؛ نساء: ۲۱؛ انعام: ۱۱۲؛ توبه: ۱۲۷؛ سبأ: ۳۱.

(۵) بقره: ۲۵۳؛ نساء: ۳۲؛ نساء: ۳۴؛ انفال: ۳۷؛ رعد: ۴؛ نحل: ۷۱؛ اسراء: ۲۱؛ اسراء: ۵۵؛ مؤمنون: ۹۱؛ نور: ۵۸؛ صافات: ۲۷؛ صافات: ۵۰؛ ص: ۲۲ و ۲۴؛ طور: ۲۵؛ قلم: ۳۰.

(۶) آل عمران: ۳۴ و ۱۹۵؛ نساء: ۲۵؛ توبه: ۶۷.

(۷) مائده: ۵۱؛ انفال: ۷۲ و ۷۳؛ توبه: ۷۱؛ جاثیه: ۱۹.

(۸) انعام: ۱۶۵؛ نور: ۴۰؛ زخرف: ۳۲.

(۹) بقره: ۳۶؛ اعراف: ۲۴؛ اسراء: ۸۸؛ طه: ۱۲۳؛ فرقان: ۲۰؛ سبأ: ۴۲؛ حجرات: ۲.

(۱۰) کهف: ۹۹.

تفسیر کرده‌اند (ابن عاشور: ۱۳۸/۵)، اما این برداشت با اشکالات متعددی مواجه است؛ نخست، در آیه مذکور، «الله»، «رسول» و «الذین آمنوا» برای مؤمنان عادی «اولیاء» معرفی شده‌اند؛ از این رو، روشن است که «الذین آمنوا» در اینجا، نمی‌تواند به مؤمنان عادی اشاره داشته باشد، بلکه به گروه خاصی از مؤمنان تعلق دارد که در کنار «الله» و «رسول» ذکر شده‌اند. دوم، حتی اگر بخواهیم این آیه را در چارچوب ساختارهای «بعض-بعض» بررسی کنیم، باید پذیرفت که «الذین آمنوا» در این آیه، به گروهی دلالت دارد که نسبت به مؤمنان عادی از نوعی برتری برخوردارند؛ در نتیجه، اگر بخواهیم ساختاری مشابه این آیه را در نظر بگیریم، باید به تعبیری رجوع کنیم که دلالت بر برتری و تفوق دارد؛ نظیر «بعضهم علی بعض» نه ساختار «بعضهم اولیاء بعض» که مفاهیم تعامل متقابل و تساوی را می‌رساند؛ به همین دلیل، تفسیر اهل سنت از آیه ولایت با دو اشکال عمده مواجه است:

- ۱) موضوع این آیه اساساً در چارچوب ساختارهای «بعض-بعض»، نمی‌گنجد.
- ۲) حتی اگر آیه در این چارچوب قرار گیرد، نمی‌توان آن را مشابه «بعضهم اولیاء بعض» دانست؛ بلکه ساختاری متناسب‌تر، نظیر «بعضهم علی بعض» برای بیان برتری، لازم است.

۵. نتیجه پژوهش

دست‌آورد این پژوهش در زمینه ساختارشناسی آیات ولایت در قرآن کریم، با تأکید بر آیه ۵۵ سوره مائده، مبتنی بر بررسی ساختارهای مختلف آیات (۱. حصر، ۲. اضافه، ۳. اتخاذ ولی، ۴. تولی، ۵. تولیه، ۶. اولویت، ۷. بعضهم اولیاء بعض)، به این صورت است که (۱) در ساختار حصر، واژه «ولی» به معنای «اولی به تصرف» به کار رفته است و نشان‌دهنده این است که ولایت به‌طور حصر به خداوند و کسانی که او تعیین کرده است، اختصاص دارد. (۲) در ساختار اضافه، «ولی» به معنای «اولی به تصرف» و «متولی امور» آمده است؛ به استثنای مواردی که به قرینه خاصی، «ولی» به معنای محبت یا نصرت تعبیر شده است. (۳) در ساختار اتخاذ ولی، تأکید بر عدم اتخاذ کافران و دشمنان خدا به‌عنوان ولی، به معنای «متولی امور» بوده و نشان‌دهنده منع ولایت آنان بر مؤمنان است. (۴) در ساختار تولی، ولی به معنای «اولی به تصرف» و «متولی امور» است، و تأکید بر عدم تولی کفار و دشمنان خدا بر «متولی امور» مؤمنان دلالت دارد. (۵) در ساختار تولیه، به‌وضوح به معنای «متولی امور» است و نشان می‌دهد که خداوند برخی افراد را متولی بر برخی دیگر قرار می‌دهد. (۶) در ساختار اولویت، «ولی» به معنای «اولی به تصرف» آمده است و نشان‌دهنده اولویت برخی افراد بر دیگران در تصرف و امور خاص است. (۷) در ساختار بعضهم اولیاء بعض، «ولی» به‌طور مشخص، به معنای «نصرت» و «محبت» آمده است و به معنای «متولی امور» یا «اولی به تصرف» نیست. این ساختار به رابطه متقابل و هم‌پیمانی

مؤمنان با یکدیگر در نصرت و محبت اشاره دارد و نشان‌دهنده نوعی پیوند دوستی و یاری میان آنان است؛ بنابراین، اکثر ساختارها به‌جز ساختار «بعضهم اولیاء بعض»، ولی به معنای «اولی به تصرف» بوده و به معنای «نصرت» و «محبت» در موارد خاص و با قرینه‌های مشخص به‌کار رفته است و مبتنی بر بررسی تفصیلی ساختارها و تحلیل آیه ۵۵ سوره مائده، معنای «ولی» در این آیه نیز به معنای «اولی به تصرف» است و نه «نصرت» و «محبت».

کتابنامه

- قرآن کریم.
ابراهیمی، ابراهیم و محمد تیموری و اصغر طهماسبی بلداجی (۱۳۹۶). "واکاوی تفسیری آیه ولایت از منظر فریقین"، نشریه پژوهش‌نامه امامیه، (۵)، ۵۷-۸۰. https://imamiya.urd.ac.ir/article_۱۱۳۹۳.htm
ابن درید الأزدی، أبو بکر محمد بن الحسن (۱۹۸۷). «جمهرة اللغة»، المحقق: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين. -
ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). «التحریر والتنویر». بی جا.
ابن فارس، احمد (۱۳۲۸). «معجم مقاییس اللغة». قم: دارالفکر
احمدی آشتیانی، فرهاد (۱۳۹۸). "بازکاوی مفهوم ولایت در سباق آیه ۵۵ سوره مائده با تأکید بر پیوستگی آیات"، نشریه پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۲(۲)، ۲۳-۲۲۱. doi: ۲۰۲۱,۳۴۵۰,۳۰۸۱.tqh/۱۰,۲۲۰۵۱
الفراهیدی، ابی عبدالرحمان خلیل ابن احمد (بی تا). «کتاب العین». بی جا.
بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، «أنوار التنزیل وأسرار التأویل». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). «تسنیم». قم: مرکز نشر اسراء.
حسن جبل، محمد حسن. (۱۴۳۶ق)، «المعجم الاشتقاقي الموصول لألفاظ القرآن الکریم». قاهره: مكتبة الآداب.
حسینی، سید کریم. (۱۳۹۳). «ولایت حضرت علی در آیه ولایت»، اندیشه‌های قرآنی، (۱)، ۱۰۵-۱۳۴. [https://www. magiran.com/p۲۲۱۳۵۳۲](https://www.magiran.com/p۲۲۱۳۵۳۲)
ذوقی، امیر (۱۳۹۹). "چند معنایی واژه های ولی و مولی در قرآن، علوم قرآن و حدیث"، نشریه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۶۷، ۲۵۰-۲۲۷. doi: ۲۰۱۰,۱۸۱۷۳۵۸۷۰,۱۳۹۹,۲۶,۶۷,۱۰,۶
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). «المفردات فی غریب القرآن». بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
رشید رضا، محمد (۱۹۹۰). «تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)». قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
زمخشری، محمود (۱۴۰۷). «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل». بیروت: دارالکتاب العربی.
سمین حلبی، أحمد (بی تا). «الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون»، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط. دمشق: دارالقلم.
سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۳۱). «تفسیر الشریف المرتضی»، مصحح: مجتبی احمد موسوی. بیروت - لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). «المیزان فی تفسیر القرآن». قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعۀ مدرسین حوزۀ علمیه قم.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). «مجمع البیان فی تفسیر القرآن». تهران: انتشارات ناصر خسرو.
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۳). «جامع البیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دار المعرفه.
طوسی، محمد بن حسن (بی تا). «التبیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
عظیمی، عسکر (۱۳۹۰). «منازعات ادبی محقق طوسی و فاضل قوشچی در ذیل آیه ولایت فلسفه و کلام»، نشریه کوثر معارف، (۱۹)، ۱۰۲-۷۷. <https://www.magiran.com/p9۵۹۰۱۵>
غلامی، اصغر و رضا برنجکار (۱۳۹۱). "تبیین معنای ولی در پرتو آیات ولایت"، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، (۳۰)۸، ۶۸-۵۱. http://andishe.maaref.ac.ir/article_۱۳۶۶-۱۳۶۶.html.fa.html
فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰). «مفاتیح الغیب». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹). «تفسیر من وحی القرآن». بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
کلانتری، ابراهیم و محمدرضا عبدالله پور (۱۳۹۵). "بررسی تطبیقی آیه ولایت در تفاسیر فریقین"، فصلنامه علمی پژوهشی فصلنامه تفسیری، (۲۶)۷، ۷-۳۲. http://tafsir.maaref.ac.ir/article_۳۲-۳۲۰-۱.html.fa.html
مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). «تفسیر المراغی». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم». تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

References

- Holy Quran.
- Ebrahimi, Ebrahim, Teimouri, Mohammad, Tahmasbi Baldaji, Asghar. (2017). "A Tafsir Analysis of the Verse of Guardianship from the Perspective of Both Sects," *Imamiyya Research Journal*, No. 5, pp. 57-80.
- Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, n.p.
- Ibn Faris, Ahmad. (1419 AH). *Mu'jam Maqayis al-Lugha*, n.p.: Dar al-Fikr.
- Ahmadi Ashtiani, Farhad. (2019). "A Review of the Concept of Guardianship in the Context of Verse 55 of Surah al-Ma'idah with Emphasis on the Continuity of Verses," *Quranic and Hadith Studies Journal*, Vol. 52, No. 2, pp. 203-221.
- Baydawi, Abdullah ibn Omar. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1401 AH). *Tafsir Tasnim*, Qom: Markaz Nashr Esra.
- Hassan Jabal, Muhammad Hassan. (1436 AH). *Al-Mu'jam al-Ishtiaqi al-Muwassal li Alfaz al-Quran al-Karim*, Cairo: Maktabat al-Adab.
- Hosseini, Seyed Karim. (2014). "The Guardianship of Imam Ali in the Verse of Guardianship," *Quranic Thoughts*, No. 1, pp. 105-124.
- Zouqi, Amir. (2019). "The Multiple Meanings of the Words Wali and Mawla in the Quran," *Quranic and Hadith Sciences, Journal of Historical Studies of Quran and Hadith*, No. 67, pp. 227-250.
- Raghib Isfahani, Hossein ibn Mohammad. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, Damascus-Beirut: Dar al-Ilm al-Dar al-Shamiya.
- Rashid Rida, Muhammad. (1990 AD). *Tafsir al-Quran al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, Cairo: al-Hay'ah al-Masriyyah al-'Ammah lil-Kitab.
- Zamakhshari, Mahmoud. (1407 AH). *Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sammin Halabi, Ahmad. *Al-Durr al-Masun fi Ulum al-Kitab al-Maknun*, Ed. Dr. Ahmad Muhammad al-Kharrat, Damascus: Dar al-Qalam.
- Tabataba'i, Seyed Mohammad Hossein. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (1372 AH). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Tehran: Nasir Khosro Publications.
- Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tusi, Muhammad ibn Hassan. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Azimi, Askar. (2011). "Literary Disputes between Al-Tusi and Al-Qushchi in the Context of the Verse of Guardianship," *Kosar Ma'aref Journal*, No. 19, pp. 77-102.
- Gholami, Asghar, Berenjkar, Reza. (2012). "Explaining the Meaning of Wali in the Light of the Verses of Guardianship," *New Religious Thought*, Vol. 8, No. 30, pp. 51-68.
- Fakhr al-Din Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Umar. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Fadlallah, Seyed Muhammad Hossein. (1419 AH). *Tafsir Min Wahy al-Quran*, Beirut: Dar al-Malak lil-Tiba'a wal-Nashr.
- Kalantari, Ebrahim, Abdollahpour, Mohammadreza. (2016). "A Comparative Study of the Verse of Guardianship in the Tafsirs of Both Sects," *Interpretative Studies Quarterly*, Vol. 7, No. 26, pp. 7-32.
- Maraghi, Ahmad ibn Mustafa. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mostafavi, Hassan. (1981). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*, Tehran: Bongah Tarjomeh va Nashr-e Ketab.

The Effect of Textual Context/Coherence in Semantic Interpretation of Quranic Verses and Its Variants

Behrouz Soraghi¹ 

1. Assistant Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Humanities, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran. Email: behrouz.soraghi@abru.ac.ir

Detailed Abstract

Any spoken or written text must adhere to the rules, symbols, indicators, and grammatical structures of a language to ensure proper formation and to effectively convey the speaker's or writer's intent. In this regard, mastering the principles of jurisprudence—a structured discipline for interpreting the apparent meaning, text, and wording of the Quran in fields such as exegesis, jurisprudence, theology, and ethics—is of special importance. This is particularly true in cases where the primary intent of the verses appears to conflict with their literal meaning. Considering the textual context and coherence of the Quran is essential for accurately understanding its meaning and the divine intent. Although the Quran possesses unparalleled eloquence and clarity, its true intent may sometimes lie beyond the apparent meaning of its words due to factors such as metaphor, synonymy, polysemy, ambiguity, rhetorical nuances, and the semantic evolution of words over time. Overlooking these aspects can lead the reader away from the intended message. This is because the speaker's intended meaning reflects their inner thoughts, and words, whether written or spoken, give expression to these thoughts and intentions, making them evident to others. This ability is the tangible manifestation of eloquent expression, setting humans apart from other beings. The accurate interpretation of speech and writing, as well as the precise understanding of the speaker's intent, relies on the proper articulation of words and their organized arrangement within the context and structure of sentences and propositions. To ensure understanding and mutual comprehension, every language has established rules. Adherence to the rules of spoken and written language—in terms of structure, composition, eloquence, and rhetoric by the speaker and writer on the one hand, and the decoding of these signs and uncovering of meanings through a proper understanding of the role of words and sentences within the structure of the text and discourse by the audience on the other—ensures the accurate transmission and reception of the message. Considering the goal the speaker has in mind and their inten-

Received: 2024-12-04 | Received in revised form: 2025-02-10 | Accepted: 2025-02-11 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: Soraghi, B. (2025). The Effect of Textual Context/Coherence in Semantic Interpretation of Quranic Verses and Its Variants. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(2), 102-119. doi: [10.22034/sshq.2025.226011](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.226011)

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



style.quran.ac.ir

Research Article



tion to convey it to the listener, they arrange words and expressions in a way that, if altered, could change the intended meaning. The entire skill of the audience and the interpreter of the text lies in extracting meaning and uncovering the speaker's intent from the arrangement of these words, sentences, and their structure. Through this reverse process, they should arrive at the speaker's mental concept, which is referred to as the textual context or coherence. This principle is of even greater importance in the Quran. Therefore, the first step in properly understanding the Quran is to pay attention to and understand its textual clues. The study of the Quran's language becomes more complex because, despite its timeless nature, it was not revealed in a vacuum; it needed to establish a profound connection with the people of its time. Therefore, the Quran utilized the vocabulary of its era, making it relevant for all times and generations. This very fact makes the correct and precise understanding of the text reliant on recognizing both textual and extratextual clues. In this research, which is based on a library study method and the analysis of collected studies from Al-Mizan and other interpretive and jurisprudential sources, it has been concluded that context plays a significant role in understanding Quranic verses. Allameh Tabatabai, in uncovering the purposes of verses, frequently relied on context to determine the referent of pronouns, derive jurisprudential rulings, expand meanings, and more. The importance of this issue is such that ignoring contextual clues can be considered one of the factors that disrupt the understanding of the text, whether written or spoken. To understand context, one must consider its various levels, which are referred to as the *siyaq* of the sentence, the *siyaq* of the verses (*ayat*), and the *siyaq* of the surahs. Sometimes, the meaning of a sentence changes when two words are placed together. For example, the word "din" (religion) is used in various meanings throughout the Quran. When it appears next to the word "yawm" (day) in Surah Al-Fatiha, it carries a different meaning than when it is used in the verse "lakum dinukum wa liyy din" ("To you your religion, and to me my religion") in Surah Al-Kafirun.

Keywords: Quran; Context; Text; Implication of words; Principles of jurisprudence

تأثیر بافت متنی یا سیاق در دلالت بخشی معنایی به آیات قرآن و گونه‌های آن

بهروز سراقی^۱

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران.

behrouz.soraghi@abru.ac.ir

چکیده

هر متن شفاهی یا مکتوبی، جهت شکل‌گیری درست و رساندن مقصود گوینده و نویسنده‌اش، تابع رعایت ضوابط و نشانه‌ها، دالّها و قواعد دستوری آن زبان است. در این خصوص، توجه به دانش اصول فقه که علم روشمندی برای فهم ظاهر، نص و متن قرآن (در حوزه‌های تفسیر، فقه، عقاید، اخلاق و...) است، از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ به‌ویژه در مواردی که مقصود اصلی آیات با معانی ظاهری در تعارض است. توجه به بافت متنی یا سیاق قرآن یکی از شرایط فهم درست معنا و مراد خداوند متعال است. هرچند متن قرآن کریم فصاحت و بلاغت بی‌نظیری دارد، اما گاهی مراد اصلی در وراى معنای ظاهری الفاظ، بنا بر عواملی چون وقوع مجاز، ترادف، اشتراک لفظی، ایهام و ابهام، تطور معنایی الفاظ در گذر زمان، پنهان می‌گردد که نادیده گرفتن آن می‌تواند مخاطب را از مقصود حقیقی منحرف سازد. تحقیق حاضر با روش گردآوری و فیش‌برداری کتابخانه‌ای به جمع‌آوری آراء و نظریات طرح‌شده در این موضوع پرداخته و ضمن اثبات تأثیر این‌گونه دلالت و شرایط آن، ثابت نموده است که معنای سیاقی و بافت متن بر معنای ظاهری الفاظ مقدم شده و به همین دلیل، سبب تأثیر در برداشت‌های فقهی، تفسیری و... می‌شود که به نمونه‌هایی از قبیل: کنار زدن معنای ظاهری آیه با سیاق، مشخص شدن معنای آیه، تعیین مرجع ضمیر و... در قالب گونه‌های کاربردی آن اشاره شده است.

واژگان کلیدی: اصول فقه، بافت، دلالت الفاظ، قرآن، متن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: سراقی، بهروز. (۱۴۰۴). تأثیر بافت متنی/سیاق در دلالت بخشی معنایی به آیات قرآن و گونه‌های آن. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۹ (شماره ۲), ۱۱۹-۱۰۲. doi: 10.22034/sshq.2025.226011

۱. مقدمه

۱.۱. بیان مسئله

زبان گفتاری و نوشتاری یکی از مهم‌ترین ابزار برقراری ارتباط و تفاهم بین انسان‌ها است، زیرا افراد برای رساندن مفاهیم ذهنی و مقاصد خود به دیگران، راهی آسان‌تر از الفاظ نوشتاری و گفتاری ندارند؛ اگرچه برای مقاصد خود گاهی از نمادها و تصاویر نیز بهره می‌برند، اما انتقال مفاهیم علمی، ادبی، تاریخی و... در حجم انبوه، با نوشتار یا گفتار بسیار آسان‌تر است. الفاظ و کلمات نوشتاری و گفتاری به مکنونات و مقاصد قلبی انسان، لباس وجودی بخشیده و آن را برای دیگران عیان می‌سازند که این نعمت، تفسیر عینی علم‌البیان و متمایزکننده بین انسان و دیگر موجودات است. دلالت صحیح گفتار و نوشتار و دریافت دقیق معانی و مراد متکلم در گرو بیان درست این الفاظ و کلمات و چینش قاعده‌مند آن در بافت و ساختار گزاره‌ها و جمله‌ها است. به همین منظور در هر زبانی قواعدی تدوین می‌شود تا از این تفهیم و تفاهم صیانت نماید. رعایت قواعد زبان گفتاری و نوشتاری از حیث ساختار، ترکیب و فصاحت و بلاغت که با نشانه‌ها و دال‌های متعارف، مقبول و مرسوم گوینده گفتار و نویسنده متن از یک سو و رمزگشایی این نشانه‌ها و کشف مفاهیم از طریق شناخت صحیح نقش لغات و جملات در ساختار متن و کلام در سایه تبعیت از همان قواعد مفروض و مقبول از سوی مخاطب، ضامن سلامت ارسال و دریافت درست پیام متن است؛ زیرا شکل چینش و ترتیب لغات در ساختار متن یا گفتار بنا بر هدفی است که گوینده در ذهن خود دارد و در صدد انتقال آن به ذهن مخاطب است و هرگونه تغییر چینش موجب تغییر مقصود می‌گردد. تمامی هنر مخاطب و مفسر متن می‌بایست صید معنا و کشف مراد گوینده متن از لابلای چینش مفردات، جملات و ساختار آن باشد؛ به عبارتی دیگر، مخاطب متن می‌بایست در حرکتی معکوس از طریق واژگان و جملات و نقش ساختاری‌شان، به ایده ذهنی گوینده دست یابد؛ از این رو، نخستین گام برای فهم صحیح قرآن توجه و فهم قرائن متنی است. کار در مورد زبان قرآن جایی دشوارتر می‌شود که قرآن در عین جاودانگی، در خلاء نازل نشده و می‌باید با مردمان معاصر خویش هم ارتباط وثیق پیدا می‌نمود؛ از این رو، از واژگان آن‌زمانی برای همه عصرها و نسل‌ها بهره برده است. همین امر فهم صحیح و دقیق متن را و امدار شناخت عواملی از قرائن بافت متنی و فرامتنی نموده که البته پرداختن به قرائن فرامتنی (سیاق مقامی) از دایره تحقیق این مقاله خارج است و خود مقال و مجالی دیگر می‌طلبد. پرسش پژوهش این است که بافت و سیاق چه تأثیری در معنا بخشی به متن و فهم پیام و مراد اصلی متن و آیات قرآن دارد؟ طبیعی است که پرسش‌های فرعی دیگر پیرامون موضوع رخ می‌نماید: اساساً بافت چه کارکردهایی را در تعیین بخشی معنایی دارد؟

و دیگر آنکه در تعارض ظهور معنای وضعی الفاظ و دلالت سیاقی و متنی، اولویت با کدام یک از این دو است؟

۲.۱. پیشینه پژوهش

- مقاله «نقش بافت در معناآفرینی آیات متشابه با تکیه بر نظریه فرث» نوشته قربانی و همکاران (۱۴۰۲) است. سعی نویسندگان در این مقاله، بر آن بوده است تا با استفاده از نظریه فرث نقش بافت در کاربرد حروف جر و میزان اهمیت آن را در معناآفرینی، میان برخی آیات متشابه، مورد کنکاش قرار دهد. بعد از تحلیل‌های صورت گرفته، این نتیجه حاصل شد: آیات متشابهی که تنها تفاوت آنها در حرف جر است، معنایی متفاوت ایفاء کرده‌اند که متأثر از سیاق و بافت آیات است.

- در مقاله‌ای دیگر با عنوان: «تحلیل بافت متنی و بافت موقعیتی خطبه "نکوهش مردم کوفه" امام علی»، نوشته حسینی اجداد و همکاران (۱۳۹۵) به بررسی بافت متنی در یک عنصر زبانی نقش‌آفرین در تبلور صوری و معنایی متن پرداخته و به تحلیل خطبه مذکور اقدام نموده است که ویژگی‌های خطبه را از نظر ویژگی‌های بلاغی، ادبی، خطابی و... هماهنگ با بافت موقعیتی دانسته است.

- دیگر مقاله‌ای که در این باره نگاشته شده است، «تأثیر بافت متنی بر معنای متن»، اثر آقای (ساسانی ۱۳۸۹) است؛ گرچه نویسنده سعی نموده است نشان دهد که چگونه این عامل بر معنای متن اثر می‌گذارد و نمونه‌هایی را ارائه داده است، ولی به تأثیر آن در برداشت‌های فقهی، تفسیری و حتی ادبی قرآنی، اشاره نکرده است. مقاله «سبک شناخت علامه طباطبایی در عدول از سیاق در تفسیر المیزان» اثر آقایان جلیلیان و سبحانی یامچی (۱۴۰۱) در نشریه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم در اسفند به صورت برخط انتشار یافت. این مقاله با رویکرد عدول از معنای آیات سیاقی آیات به مواردی در المیزان اشاره نموده است که تحقیق حاضر رویکردی کاملاً متفاوت با اثر مذکور دارد.

۲. کلیات، مبانی نظری و مفاهیم

۱.۲. مفهوم بافت و سیاق

سخن از قرینه‌های زبانی یا لفظی در دانش‌های مختلفی مورد توجه قرار گرفته است. در اصول فقه، تحت عناوینی همچون قرینه حالی و مقالی و دلالت التزامی (ایماء، اقتضا و اشاره) است؛ همچنین قرینه‌های زبانی و فرازبانی در دانش تفسیر قرآن، تحت عنوان دلالت سیاقی، شأن نزول و یا فضای نزول آیات مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که در معناشناسی جدید از آن به بافت متنی تعبیر شده است؛ از این رو این اصطلاحات سه‌گانه، واژگان مترادفی هستند که در این متن از آن‌ها استفاده می‌شود.

۱،۱،۲. سیاق: این واژه در لغت عربی به معنای پی‌درپی و پشت‌سرهم آمده است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۴/۱۴۹۸) در ادبیات فارسی، واژه سیاق به معنای روش و طریقه آمده است (دهخدا، ذیل ماده سیاق) و همین معنا در طریقه و روش سخن گفتن برای سوق دادن لفظ و کلام به سوی معنای مورد نظر لحاظ شده است.

سیاق در این پژوهش، نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارات و یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آن‌ها با کلمات و یا جملات دیگر به وجود می‌آید. (بابایی، عزیزی کیا، روحانی راد، ۱۳۷۹: ۱۲۰)

غزالی درباره کیفیت فهم مراد شارع از طریق خطابات و نصوص دینی می‌نویسد: «بعد از روشن شدن وضع لغت و واژگانی که در محاوره به کار گرفته می‌شود، باید ملاحظه کرد که آیا متن خطاب، احتمال‌بردار می‌باشد یا خیر؟ اگر احتمال‌بردار نمی‌باشد، همان شناخت لغت و معانی آن در کشف معنا و مدلول کافی است، ولی اگر احتمالات گوناگونی پیرامون معانی و مراد گوینده به وجود آید، پس ناچاریم در کشف مقصود واقعی گوینده از قرائتی که گوینده در الفاظ خود گنجانده است، استفاده ببریم... که از آن علم قطعی یا ظن معتبر حاصل شود که مراد متن چیست؟» (غزالی، بی‌تا: ۳۳۹/۱)

برخی از فقها و علمای علم اصول، همچون نائینی، روحانی، میرزای آشتیانی و موسوی تبریزی، از سیاق بهره برده‌اند؛ همچنین صاحب نظران تفسیر، مانند: آلوسی، بیضاوی، جصاص و زرکشی، از اهل سنت و مفسر برجسته معاصر، علامه طباطبایی در تفسیر خود، بارها از دلالت سیاق استفاده کرده‌اند.

دلالت یافت یا سیاقی در معناشناسی نیز اهمیت دارد. «معناشناسی به علمی اطلاق می‌شود که طی آن با بررسی عناصر ماقبل و مابعد، سیر تطور معنا، متن‌گرایی، روابط واژگان و... معنای کلمه به دست می‌آید». (نورسیده، ۱۴۰۲: ۱۳۲)

ریشه‌ها و بنیان‌های معناشناسی را در آثار افلاطون می‌توان یافت. افلاطون در رساله خود، «کراتیلوس»، به بیان رابطه دال و مدلول پرداخته است. این رساله که به ۴ قرن قبل از میلاد برمی‌گردد، این‌گونه به چگونگی دلالت لفظ بر معنا پرداخته است: «درستی واژه‌ها تابع توافق کسانی است که آنها را به کار می‌برند و از این رو فرقی نمی‌کند که واژه‌ها در معنایی کنونی به کار روند یا برخلاف آنها... ناچار باید بگوییم که توافق و عادت یکی از علل شمول واژه‌ها بر معانی است.» (افلاطون، بی‌تا: ۷۹۳/۲ و ۷۹۵)

معناشناسان بر این نکته تأکید دارند که گاه در یک متن، بافت زبانی آن آشکار است و همین امر موجب فهم متن می‌شود، اما در برخی از متن‌ها چنین قرائن و شواهدی وجود ندارد و همین امر سبب خلل در فهم مقصود اصلی و مراد گوینده یا نویسنده متن می‌گردد.

۲،۲. عوامل نیازمندی به بافت متنی / سیاق

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، هر متنی، از جمله قرآن کریم در بیان مقاصد، از نشانه‌های دلالت‌گر بر معانی و مفاهیم مورد نظر خود استفاده می‌کند. گاه وضوح و شفافیت معنی و مدلول به‌گونه‌ای تصریح شده است که جای هیچ‌گونه شک در مراد و مقصود از متن پیش نمی‌آید که در اصطلاح اصولی‌ها از آن به نص تعبیر می‌گردد، اما در پاره‌ای از گفتارها یا آیات و جملات قرآنی، دلالت به درجه‌ای از وضوح نمی‌رسد که مفسر یا خواننده متن احتمال معنای دیگر را به‌راحتی کنار بزند؛ به تعبیر دیگر، دلالت لفظ بر معنا ذووجه است. عواملی که موجب می‌شود به دلالت بافت یا سیاق در فهم متن، توجه کرد عبارتند از:

۱،۲،۲. چندمعنایی (polysemy)

چندمعنایی یکی از عواملی است که سبب ابهام در فهم دقیق و مراد اصلی نویسنده می‌گردد؛ از این رو، می‌بایست به تحلیل این عامل پرداخت. «چندمعنایی از جمله آشناترین روابط مفهومی است که در سنت مطالعه معنی به آن پرداخته‌اند و آن را شرایطی معرفی می‌کنند که یک واحد زبانی از چند معنی برخوردار شود. چندمعنایی را می‌توان در سطوح مختلفی چون تکواژ، واژه، گروه و جمله مورد بررسی قرار داد؛ هرچند در سنت، چندمعنایی تنها در سطح واژه، اهمیت یافته و تحلیل آن نیز به همین سطح محدود گشته است، اما عوامل مختلفی در پدیده چندمعنایی مؤثرند که می‌توان به «انتقال در کاربرد»، «کاربرد ویژه»، «هنرآفرینی» و «تأثیرپذیری بیگانه» اشاره داشت». (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۱-۱۲)

«پالمر» واژه چندمعنایی را واژه‌ای می‌داند که فی‌نفسه دارای چند معنا است. (پالمر، ۱۳۶۶: ۱۱۵) ولی می‌توان مدعی شد که چندمعنایی در زبان، ویژگی برخی از واژه‌ها نیست، بلکه شرایطی است که برحسب انتخاب و ترکیب، تمامی واحدهای نظام واژگانی را شامل می‌شود. (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۱۷) برای انصراف یک واژه، جمله یا جملات چندمعنایی به معنای واحد و مورد نظر گوینده می‌بایست بافت کلامی و بافت موقعیت (سیاق) را لحاظ کرده و سپس به تفسیر متن یا گفتار پرداخت؛ به همین جهت، «یکی از روش‌هایی که ایزوتسو برای معناشناسی از آن کمک می‌گیرد، عبارات مترادف است». (همان: ۱۴۱) ولی در مقابل آن برای فهم متن نباید از چند معنایی نیز غافل بود.

۲،۲،۲. دلالت چندگانه (ambiguity)

دلالت چندگانه را می‌توان شرایط یا حالتی دانست که یک واحد زبان در بافت کاربردی‌اش، بیش از یک تعبیر داشته باشد که می‌توان آن را در دو قالب ابهام و ابهام ارائه نمود:

۱،۲،۲،۲. **ابهام و ابهام:** گزاره «شانه‌ام شکست» برخلاف «کنتم شکست» را نمی‌توان به‌طور قطع معنا نمود که مراد از شانه همان «کتف» است؛ زیرا ممکن است به معنای «ابزار آرایش مو» باشد. در چنین شرایطی که نمی‌توان معنای مقصود و منظور واقعی جمله را کشف کرد، باید گفت که با گزاره‌ای مبهم از حیث مصداق و مفهوم روبه‌رو هستیم. ابهام در جمله، برخلاف ابهام، ناشی از نبود قرینه و نقصان دال‌ها است و نباید آن را صنعت ادبی به شمار آورد؛ برخلاف ابهام که گوینده یا نویسنده به صورت آگاهانه آن را در کلام خود به کار می‌برد. ابهام برخلاف ابهام در خارج از بافت درون‌زبانی و برون‌زبانی مطرح است و درون بافت کاربردی‌اش رفع می‌گردد، ولی ابهام صنعتی ادبی است که با انتخابی آگاهانه در کلام اعمال می‌شود تا ذهن مخاطب درگیر دو معنای متفاوت شود. دلالت چندگانه تنها زمانی قابل طرح است که واژه یا جمله، درون بافت زبانی و غیرزبانی، معانی متعددی داشته باشد و به همین دلیل است که دلالت چندگانه در کاربرد مصداق می‌یابد و بدون ارتباط با بافت، اساساً قابل طرح نیست؛ از این رو، توجه به بافت در شناخت دلالت واژه بر معنی و مراد اصلی گوینده، مؤثر است.

۳،۲،۲. بافت را باید محیط زبانی یا غیرزبانی پیرامون واحدی دانست که دلالت چندگانه درباره‌اش مطرح است. در چنین شرایطی، بافت را در دو گونه بافت زبانی و بافت غیرزبانی از یکدیگر متمایز می‌سازند. بافت زبانی بر محیط زبانی یک واحد زبان، یعنی بر روابط دستوری و معنایی این واحد با واحدهای زنجیرهای گفتار یا متن، دلالت دارد. (صفوی، ۲۱۲ و پالمر، ۱۱۵).

واژگانی که در یک جمله به کار برده می‌شوند، ارتباط و پیوستگی معنایی دارند؛ به‌گونه‌ای که در برخی موارد، تعدادی از کلمات به‌واسطه همنشینی با یکدیگر در قالب یک جمله، هویت معنایی پیدا می‌کنند؛ یعنی معانی مجازی یا ثانویه به خود می‌گیرند. از این پدیده می‌توان با عنوان پیوستگی میان واژگان یاد کرد. (غیبی و دیگران، ۱۴۰۳: ۳۰). برای توضیح بیشتر، شکل‌گیری گسست معنا در درون یک بافت و ظهور معانی متفاوت یک واژه را در درون بافت‌های گوناگون زبانی و غیرزبانی بازخوانی می‌نماییم: الف) یک شیشه شیر به من بده؛ ب) یک گله شیر به آن گاومیش حمله کرد؛ ج) شیر آب گرم حمام چکه می‌کند. در تمام این بافت‌ها یک واژه مشترک به کار رفته است، ولی مفاهیم و مصادیق آن‌ها متفاوت است. شناخت تفاوت معنایی در این گزاره‌ها در گرو شناخت بافت متنی آن گزاره‌ها است.

۴،۲،۲. **همنشینی معنایی:** همنشینی یا جاننشینی معنایی نیز یکی دیگر از عواملی است که سبب حاجت مخاطب و خواننده متن به سبب و یا بافت کلام و بافت موقعیتی می‌شود. این عامل در نهایت به تحلیل از دو فرایند استعاره و مجاز ختم می‌شود. (مظفر، ۱۳۷۰: ۱/۱۲۳) به مثال‌های زیر توجه کنید:

خشیم (مردم) ایران را نباید نادیده گرفت؛ (هوای) اتاق خیلی سرده؛ (نور) خورشید از خواب بیدارم کرد؛ (شیر) آب را ببند؛ به پیغمبر (اسلام) قسم، من دروغ نگفتم.

کلمات داخل پرانتز به هنگام حذف از روی محور هم‌نشینی معنی خود را به واحد هم‌نشین خود انتقال داده است و این انتقال معنی سبب می‌گردد تا معنی تازه‌ای از واحد غیر‌محذوف درک گردد. در چنین شرایطی است که می‌توان به شناختی از فرایند هم‌نشینی معنایی دست یافت و آن را پدیده‌ای دانست که سبب انتقال معنای واحدهای هم‌نشین به یکدیگر می‌گردد. اگر این انتقال معنا از بسامد وقوع بالایی برخوردار باشد، این امکان ایجاد می‌شود که واحد غیر‌محذوف از ویژگی چندمعنایی برخوردار شود. (صفوی، همان فصل ۹).

۳،۲. اولویت ظهور بافت (سیاق) یا ظهور لفظی

هنگامی که لفظ یا متنی به خاطر عوامل پیش‌گفته شده ابهام در معنا و یا مراد اصلی داشته باشد و مفسر متن نتواند، به راحتی، به مقصود گوینده دست یابد (=تعارض معنای ظاهری و معنای بافتی و سیاقی)، اولویت با کدام یک است؟ در این خصوص، دو دیدگاه وجود دارد:

۱،۳،۲ دیدگاه تقدم دلالت لفظی بر دلالت سیاق

این دیدگاه معتقد است که دلالت بافت (سیاق) از نوع ظهورات لفظی نیست؛ در نتیجه، توان بر طرف نمودن ظهور لفظ در معنا را نداشته و نمی‌تواند آن را کنار بزند.

مرحوم آشتیانی را می‌توان طرفدار این دیدگاه دانست. ایشان در کتاب خویش در بحث دلالت و مفاد آیه نفر، این‌گونه ذکر می‌کند: «بر فرض که ظهور سیاقی را بپذیریم، این ظهور از ظهورات لفظیه نمی‌باشد تا با ظهور لفظ در یک رتبه قرار گرفته و با آن مزاحمت کند؛ چه رسد که بر آن مقدم شده و نسبت به آن قرینه صارفه بشود». (آشتیانی، ۱۴۰۳: ۱/۱۵۶) از نگاه ایشان تا زمانی که دلالت لفظی وجود دارد، نه تنها نوبت به تمسک به ظهور سیاقی نمی‌رسد، بلکه سیاق را نمی‌توان قرینه صارفه ظهور لفظی دانست.

۱،۳،۲. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، نمی‌توان به صورت مطلق پذیرفت که ظهور سیاقی بر ظهور لفظی و وضعی مقدم نمی‌شود؛ چراکه این دیدگاه علاوه بر تضادش با دیدگاه مخالف خود، با دلالت‌هایی از قبیل دلالت مجاز، دلالت اقتضاء و دلالت تنبیه در تضاد خواهد بود؛ زیرا اگر دلالت لفظی و ظهور وضعی جمله‌ای بر معنایی دلالت کرد، ولی دلالت اقتضائی آن (که بر مبنای تقسیم‌بندی مرحوم مظفر، از مصادیق دلالت سیاقی شمرده می‌شد) بر معنای دیگر دلالت نمود، دلالت سیاقی مقدم است.

۲،۳،۲. دیدگاه تقدم دلالت سیاقی بر دلالت لفظی

این دیدگاه را می‌توان از عبارات زرکشی و دیگران استنباط نمود. وی معتقد است که این‌گونه نیست که همیشه ظهور کلام در معنا و مفهومی از باب ظهور لفظ در موضوع له و معنای لغوی آن باشد، بلکه می‌بایست به دلالت سیاقی یا همان بافت که مرجع نهایی تولید مفهوم و معنای متن و نوشتار است، مراجعه نمود. ایشان در این باره آورده است:

«هرآینه، نظر مفسر می‌بایست به نظم گفتاری حاکم بر متن باشد؛ نظمی که کلام به‌خاطر آن شکل گرفته است؛ هرچند این سیاق مخالف وضع لغوی باشد؛ چراکه ممکن است در کلامی، مجازگویی شده باشد؛ از این رو می‌بینی که زرکشی بر سیاق کلام اعتماد کرده؛ گویی که غیر آن را ملغا کرده است.» (زرکشی، ۱۳۷۶ق: ۱۲۷/۱)

بنا بر خصوصیت معنایی سیاق است که در صورت تعارض، معنای ظاهری را کنار زده و خود را به جای آن می‌نشانند؛ چراکه سیاق خصوصیتی و قرینه‌ای افزون بر کلام است که به همراه آن آمده است. در تأیید این دیدگاه، می‌توان به مواردی از قبیل دلالت مجازی، اقتضاء و تنبیه نیز اشاره نمود که دلیل عقلی ما را مجبور به پذیرش معنای سیاقی از جمله می‌نماید و نه معنای ظاهری الفاظ؛ چراکه سیاق عبارت است از راندن کلام به سوی غرضی خاص که موجب شده استحکام و ارتباطی بین صدر و ذیل و اثناء کلام به دست آمده و کلام به سوی غرض خاص سیر کند و با همین سیر به سوی غرض خاص، استعمال حقیقی یا مجازی مفردات، جملات و ترکیب‌ها روشن می‌شود. (معرفت: ۱۳۸۳: ۷۱ / ۱)

شایان ذکر است که وحدت موضوعی و پیوستگی در صدور متن، شرط چنین کاربردی از سیاق است تا متن قابلیت استناد و حجیت پیدا نماید؛ به همین جهت، «دهه‌های اخیر، شاهد رشد چشمگیر دانش غربی در مورد انسجام موضوعی و وحدت ساختاری سوره‌های قرآنی یا متون مقدس بوده است؛ به عنوان مثال، میشل کوپرس ارزش استفاده از روش‌های لفظی حاصل از مطالعات کتاب مقدس برای تقارن، همبستگی و ترکیبات حلقه‌ای سوره‌های قرآن را نشان می‌دهد.» (فاضلی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۱)

علامه طباطبایی نیز در کاربرد بیش از دوهزار بار از این اصطلاح در المیزان و استفاده‌های فراوان از سیاق، شرط ارتباط موضوعی و پیوستگی در صدور را متذکر شده است. (سراقی، ۱۳۸۷).

۳. اولویت‌های دلالت سیاق و بافت و گونه‌های آن در قرآن کریم

در این بخش از مقاله، به برخی از استفاده‌های دلالت بافت لفظی و یا همان سیاق در آیات قرآن، پرداخته می‌شود. شایان ذکر است، تنها به موارد معدودی که راقم این سطور، خود، از تفسیر گران‌سنگ المیزان استخراج نموده است، اشاره می‌گردد.

۱.۳. تعیین مرجع ضمیر

برای تعیین مرجع ضمیر در زبان عربی، اسلوب و قواعدی تدوین شده است؛ برای مثال، اگر در یک جمله، چند کلمه در جایگاه مرجع ضمیر، صلاحیت داشته باشد، ولی مقتضای کلام به یکی از آن‌ها بسنده کند، نزدیک‌ترین کلمه به ضمیر، مرجع در نظر گرفته می‌شود؛ مگر آنکه دلیلی برخلاف آن وجود داشته باشد. گاهی پذیرش یا نفی برخی احتمالات درباره تشخیص مرجع ضمیر، فراتر از این اسلوب و قواعد بوده و می‌بایست در پرتو سیاق یا بافت متن، مشخص گردد؛ بدین معنا که می‌بایست سیاق آیه و مرجع ضمیر با هم هماهنگ باشند. این‌گونه مرجع‌شناسی برای ضمیر تا اول سوره مؤمنون افزون بر ۲۴ مورد است که به ذکر نمونه ذیل بسنده می‌شود:

ضمیر «هم» در «اشهدتهم» و «انفسهم» در آیه ۵۱ سوره کهف (مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ...) را به ابلیس و ذریه‌اش ارجاع داده است. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳ و ۴۵۶). ایشان نظریات دیگر تفسیری را در خصوص تعیین مرجع ضمیر در این آیات، غیرقابل پذیرش دانسته است؛ چراکه معتقد است که اگر این مرجع را برای ضمیر فوق نپذیریم، آیات از سیاق اصلی خویش خارج شده و معنای آیات به هم می‌ریزد.

۲.۳. تعیین معنای حرفی آیات قرآن

از آنجاکه حروف می‌تواند نقش بسزایی در تغییر معنای آیه ایجاد کنند و موجب اختلاف برداشت‌های متنوع فقهی چون «فَاعْسَلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، شود، می‌بایست معنای درست حروف و مفردات کلمه را پیدا کرد. یکی از راه‌کارهای این دستیابی به معنای درست حرف، سیاق آیه است. در تفسیر المیزان، بیش از ۶ مورد معنای حرف بنا بر سیاق آیه، استخراج شده است. یکی از این موارد آیه ۲۹ سوره توبه است: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ».

از سیاق آیه مورد بحث برمی‌آید که واژه «مِن» در جمله «مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ»، برای معنای بیانه است نه تبعیضی. علامه در استدلال بر مدعای خود، می‌فرماید: «برای اینکه هریک از یهود و نصارا و مجوس، مانند مسلمین، امت واحده و جداگانه‌ای هستند، هرچند مانند مسلمین در پاره‌ای عقاید به شعب و فرقه‌های مختلفی متفرق شده و به یکدیگر مشتبه شده باشند و اگر مقصود قتال با بعضی از یهود و بعضی از نصاری و بعضی از مجوس بود یا مقصود قتال با یکی از سه طایفه اهل کتاب که به خدا و معاد ایمان ندارند می‌بود، لازم بود که بیان دیگری غیر از این بیان بفرماید تا مطلب را افاده کند. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳/۹)

ایشان در تفسیر آیه ۸ سوره انفال (لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ)،

می‌نویسد: «از ظاهر سیاق برمی‌آید که «لام» در «لِيُحِقَّ» برای غایت است و کلمه مذکور تا آخر آیه، متعلق به جمله «يَعِدْكُمْ اللَّهُ» است. (همان: ۲۲)

۳.۳. معنای مفردات آیه

از آنجاکه الفاظ در معنای حقیقی و مجازی استعمال می‌شوند و یا یک لفظ ممکن است دارای چند معنا باشد، یکی از راه‌های کشف معنای واژگان یک گفتار یا نوشتار، توجه به سیاق و متن گفتار و نوشتار است؛ به همین دلیل، علامه طباطبایی در ذیل آیه ۴۲ سوره مائده (سَمَاعُونَ لَلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلْسُّحْتِ)، آورده است: «... معلوم شد هر مالی که از راه حرام کسب شود، سحت است و سیاق آیه دلالت دارد بر این که مراد از سحت در آیه شریفه، همان رشوه است». (همان: ۵/۵۵۸) این شیوه استفاده سیاقی برای تعیین معنای مفردات، تا اول سوره مؤمنون بیش از ۲۸ مورد است.

۴.۳. کشف معنا و مراد

یکی دیگر از کاربردهای بافت‌متنی، روشن کردن معنای آیه است. علامه در موارد زیادی (۳۷ مورد) معنا و مراد آیه را بنا بر سیاق به دست آورده است؛ برای نمونه، واژه «أَذِنَ» در این آیه: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْنَهُمْ ظَلَمُوا...» به معنای خبر از «أَذِنَ» نمی‌داند، بلکه آن را به معنای فرمان به اذن دانسته که از راه سیاق به دست آمده است. (همان: ۱۴/۵۴۲)

۵.۳. کاربردهای فقهی

یکی دیگر از کارکردهای سیاق برداشت‌های فقهی از آیات است؛ اگرچه ممکن است این‌گونه کارکرد در قرآن، بسیار محدودتر از نمونه‌های دیگر باشد، ولی می‌توان برای نمونه به آیه ۴۵ سوره مائده (وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ أَنْ النَّفْسِ بِالنَّفْسِ... وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ...) اشاره نمود. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «سیاق این آیه، مخصوصاً با در نظر گرفتن جمله «وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ»، دلالت دارد بر اینکه مراد از این آیه بیان حکم قصاص در اقسام مختلف جنایات است... در نتیجه، برگشت جمله‌های واقع در یک سیاق، به این است که جانِ جانی در مقابل جانی که تلف کرده، از او گرفته می‌شود». ایشان در ادامه می‌افزاید: «شاید منظور آن مفسر (المنار: ۶/۴۰۰) که گفته تقدیر جمله «النَّفْسِ بِالنَّفْسِ»، «النَّفْسِ مَقْتَصَةً بِالنَّفْسِ» یا «النَّفْسِ مَقْتُولَةً بِالنَّفْسِ» است و همچنین سایر جمله‌ها چیزی در تقدیر دارد، همین معنا باشد، ولی هیچ حاجتی به تقدیر گرفتن نیست، بلکه جمله‌ها بدون تقدیر گرفتن هم تمام است... و این آیه خالی از اشعار به یک نکته نیست و آن این است که این حکم، غیر از آن حکمی است که [یهود] می‌خواستند رسول خدا(ص) در ماجرای آنان، حکم کند و آیات سابق متذکر آن بود؛ برای اینکه سیاق آیه مورد بحث با جمله (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ...) تجدید شده و سیاق نوری گشته و حکم مذکور در تورات فعلی، موجود است. (نک: المیزان، ذیل آیه ۴۵ مائده)

مورد دیگری که علامه حکم فقهی را از سیاق استفاده نموده است، آیه ۲۳ سوره نساء (وَأَمَّا تُمْكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ...) است. ایشان در این باره آورده است: «این آیه با سیاقی که دارد، دلالت می‌کند بر اینکه شارع اسلام حکم مادری و فرزندی را بین یک دختر و زنی که او را شیر داده برقرار کرده است؛ یعنی زن شیرده را مادر آن دختر و دختر را فرزند آن زن دانسته است و همچنین حکم برادری را بین یک پسر و خواهر شیری‌اش برقرار ساخته است».

همچنین در تفسیر آیه ۸۹ سوره مائده (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ...)، درباره خصال سه‌گانه کفارات این‌گونه فرموده است: «بیان خصال سه‌گانه کفارات چون با لفظ «أو» که برای تردید است، عطف شده و دلالت دارد بر اینکه یکی از آن سه وجوب دارند نه هر سه و از این حکم که فرمود: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ» استفاده می‌شود که خصال مذکور تخییری است [نه ترتیبی] و چنان نیست که سومی در صورت عجز از دومی و دومی در صورت عجز از اولی واجب باشد، بلکه هر سه در عرض هم واجبند و ترتیبی در بینشان نیست؛ چه اگر ترتیبی در آنها ذکر بود، این تفریع که در «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ...» است، لغو بود و یقیناً سیاق اقتضای این را داشت که بفرماید: «أَوْ صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ...».

ذیل آیه ۱۱ سوره نساء که پیرامون ارث است و سهم الارث فرزندان را مشخص می‌نماید نیز چنین آورده است: «ضمیر در فعل «كَانَتْ» در آیه «إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ...» به واژه ولد برمی‌گردد که از سیاق کلام فهمیده می‌شود و اگر ضمیر را مؤنث آورده و نفرمود «كَانَ» با اینکه مرجعش مذکر است، به ملاحظه خبر بوده است؛ چون منظور از ولد دختر است». (طباطبایی: ۳۲۹/۴)

از این فراز، به‌خوبی، استفاده می‌شود که علامه در تفسیر، حتی از جهت ادبی، کلام را از ظاهر خود برگردانده و به خلاف ظاهر معتقد می‌شود؛ به این دلیل که سیاق را قرینه‌ای مهم‌تر از ظواهر و قواعد عربی می‌داند.

۶.۳. تعیین مصداق آیات قرآن

از دیگر کاربردهای سیاق می‌توان به تعیین مصداق آیات اشاره نمود؛ برای مثال، علامه طباطبایی در آیه «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (۷۹) وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»، می‌نویسد: «آیات ۷۹ و ۸۰ آل عمران از نظر سیاق هم بهتر و هم آسان‌تر با عیسی بن مریم (علیهما السلام) انطباق دارد تا با رسول خدا (ص). (همان: ۳۲۶/۳)

۷.۳. حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر آیه

همان‌طور که پیشتر آمد، گاهی دلالت سیاق معنای ظاهری آیه را کنار می‌زند. علامه پیرامون آیه ۷۵ سوره انعام (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، این‌گونه فرموده است: «... می‌توان فهمید که کلمه «نری» در عین اینکه مضارع است، مع ذلک حال گذشته را حکایت می‌کند؛ نظیر جمله «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ...». پس اینکه بعضی از مفسران گفته‌اند جمله «وَكَذَلِكَ نُرِي...» نظیر جمله معترضه‌ای است که به ماقبل و مابعد خود ارتباط ندارد و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته‌اند که مسئله ارائه ملکوت، اولین ظهورش در کار ابراهیم، آن شبی بود که ستاره را دید، صحیح نبوده و نباید به آن اعتنا کرد». (همان، ۲۴۰ و ۷).

۸.۳. گسترده‌گی معنایی در آیات

یکی دیگر از مواردی که می‌توان درباره دلالت سیاق اشاره نمود این است که در پرتو متن و بافت متنی یا همان سیاق، برای یک واژه یا کلمه، گستره بیشتر یا به تعبیری، توسعه معنایی قائل شد. علامه طباطبایی در این رابطه به آیه ۵۴ سوره نساء (وَأَتَيْنَاهُمُ مَّلَكًا عَظِيمًا) اشاره نموده و این‌گونه نوشته است: «مقتضای سیاق این است که مراد از مُلک، معنایی اعم از ملک مادی بوده و شامل ملک معنوی، یعنی نبوت و ولایت حقیقی بر هدایت خلق و ارشاد آنان نیز می‌شود». (همان: ۶۰۱/۴)

۴. نتیجه

برای شناخت دقیق مراد و مقصود گوینده، چاره‌ای جز توجه به بافت متنی یا بافت گفتاری نیست. بافت و سیاق که با تعبیر دیگری همچون متن یا قرائن مقالی از آن نام برده می‌شود، در از هم‌تیدگی ساختار و سبک متن، بلاغت و فصاحت گفتار و نوشتار و همچنین استفاده از آرایه‌های ادبی، استعاره‌ها، مجازها، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، کنایه، همنشینی معنایی، جایگزینی و... شکل می‌گیرد؛ زیرا متن از واژگان با پیوست و گسست معنایی شکل می‌گیرد؛ به همین جهت، نمی‌توان برای پی بردن به مقصود گوینده یا نویسنده متن، تنها به قواعد عربی و نشانه‌های دلالت ظاهری اکتفا نمود. گاهی ممکن است یک واژه در پاره‌گفتارها، آیات یا حتی در یک سوره، معانی متفاوتی داشته باشد. این تفاوت معنایی یا سیال بودن مدلول لفظ، تنها در صورتی برای خواننده و مفسر متن واضح می‌گردد که بافت لفظی را در تحلیل متن مدنظر داشته و از آن غافل نگردد؛ به همین جهت، توجه به این شیوه از مطالعه متن و فهم مقصود متن باعث شده است که کارکردها و گونه‌های متفاوتی از دلالت بافت و سیاق در متون تفسیری، اصولی و... استنباط و استخراج شود. نگارنده این سطور با مراجعه وسیعی که طی تحقیق خود به میزان داشته است، افزون بر دو هزار بار با این واژه برخورد نموده و با احصای مبانی، شرایط حجیت و کارکردهای این‌گونه فهم از متن، تنها موارد معدودی را ارائه نموده است.

کتابنامه

- قرآن؛
 نهج البلاغه؛
 آشتیانی، محمدحسن، بحرالنفوس فی شرح الفرائد، ناشر: کتابخانه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۳ق؛
 آلوسی، سید محمود افندی، روح المعانی چاپ دوم: بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق؛
 ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل قریشی دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق؛
 بابایی، علی اکبر؛ عزیزکی، کیا، غلامعلی، روحانی راد، روش شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر رجبی، محمود، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و (سمت)، چاپ اول، ۱۳۷۹ش؛
 بیضاوی، عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی شافعی، انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)، چاپ دوم: بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق؛
 پالمر، فرانک، نگاهی تازه به معنی شناسی، مترجم: کورش صفوی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۶۶ش؛
 جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق؛
 جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین؛
 حسینی اجداد، سید اسماعیل، ایازی، حسینعلی؛ مشایخی، حمید رضا، تحلیل بافت متنی و بافت موقعیتی خطبه «نکوهش مردم کوفه»، فصلنامه متون اسلامی مطالعات ادبی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی پژوهشکده اسلام تمدنی، مشهد، ۱۳۹۵ش؛
 روحانی، محمد حسین، منتقى الاصول، انتشارات امیر، ۱۴۱۳ق؛
 زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق؛
 زبیدی، محمد مرتضی، زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، مکتبه الحیة؛
 دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا؛
 سراقی، بهروز، پایان نامه ارشد، جایگاه سیاق در فهم قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ۱۳۸۶ش، دانشگاه مفید؛
 غیبی، عبدالاحد واسماعیل زاده، حسن و اصغری، عاطفه، «رهیافت زبان‌شناختی بر جایگاه و نقش آفرینی» کلمه «و» جمله «به عنوان واحدهای زبانی در فرآیند ترجمه قرآن کریم (مورد واگوی سوره مبارکه فاتحه)» دوفصلنامه مطالعات سبک شناسی قرآن کریم، ۱۴۰۳ش، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان، شماره پیاپی ۱۲، صص ۳۶-۹.
<https://doi.org/10.22417/3127.sshq>؛
 صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، ناشر دارالمنتظر، چاپ اول، ۱۴۰۵ق؛
 صفوی، کورش، درآمدی بر معنی شناسی، بی تا؛
 طباطبائی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، مترجم: موسوی همدانی، سید باقر، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ، ۱۳۸۶ش؛
 طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ش؛
 الطلحي، ردة الله بن ردة بن ضيف الله، دلالة السياق، مکه، ۱۴۲۴ق؛
 فاضلی، حمیدرضا و دهقان منگابادی، بمانعلی و زردینی ... «باخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه ریموند فرین (مطالعه موردی سوره یوسف)» دوره ۶، شماره دوم، دی ۱۴۰۱، صفحه ۹-۳۴؛
 فراهیدی، ابو عبد الرحمن خلیل بن احمد، کتاب العین، مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۰۹ق؛
 فرهاد، ساسانی، «تاثیر بافت در معنای متن» دوفصلنامه علمی پژوهشی زبان پژوهی دانشگاه الزهرا (س) سال دوم، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ش؛
 قربانی مادونی، زهره، خواجه محمد ابادی بهناز، علوی طبائی، ریحانه، نقش بافت در معنا آفرینی آیات متشابه با تکیه بر نظریه فرت، فصلنامه مطالعات قرآنی دانشگاه علامه طباطبائی، شناسه دیجیتال (DOI): ۱۰.۳۰۴۹۵/۲۰۲۳۱۹۵۷۵۹۰۲۸۵۴.qsf
 ۱۴۰۲ آبان ۱۴۰۲ش؛
 مظفر، محمد رضا، اصول فقه، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، شهریور ۱۳۷۰؛
 معرفت، محمد هادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، الناشر، الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، الطبعة الثانية،

سال نهم
شماره دوم
پیاپی: ۱۷
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

۱۳۸۳ش؛

موسوی خمینی، روح الله، تهذیب الاصول، ناشر: اسماعیلیان، ۱۳۸۲ ق؛
نائینی، محمد حسین، اجود التقریرات ۲ جلدی، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۳۶۸ش؛
-----، فرائد الاصول، ۲ جلدی، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق؛

نورسیده، علی اکبر و میراحمدی، سید رضا و ترابی ابوالفضل «معناشناسی واژه زعم، مریه و ریب در قرآن کریم»
دوفصلنامه مطالعات سبک شناسی قرآن کریم، اردیبهشت ۱۴۰۲، ش ۱، صص ۱۵۵-۱۳۶. [https://doi.org.136-155](https://doi.org/10.22034/10.22034/https://doi.org.136-155)
2023,377983,1265.sshq

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۷

پاییز و زمستان

۱۴۰۴

References

- Quran;
Nahjul-Balagha;
Al-Talhi, R. A. b. R. b. D. (1424 AH). *Dala'la al-Sa'iq*. Mecca.
Alusi, S. M. E. (1404 AH). *Ruh al-Ma'ani* (2nd ed.). Dar Ihya al-Turat al-Arab.
Ashtiani, M. H. (1403 AH). *Bahr al-Fawad fi Sharh al-Faraid*. Ayatollah Marashi Library.
Babai, A. A., Azizi Kia, G. A., & Rohani Rad. (1379 AH). *Methodology of Interpretation of the Quran* (1st ed.). Research Institute of the Seminary and University (SAMAT).
Baydawi, A. b. O. b. M. S. S. (1416 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* (Tafsir Baydawi) (2nd ed.). Dar al-Fikr.
Dekhoda, A. A. (n.d.). *Dekhoda dictionary*.
Farahidi, A. A. R. K. b. A. (1409 AH). *Kitab al-Ain*. Dar al-Hijra Institute.
Farhad, S. (1389 AH). The effect of context on the meaning of the text. *Bi-Quarterly Journal of Linguistics, Al-Zahra University (SA)*, 2(3).
Fazeli, H. R., Dehghan Mangabadi, B. A., & Zardini. (1401 AH). Rereading the structural coherence of the Holy Quran in the light of the theory of symmetrical order from the perspective of Raymond Frein (case study: Surah Yusuf). [Journal Name], 6(2), 9–34.
Ghaibi, A. A., Ismailzadeh, H., & Asghari, A. (1403 AH). Linguistic approach to the place and role of "word" and "sentence" as linguistic units in the process of translating the Holy Quran (the case of analyzing Surah al-Fatiha). *Bi-Quarterly Journal of Stylistic Studies of the Holy Quran*, 8(1), 9–36. <https://doi.org/10.22034/sshq.2024.173127>
Ghorbani Madouni, Z., Khwaja Mohammad Abadi, B., & Alavi Taba'i, R. (1402 AH). The role of context in creating meaning of similar verses based on the theory of Farth. *Quarterly Journal of Quranic Studies, Allameh Tabataba'i University*. <https://doi.org/10.30495/qsf.2023.1957590.2854>
Hosseini Ajdad, S. I., Ayazi, H. A., & Mashayekhi, H. R. (1395 AH). Analysis of the textual and situational context of the sermon "Rebuking the people of Kufa." *Quarterly Journal of Islamic Texts and Literary Studies, Institute of Islamic Sciences and Culture, Institute of Civilized Islam*.
Ibn Kathir, A. F. I. Q. al-Dimashqi. (1412 AH). *Tafsir al-Quran al-Azeem*. Dar al-Marafah.
Jassas, A. B. A. b. A. R. (1415 AH). *Ahkam al-Quran*. Dar al-Kutb al-Ilmiyah.
Johari, I. b. H. (n.d.). *Al-Sahih Taj al-Lughah wa Al-Sahih al-Arabiya* (4th ed.). Dar al-Ilm lil-Malayeen.
Ma'rifat, M. H. (1383 AH). *Al-Tafseer wa al-Mufassiroon fi Thawbihi al-Qasheeb* (2nd ed.). Al-Razwiyya University of Islamic Sciences.
Mousavi Khomeini, R. (1382 AH). *Tahdhib al-Asul*. Ismaili.
Mozaffar, M. R. (1370 AH). *Principles of jurisprudence* (4th ed.). Islamic Propaganda Office Publication Center.
Na'ini, M. H. (1368 AH). *Ajud al-Taqriraat* (Vols. 1–2). Mustafavi Publications.
Na'ini, M. H. (1417 AH). *Fara'id al-Asul* (Vols. 1–2). Islamic Publications.
Noursaydeh, A. A., Mir Ahmadi, S. R., & Torabi Abul Fadl. (1402 AH). Semantics of the words Zaam, Mariyah, and Rib in the Holy Quran. *Bi-Quarterly Journal of Stylistic Studies of the Holy Quran*, 1, 136–155. <https://doi.org/10.22034/sshq.2023.377983.1265>
Palmer, F. (1366 AH). *A new look at semantics* (K. Safavi, Trans.). Markaz Publishing House.
Rouhani, M. H. (1413 AH). *Muntaqi al-Asul*. Amir Publications.
Sadr, S. M. B. (1405 AH). *Lessons in the science of principles* (1st ed.). Dar al-Muntazar.
Safavi, K. (n.d.). *Introduction to semantics*. Beta.
Saraghi, B. (1386). The place of context in understanding the Holy Quran from the perspective of Allama Tabataba'i in *Tafsir al-Mizan* [Master's thesis, Mufid University].

- Tabari, M. b. J. (1412 AH). Jame' al-Bayan an ta'wil ay al-Quran. Dar al-Kutb al-Ilmiyah.
- Tabatabaei, S. M. H. (1386 AH). Tafsir al-Mizan (S. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of the Seminary of Qom.
- Zarkashi, B. al-D. M. b. A. (1408 AH). Al-Burhan fi Ulum al-Quran. Dar al-Kutb al-Ilmiyah.
- Zubaidi, M. M. (n.d.). Taj al-Arous min Jawaher al-Qamus. Maktaba al-Hayat.

Investigation and analysis of the method of the Holy Quran in visualizing the words to understand the meanings of the verses

Mahin Shahrivar ¹ , Samad Abdullahi Abed ² 

1. Postdoctoral Researcher, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran. (Corresponding Author) mahin.shahrivar@yahoo.com
2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran. (Postdoctoral Admitting Professor) S.abed@azaruniv.ac.ir

Detailed Abstract

Research Objective

Semantics, derived from the Greek word *semantias*, is the science of studying meaning, focusing on understanding meanings in human languages. Generally, semantics investigates the relationship between words and their meanings. It primarily examines the connection between signifiers—such as words, phrases, symbols, and signs—and their applications. One branch of semantics that has been applied in the study of Qur'anic verses is cognitive semantics, which is further divided into various subfields. One significant approach within cognitive semantics is conceptual schemata, which facilitates a deeper understanding of the Qur'an. This article, employing a descriptive-analytical approach with a Qur'anic perspective, examines and analyzes the conceptual schemata within Qur'anic vocabulary. The main question addressed is: What role do conceptual schemata play in enhancing comprehension and learning of the Qur'an? Based on the analysis, it can be concluded that God employs multiple tools to enhance comprehension and present the Qur'anic content beautifully, one of which is imagery. In the Qur'an, words often transcend their ordinary usage to create vivid mental images that aid in understanding the verses.

Conceptual schemata in cognitive semantics can be examined in three primary domains:
Spatial/Volumetric Schemas: Assign material volume to events, making them tangible and conceivable.

Motion/Action Schemas: Attribute movement and agency to events or entities, such as living beings.

Power/Force Schemas: Endow events with faculties such as cognition, awareness, speech, and other capacities.

These three types of schemata breathe life into various events, allowing humans to generate diverse mental images of Qur'anic verses and apply them in their daily lives, ultimately

Received: 2024-06-10 | Received in revised form: 2024-08-24 | Accepted: 2024-11-24 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: SHahrivar, M. and abdollahi abed, S. (2025). Investigation and analysis of the method of the Holy Quran in visualizing the words to understand the meanings of the verses. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(Y), 120-139. doi: 10.22034/sshq.2025.461233.1470

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



style.quran.ac.ir



mately facilitating human development and spiritual growth.

However, given ongoing debates in Qur'anic studies, reliance on traditional or purely rationalist approaches alone is insufficient. Modern semantic tools are essential to address deficiencies, propose innovative interpretative methods, and deepen conceptual and aesthetic understanding of the Qur'an. The necessity of utilizing modern semantic tools can be highlighted through several considerations:

Addressing misinterpretations and subjective reasoning due to neglecting cognitive semantics in Qur'anic exegesis.

Revealing new propositions in the Qur'an by analyzing its geometric and structural patterns, which are not apparent through isolated verse study.

Employing linguistics to explain variations in interpretation, uncovering subtle elements hidden in Qur'anic expressions, and guiding the interpreter to insights otherwise inaccessible.

A central principle of cognitive semantics is that each interpretation is grounded in unique conceptualization, allowing distinct linguistic expressions for the same situation. Although these expressions convey similar events, significant differences exist among them. This principle underscores that semantic conceptualization accounts for the diversity of interpretations arising from a single context.

Therefore, this study aims to examine and analyze conceptual schemata in the cognitive semantics of Qur'anic vocabulary, facilitating deeper comprehension of the meanings and aesthetic qualities of the divine text.

Keywords: Conceptual Schemata, Spatial/Volumetric Schema, Motion/Action Schema, Power/Force Schema, Semantics

بررسی و تحلیل روش قرآن کریم در تصویرسازی کلمات جهت شناخت معانی آیات

مهین شهرپور^۱ (ID)، صمد عبداللهی عابد^۲ (ID)

۱. پژوهشگر پسادکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (نویسندهٔ مسئول)

mahin.shahrivar@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (استاد پذیرش دهندهٔ پسادکتری)

S.abed@azaruniv.ac.ir

پژوهشی



چکیده

معنی‌شناسی برگرفته از لغت یونانی «semantias»، علم مطالعهٔ معنا، است که به بررسی و مطالعهٔ معانی در زبان‌های انسانی می‌پردازد؛ به‌طورکلی، بررسی ارتباط میان واژه و معنا را معناشناسی می‌گویند. این علم معمولاً بر رابطهٔ بین دلالت‌کننده‌ها، مانند لغات، عبارات، علائم و نشانه‌ها و کاربرد معانی آن تمرکز دارد. یکی از شاخه‌های معنی‌شناسی که در بررسی آیات قرآن به کار رفته است، معنی‌شناسی شناختی است. معنی‌شناسی شناختی به انواع مختلفی تقسیم شده است که یکی از آن‌ها الگوهای تصویری است که موجب درک بهتر قرآن کریم می‌شود. در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد قرآنی به بررسی و تحلیل طرح‌های تصویری معنی‌شناسی شناختی در واژگان قرآن کریم، پرداخته شده است و نتیجهٔ به‌دست‌آمده چنین است که خداوند از راه‌های متعددی برای بیان مفهوم آیات در قرآن، استفاده کرده تا انسان‌ها بتوانند معنای آیات را به راحتی بفهمند و دلیلی برای اجتناب از قرآن و پیام‌های اسلامی نداشته باشند. یکی از این گزینه‌ها، طرح‌های تصویری است که خداوند، معنی و مفهوم آیات را برای بندگانش به تصویر می‌کشد؛ بنابراین، الگوهای تصویری معنی‌شناسی که در سه قسم حجمی، حرکتی و قدرتی، بیان شده‌اند، پدیده‌های جهان‌آفرینش را این چنین لمس و تصور می‌کنند.

واژگان کلیدی: الگوهای تصویری؛ الگوی حجمی؛ الگوی حرکتی؛ الگوی قدرتی؛ معنی‌شناسی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: شهرپور، مهین و عبداللهی عابد، صمد. (۱۴۰۴). بررسی و تحلیل روش قرآن کریم در تصویرسازی کلمات جهت شناخت معانی آیات. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره ۲)، ۱۲۰-۱۳۹. doi: 10.22034/sshq.2025.461233.1470

مقدمه

معناشناسی، رشته‌ای از علم زبان‌شناسی است که بررسی معنا و مفهوم نشانه‌ها، از اهداف این علم است که خود به شاخه‌های متعددی تقسیم می‌شود؛ یکی از این شاخه‌ها الگوهای تصویری است که به‌نوبه خود به بخش‌های حجمی، حرکتی و قدرتی تقسیم می‌شود.

از جلوه‌های زیبا و باشکوه قرآن این است که از همه ابزارها برای معنا بخشیدن به حقایق استفاده می‌کند؛ مانند سنگ تراشی ماهر که از تکه‌سنگی بی‌جان، تصویری زیبا می‌تراشد و به آن تصویر جان و معنا می‌بخشد. قرآن کریم نیز از کلمات ساده و بی‌روح، تصاویر بی‌نظیر و بدیع آفریده است و به آنها آن‌چنان حیات زیبایی بخشیده است که همواره زنده و جاویدان است و در کالبد روح و روان انسان‌ها جریانی از چالش و تکاپو ایجاد می‌کند.

در دنیای کنونی، استفاده از ابزارهای سنتی و یا مبنی بر عقل‌گرایی در درک و یادگیری قرآن، اگرچه ممدوح است، اما با در نظر گرفتن شبهات و چالش‌های انحرافی که در حوزه قرآن‌پژوهی همواره ایجاد می‌شود، کافی نیست. (خلف مراد، ۱۳۹۰: ۷۱)

ابزارهای معناشناسی جدید، نتیجه تلاش‌های معناشناسی در زمان قدیم بوده است و در جهت تصحیح و از بین بردن کاستی‌ها و نیز مطرح کردن راه‌های نوین در این راستا است. (بستانی، ۱۳۹۲: ۱۷۳)

با این توصیف‌ها، ضرورت استفاده از ابزارهای معناشناسی جدید را با مؤلفه‌های زیر، می‌توان چنین مطرح کرد:

الف) مواجهه با روش نادرست تفسیربه‌رأی و گسترش آن

اساسی‌ترین علتی که سبب می‌شود دچار تفسیربه‌رأی شویم، مقایسه و توجهات درونی است که هر مفسری آیات قرآن کریم را براساس افکار و عقاید خود تفسیر می‌کند و عمده‌ترین عامل تفاوت این تفسیر با دیگر تفاسیر، استفاده نکردن از دستورات معناشناسی شناختی در تفسیر قرآن است.

ب) ساختارهندسی قرآن کریم

ساختار هندسی قرآن کریم یکی از مسائلی است که لزوم استفاده از ابزارهای جدید معناشناسی را مطرح می‌کند. روش ساختاری سبک جدیدی در تفسیر قرآن کریم است. براین اساس، هر سوره دارای غرضی است و تمامی آیات و مباحث مطرح شده در سوره، به‌صورت منطقی و فصل‌بندی شده، به آن غرض مرتبط می‌شود. اگر از این زاویه به مطالعه سوره‌ها بپردازیم، می‌توانیم گزاره‌های جدیدی را از قرآن کشف کنیم؛ گزاره‌هایی که به‌طور معمول، از بررسی و مطالعه جداگانه آیات به‌دست نمی‌آید. اگر با این نگاه به آیات نگریسته

شود، ممکن است از طریق فهم بهتر آیه، احراز مقدمات حکمت یا راه‌های دیگر، تأثیر آن در استنباط مطالب را نیز ببینیم. (ابوزید، ۱۳۹۲: ۴۶)

بدون شک، بهره‌مندی از روش‌ها و دانش‌های نوین، نه تنها نوعی ژرف‌نگری معمول در آیات قرآن است؛ بلکه از مصادیق بارز آن نیز هست. زبان‌شناسی در توضیح اختلاف تعبیرات، قدرت بسیار بالایی دارد و موارد جزئی پنهان در تعبیرات قرآنی را با تحلیل و بررسی، مطرح می‌کند. این علم، اشکالات بسیاری از یافته‌های ادبی را مطرح کرده و مسیر دید مفسر را به جاهایی می‌کشاند که بدون آن، امکان دسترسی به آن‌ها را نداشت. (قائمی نیا، ۱۳۹۹: ۳۱۷)

زبان‌شناسی شناختی، رویکردی به تحلیل زبان‌های طبیعی است که زبان را ابزاری برای نظم و سازمان‌دهی، پردازش و انتقال اطلاعات در نظر می‌گیرد. (همان) زبان‌شناسی شناختی، یکی از شاخه‌های نوین زبان‌شناسی است که از دهه ۱۹۷۰ میلادی رونق گرفت. این شاخه از زبان‌شناسی، نتیجه تلاش سه زبان‌شناس مشهور است؛ جورج لیکاف^۱، زبان‌شناس و استاد دانشگاه کالیفرنیا، رونالد لانگاکر^۲، زبان‌شناس و استاد ممتاز دانشگاه کالیفرنیا، لئونارد تالمی^۳، استاد بازنشسته زبان‌شناسی و فلسفه دانشگاه بوفالو.

از اهداف اصلی این مقاله، پاسخ به این پرسش است که طرح‌های تصویری چه نقشی در درک و یادگیری بهتر قرآن کریم دارد؟ در قرآن کریم، الفاظی استفاده شده است که از حالت عادی، دور شده و با واژه‌های خود، تصویرهای زیبایی ابداع نموده است که می‌توان با آن تصاویر، مفهوم زندگی را استنباط کرد و چون این تعبیرات به زبان قوم نازل شده است، فهم و درک تعبیرات قرآنی را آسان می‌کند.

یکی از مواردی که زبان‌شناسی شناختی بر روی آن اصل استوار است، این است که هر تعبیری بر مفهوم‌سازی ویژه بنا شده است و ما می‌توانیم از یک موقعیت تعبیرات زبانی خاصی داشته باشیم. این تعبیرات اگرچه یک موقعیت را برای ما مطرح می‌کند، اما تفاوت‌های عمده‌ای در بین آنها موجود است. این اصل که معناشناسی مفهوم‌سازی است، به اختلافات زیادی در بین تعبیرات متعددی از یک موقعیت اشاره دارد. (شهریاری نسب، ۱۳۹۹: ۵۳)

۱- تاریخچه پژوهش

کتاب‌ها و مقالاتی تألیف و تدوین شده است که به‌طور مفصل به معناشناسی شناختی قرآن کریم و همچنین الگوهای تصویری، به‌طور کلی، پرداخته شده است؛ از آن جمله کتابی است با عنوان «جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن» که محمداسمی در ۱۳۹۰ در

1) George ekoff.

2) langacker Ronald.

3) leonard talmy.

انتشارات علمی فرهنگی به چاپ رسانده است.

همچنین قائمی نیا در ۱۳۹۰ کتابی با عنوان «معناشناسی شناختی قرآن» در انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به چاپ رسانده است.

بلقیس و اردبیلی در ۱۳۹۹ کتابی با عنوان «مقدمه‌ای بر معناشناسی شناختی» در نشر علم به چاپ رسانده است.

همچنین صفوی در ۱۳۸۲، مقاله‌ای با عنوان «بحثی درباره طرح‌های تصویری از دیدگاه معنی‌شناسی شناختی» در نامه فرهنگستان، شماره ۲۱ در صفحات ۶۵-۸۵ به چاپ رسانده است.

راسخ مهند نیز در ۱۳۸۶ مقاله‌ای با عنوان «اصول و مفاهیم بنیادی زبان‌شناسی شناختی»، در مجله بخارا، شماره ۱۶ در صفحات ۱۷۲-۱۹۱ چاپ شده است.

در حالی که هدف از نگارش این مقاله بررسی و تحلیل الگوهای تصویری در معناشناسی شناختی کلمات قرآن کریم است و تا جایی که برای نگارش این مقاله جستجو شد، کتاب یا مقاله منحصربه‌فردی در این باب، نوشته نشده است.

۲. مفهوم‌شناسی

در آغاز به بررسی مفهوم اصطلاحاتی که در این مقاله، مطرح شده است، می‌پردازیم و در ادامه، انواع طرح‌های تصویری در قرآن کریم را مورد بررسی و تحلیل قرار خواهیم داد.

۲-۱. سمانتیک و پراگماتیک

معادل واژه سمانتیک در زبان انگلیسی «semantic» و در زبان فرانسوی «sémantique»، به معنای معناشناسی است که ریشه در واژه یونانی «sémantika» دارد و به معنای «علم مطالعه معنی» است. این دانش اصولاً به ارتباط بین دلالت‌کننده‌هایی چون عبارت‌ها، واژگان، نشانه‌ها، علامت‌ها و زمینه کاربرد معانی آنها پرداخته است. واژه پراگماتیک «Pragmatism» به معنی عمل‌گرایی برگرفته از «Pragma» به معنی کردار و یا عمل است و پراگماتیسم یا همان مکتب اصالت عمل است که رو در روی مکتب عقیده و اندیشه «Intellectualism» است و آن یک نگاه فلسفی است که همیشه بر کردار، عمل و کارایی چیزی تأکید دارد. یک مکتب فلسفی که ارزش و جایگاه افکار، عقاید و اعمال را بر طبق فایده و نتایج عملی آنها می‌پندارد. (شعیری، ۱۳۸۸: ۱۰۴)

علم سمانتیک «semantics» در ارتباط با ایجاد مفهوم و روند گسترش و دگرگونی‌های آن، بحث می‌کند؛ رابطه‌های معنایی بین مفاهیم متعدد و متفاوت را بررسی کرده و زنجیره‌ای از معنا و مفاهیم مرتبط به هم را پیدا می‌کند. (صفوی، ۱۳۹۳: ۸۰)

۲-۲. معنی‌شناسی

«معنی‌شناسی (سمانتیک) گرایشی از دانش زبان‌شناسی است که به تحلیل مفاهیم علامت‌ها می‌پردازد.» (دهخدا، ۱۳۹۱: ۳/۸۵۴)

آنچه که دانش زبان‌شناسی و معناشناسی نامگذاری شده است، مجموعه رویکردهایی است که به دلیل وجه اشتراکشان در دیدگاه‌هایی بود که نسبت به زبان داشتند. آنچه که به معانی و مفاهیم جان و حیات می‌بخشد و آنها را برای انسان قابل درک و زیبا می‌کند، تصویرگری و مجسم کردن آنها به روش‌های متفاوت است. (لبش، ۱۳۹۴: ۴۲)

۲-۳. ترسیم صورت و تجسم شکل

ترسیم صورت و تجسم شکل در ذهن برای معانی و مفاهیم را تصویر گویند. تصویر، استفاده از جملات و کلمات به روش هنری است؛ طوری که معانی و مفاهیم ویژه‌ای را در چارچوب واقعی، احیاء و مجسم می‌نماید و علاوه بر تحریک احساس و خیال مخاطب، پیام خاصی را به او منتقل می‌کند. (افراشی، ۱۳۹۵: ۱۱۲)

۳. الگوهای تصویری

الگوهای تصویری یکی از قالب‌های مفهومی مورد توجه و بررسی معنی‌شناسان است. ما در این دنیا، حرکات و رفتارهایی انجام می‌دهیم؛ فکر می‌کنیم، غذا می‌خوریم، می‌نشینیم، اطرافیان خود را درک می‌کنیم؛ بدین ترتیب، قالب‌های مفهومی بنیادین شکل گرفته است که برای تفکر درباره امور انتزاعی تر مورد استفاده قرار می‌گیرد. تجربه‌های ما از دنیای خارج، در ذهن ما پدیده‌هایی را ایجاد می‌کند و ما آن پدیده‌ها را در زبان، جاری می‌کنیم. این قالب‌های مفهومی، به عبارتی دیگر، الگوهای تصویری هستند. در توضیحی شفاف‌تر، الگوهای تصویری، به نوعی، همان ساخت مفهومی است که باتوجه به تجربیات دریافتی ما از جهان خارج، در زبان ما جاری می‌شوند و گسترش می‌یابند. (صفوی، ۱۳۸۸: ۶۷)

یکی از ابعاد علم معناشناسی، الگوهای تصویری است که به سه شاخه حجمی، حرکتی و قدرتی تقسیم می‌شوند. در این مقاله، این موضوعات، به همراه ذکر نمونه‌هایی از قرآن کریم، تحلیل و بررسی خواهد شد.

۳-۱. الگوی حجمی

یکی از انواع الگوهای تصویری، الگوی حجمی است. انسان‌ها از قرار گرفتن در مکان‌های خاص که حکم ظرف پیدا می‌کنند، بدن خود را مظروف می‌پندارد که می‌تواند در ظرف‌های انتزاعی جای بگیرد. همین حالت در آیات قرآن کریم وجود دارد؛ گویی به پدیده‌ها، ظرفیت بخشیده شده که هر کدام از آنها دارای حجم هستند؛ برای مثال:

۳-۱-۱. اگر در آیه ۷ بقره «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» عبارت «عَلَى سَمْعِهِمْ» بر «قُلُوبِهِمْ» عطف شده باشد، به این معنی است که بر گوش انسان‌های کافر مهر زده شده است و اگر عطف بر «ختم الله» باشد، به این معنی است که بر گوش‌ها پرده افکنده شده است. (یزیدی، ۱۴۰۵: ۶۴/۱)

۳-۱-۲. دین خدا در آیه ۱۳۸ بقره «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً»، بهترین رنگ معرفی شده است که با توجه به آیات مطرح شده، به این نتیجه می‌رسیم که خداوند پدیده‌ها را در این آیات، مظلوف قرار داده است که می‌تواند دیگر اشیا را در خود جای بدهند یا به شکل مجسم دربیایند. (قشیری، ۲۰۰۰: ۱۳۰/۱)

۳-۱-۳. خدای متعال بر اساس آیه ۲۵۰ از سوره بقره (رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَبَّتْ أقدَامُنَا) در دل‌ها، صبر و شکیبایی افکند یا ریخت. (اسلامی‌پناه، ۱۳۹۵: ۵۲۷/۱) که در آن، دل‌ها همانند ظرف است و صبر بسان آبی است که بر دل‌ها فرو می‌ریزد.

۳-۱-۴. در آیه ۱۱۲ از سوره آل عمران (صُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ)، از ریسمان که از امور حسی است، برای عهد و پیمان که از امور عقلی است، برای استعاره استفاده شده است. (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱۸۱/۱)

۳-۱-۵. واژه «حبل» در آیه ۱۰۳ از سوره آل عمران (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)، استعاره است برای عهد و پیمان؛ زیرا تمسک به حبل الله، سبب نجات انسان از ضلالت و گمراهی است؛ همان‌طور که چنگ و تمسک به ریسمان سبب نجات انسان از چاه نابودی است. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۷۲: ۲۱۳/۲)

۳-۱-۶. در آیه ۱۰ نساء (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا) همه کلمات در معنی واقعی خود به کار رفته است؛ تنها فعل "یاکلون" به واژه‌ی "نار" که قابل خوردن نیست، نسبت داده شده که گویا منظور آیه چنین است که خوردن مال یتیم، مثل خوردن آتش است. (ر.ک: طبیب‌حسینی، ۱۳۹۹ ش، ص ۱۴۵)

۳-۱-۷. در آیه ۴۶ از سوره انعام (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ)، بستن گوش و چشم به معنای کر و کور کردن انسان‌های ملحد است و مهر زدن بر دل‌ها به معنای گرفتن تفکر از انسان است؛ به طوری که دیگر نمی‌تواند کار خوب و بد را از هم تشخیص دهد. (فراء، ۱۹۸۰: ۳۳۵/۱)

۳-۱-۸. در آیه ۱۲۰ از سوره انعام (وَذُرُوا ظَاهِرَ الْأَيْمَنِ وَبَاطِنَهُ)، گناه به لباسی تشبیه شده است که رویه و آستر دارد. منظور از «گناه ظاهری»، گناهی است که سرانجام زشت و بدش بر کسی پوشیده نیست؛ مثل شرک به خدا، ظلم به خود و دیگران، و منظور از «گناه باطنی»، گناهی است که سرانجام زشت و بدش را هر فردی نمی‌تواند متوجه بشود؛ مانند خوردن گوشت خوک و خون. این نوع گناهان با آگاهی و تعلیم خداوند، قابل شناخت است. (طوسی، بی تا: ۲۵۵/۴)

۳-۱-۹. آرامش در آیه ۲۶ از سوره توبه (ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ)، تبدیل به کلمه‌های جسمانی شده است که بر پیامبر (ص) و مؤمنان نازل شده و موجب اطمینان و سکون آنان شده است تا در قبال دشمن، محکم و دارای انگیزه و مقاومت باشند. (نجفی خمینی، ۱۴۰۰: ۶/۲۳۹)

۳-۱-۱۰. در آیات ۲۴ از سوره ابراهیم (...كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرُّهَا فِي السَّمَاءِ) و ۲۶ از همان سوره (...كَلِمَةً خَبِيثَةً كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ)، ایمان به درختی تشبیه شده که پاک و پر از میوه است و کفر به درختی تشبیه شده که ناپاک است و از ریشه در آمده که هیچ‌گونه مقاومتی ندارد. (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴/۳۱)

۳-۱-۱۱. خداوند در آیه ۹۴ از سوره حجر (فَاُصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرَضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ)، مشرکان را به ظرفی تشبیه کرده است و دعوت پیامبر اسلام (ص) را به سنگی تشبیه کرده که آن ظرف را (مشرکان) برای شکستن، مورد هدف قرار داده است. (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۸/۸۳) واژه «صدع» به معنی شکافتن است. «صَدَعَهُ صَدْعًا» یعنی شَقَّهُ: آن را شکافت؛ چنانکه در «مجمع» ذیل آیه ۴۳ از سوره روم (طبرسی، ۱۳۷۰: ذیل آیه ۴۳ روم) و در «مفردات» و «صحاح» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ماده صدع؛ جوهری، ۱۴۰۴: ذیل ماده صدع) به آن تصریح شده است. صدیع به معنی صبح است به اعتبار شکافته شدن. «فَاُصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرَضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ»، یعنی مأموریت خویش را آشکار کن و از مشرکین اعراض نما. آشکار کردن چیزی، نوعی شکافتن است. در اقرب‌الموارد گوید: «صَدَعُ الْأَمْرُ: كَشَفُهُ؛ آشکارش کرد». (شرتونی، ۱۴۱۶: ذیل ماده صدع)

استفاده از کلمه «صدع» در قالب استعاره برای تبلیغ، بسیار مناسب است در مقایسه با کلمه «بَلَّغَ»؛ باینکه هردو کلمه به یک معنی است؛ چراکه تبلیغ، هرازگاهی در مخاطب، تأثیرگذار نیست؛ اما شکستن در هرشرایطی تأثیرگذار است. (سیوطی، ۱۳۹۴: ۱/۳۱۱)

۳-۱-۱۲. خدای متعال در آیه ۱۱۲ از سوره نحل (فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ)، آثار گرسنگی و ترس را به لباس تعبیر کرده است (طبرسی، ۱۳۸۸: ۴/۴۶۵)؛ چراکه آثار گرسنگی و ترس، همانند لباس، بر انسان ظاهر می‌گردد و پوشش می‌دهد. عده‌ای گفته‌اند که چون گرسنگی و ترس تمام وجود آنها را دربرمی‌گیرد و همان‌طور که لباس کل بدن انسان را دربرمی‌گیرد، وجه استعاره گرفتن از آن است. (الکواز، ۱۳۹۱: ۸۱)؛ گویا هدف آیه چنین است که خدا لباس گرسنگی و ترس را به‌خاطر اعمال‌شان بر اندام آنها پوشانید.

۳-۱-۱۳. در آیه ۴۵ از سوره فاطر (مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرهَا مِنْ دَابَّةٍ)، زمین همانند انسان شخصیت گرفته است که پشت و رو دارد. (نحاس، ۱۴۲۱: ۳/۲۵۷)؛ چراکه مراد از ضمیر «ها» در «ظَهْرَهَا»، زمین است.

۳-۱-۱۴. در آیه ۱۰ از سوره نباء (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا)، شب به لباس تشبیه شده است؛ لباسی که انسان را پوشش می‌دهد و چون شب، تاریک است؛ تاریکی شب همه جهان را می‌پوشاند. (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۱/۴۳۴)

۳-۲. الگوی حرکتی

از دیگر الگوهای تصویری، الگوی حرکتی است. انسان با تجربه کردن حرکت خود و سایر پدیده‌های متحرک برای دیگر پدیده‌های مختلف، فضایی ایجاد می‌کند که در آن حالت، پدیده‌ها بتوانند حرکت کنند. (صفوی، ۱۳۹۳: ۱۹۰)

این حالت در آیات قرآن نیز وجود دارد که از آن جمله است:

۳-۲-۱. خوف و ترس یک حالت روحی و درونی است که در آیه ۱۹ از سوره احزاب (فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ... فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَفُوكُمْ بِاللَّيْلِ حَدَادٍ أَشْحَةً عَلَى الْخَيْرِ)، با قدرت از آن یاد شده است. در این الگو و آیات مطرح شده، پدیده‌های جهان که بی‌روح و جان هستند، به موجودات جاندار تشبیه شده‌اند که توانایی حرکت دارند. (مکی، ۱۴۲۹: ۹/۵۸۱۰)

۳-۲-۲. در آیه ۸۸ از سوره نمل (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ)، کوه‌ها به گونه‌ای ترسیم شده است که گویا آن‌ها نیز همانند ابرها حرکت می‌کنند. (واحدی، ۱۴۱۵: ۲/۸۱۱) در این آیه، پاره‌ای از وقایع قیامت که عبارت است از حرکت کوه‌ها، توصیف شده است. از حرکت کوه‌ها در آیات دیگر قرآن نیز سخن به میان آمده است: «وَسِيرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نباء/ ۲۰) (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۰/۱۱۸)

۳-۲-۳. در آیات ۳۷ و ۳۸ از سوره یس (وَأَيُّ لَهْمٍ اللَّيْلِ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلَمُونَ* وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ)، واژه «نَسْلَخُ» برای جدا شدن روز از شب به حالت استعاره بیان شده است که در واقع، کنده شدن پوست گوسفند را می‌گویند. سلخ، یعنی پوست چیزی که قابل لمس باشد، اما کندن آن به علت چسبنده بودن آن، خیلی دشوار است. (مدنی، ۱۴۲۶: ۵/۱۳۰)

برکنار شدن نور و روشنایی از شب یکی از اموری است که می‌توان آن را حس کرد. این آیه، برکنار شدن تدریجی نور و فرو رفتن جهان در تاریکی را برای چشم، به تصویر می‌کشد؛ اما هنگامی که نور کنار می‌رود، آن چیزی که در آن سوی تاریکی شب مخفی شده بود، ظاهر می‌گردد. (رمانی، ۱۳۹۳: ۱۰۸)

۳-۲-۴. در آیه ۳۲ از سوره مرسلات (إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ)، واژه «رمی» که در لغت به معنی تیر انداختن و پرتاب کردن است (زمخشری، ۱۳۸۶: ۷۰)، به آتش نسبت داده شده است؛ درحالی که تیراندازی از کارهای انسان است. پراکنده شدن شعله‌های آتش در این آیه

به تیر انداختن تشبیه شده است. شدت شعله‌های آتشین دوزخ، از شدت گداختگی، به قطعه چوب‌های عظیمی تشبیه شده است که به هر طرف پرتاب می‌شوند و دوزخیان را همه‌جانبه فرا می‌گیرند. (حسینی همدانی، ۱۳۷۰: ۱۷/ ۲۹۸)

۳-۳. الگوی قدرتی

از دیگر نگاره‌های تصویری، می‌توان به نگاره قدرتی اشاره کرد که به وقایع قدرت تفکر، تکلم، تحرک و... می‌بخشد. در آیات قرآن، از این الگو نیز بهره گرفته شده که از آن جمله است: ۳-۳-۱. در آیه ۲۵۶ از سوره بقره (فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنْفِصَامٍ لِّهَا)، ایمان به ریسمانی تشبیه شده است؛ گویا که ریسمان را نوعی ظرف قلمداد کرده‌اند. رابطه ایمان با سعادت در این آیه، همانند رابطه دستگیره با ظرف است؛ یعنی همانگونه که برداشتن ظرف، بدون دستگیره، امکان‌پذیر نیست و اگر دستگیره را بگیریم، ظرف از دستمان نمی‌افتد، سعادت واقعی نیز جز با چنگ زدن به ریسمان الهی، اجرا نمی‌شود و رسیدن به سعادت، زمانی محقق می‌شود که به خدا ایمان بیاوریم و هرچیزی که غیر از خداست را منکر شده و کافر بشویم. (ابن‌ادریس، ۱۴۰۹: ۱/ ۹۵)

۳-۳-۲. براساس آیه ۷ از سوره آل‌عمران (آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ)، آیات محکم مانند مادری است که آیات متشابه را در آغوش می‌گیرد و آیات متشابه همانند کودکی است که به مادر پناه می‌برد. مراد این است که اصل قرآن، محکمات است و برای درک متشابهات، بایستی به محکمات مراجعه کرد. (محلّی، ۱۴۱۶: ۱/ ۵۳)

۳-۳-۳. در آیه ۱۵۴ از سوره اعراف (وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْفَضْبُ أَخَذَ الْأَلْوَابِحَ)، خشم و غضب به حالت انسانی ترسیم شده است که گویی غضب انسان را به کارهایی که انجام داده است، مجبور کرده است. (سمین، ۱۴۱۴: ۳/ ۳۴۹)

۳-۳-۴. در آیه ۲۴ از سوره یونس (إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَأَزْيَنَّتْ)، زمین با گل‌ها و شکوفه‌های زیبایش، با طراوت و سرسبزی بی‌نظیرش به عروسی زیبا تشبیه شده است که لباس‌های رنگارنگ و زیبا و گران‌بها بر تن کرده و خود را به انواع زینت‌های گوناگون مُزَّيَّن کرده است.

خدای متعال در این تمثیل‌های به‌کاررفته در آیات قرآن به وقایع قدرت تکلم و تفکر و... نظر کرده است تا در فهم و درک آیات قرآن، تأثیر داشته باشد. (محمد قاسمی، ۱۳۹۴: ۴۷)

۳-۳-۵. در آیه ۴۴ هود (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ)، به زمین و آسمان کارهایی نسبت داده شده که این کارها مخصوص انسان است. خداوند به زمین دستور می‌دهد تا آب را ببلعد؛ سپس به آسمان دستور می‌دهد که باران نباراند و بعد از آن، تقلیل یافتن آب را خبر می‌دهد. (خرقانی، ۱۳۹۴: ۳۰۴)

کاربرد واژه‌های «ابلعی» برای «زمین»، و «اقلعی» برای «آسمان»، نوعی استعارهٔ تخیلی است؛ چراکه «زمین» و «آسمان» به موجودات زنده تشبیه شده‌اند و خداوند از بلعیده شدن آب در زمین برای استعاره استفاده کرده است؛ چنانکه زمین مانند انسان، دهان دارد و آب را می‌خورد. جاذبه زمین را برای بلعیدن، استعاره قرار داده و بعداً آب را برای زمین، غذایی تصور کرده است که به کمک آب می‌تواند زراعت و کشاورزی را پرورش دهد. همان‌طور که خوردن طعام به بدن نیرو می‌بخشد، استعارهٔ واژه «ابلعی» مخصوص غذا است نه آب؛ بنابراین، خدای مَنان، آسمان را فاعل قلمداد کرده است و استعاره از ریخته شدن آب است و آسمان را مخاطب و ذی‌شعور قلمداد نموده. (تفتازانی، ۱۴۱۶: ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳/۳۴۵)

۳- ۳- ۶. در آیه ۶۹ انبیاء (قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلٰى اِبْرَاهِيمَ)، آتش مانند انسانی به‌تصویر کشیده شده است که دارای فهم و شعور است و می‌توان آن را مورد خطاب قرار داد و امر و نهی کرد؛ هرچند آتش جماد است و نمی‌توان آن را مخاطب قرار داد؛ اما مراد این است که ما آتش را سرد و سلامت کردیم؛ مبادا به حضرت ابراهیم (ع) آسیبی برساند. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۶/۲۲۱)

۳- ۳- ۷. در آیه ۵ از سورهٔ حج (وَأَنْبَتْنَا مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بَهِيحٍ)، زمین همانند رَحِم قلمداد شده که گیاهان و درختان را درون خود پرورش می‌دهد؛ همان‌گونه که رَحِم جنین را از حالت نُطفه به صورتِ عَلَقه و از عَلَقه به شکل مَضغه و درنهایت، به یک موجود زنده تبدیل می‌کند، زمین نیز مرحله‌به‌مرحله، گیاهان و درختان را رشد می‌دهد. (جمل، ۱۴۲۷: ۵/۱۷۳) صدر آیه فوق، دربارهٔ مراحل خلقت انسان است و ذیل آن دربارهٔ رشد و سرسبز شدن مجدد زمین، بعد از خشک شدن، است.

۳- ۳- ۸. در آیه ۱۸ از سورهٔ حج (الَّذِينَ تَرَأَى اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ)، واژه «يَسْجُدُ» از جهتی، همهٔ موجودات آسمان و زمین و از جهتی دیگر، اکثر انسان‌ها را شامل می‌شود؛ به این دلیل، کلمهٔ «سجده» در دو معنا استعمال شده است:

الف) پیشانی بر روی زمین گذاشتن انسان‌ها که کاری اختیاری است.

ب) خشوع و فروتنی و تسلیم در برابر قدرت لایتناهی خداوند که جزء افعال غیراختیاری است و همچنین هر موجودی ذاتاً در مقابل ارادهٔ خداوند، مطیع و متواضع است. (سیواسی، ۱۴۲۷: ۳/۱۲۸)

۳- ۳- ۹. آیه ۱۲ از سورهٔ فرقان (إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا)، آتش را چنان وصف می‌کند که گویا اهل دوزخ را می‌بیند؛ درحالی‌که آتش نمی‌تواند ببیند. این اهل دوزخ هستند که آتش را می‌بینند؛ بنابراین، مراد از آیه این است که گویی آتش نسبت به

دوزخیان، به منزله ناظر است. «سَمِعُوا» نیز بدین معنی است که دوزخیان صدای درد و التهاب آن را می‌شنوند. این موقعیت آتش به فریاد کشیدن غضبناک تشبیه شده است.

در این آیه، دوزخ به حیوانی پرهیبت و بسیار عصبانی شباهت دارد که از شدت خشم، ناله و فریاد سر می‌دهد. (طبرسی، ۱۳۸۸: ۵/۴۱۵)

۳- ۳- ۱۰. در آیه ۴۵ از سوره عنکبوت (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)، نماز به انسانی تشبیه شده است که همه را به امور خوب دعوت می‌کند و از بدی‌ها نهی می‌کند. نماز به منزله صیانت است که با پیام خود، مردم را از کج‌روی باز می‌دارد و از موارد زشت و ناپسند مانع می‌شود. (ابن جوزی، ۱۴۲۵: ۲۸۸) نمازی که خالصانه و همراه با اقرار به توحید الهی باشد، نمازگزار را به سمت خود دعوت می‌کند و از ضد آن منع می‌کند که این نوعی امر به معروف و نهی از منکر است؛ به عبارت دیگر، هر چیزی که انسان را به سمت خدا فراخواند، بالطبع از غیر خدا باز می‌دارد.

۳- ۳- ۱۱. در آیه ۷۲ از سوره احزاب (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)، به آسمان و زمین با دید موجودی مشخص نگاه شده است؛ آنچنان که می‌تواند امانت‌دار خوبی باشد و مراد از امانت، مطیع خدا بودن است.

مفهوم کلی این آیه چنین است که این اجرام آسمانی، فرمانبردار اوامر الهی هستند و هیچ وقت از دستورات الهی تخطی نمی‌کنند؛ در حالی که انسان‌ها نیز باید همانند اجرام آسمانی از خدا اطاعت کنند و پیرو فرامین الهی باشند؛ چرا که موجودات ذی‌شعوری هستند؛ اما آن‌گونه که باید و شاید مطیع و فرمانبردار نیستند. (مسلمی، ۱۳۶۹: ۱/۱۶۵)

۳- ۳- ۱۲. در آیه ۱۰ از سوره سباء (وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارُ لَهِ الْحَدِيدِ)، «اَوِّب» که به معنی نیایش است، به کوه نسبت داده شده است (طریحی، ۱۳۸۵: ۲/۲۸)؛ حال آنکه ذکر گفتن و نیایش کردن، مخصوص موجودات با اختیار است.

۳- ۳- ۱۳. در آیه ۱۸ از سوره ص (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ)، با توجه به اینکه ذکر و ستایش کوه‌ها، دقیقه‌به‌دقیقه، انجام می‌شود، این واژه به جای «مسبحات»، انتخاب شده است و خداوند چنین مقرر کرده است که هر وقت حضرت داوود ذکر خدا می‌کرد، کوه‌ها نیز با او هم‌صدا شده و خدا را تسبیح می‌گفتند. (فیضی، ۱۴۱۷: ۴/۴۵۹)

۳- ۳- ۱۴. خداوند در آیه ۱۱ از سوره فصلت (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)، مانند انسان، برای آسمان و زمین، تفکر و شعور قائل شده است؛ آنچنان که زمین و آسمان را همچون موجود زنده‌ای قلمداد کرده که از وقایع اطراف خود آگاه است و بدین جهت، آن‌ها را به آمدن دستور داده است.

۳- ۳- ۱۵. براساس آیه ۲۰ از سوره فصلت (حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ

وَأَبْصَارُهُمْ وُجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)، چنین قلمداد شده است که اعضای بدن انسان صحبت می‌کنند. شاید پرسشی مطرح شود که اعضای بدن انسان چگونه سخن می‌گویند. در جواب، باید گفت که همچنان که خدا در کوه طور در برابر حضرت موسی (ع)، درخت را دستور داد تا صحبت کند، اعضای بدن انسان نیز به دستور خدا، سخن می‌گویند؛ به این شکل، تکلم را در جوارح انسان، ایجاد می‌کند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۱۹۵)

۳- ۳- ۱۶. در آیه ۳۹ از سوره فُصِّلَتْ (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً)، آرایه ادبی کنایه و استعاره استفاده شده است. خدای منان، واژه خشوع را صفت برای ارض، قرار داده است؛ چراکه زمین به دلیل خشک و بی‌آب و علف بودن، مانند انسانی است که خیلی فقیر است و لباس‌های کهنه و پاره دارد و بالعکس؛ هنگامی که در سطح زمین، درختان و گیاهان رشد می‌کنند و سرسبز و زیبا می‌شوند در نشاط و شادابی، شبیه فردی می‌شوند که لباس‌های کهنه و فرسوده را از تن برآورده و لباس‌های زیبا و گران‌قیمتی بر تن کرده است. (باقر، ۱۳۹۹: ۱۱۱)

۳- ۳- ۱۷. براساس آیه ۳۰ از سوره ق (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ)، دوزخ و اهل دوزخ انسانی به تصویر کشیده شده است که مشغول صحبت با خدا است. خدای متعال با مطرح کردن این پرسش و پاسخ، گویای این مطلب است که قهر و غضب خداوند و مجازات او شامل همه مجرمینی خواهد شد که با اعمال‌شان مشمول این عذاب شدند؛ چراکه در فرمان‌برداری از خدا قاصر بودند و بدان جهت که همه اجزای جهان آخرت علم، اراده و شعور دارند؛ پس احتیاج نیست، پرسش و پاسخ را در اینجا تاویل کنیم. (جرجانی، ۱۴۳۰: ۲/ ۵۸۹)

۳- ۳- ۱۸. در آیات ۵ و ۶ سوره الرحمن (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ * وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ)، آرایه ادبی ایهام تناسب به کار رفته است. در کتاب لغت برای کلمه «نجم» دو معنی گیاه و ستاره ذکر شده است (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲۵/۷) که در صورت استفاده از معنای ستاره، با کلمات خورشید و ماه تناسب معنایی خواهد داشت و هنگام استفاده از معنای گیاه، با واژه درخت تناسب دارد. (شمس‌العلمای گرگانی، ۱۳۸۱: ۲۹۴)

۳- ۳- ۱۹. مقصود از آیه ۲۱ سوره حشر (لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) این است که اگر ما این قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم، مشاهده می‌کردی که کوه از ترس و عظمت خدا خاشع و ذلیل و متلاشی می‌گشت. هدف آیه این است که اگر کوه از جنسی بود که قرآن کریم بر آن نازل می‌شد و آن را درک می‌کرد، با آن عظمت و استحکامش، هر لحظه از خشیت خدا می‌ترسید؛ پس انسان که تعقل و اندیشه دارد، جاه و جلال و عظمت خدا را بیشتر از کوه می‌تواند درک کند.

نکته بلاغی این آیه این است که باینکه کوه از جمادات است و نمی‌تواند تواضع و خشیت داشته باشد، (چراکه تواضع و خشیت از جمله افعالی است که فاعلش بایستی قوه تفکر داشته باشد)، ولی خداوند این‌گونه تصویرسازی نموده تا انسان سنگ‌دل هنگام خواندن آیات قرآن در وعده و وعیدها و هشدارهای خدا، بیندیشد و خشوع و خضوع در او ایجاد شود. (بنت الشاطی، ۱۳۸۴: ۲۶۶)

۳- ۳- ۲۰. واژه «الغیظ» در آیه ۸ از سوره ملک (تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ)، آرایه ادبی استعاره دارد که جهت نشان دادن جوشیدن از شدت خشم با آتش افزار، استعاره شده است. در این آیه، دوزخ به انسانی تشبیه شده است که از شدت خشم، آنچنان می‌جوشد که کم مانده پاره‌پاره شود. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۵: ۱۰۹)

۳- ۳- ۲۱. در آیه ۱۵ ملک (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا)، زمین به شتری که آرام و سواری است، تشبیه شده است. واژه «ذلول» در بین مرکب‌ها، به معنای مرکبی است که خیلی آرام است و انسان را زمین نمی‌زند؛ مرکبی که به آسانی می‌توان از آن سواری کشید. (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۱۱/۲۵۷)

واژه «مناكب» نیز در اصطلاح پزشکی، آنجایی است که استخوان کتف با سر استخوان بازو متصل می‌شود. اگر در این آیه، نقاط گوناگون زمین را منكب خطاب کرده است، نوعی استعاره است. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۰/۶۰۲)

۳- ۳- ۲۲. خدای متعال در آیه ۱۸ از سوره تکویر (وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ)، «تنفس» را که خارج شدن نفس به حالت تدریجی است، برای خارج شدن تدریجی نور از سمت مشرق در سحرگاهان، استعاره گرفته است. در این آیه، صبح همانند موجودی زنده فرض شده است که تنفس آغازینش با طلوع خورشید شروع می‌شود و در همه کائنات، روح حیات می‌دمد.

اگر قرآن صبح را موجودی فرض کرده است که نفس می‌کشد، به این دلیل است که صبح نورش را در آسمان، پخش می‌کند و تاریکی که افق را دربر گرفته بود، از بین می‌برد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۲/۱۹۸)

۳- ۳- ۲۳. خدای متعال در آیه ۹ القارعه (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ)، آتش جهنم را همچون مادری برای اهل جهنم قلمداد کرده است که به آغوش آن مادر پناه می‌برند و آتش نیز همانند یک مادر، اهل دوزخ را بغل می‌گیرد و پناه می‌دهد. (انصاری، ۱۳۷۱: ۱۰/۵۹۲)

نتیجه

هدف از نگارش این مقاله، پاسخ به این پرسش است که طرح‌های تصویری چه نقشی در درک و یادگیری بهتر قرآن کریم دارند؟ بر مبنای مباحث مطرح‌شده، می‌توان به این نتیجه رسید که خداوند برای درک بهتر و راحت‌تر آیات قرآن کریم و ارائه مطالب با زیبایی

خاص آن، از ابزارهای متعددی استفاده کرده است؛ یکی از این ابزارها تصویرسازی است. در قرآن کریم، از الفاظی استفاده شده است که از حالت عادی دور شده و با واژه‌های خود، تصویرهای زیبایی ابداع نموده است تا آیات قرآن را بهتر بفهمیم.

طرح‌های تصویری در معناشناسی شناختی در سه حوزه، قابل بررسی است:

الگوهای حجمی: که به وقایع مادی حجم می‌دهد و آنها را قابل درک و تصور می‌سازد.

الگوهای حرکتی: که به وقایع، مانند جانداران، قابلیت تحرُّک می‌دهد.

الگوهای قدرتی: که برای وقایع، قوه تفکر، شعور، تکلم و... تلقی می‌کند.

هر کدام از مباحث این سه حوزه، به نحوی به وقایع مختلف، روح و حیات بخشیده که سبب می‌شود، انسان‌ها برای درک آیات قرآن در ذهن خود، تصویرهای متعدد و گوناگونی مطرح کنند و بر مبنای آن تصویرها، آیات قرآن کریم را در زندگی خود استفاده کنند و به هدف نهایی خلقت که همان تکامل انسان است، برسند.

با این وجود، با در نظر گرفتن شبهات در حوزه قرآن پژوهی، استفاده از ابزارهای سنتی و یا مبنی بر عقل گرایی در درک و یادگیری قرآن همواره کافی نیست. ابزارهای معناشناسی جدید در جهت تصحیح و از بین بردن کاستی‌ها و نیز مطرح کردن راه‌های نوین در این راستا، کمک شایانی در درک عمق مفهومی و زیبایی قرآن می‌نماید. با این توصیف‌ها، ضرورت استفاده از ابزارهای معناشناسی جدید را با مؤلفه‌های زیر، می‌توان چنین مطرح کرد:

مواجه شدن با روش نادرست تفسیر به رأی، به خاطر استفاده نکردن از دستورات معناشناسی شناختی در تفسیر قرآن و گسترش دادن آن.

از طریق ساختار هندسی قرآن کریم، با غرض هر سوره آشنا شده، از این طریق، گزاره‌های جدیدی از قرآن کریم را کشف می‌کنیم. گزاره‌هایی که به طور معمول، از بررسی و مطالعه جداگانه آیات به دست نمی‌آید.

زبان‌شناسی در توضیح اختلاف تعبیرات، قدرت بسیار بالایی دارد و موارد جزئی پنهان در تعبیرات قرآنی را با تحلیل و بررسی، مطرح می‌کند. این علم اشکالات بسیاری از یافته‌های ادبی را مطرح کرده و مسیر دید مفسر را به جاهایی می‌کشاند که بدون آن امکان دسترسی به آنها وجود ندارد. یکی از مواردی که زبان‌شناسی شناختی بر روی آن اصل استوار است، این است که هر تعبیری بر مفهوم‌سازی ویژه بنا شده است و ما می‌توانیم، از یک موقعیت، تعبیرات زبانی خاصی داشته باشیم. اگرچه این تعبیرات موقعیتی را برای ما مطرح می‌کند، اما تفاوت‌های عمده‌ای در بین آنها موجود است. این اصل که معناشناسی مفهوم‌سازی است، به اختلافات زیادی در بین تعبیرات متعددی از یک موقعیت اشاره دارد؛ بنابراین هدف از نگارش این مقاله بر این بوده است تا به بررسی و تحلیل الگوهای تصویری در معناشناسی شناختی کلمات قرآن کریم پرداخته شود و از این طریق به عمق مفاهیم و زیبایی‌های این کلام الهی دست یابیم.

کتابنامه

- قرآن کریم.
ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۰۹). «المنتخب من تفسير القرآن و النکت». قم: کتابخانه عمومی حضرت آیتالله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۵)، «تذکره الأریب فی تفسیر الغریب». بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱). «تفسیر غریب القرآن». بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵)، چاپ ۲. «لسان العرب». بیروت: دار الصادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن». مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۲). «معانی متن»، ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: طرح نو.
- ابوعبیده، معمر بن منی (۱۳۸۱). «مجاز القرآن». قاهره: مکتبه الخانجی.
- اسلامی پناه، مهدی (۱۳۹۵). «تفسیر ادبی قرآن». قم: سرور.
- افراشی، آریتا (۱۳۹۵). «رویکردی شناختی به بازنمود حرکت در زبان فارسی». تهران: انتشارات نویسه پارسی.
- انصاری، عبدالله (۱۳۷۱). «کشف الاسرار و عدة الابرار». تهران: امیر کبیر.
- باقر، علیرضا (۱۳۹۹). «زمخشری و تفسیر کشاف»، چاپ دوم. تهران: خانه کتاب.
- بستانی، قاسم (۱۳۹۲). «کاربرد روشهای معناشناسی نوین در پژوهشهای قرآنی»، مطالعات قرآن و حدیث ۹، شماره اول، ۲۱۱-۲۲۶. <https://doi.org/10.30497/quran.1392.103>. DOI: 10.30497/quran.1392.103
- بنت الشاطی، عایشه (۱۳۸۴). «اعجاز بیانی قرآن»، ترجمه حسین صابری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۴۱۶). «مطول»، چاپ چهارم. قم: مکتبه الداوری.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۳۰). «درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم». عمان: دار الفکر.
- جمل، سلیمان بن عمر (۱۴۲۷). «الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة». بیروت: دارالکتب العلمیة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، چاپ سوم. قم: انتشارات اسوه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴). «تاج اللغة و صحاح العربیة»، چاپ سوم. بیروت: دار العلم المالیین.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۷۲). «تفسیر اثنا عشری». تهران: انتشارات میقات.
- حسینی همدانی، محمدحسین (۱۳۷۰). «انوار درخشان»، تحقیق محمدباقر بهبودی. تهران: کتابفروشی لطفی.
- خرقانی، حسن (۱۳۹۴). «قرآن و زیبا شناسی». مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- خلف مراد، عبدالرحیم (۱۳۹۰). «درآمدی بر معناشناسی قرآن». قم: دارالعلم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۱ ش). «لغت نامه دهخدا». تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین محمد (۱۴۱۶). «المفردات فی غریب الفاظ القرآن». تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریة.
- رمانی، علی بن عیسی (۱۳۹۳). «النکت». مصر: دارالمعارف.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل». بیروت: دار الکتاب العربی چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۶). «مقدمه الأدب». تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴). «الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون». بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سیواسی، احمد بن محمود (۱۴۲۷). «عیون التفسیر». بیروت: دار صادر.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۹۴). «الاتقان فی علوم القرآن»، ترجمه سید محمود دشتی، چاپ ششم. قم: دانشکده اصول الدین قم.
- شرتونی سعید (۱۴۱۶). «اقرب الموارد». قم: منظمه الاوقاف و الشؤون الخیریة. دار الأسوة للطباعة و النشر.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۸). «مبانی معنا شناسی نوین». تهران: سازمان سمت.
- شمس العلمای گرگانی، محمد حسین (۱۳۸۱). «ابدع البدایع»، به کوشش حسین جعفری. تبریز: احرار.
- شهریاری نسب، سروش (۱۳۹۹). «زبان شناسی در خدمت نظم قرآن». تبریز: عاصم.

- صفوی، کوروش (۱۳۸۸). «درآمدی بر معنا شناسی». تهران: سوره مهر.
- _____ (۱۳۹۳)، "بجئی درباره طرح‌های تصویری از دیدگاه معناشناسی شناختی"، مجله نامه فرهنگستان، شماره ۲۱، ۷۵-۹۵.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۵). «المیزان فی تفسیر قرآن»، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، چاپ چهاردهم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). «التفسیر الکبیر». اربد: دار الكتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۸). «تفسیر جوامع الجامع»، ترجمه مترجمان، چاپ دوم. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۷۵). «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ترجمه مترجمان، تحقیق رضا ستوده. تهران: انتشارات فراهانی .
- طریحی، فخرالدین (۱۳۸۵). «مجمع البحرین»، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ سوم. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طنطاوی، محمد (۱۹۹۷). «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم». مصر: نهضت.
- طوسی محمد، بن حسن (بی‌تا). «التبیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب حسینی، محمود (۱۳۹۹). «چند معنایی در قرآن کریم»، چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰). «معانی القرآن». قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فیضی، ابوالفیض بن مبارک (۱۴۱۷). «سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملك العلام». قم: دار المنار.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۹). «معناشناسی شناختی قرآن». تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۹۵). "نشانه شناسی و فلسفه زبان"، فصلنامه ذهن، سال هفتم، شماره ۳، ۱۰۳-۱۱۸.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱). «قاموس قرآن». تهران: دار الکتب الإسلامية.
- قشیری، عبدالکریم (۲۰۰۰). «لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم»، چاپ سوم. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الکواز، محمد کریم (۱۳۹۱). «سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن»، ترجمه سید حسین سیدی. تهران: سخن.
- لبش، علی اکبر (۱۳۹۴). «نگاهی به فرایند مقوله بندی در معناشناسی شناختی». تهران: انتشارات آترپسا.
- محلی، محمد بن احمد و جلال الدین سسیوطی (۱۴۱۶). «تفسیر الجلالین». بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.

سال نهم

شماره دوم

پایه: ۱۷

پاییز و زمستان

۱۴۰۴

References




Holy Quran

- Ibn Idris, Muhammad Ibn Ahmad (1409). "Al-Muntakhb Man Tafsir al-Qur'an and Al-Nakt". Qom: Public library of Hazrat Grand Ayatollah Marashi Najafi (RA).
- Ibn Jozi, Abd al-Rahman bin Ali (1425), "Taqarah Al-Arib fi Tafsir al-Gharib". Beirut: Dar al-Ketab al-Elamiya.
- Ibn Qutiba, Abdullah bin Muslim (1411). "Tafsir Gharib Qur'an". Beirut: Al-Hilal Library and Library.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram (1375), 2nd edition. "Languages of the Arabs". Beirut: Dar al-Esq.
- Abul Fatuh Razi, Hossein bin Ali (1408). "Ruz al-Jannan and Ruh al-Jannan in Tafsir al-Qur'an". Holy Mashhad: Aftan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.
- Abu Zayd, Nasr Hamed (1392). "Meaning of the Text", translated by Morteza Kariminia. Tehran: Tarh-e-Naw.
- Abu Ubaidah, Mu'ammr bin Muthanna (1381). "The Majaz of the Quran". Cairo: Maktaba al-Khanji.
- Eslami Panah, Mahdi (1395). "Literary Interpretation of the Quran". Qom: Sarwar.
- Afrashi, Azita (1395). "A Cognitive Approach to the Representation of Motion in Persian". Tehran: Noviseh Parsi Publications.
- Ansari, Abdullah (1992). "Discovery of the Secrets and the Number of the Righteous". Tehran: Amir Kabir.
- Baqir, Alireza (2010). "Zamakhshari and the Interpretation of the Revealer", 2nd edition. Tehran: Khaneh Kitab.
- Bastani, Qasem (2013). "Application of Modern Semantic Methods in Quranic Research", Quran and Hadith Studies 9, Issue 1, 211-226. doi: 10.30497/QURAN.2012.1003
- Bint al-Shati, Aisha (2005). "The Miracle of the Explanation of the Quran", translated by Hossein Saberi. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Taftazani, Sa'ad al-Din Mas'ud ibn Omar (1416). "Metwal", 4th edition. Qom: Maktaba al-Dawri.
- Jurjani, Abdul-Qahir ibn Abdul-Rahman (1430). "The Place of the Al-Durr in the Interpretation of the Great Quran". Oman: Dar al-Fikr.
- Jamal, Suleiman bin Omar (1427). "The divine conquests explained by Tafsir al-Jalalin for al-Daqayq al-Khufia". Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya.
- Javadi Amoli, Abdullah (1390). "Thematic interpretation of the Holy Quran", third edition. Qom: Asoeh Publications.
- Johari, Ismail bin Hammad (1404). "Taj al-Lagha and Sahih al-Arabiya", third edition. Beirut: Dar al-Alam al-Malayin.
- Hosseini Shah Abdul Azimi, Hossein bin Ahmad (1372). "Tafsir Twelver". Tehran: Miqat Publications.
- Hosseini Hamdani, Mohammad Hossein (1370). "Avar Derakhshan", Mohammad Baqer Behbodhi's research. Tehran: Lotfi bookstore.
- Kharkhani, Hassan (2014). "Qur'an and Aesthetics". Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.
- Khalaf Murad, Abdur Rahim (2010). "Introduction to the Semantics of the Qur'an". Qom: Darul Alam.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1391). "Dehkhoda Dictionary". Tehran: University of Tehran.
- Raghib Isfahani, Hossein Mohammad (1416). "Al-Mufradat fi Gharib Al-Afsah Al-Quran". Tehran: Al-Muktabah Al-Murtazawiyah Lahya' Athar Al-Ja'fariyyah.
- Romani, Ali ibn Isa (1393). "Al-Nakt". Egypt: Dar Al-Ma'arif.

- Zamakshari, Mahmoud bin Omar (1407). "Al-Kashf on the hidden facts of the revelation and the eyes of the proverbs in the aspects of interpretation". Beirut: Dar Al-Kitab al-Arabi, third edition.
- 1386) —————). "Introduction to Literature". Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran.
- Samin, Ahmed bin Yusuf (1414). "Eldar al-Masoon in the science of the book of al-makunoon". Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya.
- Sivasi, Ahmad bin Mahmud (1427). "Ayun al-Tafseer". Beirut: Dar Sadir.
- Siyuti, Jalaluddin (2014). "Al-Taqaan Fi Uloom al-Qur'an", translated by Seyyed Mahmoud Dashti, 6th edition. Qom: Usul al-Din College of Qom.
- Sheratuni Said (1416). "The closest resources". Qom: Al-Awqaf and Charity Organization. Dar al-Aswa for printing and publishing.
- Shairi, Hamid Reza (2009). "Fundamentals of Modern Semantics". Tehran: Samt Organization.
- Shams al-Ulama Gorgani, Mohammad Hossein (2002). "Inventing Innovations", edited by Hossein Jafari. Tabriz: Ahrar.
- Shahriari Nasab, Soroush (2009). "Linguistics in the Service of the Order of the Quran". Tabriz: Asim.
- Safavi, Kourosh (2009). "Introduction to Semantics". Tehran: Surah Mehr.
- 2014) —————), "A Discussion on Visual Designs from the Perspective of Cognitive Semantics", Nameh Farhangeštan Magazine, Issue 21, 75-95.
- Tabatabaaci, Mohammad Hossein (2016). "Al-Mizan fi Tafsir al-Quran", translated by Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, 14th edition. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Association.
- Tabarani, Suleiman bin Ahmad (2008). "Al-Tafsir al-Kabeer". Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
- Tabarsi, Fadl bin Hassan (2009). "Tafsir al-Jawam al-Jama'i", translated by the translators, 2nd edition. Mashhad: Aštan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- 1991) —————). "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran", translation by translators, researched by Reza Sotoudeh. Tehran: Farahani Publications.
- Reza Sotoudeh. Tehran: Farahani Publications.
- Turahi, Fakhr al-Din (2006). "Majma al-Bahrain", research by Seyyed A



Speech act patterns of the story of Prophet Solomon (AS) based on John Searle's approach

Ali Sayadani ¹ , Parviz Ahmadzadeh Hooch ² , Qader Ahmadi ³ 

1. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani university, Tabriz, Iran. (Author Corresponding The). a.sayadani@azaruniv.ac.ir
2. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani university, Tabriz, Iran. ac.ahmadzadeh@azaruniv.ac.ir
3. PhD student of Arabic language and literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. ahmadi.gader@yahoo.com

Research Article



Detailed Abstract

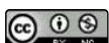
Research Objective

The semiotic analysis of religious texts, particularly the Qur'an, has always been of interest to linguists and scholars in the humanities because many of its linguistic signs carry multiple layers of meaning. Such analysis allows for a deeper understanding of the concepts presented in these texts through semiotic and discourse analysis. The story of Prophet Solomon (PBUH) is one of the wisdom-centered narratives in the Qur'an. Due to the unique circumstances of Solomon's life and his knowledge of the languages of animals and communication with them, the element of language and speech holds a particularly prominent role in this story. John Searle, the renowned American theorist, is among the scholars who have provided a comprehensive framework for speech acts. According to Searle, speech acts can be classified into five categories: assertive, directive, expressive, commissive, and declarative. By relying on his approach, it is possible to achieve a comprehensive understanding of speech acts within a story. Scholars, driven by an interest in uncovering the aesthetic and moral dimensions of Qur'anic narratives, have continually sought to explore their hidden meanings. What distinguishes the story of Prophet Solomon (PBUH) and other Qur'anic narratives from ordinary stories is the divine manner of expression, the miraculous and precise use of words, which creates a vivid and artistic portrayal of events. The divine speech often takes the form of dialogue—sometimes between God and Solomon, sometimes between Solomon and the Queen of Sheba or his people, at other times with his personal conscience, and occasionally even with animals. These speech acts, due to their multi-layered meanings and implicit significance, require careful analysis to fully uncover the intended messages.

Received: 2024-07-02 | Received in revised form: 2024-08-27 | Accepted: 2024-10-16 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: sayadani,A. , Ahmadzadeh houch,,P. and ahmadi,G. (2025). Speech act patterns of the story of Prophet Solomon (AS) based on John Searle's approach. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(Y), 140-161. doi: 10.22034/sshq.2025.465325.1476

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



Research Methodology

This study employs a descriptive-analytical method to examine the story of Prophet Solomon (PBUH) based on John Searle's theory of speech acts. It explores the speech elements used by Solomon in his dialogues with his people and the Queen of Sheba, with the aim of delivering the divine message and guiding them to the right path through effective use of language and dialogue.

Research Findings

In this narrative, God is the primary speaker, and Prophet Solomon (PBUH) functions as the main agent of the story, establishing a coherent discourse through language and speech. Since the central theme of the story is guidance and moral instruction, assertive and directive speech acts appear more prominently than other types. Assertive speech acts are employed to demonstrate divine truth through rational arguments and the divine favors granted to humanity. Directive speech acts are used to encourage and motivate the audience toward righteousness and truth. Expressive, declarative, and commissive speech acts are also present, albeit less frequently, serving as complementary tools to reinforce the narrative's message.

Conclusion

The analysis of Prophet Solomon's (PBUH) story based on John Searle's speech act theory demonstrates that all five categories of speech acts are represented in the narrative, although some, particularly assertive and directive acts, are more prominent. God is the main narrator, and Solomon's speech is often presented as the voice of the divine. He occasionally uses the first-person singular to emphasize his message, while at other times he conveys his feelings clearly and explicitly, reflecting the expressive function in Searle's framework. Through assertive speech acts, Solomon presents the divine truth with rational evidence, achieving his primary goal of guidance. Directive acts, including encouragement and persuasive questioning, are employed to lead his people and the Queen of Sheba toward God, ensuring that the audience is both informed and morally guided.

Keywords:

Qur'an, speech acts, the story of Prophet Solomon (PBUH), John Searle, fivefold functions

الگوهای کنش‌گفتاری داستان حضرت سلیمان (ع) با تکیه بر رویکرد جان سرل

علی صیادانی^۱ (id)، پرویز احمدزاده هوچ^۲ (id)، قادر احمدی^۳ (id)

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). a.sayadani@azaruniv.ac.ir
۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. ac.ahmadzadeh@azaruniv.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. ahmadi.gader@yahoo.com

چکیده

نظریه کنش‌گفتاری بر عنصر زبان و سخن گفتن تأکید دارد. جان سرل، نظریه‌پرداز مشهور آمریکایی، از جمله صاحب‌نظرانی است که دیدگاهی جامع در زمینه کنش‌گفتاری ارائه داده و در نظریه او کنش‌گفتاری شامل پنج بخش اظهاری، ترغیبی، عاطفی، تعهدی و اعلامی است که با تکیه بر رویکرد وی می‌توان به شناخت جامعی از کنش‌گفتاری در یک قصه، دست یافت. با عنایت به اینکه داستان حضرت سلیمان (ع) یکی از قصه‌های اندرزمحور قرآن است و به مقتضای شرایطی که حضرت در آن قرار گرفته و علم آگاهی از زبان حیوانات و ارتباط با آن‌ها، عنصر زبان و سخن جایگاه والایی در این داستان دارد. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی، داستان حضرت سلیمان (ع) را براساس کنش‌گفتاری جان سرل، مورد بررسی قرار داده و به کاوش عناصر گفتاری حضرت در گفتگو با قوم خود و ملکه سبا جهت رساندن پیام الهی و هدایت آنان به راه مستقیم با مدد جستن از عنصر گفتگو، پرداخته است. نتایج حاصل از تحقیق گویای آن است که گوینده اصلی داستان خداوند است و کنشگر محوری داستان حضرت سلیمان (ع) است که از دیدگاه من شخصی ایفای نقش می‌کند و گفتمان منسجمی با کاربست عنصر زبان و گفتار در داستان، برقرار می‌سازد و از آنجاکه بن‌مایه اصلی داستان بر هدایتگری استوار است، کاربست کنش اظهاری و ترغیبی بیش از دیگر کنش‌ها به چشم می‌خورد. اثبات حقانیت الهی با بیان براهین عقلی و لطافی که خداوند نسبت به انسان ارزانی داشته و سپس ترغیب برای برانگیختن احساس جهت‌گرایش به راستی و درستی، بیشترین کاربرد را در داستان حضرت سلیمان (ع) داشته و کنش‌های عاطفی، اعلامی و تعهدی با درجه اختلاف کمتری نسبت به دو کنش اظهاری و ترغیبی، به کار رفته‌اند.

کلید واژه‌ها: قرآن کریم، کنش‌گفتاری، داستان حضرت سلیمان (ع)، جان سرل، کارکردهای پنج‌گانه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: صیادانی، علی، احمدزاده هوچ، پرویز و احمدی، قادر. (۱۴۰۴). الگوهای کنش‌گفتاری داستان حضرت سلیمان (ع) با تکیه بر رویکرد جان سرل. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۹ (شماره ۲), ۱۴۰-۱۶۱. doi: 10.22034/sshq.2025.465325.1476

۱. مقدمه

هرائری بنا بر موضوع و ساختار، زبان ویژه‌ای دارد و زبان برخی از آثار باتوجه‌به عاطفه و تخیل به‌کاررفته در آن‌ها، ساده و عامه‌فهم و برخی نیز به‌دلیل وجود لغات و اصطلاحات، به تأمل و کاوشگری نیاز دارد. «زبان فرآورده‌ای اجتماعی و نیز مجموعه‌ای از قراردادهای ضروری است که از طرف جامعه مورد پذیرش قرار گرفته است تا افراد بتوانند قوه ناطقه را به کار اندازند. قوه ناطقه‌ای که در کلیت خود، چندگانه و ناهمگن است و زبان تنها بخشی اساسی از آن است» (سوسور، ۱۳۸۲: ۱۵). زبان‌شناسی به‌دلیل ساخت نظری و دقت در نقشی که بر عهده دارد و روابط ارزشمندی که با سایر رشته‌ها به وجود آورده است، پیشرفته‌ترین دانش در میان علوم اجتماعی است (یاکوبسن، ۱۳۷۶: ۳۹). نظریه کنش‌گفتاری یکی از رویکردها در تحلیل‌گفتمان است که نخست، آستین آن را مطرح و سپس جان سرل کامل کرد. منظور از کنش‌های گفتاری در یک گفتمان، مفهومی است که در آن به بررسی عبارات و ترکیب‌ها براساس بافت موقعیتی پرداخته شده و با عنایت به این موضوع به پیوند میان موقعیت جامعه، عاطفه و ذهنیات راوی می‌توان دست یافت که در صورت ظاهری قصه نهفته و این وظیفه خواننده است که با تأملی دقیق به محتوای اصلی داستان دست یابد.

قرآن، کتاب مقدس و آسمانی مسلمانان، سرشار از قصه‌های اندرزمحور است که از نظر محتوایی دربردارنده هدایت اقوام به راه راست و دوری از ارتکاب به سیئات بوده و کنش‌گفتاری لازمه هدایتگری پیامبران است که زبان بُعد محوری این کنش را می‌سازد؛ بنابراین، تحلیل‌گفتاری و روان‌شناسانه قصه‌های این کتاب به دلیل لایه‌لایه بودن و ماهیت چندمعنایی آن مورد توجه تحلیلگران قرار گرفته و دلیل انتخاب داستان حضرت سلیمان(ع) برای تطبیق با نظریه کنش‌گفتاری سرل، وجود حالت گفتگویی میان شخصیت‌های داستان در رساندن پیام اصلی داستان است.

پژوهشگران به دلیل رغبت و کشف زیبایی‌ها در قصه‌های قرآن، همواره در پی پرده‌برداری از نهفته‌های آن هستند. آنچه که داستان حضرت سلیمان(ع) و دیگر قصه‌های قرآنی را از سایر داستان‌ها مجزا می‌کند، نحوه بیان خداوند تبارک و تعالی، اعجاز و به‌کارگیری مناسب و بجای واژگان است که تصویری هنری و مستحکم از آن‌ها ارائه داده و شیوه بیان الهی به صورت گفتگو بوده که گاه بین خدا و سلیمان(ع)، گاه بین سلیمان(ع) با ملکه سبا و قوم خود، گاه با وجدان شخصی حضرت و در برخی مواقع با حیوانات شکل گرفته که این کنش‌گفتاری به دلیل دربرگرفتن معانی متعدد و دریافت معانی ضمنی، به بازگشایی نیاز دارد. پژوهش حاضر در صدد است تا با کاربست کنش‌گفتاری و پیاده کردن ابعاد پنج‌گانه در داستان حاضر، تاثیر گفتگو و استفاده از واژگان مناسب در رساندن مقصود اصلی به مخاطب و هدایتگری را مورد بحث و بررسی قرار دهد.

۱-۱. ضرورت پژوهش

داستان‌های قرآنی بنا بر ماهیت دینی و حالت چند لایه بودن، به نوبه خود، همواره عرصه گسترده‌ای بداشته و بررسی آن‌ها از زوایای مختلف، حائز اهمیت است که داستان حضرت سلیمان(ع) نیز از لحاظ بافت موقعیتی و گفتمان، ارزشی والا داشته و در جایگاه داستانی پرمحتوا در میان پژوهشگران، رواج یافته و تا کنون نیز جاودانه است.

۱-۲. پرسش پژوهش

- در داستان حضرت سلیمان(ع) کنش گفتاری جان سرل چگونه نمود یافته است؟
- کدامیک از ابعاد پنج‌گانه رویکرد جان سرل در این داستان، بیشتر به چشم می‌خورد؟
- محوری‌ترین هدف راوی از کاربست ابعاد پنج‌گانه جان سرل در داستان چیست؟

۱-۳. اهداف پژوهش

- این تحقیق با بررسی محتوایی داستان حضرت سلیمان(ع) براساس نظریه جان سرل در پی دست یازیدن به اهداف ذیل است:
- تبیین جایگاه ارتباط گفتاری و ابعاد آن در داستان حضرت سلیمان(ع) و تحلیل و بررسی این گفتارها براساس نظریه جان سرل.
- تحلیل علت بیشترین کنش به‌کاررفته از جانب راوی، با توجه به بافت موقعیتی و شرایطی که شخصیت اصلی داستان در آن قرار گرفته است.
- بررسی پاره‌گفتارها جهت شفافیت هدایت اقوام به سوی حق به واسطه شخصیت اصلی داستان.
- تبیین زبان گفتاری حضرت سلیمان(ع) در گفتمان با قوم خود و حیوانات.

۱-۴. پیشینه پژوهش

براساس تحقیقات به‌عمل‌آمده در مورد داستان حضرت سلیمان(ع)، این نتیجه حاصل شد که در زمینه تحلیل گفتمان، به‌ویژه کاربست نظریه جان سرل در این داستان، تاکنون تحقیقی صورت نگرفته. پژوهش حاضر در صدد است، با بررسی این قصه با تکیه بر کنش‌های گفتاری جان سرل، جنبه‌های دیگری از مفاهیم و زیبایی داستان حضرت سلیمان(ع) را نمایان سازد؛ بنابراین، بررسی کنش‌های گفتاری در محتوای داستان برای القای معنا به مخاطب، کاری است که بایسته می‌نماید.

در زمینه‌های مرتبط، منابع بسیاری مورد مطالعه قرار گرفته که به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

مقاله با عنوان «تحلیل آیات داستان نوح (ع) با تکیه بر نظریه کنش گفتاری سرل»، نوشته سکینه حسینی، اسماعیل اسلامی و مسعود باوانپوری در دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، سال هشتم، شماره اول، بهار ۱۴۰۳ به چاپ رسیده است. نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که غالب آیات داستان حضرت نوح (ع) از نوع کنش اظهاری و عاطفی است که برای دعوت به اطاعت از خداوند استفاده شده است و از معانی غیرمستقیم کنش ترغیبی درخواست هلاکت و نابودی کافران است. از معانی ضمنی کنش اعلامی آغاز رسالت نوح (ع) و پایان مأموریت رسالت ایشان با قهر الهی و اعلام عدم ایمان نسل‌های غیر صالح است.

مقاله دیگری با عنوان «بررسی و تحلیل آموزه تعلیمی "ظلم‌ستیزی" در شعر "درفش کاویان" حمید مصدق با رویکرد به نظریه کنش‌های گفتاری جان سرل»، اثر حسن لکزیان و دکتر اکبر شعبانی در نشریه پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۵۰ به چاپ رسید. در این مقاله، نویسنده طبق الگوی کنش گفتاری جان سرل، شعر «درفش کاویان» را از منظر آموزه‌های اخلاقی و سیاسی و تعلیمی در زمینه ظلم‌ستیزی، مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که استفاده از کنش‌های پنجگانه جان سرل منجر به بازنمایی مفهوم ظلم‌ستیزی شده است.

مقاله دیگری با عنوان «تحلیل ساختار سوره شمس بر مبنای کنش گفتاری جان سرل»، نوشته فاطمه دسترنج و محسن ذوالفقاری است که در نشریه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، تابستان ۱۳۹۹، سال هشتم، شماره ۲ به چاپ رسیده است. نویسندگان دریافته‌اند که پیام اصلی سوره بر پایه کنش اظهاری نمود یافته و کنش تعهدی در قالب سوگند، از امور محسوس به امور غیبی راه یافته است.

مقاله «کنش گفتاری در گستره کاربردشناسی زبان (مطالعه موردی سوره یاسین)»، نوشته عزت ملاابراهیمی و ابوالفضل سپهر در نشریه پژوهش‌نامه تاویلات قرآنی، پاییز ۱۴۰۱، شماره ۷ است. نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که پیام اصلی سوره در قالب کنش اظهاری، نظام ارزشمندی را تعریف می‌کند و کنش تعهدی در قالب سوگند، اطمینان‌بخشی و اهمیت موضوع را به گفته‌خوانان اظهار می‌کند. کنش اظهاری و اعلامی موجود در سوره با استمداد جستن از هنجارگریزی زبانی، به نوعی، با کنش ترغیبی و عاطفی همراه است.

مقاله «تحلیل ساختاری و سبکی نامه دهم نهج البلاغه براساس نظریه کنش گفتاری جان سرل»، اثر علیرضا احمدی‌زاده و دیگران در نشریه زبان‌شناسی اجتماعی، بهار ۱۴۰۱، شماره ۱۸ است. نویسندگان بیان نموده‌اند که در این نامه، ۳۲ کنش گفتاری وجود دارد که کنش اظهاری با ۸ مورد بیشترین تعداد را در خود جای داده است، کنش ترغیبی، عاطفی در درجات بعدی و در کنش اعلامی تنها یک مورد یافت شده است و این در حالی است

که کنش تعهدی در این نامه، وجود ندارد.

همچنین مقالات فراوانی دربارهٔ داستان حضرت سلیمان(ع) به رشتهٔ تحریر درآمده است که می‌توان به مقالهٔ «بررسی خویش‌کاری‌ها و شخصیت‌پردازی در داستان حضرت سلیمان(ع) در قرآن کریم براساس نظریه پراپ» اثر بتول اشرفی، گیتی تاکی، محمد بهنام‌فر در مجلهٔ زبان و ادبیات فارسی اشاره کرد. همچنین مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «تحلیل ساختار روایی داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکه سبا بر پایه الگوی روایی گرماس» اثر حامد صدقی، فاطمه گنج‌خانلو در مجله پژوهش‌های ادبی - قرآنی به چاپ رسیده است که نویسندگان تلاش کرده‌اند عناصر دیدگاه‌های مختلف را بر داستان حضرت سلیمان(ع) منطبق کنند و به این نتیجه رسیده‌اند که داستان حضرت سلیمان(ع) علی‌رغم برخورداری اغلب عناصر موجود در دیدگاه‌ها، به‌طور کامل و تمام‌عیار از تمامی عناصر برخوردار نیست.

مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل تفسیری داستان سلیمان(ع) و ملکه سبا در نگاه قرآن کریم و تطبیق آن با عهد قدیم»، نوشتهٔ مهدی مهریزی طرقی، سید حسین حسینی بجدنی، سید محمدباقر حجتی و عنایت شریفی در مجلهٔ پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ۱۳۹۵، شماره ۳ به چاپ رسیده است. نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که در هر دو کتاب، هدف غایی ملکهٔ سبا را درک و دریافت اصلی حکمت سلیمان دانسته‌اند، اما در درک مسائلی چون احضار تخت بلقیس، خبر آوردن هدهد، عبور بلقیس از آبگینه و... دارای تفاوت و اختلاف هستند.

۵-۱. روش انجام پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و براساس رویکرد کنش‌گفتاری جان سرل انجام گرفته است و نویسندگان بعد از مطالعهٔ نظریه سرل و آشنایی کامل با ابعاد آن، به بررسی داستان حضرت سلیمان(ع) بر پایه این نظریه پرداخته‌اند.

۲- بحث

۲-۱. نظریه کنش‌گفتاری جان سرل

سرل از جمله پژوهشگرانی است که به رشد و نمو نظریه کنش‌گفتاری کمک شایانی کرد. «وی یکی از سرشناس‌ترین فیلسوفان تحلیلی معاصر است و در دوران طولانی فعالیتش، به‌طور گسترده دربارهٔ موضوعات گوناگونی چون فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ ذهن، ماهیت و ساختار نهادهای اجتماعی، سیاق، هستی‌شناختی و... به فعالیت پرداخته و از ترکیب این مباحث، یک تصویر جامع واحد از حوزه‌های سه‌گانهٔ ذهن، زبان و جامعه پدید آورده است» (سرل، ۱۹۳۲: ۱۸). آنچه در نظریهٔ کنش‌گفتاری مهم است، تجزیه

و تحلیل «فعل مضمون سخن» است و با تحقق این فعل ارتباط زبانی حاصل می‌شود؛ بنابراین تحلیل فعل مضمون در سخن، درحقیقت، تحلیل معنا است که قائم به دو عنصر است؛ یکی قصد گوینده و دیگری قراردادهای و قواعد زبانی که انسان برای ابراز مقاصد خود بیان می‌کند (سرل، ۱۳۸۵: ۶۶-۶۵)؛ درواقع، آنچه هنگام بیان چیزی انجام می‌پذیرد به اجرا درآوردن یک عمل شناخته‌شده ارتباطی از طریق به کارگیری زبان است که ارزش ارتباطی خاص با کنش گفتاری پیدا می‌کند (ویدوسن، ۱۳۹۵: ۱۹۲). اصل اساسی نظریه کنش گفتاری آن است که هیچ مکالمه‌ای در خلأ رخ نمی‌دهد و در تحلیل و تفسیر کنش‌های هر متنی، توجه به بافت و بستریهای اجتماعی، تاریخی و ادبی آن متن اهمیت بسیاری دارد. این دیدگاه، مخالف برخی دیدگاه‌های نقد نوین یا ساخت‌گرایی فرانسوی است که متن را بدون در نظر گرفتن بافت گفتمانی و اجتماعی آن بررسی می‌کنند؛ چنین نگاهی در مطالعه متون دینی، از اهمیت بسزایی برخوردار است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۳: ۲۶۹). براساس نظریه «افعال گفتاری تحلیل نهاد»، زبان مهمترین نهاد پیچیده بشری و سخن گفتن از مقوله فعل قاعده‌مند است. واحد ارتباط زبانی، فعل گفتاری است. با تحلیل ارتباط زبانی از این حیث که فعل گفتاری است، می‌توان ویژگی‌های عجیب و پیچیده آن را تبیین و تفسیر کرد (سرل، ۱۳۸۷: ۶۸). از دیگر سوی، دست یافتن به یکی از گزاره‌های تأثیرگذار در سخن، توجه به بافت است و «در تحلیل گفتمان» دیگر صرفاً با عناصر نحوی و لغوی سر و کار نداریم، بلکه فراتر از آن به عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و غیره می‌پردازیم (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۸). بافت موقعیتی می‌تواند شرایطی را پدید آورد که مفهوم یک جمله، جدا از معنی صریح خود، معنای ضمنی یابد و این معنی در آن بافت قابل درک گردد (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۷۱). توجه به بافت عبارات در تشخیص کاربرد مستقیم و غیرمستقیم کنش‌های گفتاری نیز امری مهم است. در تمایز این دو نوع کنش، گفته شده است که «هرگاه بین ساختار جمله و کارکرد آن رابطه‌ای مستقیم وجود داشته باشد، آن را کنش گفتاری مستقیم می‌نامند و هرگاه ارتباط بین ساختار و کارکرد غیرمستقیم باشد، آن را کنش گفتاری غیرمستقیم می‌نامند.» (یول، ۱۳۸۷: ۷۶)

دسته‌بندی که سرل از کنش‌های در قال پنج طبقه مطرح کرده است، از این قرار است: کنش اظهاری، ترغیبی، عاطفی، تعهدی و اعلامی. طبقه‌بندی سرل مؤثرترین طبقه‌بندی ارائه‌شده تاکنون است؛ زیرا طبقات به‌هیچ‌وجه انحصاری نیستند؛ به گونه‌ای که یک پاره‌گفتار می‌تواند انواع مختلفی از کنش را در بر داشته باشد. (ویرشوون، ۲۰۰۳: ۲۴)

۲-۲. بررسی کنش‌های گفتاری جان سرل در داستان حضرت سلیمان(ع)

۱-۲-۲. کنش اظهاری^۱

ماهیت این نوع کارگفت شامل اظهارات، ادعاها و نتیجه‌گیری‌هایی است که گوینده به حقیقت درستی یا نادرستی آن ایمان دارد؛ به عبارتی دیگر، وقایع بیرون جهان را آن‌گونه که باور دارد، توصیف می‌کند و می‌گوید که امور چگونه است. فعل‌هایی مانند: اظهار کردن، انکار کردن، اقرار کردن، تأکید کردن، اذعان کردن و... از این دسته به شمار می‌آیند (سرل، ۱۳۸۷: ۱۳). توصیف حالت یا حادثه‌ای است که گوینده عقیده خود را درباره درستی یا نادرستی یک مطلب اظهار می‌کند. این کنش تعهد گوینده را نسبت به صدق مطلب مطرح‌شده نشان می‌دهد (ملاابراهیمی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۵۱)؛ بنابراین در این کنش، شاهد فضایی خودخواسته و آراسته هستیم که مؤلف ایجاد کرده و دربردارنده امیال و آرزوهای او است و امکان دارد با جهان واقعی در تضاد باشد؛ زیرا در این کنش، مؤلف به دنبال جهانی خودساخته و آرمانی است.

هدف پیامبران از رسالت، هدایت مردم به سوی حق و دوری جستن از غیرخدا بود و برای نیل به این مقصود کنش‌های متفاوتی را در پیش گرفت و با اظهار کردن، بیان نمودن و توصیف کردن همواره به اهداف خود دست یافتند. مهمترین کنش اظهاری در داستان حضرت سلیمان(ع)، رساندن دعوت حق بوده است؛ بنابراین، ایشان در پی اثبات حقایق خدا، از توصیف و بیان در این زمینه بهره فراوانی برده است؛ بنابراین کنش‌های اظهاری فراوانی در داستان حاضر به چشم می‌خورد که در زیر به نمونه‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ غَدُوها شَهْرٌ وَرَوَّاحُها شَهْرٌ وَاسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَظِرِ وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ» (و برای سلیمان باد را مسخر ساختیم که به وسیله آن صبحگاهان مسیر یک ماه را می‌پیمود و عصرگاهان مسیر یک ماه را و چشمه مس (مذاب) را برای او روان ساختیم و گروهی از جن پیش روی او به اذن پروردگار کار می‌کردند و هرکدام از آنها از فرمان ما سرپیچی می‌کرد او را عذاب آتش سوزان می‌چشانندیم). (سبا: ۱۲)

با بررسی این آیه چنین دریافت می‌شود که علاوه بر اینکه قرآن کلام الهی است و سرتاسر آن پر از نکات بلاغی و ایجاز و اختصار است و این ویژگی موجب برتری آن بر کتب دیگر آسمانی شده است، گاهی اوقات در کنار این ویژگی‌ها توصیف جهان بیرون در آیات نیز به چشم می‌خورد و این خصوصیت، بیشتر در بخش‌های قصص رخ می‌نماید. راوی جهان خارج را آن‌گونه که هست برای مخاطب بیان کرده و اظهار می‌کند که مانند دیگر پیامبران به حضرت سلیمان لطف فراوانی شده است و طبق نظریه سرل،

1) Representatives act

با این بیانات در پایان، متذکر می‌شود که اگر با وجود این براهین عقلی باز هم کسی از فرمان حق نافرمانی کند، عذاب سختی خواهد کشید. قرار دادن باد، چشمه مذاب مس و گروهی از جنیان در اختیار حضرت سلیمان که نشانی از عظمت و بخشش خداوند به حضرت سلیمان دارد، به تفصیل وصف شده و طبق بُعد کنش اظهاری در رویکرد سرل، مؤلف فضایی خودخواسته را که نشان از قدرت وی دارد، بازگو کرده و اظهارات خود درباره اثبات انجام تمامی امور به اذن الهی را بیان می‌دارد.

خداوند مسئله علم‌بخشی به پیامبران را اینگونه توصیف می‌کند: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلْنَا عَلَي كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ* وَ وَرَثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» (و ما به داود و سلیمان علم قابل‌ملاحظه‌ای بخشیدیم و آنها گفتند حمد از آن خداوندی است که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمنش برتری بخشید). (نمل: ۱۶-۱۵)

بنابر کنش اظهاری، راوی به توصیف علم و دانش در حضرت سلیمان پرداخته و سرچشمه آن را به داود(ع) می‌رساند و با اظهار علم داود(ع)، مهر تأیید بر باور و سخن خود می‌زند و پیامبران نیز در قبال این لطف بزرگ الهی، همواره شکرگزار او هستند. با کاربست این کنش، راوی باور شخصی خود درباره علم سلیمان(ع) و داود(ع) را اعلام نموده که دارای ارزش صدق و کذب است و یگانگی خدا به جهت علم‌بخشی و برتری بخشیدن شخصیت داود و سلیمان بر اکثریت مؤمنان، مهمترین نکته تعلیمی این آیه است که گوینده سعی در القای آن به مخاطب دارد.

حضرت سلیمان(ع) پیوسته در پی هدایت مردم به سوی حق تعالی است و در این زمینه، از براهین فراوانی استفاده می‌کند و سعی بر آن دارد که پیام الهی را به درستی به مردم رسانده و آنها را به راه مستقیم هدایت کند. در آیه ۱۶ سوره نمل چنین می‌خوانیم: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» (و سلیمان وارث داود شد و گفت ای مردم به ما سخن گفتن با پرندگان تعلیم داده شده است و از هر چیز به ما عطا گردیده؛ همانا این فضیلت آشکاری است). (نمل: ۱۶)

آنچه درخصوص حضرت سلیمان(ع) در این آیه‌ها آمده، جز مختصری از احوال شریف ایشان نیست و دقت در همین جزئیات موجب می‌شود تا خواننده به عمق شخصیت ایشان پی ببرد. بنابر رویکرد سرل، راوی طی این آیه بیان می‌کند که فضیلت خدا نسبت به سلیمان(ع) فضیلتی آشکار است و آنجا که می‌خوانیم «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ»، به صورت بسیار خلاصه بیان می‌شود که وی از نوادگان حضرت داود بود و وارث او شد؛ بنابراین، راوی در این آیه، لطف الهی را نسبت به بندگان تشریح کرده و علم سخن گفتن با پرندگان را که به حضرت سلیمان(ع) ارزانی شده در راه نیل به هدف برتر مؤثر

می‌داند. حضرت سلیمان(ع) برای درک بهتر مخاطبان، بیان می‌کند که فضیلت خداوند بر انسان علنی و آشکار است. مطابق نظر سرل در بُعد اظهاری، جمله پایانی آیه دارای کارکرد اظهاری است و حضرت سلیمان(ع) بدون هیچ اغماضی و به صورت آشکار، لطف الهی را نسبت به پیامبران یادآور شده و با کاربست تأکیدی چون «إِنَّ و لَ» صحت و سقم لطف خداوند را به مخاطب یادآور می‌شود.

پیامبران الهی برای رساندن پیام حق و هدایت انسان‌ها به راه مستقیم فرستاده شده‌اند؛ بنابراین، در ارتباط کلامی آن‌ها آنچه بیش از هر چیزی دارای اهمیت است، پیام و قصد آنان است که با کاربست کارکردهای دیگر، گذری به سمت پیام اصلی خود پیدا می‌کنند.

به اذن الهی، هدهد یاری‌رسان حضرت سلیمان(ع) است و او را از اعمال اقوام باخبر می‌سازد: «وَجَدْتُهُمْ وَ قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (او و قومش را چنین یافتم که به جای خدا برای خورشید سجده می‌کنند و شیطان اعمالشان را برایشان آراسته و آنان را از راه [راست] بازداشته بود؛ در نتیجه، [به حق] راه نیافته بودند). (همان: ۲۴)

در این آیه، مطابق نظریه جان سرل، چند کارکرد اظهاری وجود دارد که از زبان هدهد برای سلیمان(ع) نقل می‌شود که عبارت است از: «يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ، زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ، فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ». هدهد به صورت آشکارا و بدون هیچ‌گونه ابهامی، سلیمان(ع) را از اخبار قومی مشرک خبردار می‌کند تا سلیمان(ع) هدایتگر آنان به راه مستقیم الهی باشد. دیگر کنش اظهاری موجود در این آیه، توصیف دین مردم سرزمین سبا است که راوی از زبان هدهد، به صورت پوشیده، به توصیف آن می‌پردازد؛ چنانچه علامه طباطبایی در این زمینه، چنین می‌نویسد: «"وَجَدْتُهُمْ وَ قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ..." این آیه دلیل بر این است که مردم آن شهر وثنی مذهب بوده‌اند و آفتاب را به عنوان رب‌النوع می‌پرستیده‌اند» (طباطبایی ۱۳۹۰: ۳۵۵)؛ چنانچه می‌بینیم میان این آیه با آیه ۲۴ سوره نمل ارتباط کلامی بین هدهد و سلیمان(ع) برقرار است: «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» [ملکه سبا] گفت، پادشاهان هنگامی که وارد آبادی شوند، آن را به فساد و تباهی می‌کشند و عزیزان آنجا را ذلیل می‌کنند؛ [آری] کار آنها همین‌گونه است). (نمل: ۳۴)

سخن ملکه سبا در مورد پادشاهان کاملاً آشکار و مطابق با واقعیت است؛ بنابراین، جهان خارج را آنگونه که می‌باید به تصویر می‌کشد و اظهار می‌کند که ویرانگری و ستم هدف نهایی پادشاهان است؛ به همین دلیل، سخن ملکه دارای کارکرد اظهاری بوده و هیچ ابهامی در آن نهفته نیست و «در حقیقت ملکه سبا که خود پادشاهی بود، شاهان را خوب شناخته بود که برنامه آنها در دو چیز خلاصه می‌شود: "فساد و ویرانگری" و "ذلیل ساختن عزیزان"» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: جلد: ۱۵: ۴۵۵) را در این آیه یادآور می‌شود.

همچنین عبارت پایانی «كَذَلِكَ يُفْعَلُونَ» نیز کنش اظهاری دیگر از سوی خداوند است که مهر تأیید بر سخنان بلقیس می‌زند.

۲-۲-۲. کنش ترغیبی^۱:

منظور از چنین کنشی، این است که کاربرد زبان با استفاده از واژه‌ها مخاطب را به انجام کاری یا بازداشتن از آن کار، تشویق و ترغیب می‌نماید. کنش ترغیبی شامل افعالی چون خواستن، دستور دادن، پرسیدن، معذرت خواهی کردن، شرط کردن، اجازه دادن، روحیه دادن و تشویق کردن است (سرل، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۳). به‌زعم گیرو، «کنش ترغیبی، عقل گیرنده یا احساس او را آماج خود قرار می‌دهد» (گیرو، ۱۳۸۰: ۲۱). در این کارکرد، پیام به سوی مخاطب جهت می‌یابد؛ درواقع، کارکرد کنشی یا ترغیبی به سوی دوم شخص گرایش دارد.

داستان‌های قرآنی برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب و انتقال سریع پیام از عنصر تشویق و ترغیب خالی نیست و داستان حضرت سلیمان(ع) نیز از این عنصر مجزا نیست. در آیه ۲۸ و ۲۹ سوره نمل چنین می‌خوانیم: «أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَأَنْظَرُوا مَا ذَا يَرْجِعُونَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ» (حضرت سلیمان علیه السلام به هدهد گفت، این نامه مرا ببر و بر آنها بیفکن؛ سپس برگرد [و در گوشه‌ای توقف کن] بین آنها چه عکس‌العملی نشان می‌دهند. [ملکه سبا] گفت، ای اشراف! نامه پرارزشی به سوی من افکنده شده است). (نمل: ۲۹-۲۸)

یکی دیگر از مهمترین کنش‌های موجود در داستان حضرت سلیمان(ع) کنش ترغیبی است و چنانچه راوی با کاربرست افعال امری و فعل‌های دستوری سعی در ترغیب طرف مقابل گفتگو دارد، صبر راه نیل به مقصود و تصمیم‌گیری درست است و صبر تمام هدف‌ها را نزدیک می‌سازد؛ بنابراین، حضرت سلیمان(ع) هدهد را به صورت ضمنی دعوت به صبر نموده است. از جمله سخنانی که بعضی از مفسران درباره این آیه گفته‌اند، «جمله "ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَأَنْظَرُوا" از قبیل تقدیم و تأخیر است و اصل آن چنین است "فانظر ما ذَا يَرْجِعُونَ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ" (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵۷). با بررسی آیه، چنین دریافت می‌شود که کنش ترغیبی موجود در این آیه، بنابر نظریه سرل در افعال مربوط به کنش ترغیبی، نشئت گرفته از فعل دستوری «توقف» برای هدهد و همچنین عنصر تعجب ملکه است؛ زیرا ملکه سبا از دریافت نامه‌ای که از جانب حضرت سلیمان(ع) به ایشان ارسال شده، تعجب می‌کند. دلایل مختلفی برای تعجب بلقیس از دریافت نامه ذکر شده است که عبارت است از: «در حدیث است که اکرام‌نامه به مهر است. برخی گویند: علت اینکه آن را کریم نامید این است که در آغاز آن نام خدا بود. برخی گویند: به‌خاطر حسن

1) Directives act.

خط و زیبایی الفاظ آن بود. برخی گویند: به خاطر اینکه نامه از کسی بود که بر جن و انس و مرغان حکومت داشت و بلقیس از وجود چنین کسی خبر داشت و نامش را هم می دانست». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/ ۳۴۳)

کنش های گفتاری میان حضرت و پیام رسان ملکه سبا چنین آغاز می شود: «فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيِكُمْ تَفْرَحُونَ» (و چون [فرستاده] نزد سلیمان آمد، [سلیمان] گفت: «آیا مرا به مالی کمک می دهید؟ آنچه خدا به من عطا کرده، بهتر است از آنچه به شما داده است. [نه،] بلکه شما به ارغان خود شادمانی می نمایید»). (همان: ۳۶)

مطابق نظریه جان سرل، کنش ترغیبی در این آیه، از نوع پرسشی بوده و «این تعبیر به وضوح بیانگر این حقیقت است که او به دقت مراقب وضع کشور و اوضاع حکومت خود بود و حتی غیبت یک مرغ از چشم او پنهان نمی ماند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۵/ ۴۴۳). این پرسش از جانب گوینده، نشانگر اتفاقی بدیع از جانب همدست است که بی اجازه ترک مکان نموده است. «حضرت با بیان این سؤال بیان می کند که در امور مملکت داری، حیوانات نیز باید پاسخ گوی اعمال خود باشند، چه برسد به انسان ها» (زحیلی، ۱۴۲۲: ۲/ ۱۸۷۱). چنین دریافت می شود که استفهام حضرت از نوع استفهام انکاری است و به عبارتی، بیانگر این امر است که ایشان از هدایای ملکه سبا، علاوه بر اینکه خوشحال نشد، بلکه با اشاره به لطف و عنایت الهی به وی، آنان را به سوی خدا ترغیب نموده و بیان می کند که لطف و رحمت الهی با آنچه ملکه سبا برایش فرستاده قابل ملاحظه نیست و از این طریق شنونده را به سمت خدا سوق می دهد؛ بنابراین، مطابق نظریه یاکوبسن، کنش ترغیبی در این آیه، یک بار با جمله پرسشی «أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ» و یک بار هم با جمله خبری «فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ» نمود یافته است.

در آیات ۳۷ و ۳۸ سوره نمل، چنین می خوانیم: «ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَ لَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَ هُمْ صَاغِرُونَ * قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (به سوی آنان بازگرد که قطعاً سپاهیانی بر [سر] ایشان می آوریم که در برابر آنها تاب ایستادگی نداشته باشند و از آن [دیوار] به خواری و زبونی بیرونشان می کنیم. [سپس] گفت: «ای سران [کشور] کدام یک از شما تخت او را- پیش از آنکه مطیعانه نزد من آیند- برای من می آورد؟»). (نمل: ۳۸-۳۷)

نقش کارکرد ترغیبی در آیات فوق، بدین گونه است که مطابق نظریه جان سرل، راوی سعی در اقناع مخاطب داشته و با کاربست افعال با بار معنایی امری و دستوری، سعی در ترغیب و تشویق شنوندگان به انجام دستور آوردن تخت پادشاه سبا دارد. در این آیه، راوی با به کارگیری حالت ندایی در کلامش و معنای ضمنی دستوری که در آوردن تخت نهفته است، حالت ترغیب را به نمایش گذاشته و در پی این است که انگیزه های لازم را

در مخاطبان ایجاد کرده و با کاربست این کنش در شرایط ویژه‌ای که در آن، ملکه سبا بر مردم ظلم می‌کرد، سعی بر اثبات حقانیت الهی داشته است؛ بنابراین، حضرت در پی این است تا با به کارگیری این اقدام قدرت لایزال الهی را در برابر دیدگان به نمایش گذارد تا عذری برای کسی جهت پرستش غیر خدا باقی نماند.

در جایی دیگر خداوند از جانب ملکه سبا اینگونه پرسش مطرح می‌کند: «فَلَمَّا جَاءَتْ قَيْلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأَوْتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ * وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ» (هنگامی که ملکه سبا آمد، گفته شد آیا تخت تو این‌گونه است؟ (در پاسخ) گفت: گویا خود آن است و ما پیش از این هم آگاه بودیم و اسلام آورده بودیم. و سلیمان ملکه سبا را از آنچه غیر خدا می‌پرستید، بازداشت؛ چون او از قوم کافران بود). (همان: ۴۳-۴۲)

سلیمان (ع) برای اینکه میزان عقل و درایت ملکه سبا را بیازماید و نیز زمینه‌ای برای ایمان او به خداوند فراهم سازد، دستور داد تخت او را که حاضر ساخته بودند، دگرگون و ناشناس سازند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۵/۴۷۳). باتوجه به اینکه در کنش ترغیبی، گاهی تعجب موجب تشویق می‌شود؛ بنابراین، دریافت استفهام در این آیه، باتوجه به نحوه سخن گفتن ملکه سبا تحلیل می‌شود که این استفهام نشانگر تعجب وی از تخت سلیمان (ع) است و این تعجب از عظمت، به گونه‌ای، بیننده چنین عظمتی را به سمت خالق آن سوق می‌دهد و ترغیب می‌کند. راوی بر این باور است که ایمان به قدرت لایزال الهی در ریشه‌کن کردن پایه‌های ظلم و ستم کارساز است و حضرت سلیمان با طرح این پرسش، به صورت ضمنی، ملکه سبا را نسبت به قدرت الهی و انجام امور ناممکن ترغیب و تشویق می‌نماید.

تکرار قابل‌تأمل کنش ترغیبی در داستان حضرت سلیمان (ع)، باتوجه به هدف محوری شخصیت اصلی داستان از رسالتش که هدایت بشر است و در این زمینه به رد و انکار قوم درباره خدا برخورد می‌کند، قابل‌تأمل است و در بیشتر مواقع، این کنش با طرح پرسش نمایان گشته است. راوی از زبان ملکه سبا برای دستیابی به هدف خود که آگاهی یافتن از نیت اصلی حضرت است، چنین می‌گوید: «وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجَعُ الْمُرْسَلُونَ» (من به سوی آنان هدیه‌ای [قابل توجه] می‌فرستم؛ پس با تأمل می‌نگرم که فرستادگان با چه پاسخی برمی‌گردند؟) (نمل: ۳۵)

ملکه با تصویرسازی شرایطی که با ارسال هدیه ایجاد خواهد شد، سعی دارد با کنش‌های غیربیانی، قوم خود را تا زمان دریافت پاسخ به صبر دعوت کند و با بهره‌گیری از کنش ترغیبی و ایجاد پرسش، ذهن شنونده را به تفکر واداشته تا درباره اقدام آینده اندیشه کند؛ زیرا تنها دو احتمال وجود دارد، هدیه از جانب حضرت مورد قبول یا اینکه رد خواهد شد.

۳-۲-۲. کنش عاطفی^۱

این کنش‌ها شامل حالات روحی و روانی و احساسات گوینده می‌شود و هرگاه گوینده حالات درونی خود را از طریق لذت، تنفر، عذرخواهی، علاقه و حتی ناسزا بیان می‌کند، نوع کنش، کنش عاطفی است (سرل، ۱۳۸۷: ۱۵). با هدف بیدارگری و ارتقای بینش و ادراک توده‌های مردم، همگام و هم‌پیوند با عواطف و اندیشه‌های آنان به میدان می‌آید و می‌کوشد تا بازتاب صادق زمانه خودش باشد (روزبه، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۱۰).

با خوانش داستان حضرت سلیمان(ع) و بررسی آن طبق نظریه کنش گفتاری جان سرل با چند رویکرد عاطفی روبرو هستیم که در زیر به نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود:

«فَتَبَسَّسَمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ.» (نمل: ۱۹)

[سلیمان] از گفتار او دهان به خنده گشود و گفت: «پروردگارا، در دلم افکن تا نعمتی را که به من و پدر و مادرم ارزانی داشته‌ای، سپاس بگزارم و به کار شایسته‌ای که آن را می‌پسندی بپردازم و مرا به رحمت خویش در میان بندگان شایسته‌ات داخل کن.»

با بررسی این آیه چنین دریافت می‌شود که سخن مورچه‌ای که هم‌نوعان خود را از لشکر عظیم سلیمان+ برحذر می‌دارد و می‌ترسد که آن‌ها را زیر پا له کنند، موجب خنده حضرت سلیمان(ع) می‌شود و به صورت علنی و مستقیم، سخن آن مورچه عاطفه ایشان را تحت تأثیر خود قرار داده و حالت عاطفی خنده را بر لبان ایشان جاری می‌سازد؛ بنابراین، بیان احساس حضرت سلیمان(ع) و نیز جهت پیام که به سمت مورچه است، بنابر کنش گفتاری سرل، کارکرد عاطفی زبان در این آیه با بیان ترکیبی «گشوده شدن دهان به لبخند» برجسته و پررنگ است. زمخشری اینگونه می‌نویسد: «شکرگزاری ایشان از خداوند به خاطر قدرت دادن به او در شنیدن صدای کوچکترین حیوان و دعای بعد از این شکرگزاری بیانگر احساس رضایت تام ایشان از نعمت‌هایی است که خداوند بر ایشان ارزانی داشته است» (الزمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۳۵۷). اینگونه ارتباط کلامی حضرت با خداوند به نوبه خود نمایانگر کارکرد عاطفی موجود در این آیه است؛ زیرا شکرگزاری حالتی است که مستقیماً بعد از احساس رضایت توسط شخص پدید می‌آید.

وقتی هدهد، بدون اطلاع قبلی، از جمع پرندگان غایب می‌شود، حضرت خطاب به دیگر پرندگان چنین می‌گوید: «لَأَعَذِّبَنَّهٗ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ» (سلیمان علیه السلام گفت من او را قطعاً کیفر شدیدی خواهم داد و یا او را ذبح می‌کنم و یا دلیل روشنی [برای غیبتش] برای من بیاورد). (نمل: ۲۱)

به دلیل نبود هدهد، تصویری از ناراحتی در ذهن شخصیت اصلی داستان نقش بسته

1) Expressive act.

که ذکر عواقب این غیبت موید این امر است. «غیبت و توقّف هدهد به زمان کم توصیف شده است تا بفهماند که او از ترس سلیمان و مسئولیتی که داشت، به سرعت بازگشت» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰). حضرت سلیمان (ع) از انجام دادن سه کار در آینده خبر می‌دهد؛ یکی عذاب شدید و دیگری ذبح شدن هدهد و آخری خلاصی یافتن هدهد در صورت آوردن دلیل قانع‌کننده. سیر آیه روند صعودی پیش گرفته و خواننده را دچار اضطراب از وقوع اتفاق در آینده می‌کند. همچنین شایان ذکر است که سه «لامی» که در ابتدای افعال آمده است «لام» قسم است و این به نوبه خود تأکید بر به وقوع پیوستن حادثه‌ای است که در آینده، اتفاق خواهد افتاد. حضرت با به کارگیری کنش عاطفی در این آیه، هدف تعلیمی در پیش گرفته و با جویا شدن دلیل غیبت هدهد بر ذهن مخاطب اثر می‌گذارد که این اثرگذاری بر مخاطب را با کنش عاطفی ذکر نموده است.

در آیه ۳۴ سوره نمل چنین می‌خوانیم: «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذْلَةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» [ملکه سبأ] گفت، پادشاهان هنگامی که وارد آبادی شوند، آن را به فساد و تباهی می‌کشند و عزیزان آنجا را ذلیل می‌کنند؛ [آری] کار آنها همین گونه است. (نمل: ۳۴)

بنابر کنش عاطفی، ملکه سبأ با بیان به تباهی کشیده شدن سرزمین‌ها بعد از ورود پادشاهان به آنجا، سعی در تشویق شنوندگان به پیروی نکردن از سلیمان (ع) دارد و به طور غیرمستقیم به مخاطبان می‌گوید که سلیمان (ع) هم مانند پادشاهان دیگر، اگر وارد سرزمین سبا شود، اینجا را به سیاهی خواهد کشید؛ بنابراین، در این مورد، باید بیشتر تحقیق کنند. البته باید اظهار داشت که کنش عاطفی موجود در این آیه به صورت ضمنی از لابه‌لای سخنان ملکه سبأ دریافت می‌شود و عبارت «كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» نیز حس بی‌زاری از ملکه سبأ را از اعمال و رفتار پادشاهان به صورت غیرملموس می‌رساند.

۴-۲-۲. کنش تعهدی^۱

کنش‌هایی که در بردارنده تعهدی برای انجام کاری در آینده است. افعال چنین کنشی عبارت است از: تضمین دادن، متعهد شدن، سوگند خوردن (یول، ۱۳۹۶: ۷۳).

هدهد به هدایت ملکه سبأ به راه راست امیدی ندارد و با بیان اطلاعات خود درباره ملکه خطاب به شخصیت اصلی داستان چنین می‌گوید: «فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ * إِنِّي وَ جَدْتُ أَمْرًا تَمْلِكُهُمْ وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَ جَدْتُهَا وَ قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (چندان طول نکشید [که هدهد آمد] به سلیمان علیه‌السلام گفت، من بر چیزی آگاهی یافتم که تو بر آن آگاهی نیافتی. من از سرزمین سبا

1) Commissives act.

یک خبر قطعی برای تو آوردم. سپس هدهد گفت من زنی را دیدم که بر آنها حکومت می‌کند و همه چیز در اختیار داشت [به‌ویژه] تخت عظیمی دارد. [اما] من او و قومش را دیدم که برای غیر خدا [خورشید] سجده می‌کنند و شیطان اعمالشان را در نظرشان زینت داده و آنها را از راه راست بازداشته و آنها هدایت نخواهند شد. (نمل: ۲۴-۲۲)

با دقت در این آیه، چنین درمی‌یابیم که راوی همزمان از دو کنش ترغیبی و تعهدی استفاده نموده و در ابتدای سخنانش با تصویرسازی شریطی که در سرزمین سبا حاکم است و ملکه ظلم خود را بر مردم به اوج رسانده، سعی دارد کنشی در شنونده ایجاد کرده و بر ذهن و روان وی اثر بگذارد؛ البته تأثیر این کنش ترغیبی منفی است؛ زیرا با بیان ظلم و خفقان، روح شنونده را می‌آزارد. با دقت به نظر سرل در کنش تعهدی، راوی با بیان مشاهدات خود و شرایط به‌وجودآمده در پی ظلم ملکه سبا، هدایت نیافتن او را تشریح کرده و برای این امر مهم، دلایلی چون زینت دادن اعمال زشت انسان به واسطه شیطان را بیان می‌کند و به‌گونه‌ای غیرمستقیم سخن خود را قطعی اعلام می‌کند.

سلیمان(ع) به جای قضاوت سریع درباره سخن هدهد در زمینه اخباری از سرزمین سبا، تصمیم نهایی خود را به نتیجه بررسی درباره راستی یا صحت نداشتن سخن هدهد موکول کرده و چنین می‌گوید: «قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» [سلیمان به هدهد] گفت: به زودی [درباره ادعایت] تأمل و بررسی می‌کنم که آیا راست گفته‌ای یا از دروغگویانی. (نمل: ۲۷)

بافت موقعیتی آیه نمایانگر این نکته تعلیمی است که راوی سعی دارد با تأمل و تفکر، بهترین تصمیم را بگیرد تا در حق هدهد ظلمی را مرتکب نشده باشد؛ بنابراین، ارزش اخلاقی متعهد شدن به قضاوت نکردن سریع منجر به ایجاد کنش تعهدی در این آیه شده است.

با بررسی آیات ۳۷ و ۳۸ سوره نمل: «ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَ لَنَخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَ هُمْ صَاغِرُونَ * قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا أَيُّكُمْ يَا تَيْبِي بَعْرَشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (به سوی آنان بازگرد که قطعاً سپاهیان بر [سر] ایشان می‌آوریم که در برابر آنها تاب ایستادگی نداشته باشند و از آن [دیار] به خواری و زبونی بیرونشان می‌کنیم. [سپس] گفت: «ای سران [کشور] کدام یک از شما تخت او را [پیش از آنکه مطیعانه نزد من آیند] برای من می‌آورد؟») (نمل: ۳۸-۳۷)

چنین دریافت می‌شود که چنانچه پیشتر ذکر شد در این آیه در کنار کنش ترغیبی جان سرل، کنش تعهدی نیز وجود دارد. حضرت سلیمان(ع) با بیاناتی که به هدهد اظهار می‌دارد، متعهد می‌شود که مردم سرزمین سبا به‌هیچ‌وجه تاب ایستادگی در برابر لشکر عظیم او نخواهند داشت و بلافاصله با درخواست آماده کردن تخت ملکه سبا در ملک

خودش می‌خواهد به مخاطب تعهد دهد که انجام چنین اموراتی به اذن الهی امکان‌پذیر است و بشر یاری مقابله با علم و قدرت الهی را ندارد.

در آیات ۳۸ و ۳۹ سوره نمل چنین می‌خوانیم: «قَالَ عَفْرِيْتُ مِنَ الْجِنَّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ» ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآه مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (عفریتی از جن گفت، من آن را نزد تو می‌آورم پیش از آنکه از مجلست برخیزی و من نسبت به آن توانا و امین هستم. کسی که دانشی از کتاب [آسمانی] داشت، گفت، من آن را پیش از آنکه چشم برهم زنی نزد تو خواهم آورد و هنگامی که [سلیمان] آن را نزد خود مستقر دید، گفت، این از فضل پروردگار من است تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را بجای می‌آورم یا کفران می‌کنم و کسی که شکر نعت کند، خدا را پس همانا شکر برای خودش و به نفع خود کرده است و کسی که کفران ورزد پس همانا پروردگار من غنی و کریم است). (نمل: ۴۰-۳۹).

راوی با بازنمایی شرایط ناشی از آماده‌سازی تخت قدرت الهی را به صورت غیرملموس تشریح می‌کند و چنانچه طبرسی نیز می‌گوید: «هنگامی که سلیمان تخت را پیش خود دید که به آن سرعت حاضر شده است، زبان به شکرگزاری گشوده، گفت: این از نعمت و احسان خداست بر من. زیرا انجام چنین عمل سریعی با همه صعوبت و تعذری که دارد، معجزه است و به علو قدر و جلالت و شرافت سلیمان دلالت دارد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۰). حضرت سلیمان (ع) با بازنمایی اعمالی که یک انسان می‌تواند در برابر الطاف الهی داشته باشد، مخاطب را تشریح می‌کند و خود را در برابر لطف الهی که نسبت به ایشان ارزانی داشته است، ملزم به اطاعت می‌داند و بیان می‌کند که پیامد شکر و ناسپاسی انسان برای خود اوست و سودمندی شکرگزاری انسان برایش سودمند است؛ بنابراین، حضرت ارزش اخلاقی اطاعت از حق تعالی را یادآور شده و به صورت ضمنی، ناسپاسی را ارزش غیرخلاقیتی معرفی می‌کند.

۵-۲-۲. کنش اعلامی^۱

هدف این کنش، تغییر واقعی در جهان خارج از طریق گفتن چیزی است. در جمله‌های اعلامی، هدف گوینده ایجاد وضعیت امور بیان‌شده درک محتوای گزاره‌ای است که به درستی انجام موفقیت‌آمیز کنش گفتاری منحصر است (سرل، ۱۳۸۷: ۳۷). کنش اعلامی در این داستان با توجه به محتوای کلی آن نسبت به دیگر کنش‌ها، بسیار اندک است.

راوی در این آیه، از آگاهی خداوند از همه امورات بشر خبر داده و چنین می‌فرماید: «أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ»

1) Declarations act.

[و شیطان آنان را این‌گونه فریب داده] تا برای خدا سجده نکنند؛ همان که نهان در آسمان‌ها و زمین را بیرون می‌آورد و آنچه را پنهان می‌دارید و آنچه را آشکار می‌کنید، می‌داند. (نمل: ۲۵)

بنابر کنش اعلامی سرل، هدف‌گوینده را ایجاد وضعیت جدید در امور می‌داند؛ بنابراین، در این آیه، راوی برای اثبات حقانیت خداوند و دعوت به خداپرستی و نیز ایجاد اطمینان، نخست، بیان می‌کند که شیطان با فریب دادن بشر سعی در انحراف او از راه مستقیم دارد و با استفاده از کنش اعلامی، به‌طور قطعی، اعلام می‌کند که خداوند از همه چیز آگاهی دارد؛ حتی چیزهایی را که شما پنهانش می‌کنید؛ بنابراین، با این بیانات سعی در تصویرسازی تمامی امورات به اراده خداوند را دارد.

ملکه سبا جنگ و خونریزی را با حضرت سلیمان (ع) که برای وی نامه فرستاده و دعوت به خداپرستی نموده بود، صلاح نمی‌بیند: «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذْلَةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ* وَ إِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (ملکه سبا) گفت، پادشاهان هنگامی که وارد آبادی شوند آن را به فساد و تباهی می‌کشند و عزیزان آنجا را ذلیل می‌کنند؛ [آری] کار آنها همین‌گونه است. (ملکه سبا گفت): من [اکنون جنگ را صلاح نمی‌بینم و] هدیه‌گرانبهائی برای آنها می‌فرستم تا ببینم فرستادگان من چه خبر می‌آورند. (نمل: ۳۴-۳۵)

ملکه سبا برای انتقال احساس عمیق خویش به مخاطب و دعوت حضرت به سوی دین خود، بیان می‌کند که جنگ صلاح نیست و به‌جای خونریزی، هدایایی را به سوی ایشان فرستاده و منتظر عملکردشان می‌ماند. در این آیه، کنش اعلامی از همان ابتدا، به وضوح، نمایان است و ملکه سبا به‌جای جنگ، شرایط جدیدی را اعلام می‌کند که نشان می‌دهد وی روزهای خوشی را برای سرزمینش انتظار دارد و از غارت و خونریزی بیزار بوده و امیدوار است از سوی حضرت سلیمان (ع) پاسخ مناسبی دریافت کند.

نتیجه‌گیری

داستان حضرت سلیمان (ع) در سوره‌های «انبیاء»، «ص»، «سبا» و «نمل» ذکر شده و مانند دیگر داستان‌های قرآنی، از تحکم و انسجام برخوردار است و حضرت سلیمان در جایگاه کنشگر اصلی در این قصه، ایفای نقش نموده و در پی رساندن پیام رسالت خویش است. گفتمان شکل‌گرفته در این قصه، میان شخصیت‌های انسانی و حیوانات است که وجه تمایز موجود در قصه است. بررسی داستان حضرت سلیمان (ع) بر پایه نظریه «کنش‌گفتاری جان سرل»، حاکی از آن است که تمامی کارکردهای این رویکرد در داستان، نمود یافته و بنابر محتوای کلی داستان، برخی ابعاد این نظریه بر برخی دیگر ارجحیت یافته و پررنگ است. راوی اصلی داستان خداوند است که سخنان حضرت

سلیمان(ع) از زبان حق تعالی بیان شده و حضرت گاهی برای تأکید بیشتر بر پیامش از صیغه متکلم وحده استفاده نموده و گاهی احساس خود را به صورت روشن و آشکار به مخاطب انتقال می‌دهد که بیانگر کنش عاطفی رویکرد جان سرل است. شخصیت اصلی داستان با کاربری کنش اظهاری به بیان و توصیف حقانیت الهی با براهین عقلی متعدد پرداخته و از این طریق گریزی به هدف اصلی خود، یعنی هدایتگری می‌زند که بسامد این کنش بنابر محتوای اصلی و تعداد شاهد مثال‌های موجود در داستان، نسبت به دیگر کنش‌ها بیشتر است. از آنجاکه برای تسخیر ذهن انسان، ابتدا باید در روح و روان او اثر گذاشت، حضرت سلیمان نیز برای نجات قوم غرق در ستم و ملکه سبا با کاربری کنش ترغیبی و تشویق و ترغیب آن‌ها به سمت حق تعالی در پی دست یازیدن به هدف والای خویش بوده و از استفهام انکاری نیز در این زمینه غافل نمانده تا از این طریق به مخاطب همراه با پرسش، پاسخ نیز بدهد تا شنونده اقناع گردد. حضرت سلیمان(ع) با به‌کارگیری کنش عاطفی، احساسات خود را به مخاطب انتقال می‌دهد. آگاهی حضرت از حقانیت باری تعالی منجر شده تا سخنان خود را با قدرت هرچه تمام‌تر ذکر نموده و به‌نوعی، متعهد شود که خدایی جز خدای یکتا نیست؛ بنابراین، برای اثبات این حقیقت، گاهی نیز گریزی به کنش تعهدی جان سرل زده است. شایان ذکر است که کارکرد کنش اعلامی جان سرل در این داستان، نسبت به دیگر ابعاد، بسیار کم به چشم می‌خورد.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه: حسین انصاریان.
- حسینی، سکینه، اسلامی، اسماعیل، باوان پوری، مسعود (۱۴۰۲): «تحلیل آیات داستان نوح (ع) با تکیه بر نظریه کنش گفتاری جان سرل»، دوفصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، سال هشتم، شماره اول، صص: ۲۸۶-۲۶۴.
- روزبه، محمدرضا (۱۳۸۳): «شرح، تحلیل و تفسیر شعر نو فارسی»، تهران: حروفیه.
- زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ ه.ق.): «التفسیر الوسیط (زحیلی)»، ۳ جلد، دار الفکر - سوریه - دمشق، چاپ: اول.
- سرل، جان (۱۳۸۷): «افعال گفتاری؛ جستاری در فلسفه زبان»، ترجمه: محمدعلی عبداللهی، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سوسور، فردینان دو (۱۳۸۲): «دوره زبان‌شناسی عمومی»، ترجمه: کوروش صفوی، چاپ: دوم، تهران: معراج.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۲): «معناشناسی کاربردی»، چاپ دوم، تهران: همشهری.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ۲۰ جلد، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات - لبنان - بیروت، چاپ: دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ۱۰ جلد، ناصر خسرو - ایران - تهران، چاپ: سوم.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۹۲): «تحلیل گفتمان انتقادی»، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- گیرو، پی‌یر (۱۳۸۰): «نشانه‌شناسی»، ترجمه محمد نبوی، تهران: آگاه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، ۲۸ جلد، دار الکتب الإسلامية - ایران - تهران، چاپ: دهم.
- ملاابراهیمی، عزت، سپهر، ابوالفضل (۱۴۰۱): «تحلیل سوره یس با استفاده از نظریه کنش گفتاری جان سرل»، نشریه پژوهشنامه تاویلات قرآنی، شماره هفتم، صص: ۱۶۶-۱۴۴.
- ویدوسن، اج جی (۱۳۹۵): «تحلیل گفتمان، جامعه‌شناسان»، تهران.
- یاکوبس، رومن (۱۳۸۰): «ساخت‌گرایی، پساساختارگرایی و مطالعات ادبی»، ترجمه به سرپرستی فرزانه سجودی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی حوزه هنری.
- یول، جورج (۱۳۹۶): «کاربردشناسی زبان»، تهران: سمت.

References

- Farklaf, Norman (2012): "Critical Discourse Analysis", Ministry of Culture and Islamic Guidance. Tehran. [In Persian]
- Girou, Pierre (2010): "Smenology", translated by Mohammad Naboi, Tehran: Aghaz. [In Persian]
- Hosseini, Sakineh, Ismaili, Ismail, Bawanpuri, Masoud (2023): "Analysis of the verses of the story of Noah (PBUH) based on John Searle's speech act theory", two-quarter journal of cognitive style studies of the Holy Qur'an, year 8, number 1, pp: 286-26. [In Persian]
- Jacobsen, Roman (2001): "Structuralism, Poststructuralism and Literary Studies", translated under the supervision of Farzan Sojodi, Tehran: Organization of Islamic Propaganda of the Art Fiel. [In Persian]
- Makarem Shirazi, Nasser (1992): "Tafsir Nahosh", 28 volumes, Islamic Books - Iran - Tehran, edition: 10th. [In Arabic]
- Mullabrahimi, Ezzat, Sepehr, Abulfazl (2022): "Analysis of Surah Yas using John Searle's speech act theory", Research Journal of Tawilat Qur'an, No. 7, pp. 144-166. [In Persian]
- Rouzbeh, Mohammadreza (2004): "Description, analysis and interpretation of New Persian poetry", Tehran: Harufiyeh. [In Persian]
- Safavi, Kurosh (2012): "Applied Semantics", second edition, Tehran: Hamshahri. [In Persian]
- Saussure, Ferdinand Do (2003): "General Linguistics Course", translation: Korosh Safavi, second edition, Tehran: Meraj. [In Persian]
- Searle, John (2007): "Speech verbs; A study in the philosophy of language", translation: Mohammad Ali Abdullahi, second edition, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Searle, John R (1932): Criticism and interpretation, Act Philosophy.
- Searle, John R (1932): Criticism and interpretation, Act Philosophy.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1993): "Collection of Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", 10 volumes, Nasser Khosrow - Iran - Tehran, 3rd edition. [In Arabic]
- Tabatabayi, Mohammad Hossein (2010): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", 20 volumes, Est. Al-Alami Publications - Lebanon - Beirut, second edition. [In Arabic]
- The Holy Quran, translated by Hossein Ansarian. [In Arabic]
- Vershueren, J (2003): Understanding Pragmatics. London: Arnold, York and Melbourne: Cambridge University Press.
- Vershueren, J (2003): Understanding Pragmatics. London: Arnold, York and Melbourne: Cambridge University Press.
- Vidosen, AJ (2015): "Discourse Analysis, Sociologists", Tehran. [In Persian]
- Yule, George (2016): "Usage of Language", Tehran: Samt. [In Persian]
- Zaheli, Wahba (1422 A.H.): "Al-Tafsir al-Wasit (Zahili)", 3 volumes, Dar al-Fakr - Syria - Damascus, edition: first. [In Arabic]

Magic of Proximity in Surah Maryam: A Detailed Abstract

Hooman Nazemian¹ , Afsaneh Kosari Jafarabad² 

1. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Kharazmi University of Tehran, Faculty of Literature and Humanities, Tehran, Iran. Email: nazemian@khu.ac.ir
2. PhD Student in Arabic Language and Literature, Kharazmi University of Tehran, Faculty of Literature and Humanities, Tehran, Iran (Author Corresponding) Email: afsane.kosari@khu.ac.ir

Detailed Abstract

Research Objective: This research aims to investigate and analyze the concept of "magic of proximity" (Jadoye Mojavarat) in Surah Maryam. Magic of proximity is a linguistic phenomenon where adjacent words or phrases significantly influence each other's semantic and rhetorical impact. This phenomenon is prevalent in the Holy Quran and plays a crucial role in conveying messages and creating profound effects on the audience. This study seeks to explore the various dimensions of magic of proximity using analytical and interpretive methods. This linguistic phenomenon, beyond a mere linguistic technique, is a form of art and one of the rhetorical aspects of the Quran, where adjacent words and phrases interact in a rhythmic dance, creating new meanings and effects. This phenomenon, beyond simple word collocation, leads to a kind of semantic and rhetorical synergy, where each word, by reflecting and intensifying the meaning of the adjacent word, contributes to creating a novel and lasting effect. Therefore, the goal of this linguistic phenomenon is to strengthen and emphasize meaning, create beauty and rhetorical impact, and convey deep concepts in Surah Maryam.

Research Methodology: This research employs a descriptive-analytical research method to investigate and analyze the concept of magic of proximity in Surah Maryam. First, the theoretical literature of the research is presented to understand this topic, and then the instances of this phenomenon in the Quranic verses of Surah Maryam are identified and presented descriptively. Then, using linguistic and rhetorical analyses, the semantic and rhetorical effects of magic of proximity on the audience are examined. Finally, the role of this phenomenon in conveying Quranic concepts is clarified.

Findings: The investigations conducted in Surah Maryam reveal that: Sound balance with the repetition of the vowel "fatha" in some verses creates a special sound balance that helps to strengthen the intended meaning of the speaker, and the repetition of the

Received: 2025-02-24 | Received in revised form: 2025-06-02 | Accepted: 2025-06-08 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: Nazemian, H. and Kosari Jafarabad, A. (2025). Magic of Proximity in Surah Maryam: A Detailed Abstract. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(1), 162-181. doi: [10.22034/sshq.2025.508488.1523](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.508488.1523)

consonant "ḥā" along with other guttural letters creates a calm and whispering atmosphere, consistent with the supplications and prayers in the verses. Also, the use of the letter "ayn," which is one of the letters of elevation, creates a decisive and reassuring sound and emphasizes the public declaration of disavowal of the disbelievers. In the syllabic balance in words ending in "nā," it creates an upward sound. Word repetition is rarely seen in Surah Maryam, but in cases like the repetition of "rabb," it is used to emphasize the oneness of God. The frequent use of "fasila" (pause), especially with the "alif itlaq," creates a melodic and impactful atmosphere in the Surah. The lexical proximity based on "fasila," such as "adan" and "fardan," helps to convey images related to the Day of Judgment, and the augmentative imperfect assonance, "nasiyan" and "mansiyān," conveys a sense of helplessness and fear and helps to visualize the characters' situations. In the syntactic balance, the repetition of the structure has greatly helped to create rhythm and melody in the speech. This repetition adds to the beauty of the speech and emphasizes the concepts and its impact.

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۷

پاییز و زمستان

۱۴۰۴

جادوی مجاورت در سورهٔ مریم

هومن ناظمیان^۱، افسانه کوثری جعفرآباد^۲

۱. دانشیارگروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ایران.

nazemian@khu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Afsane.kesari@khu.ac.ir

پژوهشی



چکیده

اصطلاح جادوی مجاورت به توازن‌های صوتی و آهنگین در زبان اشاره می‌کند که نخستین بار شفيعی کدکنی مطرح کرد. در قرآن کریم، تکرار صداها و تشابهات کلامی، نقش‌های معنایی عمیقی ایفا می‌کنند. چیدمان و هم‌نشینی کلمات در متن قرآن، به گونه‌ای طراحی شده است که این هم‌نشینی، علاوه بر ایجاد لحنی موزون در انتقال مفهوم نیز بسیار مؤثر است که می‌توان از آن به هماهنگی آوایی یاد کرد. کاربرد هم‌نشینی و هم‌آوایی در قرآن، این امکان را میسر نموده تا مفهوم مورد نظر با قوت بیشتری به مخاطب القاء شود و به واسطهٔ موسیقی پنهان، قدرت جذب پیام نهفته در متن را افزایش می‌دهد. آیات قرآن کریم یک ساختار ریتمیک و موسیقایی دارد که با به‌کار بستن بهترین و گیراترین شیوه‌ها به انتقال پیام و محتوای دینی دست یافته است. هدف پژوهش حاضر بررسی شیوه‌های ایجاد جادوی مجاورت در سورهٔ مریم است که با روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که جادوی مجاورت در سورهٔ مریم، بیشتر در زیرمجموعهٔ توازن آوایی، نمود یافته است. هماهنگی و موسیقی در فواصل میان واژگان غالباً با استفاده از حرف الف در انتهای واژگان، فضایی آهنگین و تأثیرگذار ایجاد کرده است. در این سوره، تکرار و جناس تام به ندرت به کار رفته و جناس ناقص افزایشی و اختلافی از جمله فنون به‌کار رفته در ایجاد همگونی ناقص میان واژگان است. تکرار ساختار کلمات، دلالت بر ریتم و پیوند میان اجزای گوناگون آیات دارد و فن جانشین‌سازی نقش‌ها، اغلب، به صورت کاربرد مترادف‌ها صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: جادوی مجاورت، سورهٔ مریم، موسیقی، هم‌آوایی، هم‌نشینی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: ناظمیان، هومن و کوثری جعفرآباد، افسانه. (۱۴۰۴). جادوی مجاورت در سورهٔ مریم. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره ۲)، ۱۸۱-۱۶۳. doi: 10.22034/sshq.2025.508488.1523

مقدمه

در قلمرو مطالعات زبان‌شناختی، مفهوم جادوی مجاورت که نخستین بار شفیع کدکنی عنوان کرد، بستری غنی برای تحلیل ظرایف موسیقایی کلام ایجاد کرده است. این نگرش نو، به کاوش در عناصر زبانی و ادبی می‌پردازد که در خلق موسیقی درونی کلام ایفای نقش می‌کند. این اصطلاح گویای نوعی از هم‌آوایی و توازن موسیقایی است که در تار و پود متون ادبی در هم آمیخته شده است؛ به بیانی دیگر، جادوی مجاورت با استناد بر هم‌نشینی واژگانی که از آواهای همسان یا مشابه پدید آمده‌اند، توجه مخاطب را به خود معطوف می‌سازد. این هم‌آوایی ناخودآگاهانه، گستره معنایی میان واژگان را کمرنگ کرده و در ذهن خواننده، نوعی پیوند و یگانگی معنایی القا می‌نماید. این شگرد زبانی، در دو رکن اصلی جانشینی و هم‌نشینی، به تحلیل ژرف ساختارهای ادبی و زبانی متون می‌پردازد. شایان ذکر است که جلوه‌های این فن در زبان عربی، به مراتب، گسترده‌تر از زبان فارسی نمود یافته است؛ گفتنی است که محورهای جانشینی و هم‌نشینی اثر قابل توجهی در آفرینش موسیقی و طنین کلام دارند.

یکی از مهم‌ترین نکاتی که زبان‌شناسی شناختی بر آن تکیه دارد، این اصل پربار است که هر تعبیری بر مفهوم‌سازی خاصی مبتنی است. انسان می‌تواند از یک موقعیت، تعبیر زبانی مختلفی داشته باشد. این تعبیر، هرچند یک موقعیت را نشان می‌دهند، تفاوت‌های مهمی میان آن‌ها وجود دارد (راستگو؛ ۱۳۹۸: ۵). برای ایجاد یک عبارت معنادار، عناصر زبانی (تک‌واژه‌ها) باید بر اساس قواعد مشخصی که به آنها دستور زبان می‌گوییم، به‌طور پیوسته در کنار هم قرار گیرند. این نوع هم‌آوایی که تعیین‌کننده ساختار و معنای جمله است، با عنوان «هم‌نشینی نحوی» نیز شناخته می‌شود (باقری، ۱۳۸۷: ۴۳). از هم‌نشینی به باهم‌آیی نیز تعبیر می‌شود که به معنای جست‌وجوی معنا در چهارچوب بافت موقعیتی جمله است و واژه در ارتباط با واژه‌های هم‌نشین سنجیده می‌شود (حاجیلوئی محب؛ ۱۴۰۰: ۶۰). به‌هیچ‌وجه نباید تردید کرد که ارزش یک واژه، نه در ذات آن، بلکه در هماهنگی و هم‌نشینی معنایی آن با واژگان مجاورش نهفته است؛ به عبارت دیگر، برتری و اهمیت واژگان، تابعی از ارتباط و تعامل معنایی آن‌ها با یکدیگر در متن است (الجرجانی، ۲۰۱۶: ۴۰). زبان‌شناسان بر این باورند که تمایز و برجستگی کلام، از طریق افزودن الگوهای زبانی، منجر به هماهنگی آوایی می‌شود. به گفته رومن یاکوبسن، نظریه‌پرداز برجسته روس، شعر و نظم، گونه‌ای ادبی است که با ایجاد تعادل از طریق تکرار کلامی بر اثر افزودن الگوها به زبان عادی پدید می‌آید؛ البته هر الگوی متعادل باید در کنار تشابه، تفاوت‌هایی را نیز دربرداشته باشد؛ یعنی تکرار نباید یکنواخت باشد تا ارزش ادبی خود را حفظ کرده و به تکراری ماشینی تبدیل نشود (صفوی، ۱۳۹۰: ۱۷۵). به نظر می‌رسد که چنین هنرمندانه واژگان هم‌آوا در ایجاد اتحاد معنایی، خلق معانی جدید و تقویت معانی موجود، اثر شگفت‌انگیزی دارد؛ به همین دلیل است که منتقدان

ادبی این هم‌نشینی معجزه‌آسا و تأثیر آن را «جادوی هم‌جواری» نامیده‌اند؛ با این اعتقاد که «تأثیر هنری جادوی هم‌جواری، در شاهکارهای ادبی جهان و کتب مقدس، به‌ویژه قرآن کریم، امری است که هیچ‌گاه و اهل فن در آن تردید نمی‌کند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۱۷). این پژوهش به‌دنبال بررسی تأثیر هنر جادوی مجاورت در ایجاد انسجام معنایی و درک بهتر زیبایی‌ها و ظرافت‌های زبان قرآن، فهم عمیق‌تر مفاهیم آیات و همچنین ارتقاء سطح مطالعات قرآنی، به‌ویژه در سورهٔ مریم، بوده و درصدد پاسخگویی به پرسش‌های ذیل است:

- سورهٔ مریم از کدام هم‌آوایی (اعجاز مجاورت) بیشتر بهره برده است؟
- شیوهٔ بهره‌مندی از هم‌آوایی (اعجاز مجاورت) در سورهٔ مریم چگونه است؟

۱-۱- پیشینهٔ پژوهش

محمد خاقانی اصفهانی و محمدجعفر اصغری در مقاله‌ای باعنوان «سبک‌شناسی سورهٔ مریم (ع)» (۱۳۸۹) که در مجلهٔ «لسان‌مبین» نگارش شده است، بر این باورند که هر واژه در جایگاه منحصربه‌فرد خود قرار دارد؛ به گونه‌ای که برای بزرگ‌نمایی در سورهٔ مورد نظر، از واژگان نکره و برای توضیح و تشریح، از واژگان معرفه استفاده می‌شود؛ همچنین، شکایت و اندوه موجود در سوره، بیشتر از طریق آهنگِ مدّی بیان می‌گردد.

سید حسین سیدی و فرحناز شاهوردی در مقاله‌ای باعنوان «درآمدی بر زیبایی‌شناسی تکرار حروف در نظم آهنگ درونی آیات قرآن» (۱۳۹۲) که در مجلهٔ «پژوهش‌های قرآنی» نگاشته شده است، دریافته‌اند که تنوع در موسیقی در ایجاد تصاویر و تأثیرگذاری بر معانی قرآن، مؤثر بوده و همچنین تکنیک تکرار در موسیقی درونی و بیرونی اثرگذار بوده است.

ابراهیم فلاح و سجاد شفیع‌پور در مقاله‌ای باعنوان «کاربردشناسی نشانه‌های آوایی در نظام معنایی قرآن در تحلیل موردی سورهٔ رسالت» (۱۳۹۴) که در مجلهٔ «پژوهش‌های قرآنی در ادبیات» به رشتهٔ تحریر درآمده است، بر این عقیده‌اند که نشانه‌های آوایی در نظام معنایی قرآن، نقش برجسته‌ای در تصویرسازی رویدادهای عظیم قیامت و مجازات مجرمان و همچنین در ترسیم وضعیت مؤمنان در سورهٔ رسالت ایفا می‌کند.

بهاء‌الدین قهرمانی‌نژاد شایق و محمدجواد جاوری در مقاله‌ای باعنوان «بررسی اعجاز لفظی و هنری قرآن کریم و ارتباط آن با آوامعنائی» (۱۳۹۵) در مجلهٔ «پژوهش‌های ادبی-قرآنی»، با بررسی دیدگاه‌های زبان‌شناسان در مورد رابطهٔ لفظ و معنا، همخوانی صوت و مفهوم، ارتباط حروف و حرکات با معانی، جنبه‌های معنایی و هم‌آهنگی آوایی، نشان داده‌اند که صوت معنایی، یکی از ابزارهای اصلی و هنری انتقال مفاهیم در قرآن کریم است.

قاسم مختاری و مریم یادگاری در مقاله‌ای باعنوان «هماهنگی آوایی در دو جزء ۱۶ و ۱۷ قرآن کریم، براساس نظریهٔ موريس گرامون» (۱۳۹۶) در مجلهٔ «پژوهش‌های ادبی-

قرآنی»، به این نتایج دست یافته‌اند که بیشترین فراوانی در میان مصوت‌ها، مربوط به مصوت درخشان برای بیان عظمت و شکوه خداوند متعال و در میان صامت‌ها، مربوط به صامت سایشی است که برای القاء حس تشویش و اضطراب کافران و مشرکان به کار رفته است.

راضیه سادات میرصفی، علی نجفی ایوکی و دیگران در مقاله‌ای با عنوان «کارکرد معنایی هم‌آوایی در جزء سی‌ام قرآن کریم» (۱۳۹۹) در مجله «پژوهش‌های ادبی-قرآنی»، به این نتیجه رسیده‌اند که چینش و هم‌نشینی شگفت‌انگیز واژگان، سبب برجسته‌سازی کلام شده و با ارائه معنا و مفهوم خاص، به‌طور ضمنی، ایدهٔ ترادف در قرآن را رد می‌کند.

فرحناز شاهوردی، محمود شهبازی و دیگران در مقاله‌ای تحت عنوان «جادوی مجاورت در گفتارهایی چند از خطبه‌های نهج‌البلاغه» (۱۴۰۰) در «پژوهش‌نامهٔ علوی»، به این نتیجه رسیده‌اند که جلوهٔ سحرآمیز هم‌جواری واژگان در سخنان امیرالمؤمنین (ع) تنها به هم‌سانی و هم‌آوایی ظاهری کلمات محدود نمی‌شود، بلکه ایشان فراتر از آرایه‌های ادبی معمول در ژرف‌ترین لایه‌های ساختار کلام، یعنی موسیقی معنوی نیز به خلق مفاهیم بدیع می‌پردازند. رمضان رضائی و زهرا نصری در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج‌البلاغه» (۱۴۰۲) در فصلنامه «پژوهش‌نامهٔ نهج‌البلاغه»، معتقدند که استفاده از آرایه‌های لفظی و هم‌نشینی آن‌ها به همراه ویژگی‌های آوایی مشابه هماهنگی بی‌نظیری را به وجود آورده است. امام نیز با بهره‌گیری از موسیقی کلام، نوعی انسجام ویژه میان اجزای سخن خود پدید آورده‌اند.

بنا بر بررسی‌های انجام‌شده، تاکنون، منبعی اعم از کتاب، پایان‌نامه یا مقاله که به‌طور خاص به موضوع «جادوی مجاورت» در سورهٔ مریم پرداخته باشد، یافت نشده است؛ از این رو، پژوهش حاضر را می‌توان اثری پیشگام در این حوزه، تلقی کرد. ویژگی متمایز این پژوهش، تبیین دقیق و علمی مؤلفه‌های مجاورت با ارائه نمونه‌ها و شواهد عینی و با رویکردی تطبیقی است.

ادبیات نظری پژوهش

موسیقی در نقش محوری‌ترین جزء اثرگذار در مطالعهٔ ادبی عنوان می‌شود؛ از این رو، مفهوم جادوی مجاورت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و زمانی رخ می‌دهد که شاعر یا نویسنده کلماتی را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد که به لحاظ آوایی مشابه‌اند، اما در بُعد معنایی از یکدیگر فاصله دارند. این هم‌نشینی صوتی با ایجاد یک نوع پژواک و ریتم درونی، می‌تواند جنبه‌های جدیدی از ارتباط و تأثیر در متن را پدید آورد؛ به سخن دیگر، گوش مخاطب با استماع مشابهت صوتی بین کلمات، ناخودآگاه در پی رابطهٔ معنایی می‌گردد و این کاوش بستری برای تعبیرهای جدید و گوناگون در اثر ادبی ایجاد می‌کند؛ بنابراین، جادوی مجاورت صرفاً نه تنها بر حس شنیداری مخاطب تأثیر می‌گذارد، بلکه با برانگیختن

توانایی‌های فکری وی برای کشف پیوندهای ناگهانی، ژرفا و پرمایگی معنایی متن را ارتقاء می‌دهد و در جایگاه یکی از اساسی‌ترین عناصر در تعیین میزان اثرگذاری زبان و شگردهای بیانی، تلقی می‌شود.

تفکرات شفيعی کدکنی در مورد قافیه و ردیف، بر اهمیت موسیقی و هماهنگی کلام و تأثیر آن تأکید دارد. شاید بتوان ادعا کرد که تعریف هم‌جواری اعجاز‌آمیز تا حد زیادی در این تفکرات نهفته است. برخی از ویژگی‌های قافیه که با موضوع بحث مرتبط است، عبارتند است از: تأثیر موسیقایی، زیبایی معنوی یا تنوع در عین وحدت، ساماندهی فکر و احساس، کمک به حافظه و سرعت انتقال، ایجاد یکپارچگی شکل، تداعی معانی، القای مفهوم از طریق آهنگ کلمات و غیره (شفيعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۲). وی درخصوص تأثیر بلاغی هم‌جواری جادویی اظهار داشته است: «گاهی ما را به پذیرش اجتماع نقیضین یا ارتفاع ضدین وادار می‌کند» (شفيعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۲۱). گاهی اوقات، کلام حتی اگر بی‌معنی و مغایر با عقل باشد، چنان شکوه و ابهتی می‌یابد که شنونده ناخودآگاه تسلیم آن می‌شود (همان: ۲۳)، اما درخصوص جنبه‌های هنری و ادبی آن، چنین نوشته‌اند: «عناصری دور از هم را در میدان مغناطیسی خاص خود گرد هم می‌آورد و به آن‌ها عینیت یا اتحاد می‌بخشد. در پرتو هم‌جواری جادویی، ما به‌واسطه تشابه ظاهری یا وحدت آوایی آن عناصر، از جنبه‌های معنوی آن‌ها (که چقدر از هم دورند) غافل می‌شویم و آن‌ها را همان‌طور که در ظاهر به هم نزدیک می‌بینیم در معنا نیز نزدیک احساس می‌کنیم» (همان). در میدان مغناطیسی وزن و قافیه، هر نوع تضاد، تعارض یا ناهمگونی معنایی بین کلمات، به تدریج، محو می‌شود و شاعران برجسته به گونه‌ای عمل می‌کنند که اصلاً دیده نشود» (شفيعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۲۴). آواها، امواج قابل شنیدنی هستند که در فضا منتشر می‌شوند و پس از مدت کوتاهی، محو می‌گردند. بخشی از این امواج، بسته به شدت ارتعاش، در گوش باقی می‌مانند و مفاهیمی مانند شادی، اندوه، امر، نهی و غیره را منتقل می‌کنند (حسین الصغیر، ۲۰۰۰: ۱۴). عرب‌ها معتقدند بین صوت و لفظ، ارتباط حسی وجود دارد؛ زیرا آهنگ و ریتم کلمات، هنگام بیان با نوع فعل و اسم، هماهنگی و تجانس دارند (فرید عبدالله، ۲۰۰۸: ۶۸). زبان عربی، زبانی موسیقایی است و هر واژه، علاوه بر دلالت معنایی، ارزش موسیقایی نیز دارد. این امر ناشی از تمایل ذاتی و عمیق ادب عربی به جنبه‌های صوتی و شنیداری کلمات است و ریشه‌ای کهن در تاریخ ادبیات و فرهنگ عربی دارد؛ چنانکه ابوزید در کتاب «مفهوم متن»، چنین بیان می‌کند: «ریتم و آهنگ در شعر و نثر از خصیصه‌های برجسته است» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۲۷۰)؛ بنابراین، زیبایی آوایی قرآن، نخستین ویژگی بود که مورد توجه اعراب قرار گرفت و چاره‌ای جز تسلیم شدن در برابر آن نداشتند. صدای ناب قرآن، تمام ذهن شنونده را تحت تأثیر قرار می‌داد. این تجربه با سایر متونی که برای او خوانده می‌شد، متفاوت بود، بلکه گویی چیزی بود که روح او را ذوب کرده و با آن درآمیخته می‌شد (رافعی، ۱۳۸۱: ۱۶).

سوره مریم از نظر سبکی و زبانی، به‌ویژه در قلمرو نغمات کلامی، مشتمل بر خصوصیات شاخصی است. آهنگ نرم و دلنشین که برآیند بهره‌گیری زیرکانه از تکرار آواها و واژگان هم‌صدا، به‌ویژه در نقل داستان‌های زکریا و مریم، گونه‌ای پژواک معنوی و آرامش‌بخش در سوره ایجاد می‌کند. این تکرارهای آوایی و وجود سجع‌های آهنگین پیکره‌ای موسیقایی به سوره می‌بخشد که در مخاطب نفوذ می‌کند. گزینش واژگان با دقت فراوان و توجه به تناسب آوایی آن‌ها، به این موسیقی پنهان عمق بیشتری می‌بخشد؛ بنابراین، موسیقی کلام در سوره مریم نه تنها بُعدی زینت‌بخش نیست، بلکه عنصری اساسی در انتقال معنا و ایجاد فضایی معنوی تلقی می‌گردد.

مصادیق جادوی مجاورت در سوره مریم

در این بخش از مقاله، به بررسی و تحلیل محورهای سه‌گانه ایجاد جادوی مجاورت در سوره مریم پرداخته می‌شود:

۱-۳. مجاورت آواها

نخستین عامل در ایجاد هم‌جواری جادویی، هم‌آوایی است که در هم‌نشینی و تکرار واج و هجا تجلی می‌یابد. واج‌ها، مانند صامت و مصوت و هجاها با تکرار و ایجاد تعادل در ایجاد هم‌آهنگی نقش دارند و در نتیجه، باعث ایجاد جذابیت و تأثیر بر مخاطب می‌شوند. در قرآن کریم، بنا بر اینکه صوت و موسیقی، رکن اساسی آن محسوب می‌شود، این نوع تعادل و هم‌جواری به‌وفور مشاهده می‌شود (شمیسا، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۷). سید قطب، این نوع موسیقی را موسیقی درونی می‌نامد و معتقد است: «در کلام قرآن، نوعی موسیقی درونی وجود دارد که قابل احساس است، اما قابل تحلیل نیست. این موسیقی، در تار و پود واژگان و در ساختار جملات نهفته است و تنها با احساسی عمیق و قدرتی متعالی، قابل درک و آشکار می‌شود» (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۰۶). در زیر به بررسی این محور در دو مؤلفه توازن واجی و توازن هجایی پرداخته می‌شود:

۱-۱-۳. توازن واجی

هم‌آهنگی واجی به دو شکل تکرار مصوت و تکرار صامت صورت می‌گیرد؛ به این صورت که یک صامت یا مصوت در هجاها یک جمله، به گونه‌ای تکرار می‌شود که ارزش موسیقایی و محسوس داشته باشد؛ البته، اصل اساسی این هم‌آهنگی، صرفاً در تکرار نیست، بلکه در نحوه قرارگیری و نسبت آواها نسبت به یکدیگر است؛ به گونه‌ای که یک نظام موسیقایی را تشکیل دهند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۴۱). صفوی در بحث تشابه و تفاوت در تکرار کلامی، اصلی را مطرح می‌کند. او می‌گوید اگر بپذیریم که تعادل از طریق انواع تکرار ایجاد می‌شود، باید میان این نوع تکرار و تکرار مکانیکی تمایز قائل شویم. بر اساس دیدگاه یاکوبسن، بخشی از یک

الگوی متعادل باید مشابه و بخشی دیگر متفاوت باشد. اگر میان دو ساختار متعادل، عنصری از تفاوت وجود نداشته باشد، تکرار حاصل، صرفاً، جنبه مکانیکی خواهد داشت و فاقد ارزش ادبی خواهد بود (صفوی، ۱۳۹۰: ۱۶۷). از جمله موارد تکرار مصوّت که به توازن واجی و خلق جادوی مجاورت انجامیده نمونه زیر است:

«قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا» (گفت پروردگارا! نشانه‌ای برای من قرار ده. فرمود: نشانه تو این است که سه شبانه [روز] با اینکه سالمی، با مردم سخن نمی‌گویی.) (مریم: ۱۰)

در این آیه، تکرار مصوّت فتحه در کلمات مشخص شده، یک نوع توازن آوایی خاص و تأثیرگذار ایجاد کرده است. در اینجا، از زبان زکریا خواسته‌ای از پروردگار مطرح شده تا مایه دلگرمی و قوت قلب او شود و این خواسته با هم‌آوایی مصوّت کوتاه فتحه در صدد القای صدایی است تا تحقق مفهوم مورد نظر گوینده را تقویت کند یا در نمونه زیر که آیه به‌سانِ حکمی برای نتیجه‌گیری از قصه مریم سامان داده شده است:

«إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا» (مگر آنان که توبه کرده و ایمان آورده و کار شایسته انجام دادند که آنان به بهشت درمی‌آیند و ستمی بر ایشان نخواهد رفت.) (مریم: ۶۰)

در اینجا، خداوند در قالب دعایی، به‌منزله حکمی است که بعد از بیان قصه‌های عبرت‌آموز زکریا و مریم عنوان کرده است؛ زیرا بسیاری از آیات مکمل یکدیگر عمل می‌کنند و سبب ایجاد چنین شگردی می‌شوند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۲۱۷). در اینجا، کلمات با استفاده از آوای مصوّت کوتاه فتحه نوعی باورندگی و برجسته‌سازی را نشان می‌دهد (مختار، ۱۹۸۱: ۳۶). در صدد تأثیرگذاری القای مفهوم رستگاری در صورت ایمان خاص است. دهان‌گویی در مجاورت آوای ناشی از توازن مصوت فتحه، برای بیان حکم و بیانیه‌ای با قوت باز می‌شود و از موضوعی بسیار حیاتی سخن می‌گوید تا به گوش تمامی مخاطبان و حتی جهانیان برسد؛ همچنین در موارد متعددی، مجاورت آوایی با تکرار صامت (برخی از صامت‌ها) به‌طور فنی و هدفمند در آیات، انجام گرفته است؛ مانند نمونه زیر:

«فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (پس از محراب بر قوم خویش درآمد و ایشان را آگاه گردانید که روز و شب به نیایش پردازید.) (مریم: ۱۱)

در اینجا، صامت حاء تکرار شده است. این حرف در سه کلمه آمده و در ایجاد فضایی آرام و نجوای نفس، تأثیرگذار بوده است (انیس، ۱۹۸۷: ۱۱۴). این سه حرف به همراه دو بار تکرار حرف جیم که از حروف حلقی هستند و در بالاترین قسمت حلق ادا می‌شود، فضایی آرام و متناسب با راز و نیاز که آیه در پی تجسم آن است را نشان داده است؛ بنابراین هم‌آیی صامت حاء برای خلق و القاء تصویر نیایش‌گری بوده است یا در نمونه زیر که صامت عین

هم آوا شده است:

«وَأَعْتَزَلَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا» (و از شما و [از] آنچه غیر از خدا می خوانید کناره می گیرم و پروردگارم را می خوانم؛ امیدوارم که در خواندن پروردگارم ناامید نباشم). (مریم: ۴۸)

عین از حروف استعلا است و بر بالاروندگی دلالت دارد و هنگام تلفظ با شدت خوانده می شود. در اینجا آنچه اصل و محور قرار گرفته، اعلام علنی شخص در بیزاری جستن از کافران و بت‌ها است و اصرار بر ایمان به خدا است. چنین مقوله‌ای با حرف عین در پی ایجاد صدایی که بر اطمینان و قاطعیت دلالت دارد، همراه بوده است.

۳-۱-۲. توازن هجایی

هم‌آهنگی هجایی به آن دسته از تکرارهای آوایی اطلاق می شود که از هم‌نشینی چند هجا در کنار یکدیگر حاصل می گردد. این هم‌نشینی می تواند از نظر کمیت (نظم در تعداد هجاها) یا کیفیت (نظم در هجاها، کوتاه و بلند و وزن شعر) تنظیم شود (صفوی، ۱۳۹۰: ۱۹۶). مؤلفه دوم از مجاورت آواها توازن هجایی است که در مواردی از سوره مریم بنا بر کاربست فراوان فاصله قرآنی به کار رفته است؛ مانند نمونه زیر:

«قَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ۸۹ تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا» (واقعاً چیز زشتی را [بر زبان] آوردید ۸۹ چیزی نمانده است که آسمان‌ها از این [سخن] بشکافند و زمین چاک خورد و کوهها به شدت فرو ریزند). (مریم: ۹۰)

در اینجا، میان «اد» با «اد» که یکی در واژه «إدًا» و دیگری در واژه «هدًا» گنجانده شده، توازن هجایی وجود دارد؛ درواقع، میان این دو هجا در دو واژه، همگونی وجود دارد و سبب مجاورت میان این دو شده است. ارتباط میان «بر زبان آوردن چیز زشت» و «فرو ریختن کوه‌ها» در این آیه، امری ممکن است و این امکان به دلیل تجسم بالای زشتی کلام کافران است. این تناسب در وقوع رخدادها به تناسب میان آواها و هجاها انجامیده است. یا در نمونه زیر که خداوند می گوید:

«وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا» (و از رحمت خویش به آنان ارزانی داشتیم و ذکر خیر بلندی برایشان قرار دادیم). (مریم: ۵۰)

در اینجا، میان «نا» در سه واژه از این آیه، توازن هجایی برقرار است. این توازن هجایی که به حالت الف ختم می شود، در ایجاد صدایی که بالارونده است و به الف ختم می شود، نقش دارد و در نتیجه با آنچه که از بالا می آید، یعنی برکت و رحمت و خیر، تناسب دارد؛ به عبارتی، علاوه بر آوا که با معنا ارتباط دارد، مجاورت و توازن آوا نیز به طور اساسی بر معنای خاص، یعنی نعمات پیاپی، دلالت دارد.

۳-۲. مجاورت واژه‌ها

مجاورت واژگان در قرآن کریم، فراتر از یک هم‌نشینی ساده، نظم‌ی شگفت‌انگیز و هدفمند است که در آن، هر واژه با هم‌جواری خود در تعاملی ظریف و پیچیده، معنایی نو و ژرف‌تر می‌آفریند. این هم‌نشینی، گویی رقصی موزون از واژگان است که در آن، هر حرکت، هر اشاره و هر مجاورت بار معنایی آیه را دگرگون ساخته و آن را به اثری هنری و معجزه‌آسا مبدل می‌کند. در قرآن، مجاورت واژگان، نه تنها به زیبایی کلام می‌افزاید، بلکه به انتقال مفاهیم عمیق و چندلایه نیز کمک می‌کند که در ذیل شرح هر کدام از آنها در سورهٔ مریم، آمده است.

۳-۲-۱. همگونی کامل واژگانی

این نوع هم‌گونی از طریق شگردهایی چون تکرار و جناس تام ایجاد می‌شود که نشان‌دهندهٔ شباهت کامل دو واژه است. این شکل از زبان، کارکردهای ویژه‌ای را القا می‌کند و بر مخاطب تأثیر می‌گذارد. هم‌آهنگی واژگانی، مانند هم‌آهنگی آوایی، از شاخه‌های اصلی فرایند قاعده‌افزایی و برجسته‌سازی کلام است که در دیدگاه‌های فرمالیست‌های روس، مشهود است. به بیان یاکوبسن، استفاده از انواع هم‌آهنگی‌های موسیقایی که از طریق گونه‌های مختلف تکرار کلامی حاصل می‌شود، می‌تواند مجموعه‌ای از صنایع ادبی را ایجاد کند که به‌طورکلی به جنبهٔ ظاهری زبان مربوط و از عوامل ایجاد نظم محسوب می‌شود و در شاخه‌ای فرضی، به نام بدیع نظم، دسته‌بندی می‌شود (صفوی، ۱۳۹۰: ۲۷۰ و ۱۵۶-۱۵۵). تکرار در سورهٔ مریم، به‌ندرت، به کار رفته است؛ از جمله موارد تکرار می‌توان به آیهٔ زیر اشاره کرد:

«وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (و در حقیقت خداست که پروردگار من و پروردگار شماست پس او را پرستید این است راه راست) (مریم: ۳۶).

این آیه در قالب یک حکم و گزاره‌ای ثابت دربارهٔ خداوند (الله) ابراز شده است. واژهٔ رب که خبر جمله است در قالب معطوف، تکرار شده است تا ضمن القای احساس اعتماد بر مخاطب، بر جایگاه خدای یگانه نسبت به دیگر خدایان که در بخش‌هایی از سورهٔ مریم پرسش می‌شوند، تأکید کند. همگونی واژگان در صدد تثبیت جایگاه خدا در ذهن مخاطب است و او را تنها پروردگار واقعی معرفی می‌کند تا در ادامه، نتیجهٔ پیام که «او را پرستش کنید، [این است صراط مستقیم] را بیان کند یا در نمونهٔ زیر که خداوند می‌گوید:

«يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا» (پدر جان شیطان را مپرست که شیطان [خدای] رحمان را عصیانگر است) (مریم: ۴۴).

درواقع دو عنصر تقابلی در سوره که به‌مثابهٔ بسیاری از زیربناهای اساطیری و دینی، نقش مهمی در پیشبرد گفتمان دارند، خدا و شیطان است و هر زمان که اقتضای بازنمایی هر کدام

از آنها بنماید، ابزارهای زبانی، از جمله همگونی کامل واژگانی برای القاء کارکردهای مرتبط با آن، فعال می‌گردد. در این آیه نیز واژهٔ شیطان برای القاء مفهوم بدگویی از آن و معرفی آن در جایگاه نشانه‌ای که شایستهٔ پرستش و اعتماد نیست، تکرار شده است تا ذهن مخاطب را برای دریافت داده‌های مرتبط با آن فعال‌تر و حساس‌تر نماید. در آیهٔ زیر نیز تکرار و همگونی واژگان در کنار یکدیگر، به سخن جادو و حلاوت خاصی داده است. خداوند می‌فرماید:

«أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا، وَمَا يُنْعِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا» (از اینکه برای [خدای] رحمان فرزندی قایل شدند، [خدای] رحمان را نسزد که فرزندی اختیار کند) (مریم: ۹۱-۹۲).

در اینجا، خداوند واژهٔ ولد را تکرار کرده است. در یک مورد، این واژه از زبان کافران بیان شده است که برای خداوند فرزند قائل بوده و در درجهٔ دوم خداوند برای نفی گفتار آنان از همان واژه‌ای که آنها استفاده کرده‌اند بهره گرفته است. شبیه چنین کارکردی در علت کاربرد واژهٔ غریب «ضیزی»^۱ در قرآن، دیده می‌شود؛ زمانی که خداوند برای توصیف عملکرد زشت کافران در اینکه برای خود پسر و برای خداوند دختری قائل بودند، از این واژهٔ غریب بهره گرفته است؛ بنابراین تلاش می‌شود آیاتی با مضمون کفرآمیز، با استفاده از همان گفتمانی مورد انتقاد قرار گیرند که خود کافران از آن بهره می‌برند. در سایهٔ چنین استراتژی، تکرار و مجاورت همگون واژگان سبب ایجاد جادو در کلام می‌گردد.

دومین شگرد مورد بحث در همگونی کامل واژگان، جناس تام است که در سورهٔ مریم در یک موقعیت متنی به کار رفته است و آن به شرح زیر است:

«فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا» (آنگاه پس از آنان، جانشینانی به‌جای ماندند که نماز را تباه ساخته و از هوس‌ها پیروی کردند و به‌زودی [سزای] گمراهی [خود] را خواهند دید) (مریم: ۵۹).

در اینجا، واژهٔ خلف دو بار تکرار شده است. یک بار در قالب دستوری فعل و بار دیگر در قالب دستوری اسم. معنای آنها نیز مطابق با این اختلاف دستوری، متفاوت است. این روش در صدد ایجاد صدایی است تا مفهوم مورد نظر خداوند را قوت بخشد؛ یعنی جانشینانی که شباهت با نیاکان خود داشتند و این شباهت رفتاری به‌طورِ اعجاز‌آمیزی در شباهت واژگانی، تسری پیدا کرده است.

۲-۲-۳. همگونی ناقص واژگانی

هم‌گونی ناقص واژگانی به معنای وجود تفاوت و اختلاف در ظاهر واژگان ذکر شده است؛ در واقع، بین آن‌ها هم‌گونی وجود دارد، اما این هم‌گونی کامل نیست. قافیه در شعر

(۱) «لَكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى» (در این صورت این تقسیم نادرستی است). (نجم: ۲۲)

و سجع در نثر، از این شیوه بهره می‌برد، اما این شیوه در قرآن، با عنوانِ فاصله شناخته می‌شود؛ بنابراین، منظور از هم‌گونی ناقص، تشابه آوایی بخشی از دو یا چند واژه است. (صفوی، ۱۳۹۰: ۲۱۹)

فاصله در سوره مریم، تقریباً در تمامی آیات و غالباً با «الف» اطلاق به کار رفته و فضایی آهنگین و تأثیرگذار در سوره، خلق کرده است؛ از جمله موارد کاربرد آن در بخش آغازین سوره، نمونه زیر است:

«يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا (۱۲) وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا» (۱۳) وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا» (ای یحیی، کتاب [خدا] را به جد و جهد بگیر و از کودکی به او نبوت دادیم/ و [نیز] از جانب خود مهربانی و پاکی [به او دادیم] و تقواییش بود/ و با پدر و مادر خود نیکرفتار بود و زورگویی نافرمان نبود). (مریم: ۱۲-۱۴)

در این آیه، واژگانی چون صبیّاً، تقیّاً، عصیّاً در همگونی ناقص واژگانی در انتهای آیات قرار دارد و هر کدام از این واژگان بخشی از روایت و شخصیت‌پردازی مربوط به حضرت یحیی را پیش برده است. واژگان در صدد القاء تصویری دقیق و واقعی از حضرت یحیی و جایگاه نبوت و الهی اوست. این مجاورت سبب برجستگی صفات شده و تلاش بر آن است تا بر مهم‌ترین ویژگی‌های سوره، یعنی نوجوانی، پرهیزگاری، عدم سرکشی و غیره تأکید کند. یا در نمونه زیر که خداوند می‌فرماید:

«قَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا/ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (و یقیناً آنها را به حساب آورده و به دقت شماره کرده است/ و روز قیامت همه آنها تنها به سوی او خواهند آمد). (مریم: ۹۴-۹۵)

در اینجا که از بخش پایانی سوره انتخاب شده است، همچنان آیات با استفاده از شگرد آوایی فاصله ارائه شده است. میان واژگان «عداً» و «فرداً» مجاورت واژگانی مبتنی بر فاصله قرار دارد و هر واژه‌ای در صدد القای بخشی از تصویر مربوط به سوره است. اینکه آنها به صورت دقیق و شمارش‌شده و همچنین به صورت منفرد نه جمعی در روز محشر، حاضر می‌شوند. چنین واژگان با توازن واژگانی یک نوع توازن سازمانی را نیز نشان می‌دهد.

همان‌طور که جناس تام جزو همگونی کامل واژگانی است، جناس ناقص جزو همگونی ناقص واژگانی است و موارد مختلفی از آن در سوره مریم به کار رفته است؛ از جمله در نمونه زیر که خداوند می‌گوید:

«فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مِّنْسِيًّا» (پس درد زایمان او را به سوی تنه درخت خرمایی کشانید؛ گفت، ای کاش، پیش از این مرده بودم و یکسره فراموش شده بودم). (مریم: ۲۳)

در اینجا، میان واژه «نسیّاً» و «منسیّاً» جناس ناقص افزایشی برقرار است. این شگرد در

پی القای احساس است. احساس درماندگی و وحشت؛ بنابراین شباهت و افزایش نشان از یک وضعیت در حال تشدید در زندگی حضرت مریم دارد که البته در ادامه، این ترس و هول و تشویش با معجزه خداوند ریخته می‌شود. خداوند با کاربرد هدفمند این جناس از درماندگی فزاینده شخصیت (مجسم شده با جناس افزایشی) سخن گفته است. در نمونه زیر نیز این شگرد به کار رفته است:

«يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا / وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًّا» ([یاد کن] روزی را که پرهیزگاران را به سوی [خدای] رحمان، گروه گروه، محشور می‌کنیم و مجرمان را با حال تشنگی به سوی دوزخ می‌رانیم). (مریم: ۸۵-۸۶)

واژه «وفداً» و «ورداً» در اینجا، جناس ناقص است که در حرف نخست با هم متفاوت است. مجاورت واژگان در اینجا، به‌طور همزمان بر وجود دو وضعیت دلالت می‌کند: وضعیت‌هایی که مشابه یکدیگرند و وضعیت‌هایی که متفاوت از یکدیگرند. هر دو گروه به سوی چیزی روانه می‌شوند؛ دسته‌ای به صورت گروه گروه به سوی پروردگار و دسته‌ای با حالت تشنگی به سوی دوزخ؛ بنابراین، بهترین ابزار برای انعکاس چنین وضعیتی جناس ناقص واژگانی است که در این آیه به کار رفته است.

۳-۳. مجاورت جمله‌ها

سومین محور ایجاد جذابیت در کلام، از طریق هم‌جواری جملات به سه روش در متن، نمایان می‌شود: تکرار ساختار، هم‌نشینی نقشی و جانشینی نقشی. تکرار قالب آوایی که واژگان در نظامی دقیق قرار می‌گیرند، به هم‌آهنگی نحوی و هم‌جواری اعجاز‌آمیز منجر می‌شود؛ در واقع، موازنه نحوی، نوعی قرینه‌سازی نظام‌مند ایجاد می‌کند. در این تکرار، الگوهای دستوری بخش دوم کلام و الگوهای دستوری بخش اول را یادآوری می‌کند که موجب ایجاد لذت و جلب توجه مخاطب می‌شود؛ علاوه بر این، قالب آوایی در اغلب موارد، با دقت و ظرافت بسیار و به شکلی شگفت‌انگیز، در تطابق حرکات، سکون و طول عبارات، قابل مشاهده است (نحله؛ ۱۹۸۱: ۳۵۱). در ادامه، سه مؤلفه‌ای که در مجاورت جمله‌ها قرار می‌گیرند، شرح داده می‌شوند:

۳-۳-۱. تکرار ساخت

یکی از جنبه‌های پیوند جمله‌ها، تکرار ساختار نحوی آن‌ها است؛ همان‌طور که تکرار واژه‌ها نیز یکی از عناصر تشکیل‌دهنده مجاورت واژگانی به شمار می‌رود. خداوند در سوره مریم در پاره‌ای موارد، از تکرار ساخت به‌طور هدفمند بهره گرفته است که موجب اعجاز متن شده است؛ آیه زیر از جمله این موارد است:

«يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا / يَا أَبَتِ إِنَّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ

مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونُ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا» (پدر جان شیطان را می‌پرست که شیطان [خدای] رحمان را عصیانگر است / پدر جان من می‌ترسم از جانب [خدای] رحمان غذایی به تو رسد و تو یار شیطان باشی). (مریم: ۴۵-۴۴)

در این دو آیه، عبارت منادایی یا «آبت» تکرار شده است. این تکرار ساخت در ابتدای دو آیه که نشانگر خطاب قرار دادن پدر است، زمینه عاطفی تأثیرگذاری را ایجاد کرده است و طبق نظر فرمالیست‌ها القای صدایی ویژه است که خود در پی ایجاد عاطفه فرزند است. زمینه آیه ایجاب می‌کند که فرزند برای پیشبرد اهداف خود و همچنین برای تجسم ادب و احترام به پدر، از این کارکرد بهره‌گیرد و در نتیجه، این تکرار ساخت به‌طور هدفمند صورت گرفته است. آنچه در رابطه با کاریست تکرار ساخت در بخش‌های مختلف سوره مریم قابل توجه است، عباراتی است که در آیات زیر در شباهتی مهم به کار رفته است؛ از جمله در دو آیه زیر:

«وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا... وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا» (و درود بر او روزی که زاده شد و روزی که می‌میرد و روزی که زنده برانگیخته می‌شود و درود بر من روزی که زاده شدم و روزی که می‌میرم و روزی که زنده برانگیخته می‌شوم). (مریم: ۱۵ و ۳۳)

این ساختار پس از پایان نقل داستان مورد نظر برای ستایش شخصیت والای قرآنی به کار رفته است. و این تکرار در صدد القاء مفهوم بلندی جایگاه و اعتبار شخصیت است. خداوند با تکرار هر کدام از این ساختارها بعد از پایان قصه، از قانون و حکم یکسان خود نسبت به انسان‌های نیکوکار و صبور سخن می‌گوید. این ساختار و توازن بر همسانی سرنوشت نیکوکاران و انسان‌های صالح سخن می‌گوید و اینکه سرانجام درود خداوند بر آنها ارزانی می‌شود.

۳-۲-۳. هم‌نشین‌سازی نقشی

دومین محور در ایجاد جادوی مجاورت جمله‌ها، هم‌نشین‌سازی نقشی است. این مؤلفه با شگردهایی چون تقسیم، توازی، تنسیق الصفات و غیره انجام می‌گیرد. در خصوص کاربرد تقسیم، می‌توان به آیه زیر اشاره کرد؛ آنجا که خداوند می‌گوید:

«يَا أَخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأًا سَوْءَ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا» (ای خواهر هارون، پدرت مرد بدی نبود و مادرت [نیز] بدکاره نبود). (مریم: ۲۸)

در اینجا، مادر و پدر در جایگاه دو عنصر مجزا ذکر و سپس صفات و احکام هر کدام آمده است. این تقسیم یا لف‌ونشر مرتب، به‌طور جداگانه، مطرح شده است؛ در واقع، نخست پدر و حکم او و سپس مادر و حکم او بیان شده است. چنین ساختاری در تلاش است تا تصویری واقعی از پدر و مادر حضرت مریم در واکنش به عملی که رخ داده را نشان دهد.

این ساختار با القای تصویری مشخص پاکی و اصالت حضرت مریم را ترسیم می‌کند. یا در نمونه زیر که می‌گوید:

«وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (و در این کتاب از اسماعیل یاد کن زیرا که او درست وعده و فرستاده ای پیامبر بود) (مریم: ۵۴)

در این آیه، از اسماعیل (ع) نام برده شده و سپس دو صفت بر پایه شگرد تقسیم آمده است و این صفات در صدد القای تصویر درستگاری و نبوت حضرت اسماعیل است و خداوند در ابتدای آیه، سعی کرده است تا زمینه را برای قصه‌گویی درباره شخصیت مورد نظر آماده کند؛ از این رو، به ارائه تصویر قبل از ورود به قصه پرداخته است. از موارد کاربرد توازی می‌توان به همان آیات مندرج در بخش تکرار ساخت اشاره کرد که این آیات با استفاده از تکرار ساخت و توازی در صدد القاء مفهوم درستی و پاکی شخصیت‌های داستان هستند، اما از موارد تنسیق الصفات می‌توان به نمونه زیر اشاره کرد:

«وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا» (و [نیز] از جانب خود مهربانی و پاکی [به او دادیم] و تقواییشه بود). (مریم: ۱۳)

در اینجا صفاتی چون حنان، زکات، تقی به‌طور منجسم آمده است تا با کنار هم قرار گرفتن، القای تصویری نیک از حضرت یحیی (ع) ارائه دهد. این هم‌آوایی با تکرار و عدم بسنده نکردن به صفت، هم‌آویی صفات نیک در رابطه با شخصیت‌شناسی یک فرد آن‌گونه که در زندگی خود بدان ممتاز است را نشان می‌دهد؛ درواقع، زبان برگردانی از واقعیت است و مجاورت جمله‌ها در صدد القای تصویر است. یا در نمونه زیر که می‌گوید:

«إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا» (چون به پدرش گفت پدر جان چرا چیزی را که نمی‌شنود و نمی‌بیند و از تو چیزی را دور نمی‌کند می‌پرستی). (مریم: ۴۲)

در اینجا نیز عبارت «ما لا یسمع ولا یبصر» به‌طور هماهنگ برای به تصویر کشیدن شیطان آماده است. صفاتی که در قرآن به‌طور مکرر برای توصیف توانایی فاعل به کار می‌رود؛ آن‌گونه که خداوند در آیات قرآن به سَمِيع و بَصِير توصیف شده است. خداوند همین صفات را به‌طور معکوس و هماهنگ برای نفی آن چیزی که خداوند آن را دارا است برای وصف شیطان به کار برد؛ زیرا شیطان در این آیه و بافت قصه، خدای پدر ابراهیم است. یا در آیه زیر:

«وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبْرًا عَصِيًّا» (و با پدر و مادر خود نیک‌رفتار بود و زورگویی نافرمان نبود). (مریم: ۱۴)

در این آیه نیز سه صفت «براً [لم‌یکن]»، «جباراً» و «عصیاً» در قالب تنسیق الصفات آمده است تا با مجاورت خود در القاء تصویر مرتبط با حضرت یحیی، موفق عمل کند؛ به دیگر

سخن، در سایه این تنسیق صفات است که شخصیت‌پردازی حضرت یحیی انجام می‌گیرد و برتری او نسبت به دیگران که در کودکی به او حکمت داده شد، موجه می‌گردد.

۳-۳-۳. جانشین‌سازی نقشی

جانشین‌سازی نقشی مؤلفه سوم در مجاورت واژه‌ها است که سبب اعجاز متن می‌گردد. در سایه کاربست این شگرد، معنا و مقصود آیه بهتر القا می‌شود. از موارد کاربست این شگرد که غالباً به صورت ترادف انجام می‌گیرد، نمونه زیر است:

«قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبَّ شَقِيًّا» (گفت، پروردگارا، من استخوانم سست گردیده و [موی] سرم از پیری سپید گشته و ای پروردگار من، هرگز در دعای تو ناامید نبوده‌ام). (مریم: ۴)

در اینجا، جمله «اشتعل الرأس شيبا» نشانه پیری است؛ همان نشانه‌ای که جمله قبل نیز آن را بیان می‌کند. این مجاورت و تکرار جانشینی نقشی برای تأکید و برجسته‌سازی پیری است؛ در واقع در این آیه، دو جمله، یعنی «وهن العظم مني»، و «اشتعل الرأس شيبا»، برای بیان مفهوم پیری از طریق جانشین‌سازی نقشی آمده است و این تأکید برای نتیجه‌ای که بعد از آن حاصل می‌گردد، یعنی صاحب فرزند شدن با وجود پیری، نیاز به برجستگی دارد؛ بنابراین چنین شیوه‌ای کاملاً نشان از اعجاز مجاورت دارد. یا در نمونه زیر که خداوند می‌گوید:

«وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا» (و چه بسیار نسلها که پیش از آنان هلاک کردیم آیا کسی از آنان را می‌یابی یا صدایی از ایشان می‌شنوی). (مریم: ۹۸)

در این آیه، دو جمله پایانی، یعنی «هل تحس منهم من أحد» و «تسمع لهم ركزا»، پیوندی مبتنی بر جانشین‌سازی دارند. در اینجا که آخرین آیه سوره مریم است، خداوند برای تأکید بر سرنوشت بد کافران، از این تعبیر استفاده کرده است؛ در واقع، عبارات با مجاورت، ناتوانی کافران را برجسته و تأکید کرده است.

۴- نتیجه

در این نوشتار، جادوی مجاورت در سوره مریم مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گرفت و به سه محور از اساسی‌ترین محورهای آن در این سوره، اشاره شد که عبارتند از: مجاورت آواها، مجاورت واژه‌ها و مجاورت جمله‌ها که تفصیل آن بدین گونه است:

مجاورت آواها با مقوله توازن واجی و هجایی در صدد ایجاد هم‌حروفی و هم‌صدایی، موجب خلق جادوی مجاورت شده است که این نظم‌آهنگ و هم‌صدایی با تکرار مصوت کوتاه فته در سوره مریم، در صدد القای آوایی است که با قوت ادا می‌شود و مفهوم موردنظر

را تقویت می‌کند و در تکرار صامت، از هم‌آیی حروف حلقی که تصویری از نیایش‌گری و رسانای فضایی آرام که متناسب با نجوا است، مدد جسته شده است و در توازن هجایی با کاربست فراوان فاصلهٔ قرآنی میان واژگان، این هم‌آیی و موسیقی محسوس است.

مجاورت واژه‌ها که باهمگونی کامل و ناقص واژگان نمود یافته است؛ به گونه‌ای که در همگونی کامل واژگان با شگرد تکرار و جناس تام به خلق مجاورت و هم‌آیی ترسیم شده است. تکرار در سورهٔ مریم، به ندرت، استفاده شده است و همچنین جناس تام در یک موقعیت متنی در سورهٔ مذکور، به کار رفته است. همگونی ناقص واژگانی با تشابه آوایی، نظمی آهنگین و خاص ایجاد می‌کند. این امر، به‌ویژه، از طریق فاصله‌هایی که غالباً با حرف الف ختم می‌شوند، فضایی آهنگین و تأثیرگذار می‌آفریند. جناس ناقص افزایشی و اختلافی نیز از جمله شگردهای به‌کاررفته در این همگونی ناقص واژگانی در این سوره، است.

توازن نحوی به سه طریق در سورهٔ مریم صورت گرفته است؛ یعنی روش تکرار ساخت که با تکرار مفاهیمی خاص در ابتدا و انتهای برخی از آیات صورت گرفته است که دلالت بر ریتم و ارتباط بین اجزای مختلف آیات دارد. همنشین‌سازی نقشی به صورت شگردهایی نظیر تقسیم، توازی و تنسیق الصفات در انسجام مفاهیم نقش داشته است و شگرد جانشین‌سازی نقشی غالباً به صورت ترادف انجام گرفته است.

References

- The Holy Quran
- Anis, Ibrahim. (1987). *Al-Aṣwāt al-Lughawīyah* (Linguistic Sounds). 4th ed. Cairo: Dar al-Tibā'ah al-Ḥadīthah.
- Bagheri, Mehri. (1999). *Moqaddamāt-e Zabān-shenāsī* (Introductions to Linguistics). Tehran: Qatreh.
- Al-Jurjānī, Abd al-Qāhir. (2016). *Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilm al-Ma'ānī* (The Proofs of Inimitability in Semantics). Edited by Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah. 1st ed.
- Hajilouei Moheb, Mohammad Mahdi & Shamkhani, Maryam. (2021). "Semantics of Guidance in Nahj al-Balaghah Based on Lexical Collocation." *Pazhooheshnameh-e Alavi* (Alavi Research Journal), vol. 12, no. 1 (Spring & Summer): pp. 55-80. DOI: 10.30465/alavi.2021.6850
- Hussein al-Saghir, Muhammad. (2000). *Al-Ṣawt al-Lughawī fī al-Qur'ān* (Linguistic Sound in the Quran). Beirut: Dar al-Mu'arrikh al-'Arabī.
- Rastgoo, Kobra. (2019). "A Cognitive Study of Metaphorical Structures of the Concept of 'Fitna' in Nahj al-Balaghah Based on Lakoff and Johnson's Theory." *Pazhooheshnameh-e Alavi* (Alavi Research Journal), vol. 10, no. 2 (Autumn & Winter): pp. 1-24. doi.org/10.30465/alavi.2020.5166
- Rafi'i, Muṣṭafa Sadiq. (2002). *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāghah al-Nabawīyah* (The Inimitability of the Quran and Prophetic Eloquence). Cairo: Maktabat al-Tijāriyah al-Kubra.
- Zamakshari, Mahmoud bin Omar. (1987 AH/1407 AH). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tāwīl* (The Revealer of the Realities of the Mysteries of Revelation and the Fountains of Sayings on the Aspects of Interpretation). Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. (1998). "Jādooye Mojāverat" (The Magic of Juxtaposition). *Nishriyyeh-ye Bokhara* (Bukhara Journal), vol. 1, no. 2: pp. 16-26.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. (2007). *Mūsīqī-ye Shi'r* (The Music of Poetry). 2nd ed. Tehran: Agah.
- Safavi, Kourosh. (2011). *Az Zabān-shenāsī beh Adabiyyāt* (From Linguistics to Literature). Vol. 1, 3rd ed. Tehran: Sooreh Mehr.
- Omar, Ahmad Mukhtar. (1981). *Dirāsāt al-Ṣawt al-Lughawī* (Study of Linguistic Sound). 2nd ed. Cairo: Alam al-Kutub.
- Farid Abdullah, Muhammad. (2008). *Al-Ṣawt al-Lughawī wa al-Dalālah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Linguistic Sound and Semantics in the Holy Quran). 1st ed. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Qutb, Sayyid. (2004 AH/1425 AH). *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Artistic Depiction in the Quran). Beirut: Dar al-Shurooq.
- Nahlah, Mahmoud Ahmed. (1981). *Lughat al-Qur'ān al-Karīm fī Juz' 'Amma* (The Language of the Holy Quran in Juz' Amma). Beirut: Dar al-Nahḍah al-'Arabīyah.



Phonetic Aesthetics of Words and Their Semantic Relationships in Surah Al-Kahf

Ahmad Lamei-Giv ¹

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Birjand, Birjand, Iran.
Email: ahmad.lamei2@birjand.ac.ir

Detailed Abstract

Research Article



Research Objective

The present study aims to examine the correspondence between lexical forms and meanings, or the alignment of word and semantic content, in Surah Al-Kahf. The research investigates how the phonetic properties of words relate to their meanings and contribute to the overall semantic coherence of the surah.

Research Methodology

Adopting a descriptive-analytical approach and relying on written sources, this study explores the phonetics of lexical items in Surah Al-Kahf and examines their semantic interrelations. The research analyzes how sounds and letters are employed to convey meaning, both at the level of individual words and across sentences, with attention to recurring phonetic patterns and their impact on semantic expression.

Findings

The Qur'an is composed of a carefully selected set of words, phrases, and sentences, wherein the choice of phonetic elements aligns naturally with the content and meanings they convey. There exists an inherent and logical relationship between form and meaning, which mutually inform each other; this correspondence is a key feature distinguishing the divine speech of the Qur'an from other languages.

In Surah Al-Kahf, this alignment extends beyond individual sounds and words to encompass themes and sentences. The study demonstrates that phonetics and their apparent referential meanings are semantically connected to general and specific meanings throughout the surah. Sounds and words are employed to articulate concepts, with voiced consonants (jahr) often associated with core themes of prophethood and divine power, expressed in a strong and emphatic manner. Conversely, voiceless consonants (hams) are linked to hidden or inward meanings, as exemplified by the title of the surah itself.

Received: 2024-06-10 | Received in revised form: 2024-08-04 | Accepted: 2024-10-27 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: Lamei Giv,A. (2025). Phonetic Aesthetics of Words and Their Semantic Relationships in Surah Al-Kahf. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(Y), 182-203. doi: 10.22034/sshq.2024.453090.1469

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



Additionally, the depiction of the inhabitants of Paradise and their blessings is conveyed through phonetic imagery that fosters a sense of tranquility and cognitive security. Elevating sounds (*iṣtilā'i*) signify grandeur and occasionally solemnity, while lowering sounds (*iṣtifālī*) evoke notions of gentleness, leniency, and compassion. Overall, the study finds a balanced and mutually reinforcing relationship between phonetic forms and intended meanings, creating a cohesive linguistic-semantic system that is uniquely characteristic of the Qur'anic discourse.


Conclusion

The role of phonetics in invoking specific conceptual meanings is one of the Qur'an's aesthetic dimensions, situated within the broader context of its literary and rhetorical miracles. While this phenomenon is observable throughout the Qur'an, Surah Al-Kahf, with its rich phonetic and narrative structure, offers a particularly instructive case study. The descriptive-analytical analysis reveals that phonetic forms, including voiced and voiceless consonants, emphatic and lenient sounds, as well as specialized articulatory features such as *safīr*, *tafashshī*, and *ghunnah*, correspond to the semantic content of verses. Short and long sounds, repetition, and the phonetic alignment of words and sentences reinforce meanings associated with emotions such as anger, pride, leniency, and others. Overall, the study confirms a significant semantic correspondence between phonetic structures and meanings in Surah Al-Kahf, highlighting the sophisticated interplay of sound and meaning in the divine text.

Keywords

Phonetics, Repetition, Semantic Correspondence, Surah Al-Kahf, Qur'an, Meaning, Letter Features

زیبایی‌شناسی آوایی الفاظ و ارتباط معنایی آن در سورهٔ کهف

احمد لامعی‌گیو^۱ 

۱. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران، (نویسندهٔ مسئول)، ahmad.lamei2@birjand.ac.ir

چکیده

جایگاه اصوات در تداعی مفهومی خاص در الفاظ و به تبع آن معنا بخشی به واژگان از جمله وجوه زیبایی‌شناختی قرآن کریم است که ذیل بحث اعجاز ادبی و بلاغی قرآن مورد بحث قرار می‌گیرد. گرچه این نقش آفرینی را در سرتاسر قرآن می‌توان دنبال کرد، اما به جهت وجود سرشار مباحث بلاغی مبتنی بر آواها در بستر داستان‌های منقول در سورهٔ کهف، این پژوهش به بررسی ابعاد آوایی آیات سورهٔ کهف پرداخته و بر آن است تا به بررسی جنبه‌های تناسب حروف، اصوات، الفاظ و معانی آن‌ها و نیز ارتباط جملات با یکدیگر، پردازد و اشاراتی به صفات حروف، چه در واژگان متضاد، مانند جهر و همس، تفخیم و ترقیق و چه در صفات اختصاصی غیر متضاد، مانند صغیر، تفشّی و غنه، بنماید. همهٔ این موارد در سورهٔ کهف، به مناسبت‌های مختلف با دلالت بر معنا و نیز نشانه‌هایی از اصوات کوتاه و بلند آمده است و ارتباط آن‌ها در تکرار صداها و الفاظ، تجسم یافته است. پژوهش پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی، کوشیده است تا آواشناسی الفاظ و ارتباط معنایی آن با یکدیگر را در سورهٔ کهف مورد واکاوی قرار دهد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بین اصوات و دلالت ظاهری آن و معنا به شکل عام و در سورهٔ کهف به شکل خاص، ارتباطی معنایی وجود دارد؛ به گونه‌ای که آواها و الفاظ در خدمت بیان مفاهیمی همچون خشم، تکبر، تساهل و مانند آن هستند و در سرتاسر این سوره، اصوات میل بیشتری به آشکار شدن تا اخفاء دارند.

کلمات کلیدی: اصوات، تکرار، دلالت، سورهٔ کهف، قرآن کریم، معنا، ویژگی‌های حروف.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: لامعی‌گیو، احمد. (۱۴۰۴). زیبایی‌شناسی آوایی الفاظ و ارتباط معنایی آن در سوره کهف. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره ۲)، ۱۸۲-۲۰۳. doi: 10.22034/sshq.2024.453090.1469

۱. مقدّمه

از دیرباز، اختلافی مبنایی میان دو گروه از ادیبان وجود داشته است؛ برخی معتقدند میان لفظ و معنا رابطه‌ای طبیعی و ذاتی برقرار است و گروهی بر این باورند که این رابطه قراردادی است (وحیدیان کامکار، ۱۳۷۳: ۱۰)؛ اما اغلب دانشمندان، به ویژه علمای ادبیات عرب، از گذشته تاکنون، بر ارتباطی فراتر از قرارداد میان لفظ و معنا تأکید کرده‌اند. «خلیل بن احمد»، «سیبویه» و «ابن جنی» بارها در آثار خود از تناسب لفظ و معنا سخن گفته و آن را دانشی شریف دانسته‌اند. از دانشمندان معاصر، «ابراهیم انیس» که صاحب کتابی عالمانه در این موضوع است، عنوانی از کتاب خود را به مقوله «الهام گرفتن معنا از لفظ» اختصاص داده است (خوش‌منش، ۱۳۹۷: ۱۴۰).

آنگاه که سخن از قرآن است، اهمیت بحث دوچندان است؛ هم بدان جهت که گوینده کلام پروردگار است و هم بدان سبب که دانشمندان بر این امر اتفاق نظر دارند که یکی از وجوه اعجاز قرآن فصاحت و بلاغت آن است. بسیاری از کتب ادبی و تفسیری در این باب، مفصل سخن گفته و مصادیق بسیاری برای شاهد مثال تشریح کرده‌اند. عبدالقاهر جرجانی در بحث از وجوه اعجاز قرآن کریم از وجود نظم بین کلمات و آیات آن بسیار سخن گفته است (جرجانی، ۱۴۱۳: ۵۰).

بی‌تردید، بعضی از سوره‌های قرآن کریم، نسبت به دیگر سوره‌ها، از آرایه‌های بلاغی بیشتری برخوردار است. سوره کُهِف از مهم‌ترین سوره‌های قرآن کریم به‌شمار می‌رود که همواره مورد توجه علما و مفسران است؛ زیرا دربردارنده داستان‌ها و جنبه‌های بلاغی فراوانی است که میل به مطالعه در انسان را برمی‌انگیزد تا اسرار نهفته در آیات این سوره مبارکه آشکار شود. این سوره مملو از مباحث زیبای بلاغی و هنری و حوادث تاریخی است؛ از این رو، در این پژوهش، سعی شده است تا با بررسی زیبایی‌های لغوی و آوایی، تنها به تناسب میان لفظ و معنا پرداخته شود. این تناسب منحصر به تناسب حروف با معانی و تناسب الفاظ با معانی نیست، بلکه فراتر از این به تناسب میان جملات و معانی آن اشاره شده است.

از آنجاکه مطالعه و بررسی در آیات قرآن کریم ما را با حیطه‌های مختلف اندیشه و افق‌های تازه دانش آشنا می‌سازد، ورود به شناخت زیبایی‌ها و رموز نهفته آن امری ضروری است و کاوش در این حوزه، اهمیت موضوع را دوچندان می‌سازد. از همین رو، لزوم پرداختن به موضوع این پژوهش از آن جهت مهم شمرده می‌شود که ما را به کشف اسرار نهفته بلاغی و آوایی سوره کُهِف و دریافت میزان عقل و تفکر در تناسب لفظ و معنا بر پایه قصص و احداث تاریخی آشنا نموده و تفاوت‌های لفظی و معنایی آیات را در مقایسه با گفتمان سخنوران و فصحای عرب به ما می‌نمایاند.

هدف پژوهش پیش رو، مطالعه و بررسی مسئله تناسب میان معنا و لفظ یا معانی کلام بین لفظ و معنا در سوره کهف است. نشان اعجاز این است که توانست در میان قوم پرآوازه در فصاحت و بلاغت، بی‌همتا بماند؛ به گونه‌ای که هیچ فردی نتوانست آیه‌ای نظیر آیات آن ابداع نماید.

۱-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های بسیاری در رابطه با موضوع ارتباط میان لفظ و معنا در قرآن کریم، انجام شده است که در این مجال، به بارزترین آنها اشاره می‌شود.

در پایان‌نامه‌ای با موضوع «سوره الكهف: دراسة دلالية»، پژوهشی از عبدالناصر مشری در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه قاصدی مرباح بورقله (۲۰۰۶) انجام شد که نویسنده تلاش نموده است، سوره کهف را از نظر معنایی مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. وی به معناشناسی بسیاری در واژگان قرآنی و آیات آن در این سوره پرداخته است.

پایان‌نامه دیگری که در این ارتباط می‌توان نام برد: «الأسلوب البلاغی فی القرآن الکریم- سوره الكهف نموذجاً دراسةً وصفية» نوشته محمد بولحیه (۲۰۱۰) است که اسلوب بلاغی در قرآن کریم در سوره کهف را مورد بررسی توصیفی قرار داده است. این پایان‌نامه با سایر پژوهش‌ها که به موضوع اسلوب بلاغت در سوره کهف پرداخته‌اند، متفاوت است و بر عنصر تکرار در این سوره و نیز برخی از اسلوب‌های بلاغی مانند جناس و سجع اشاره دارد.

اثر دیگری در این زمینه که می‌توان به آن اشاره نمود، پایان‌نامه با موضوع «دلالات الألفاظ الزمینیة فی النص القرآنی سوره الكهف أنموذجاً»، پژوهشی از نویجم مسعوده (۲۰۱۵) است. همان‌گونه که از عنوان پژوهش پیداست، منحصر به تحلیل ادبی سوره کهف با تأکید بر الفاظ مرتبط با زمان است و کمتر به پژوهش حاضر ارتباط می‌یابد.

فراکیس محمّد در مقاله «الدلالات الصوتية للصفات العامة و الصفات الخاصة فی القرآن الکریم» (۲۰۱۷) چاپ شده در مجله «جیل الدراسات الأدبیه و الفکرية»، به بررسی دلالت صوتی، صفات حروف و تأثیر اصوات در القانات معنایی و معانی پنهان واژگان پرداخته است. آن‌گونه که به نظر می‌رسد این پژوهش کلّ قرآن کریم را مورد بررسی قرار داده است و با وجود منحصر به فرد بودن پژوهش، در زمینه موضوع مورد نظر، ناقص و مختصر به نظر می‌رسد؛ زیرا واکاوی مسئله ارتباط اصوات با معانی در سرتاسر قرآن کریم، مستلزم نگارش پایان‌نامه‌ها و رساله‌های مختلفی است و چنین مفهوم وسیعی در یک مقاله نمی‌گنجد.

پژوهش حاضر به بررسی نقش اصوات گوناگون در معنا بخشی به حروف و به تبع آن الفاظ و همچنین نقش صفات حروف اعم از صفات عام و یا خاص در تغییرات معنایی و

تداعی‌گری مفاهیم در سوره کَهِف می‌پردازد؛ همچنین تناسب میان جملات و معانی آن‌ها نیز به بحث گذاشته می‌شود. بررسی منابع فوق نشان می‌دهد که تاکنون به‌طور کامل به این موضوع پرداخته نشده است.

۲-۱. پرسش‌های پژوهش

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

- نقش اصوات در شکل‌دهی لفظ و معنا و ارتباط‌دهی آنها با یکدیگر چیست؟
- مضامین به‌کاررفته در سوره کَهِف در بستر تناسب با اصوات جهر و همس چگونه ارزیابی می‌شود؟

۲. بحث و بررسی

۲-۱. دلالت یا معنا در لغت و اصطلاح

واژه «الدلالة» به فتح و کسر در لغت، به معنی هدایت و راهنمایی کردن است. مؤلف کتاب «الصباح» می‌گوید: «الدلالة» در لغت، به معنای راهنمایی در راه و مسیر است. قرائت آن با فتحه و کسره: دَلَالَةٌ و دِلَالَةٌ و با ضمه دُلُولَةٌ؛ او را راهنمایی کرد.» (الجوهري، ۴/۱۹۸۷: ماده «دَل»)

اما در اصطلاح، مقصود از «دلالت» همان کیفیت و چگونگی که در آن استعمال واژگان در خلال سیاق لغوی مشخص و ارتباط آن با فرآیند ذهنی، بیان می‌شود (زوین، ۱۹۸۶: ۸۸)؛ زیرا الفاظ و واژگان در واقع بر اشیاء خارجی از قلم و امثال آن دلالت نمی‌کند، بلکه فقط بر امور یا مفاهیم انتزاعی دلالت دارد؛ برای مثال، واژه «قلم» بر قلم در جهان خارج دلالت ندارد، بلکه بر مفهوم ذهنی قلم دلالت می‌کند که در ذهن هریک از ما وجود دارد. پس مقصود از معنا یا دلالت در این پژوهش، فرآیند ذهنی است که در اندیشه هریک از ما، هنگام شنیدن واژه، موجود است و مطالعه، مصداق هدف این پژوهش نیست.

۲-۲. قرآن کریم و صداها در زبان عربی

اصوات در همه زبان‌ها و همچنین زبان عربی، اولین عناصر سازنده در ساختار زبانی و شالوده آن به‌شمار می‌رود که زبان بر آن استوار است. ساختمانی که ساختمانش فرسوده شده و پیکره‌اش از نظر مصالح و ساختمان سُست شده، هیچ سودی ندارد. ماده، عبارت از صداها و ساختن، کاربرد صحیح آن است (بشر، ۲۰۰۰: ۲۶) و نظم قرآن که حاوی اعجاز لفظی و معنوی است، ارائه‌دهنده بهترین شیوه و به‌بیانی دیگر، شیوه معیار است. مهم‌ترین مسئله در بررسی متن قرآن، نخست، پرداختن به جنبه آوایی و پس‌از آن، واژه، ترتیب و بافت حاصل از آن است و تأکید بر هر کدام از این دو سطح، بدون در نظر گرفتن سطح دیگر،

از منظر قرآن‌پژوهی مفید فایده نیست؛ گرچه از باب پرداختن به یک صنعت ادبی قابل بحث و تحلیل است. با وجود اینکه اصوات با ویژگی‌ها و مخارج خود، مفاهیم مستقل را تنها پس از نظم یافتن در قالب واژه، ارائه می‌دهند، اما این ویژگی‌ها ارتباط استواری با معنی کلمه و معنای عمیق آن دارد. این ایده‌ای است که زبان‌شناسان قدیم بدان دست یافتند که برای مثال، ابن جنی (۳۹۲هـ/۱۰۰۲م) آن را این‌گونه بیان کرده است: «هرصوت و آوایی ویژگی‌های خاصی دارد که آن را از بقیه اصوات متمایز می‌کند و گاهی با اصوات دیگر در برخی از این نشانه‌ها مشترک است و قرآن این ویژگی‌ها و مشخصه‌ها را دارا می‌باشد» (ابن جنی، ۱۹۵۳: ۷۴/۲). خطابی (۳۸۸هـ/۹۸۸م) نیز می‌گوید: «کلام بر سه چیز استوار است: لفظ ظاهری، معنای آن و رشته پیوند آن» (الخطابی، ۲۰۰۳: ۲۴). تأمل در آیات قرآن، ترکیبی بی‌نظیر از این ارکان سه‌گانه کلام را پیش روی مخاطب قرار می‌دهد. قرآن کریم، کتابی است که مجموعه‌ای از الفاظ، جملات و عبارات‌ها در آن به کار رفته که انتخاب اصوات آن مطابق با محتوا و معانی آن است و این مهم‌ترین چیزی است که کلام قرآن کریم را از سایر کلام‌ها متمایز می‌سازد. در ادامه به صفات حروف، انواع و معانی آن در برخی از سوره‌های قرآن، به‌طور کلی و سوره کُهِف، به‌طور خاص، خواهیم پرداخت.

۲-۳. صفات حروف و انواع و معانی آن در سوره کُهِف

بعد از بیان ویژگی اصوات در زبان‌های مختلف و به‌ویژه قرآن کریم، این بخش از پژوهش به بررسی صفاتی که صفات عام و صفات خاص نامیده می‌شود، می‌پردازد و پس از بررسی مختصر این صفات و انواع آن، به استخراج و بررسی معانی آن در سوره کُهِف، اشاره می‌شود. صفات به دو قسمت تقسیم می‌گردد: صفات عام و صفات خاص. صفات عام، صفاتی است که متضادهایی دارد و صفات خاص، عبارت از صفاتی است که متضادی ندارد. پس صفات عام که دارای متضاد است، همان صفاتی است که به‌صورت زوج مخالف و متضاد وارد شده است که از آن جمله، صفات جهر، همس، احتکاک، انفجار، تفخیم، ترقیق، شدت، رخوت، اطلاق، انفتاح، استعلاء، استفال، اذلاق و اصمات را می‌توان برشمرد. در کنار این صفات‌های متضاد صفات‌های دیگری وجود دارد که متضادی ندارند و غیرمتضاد نامیده می‌شوند که از آن جمله، صغیر، تفشی، انحراف، لین، تکریر، قلقله و خفاء را می‌توان نام برد و جزئیات آن به شرح ذیل است:

۱-۳-۲. صفات عامه (اصوات همس و جهر و معانی آن)

صفات عامه یا صفاتی که متضاد دارند، به‌شکل زوج مخالف و متضاد می‌آیند و آن صفات مختلفی چون جهر و همس، احتکاک و انفجار، تفخیم و ترقیق، شدت و رخوت، اطلاق و انفتاح، استعلاء و استفال، اذلاق و اصمات است. در ذیل، شرح هرزوج به شکل جداگانه آمده است:

۲-۳-۱-۱. اصوات جهري:

صدای آشکار یا جهر، صدایی است که هنگام سخن گفتن، دو تار صوتی در غشای صوتی حنجره، آن را به لرزه درمی آورند و در نتیجه، صدایی شنیده می شود که نوسانات حنجره آن را در حفره های مجمله پخش می کنند. پس صدای جهر ناشی از تکان منظم دو تار صوتی است که یک صدای آهنگین ایجاد می کند (أنیس، ۱۹۷۵: ۲۰). حروف اصوات جهر عبارتند از: ا، ب، ج، د، ذ، ر، ز، ض، ط، ظ، ع، غ، ق، ل، م، ن، و، ی. ابو عمر عثمان بن سعید دانی، حروف جهریه را به شکل عبارت «ظل قید بضغم زر بطا و اذ نعج» جمع آوری کرده است. (الدانی، ۱۹۹۹: ۱۰۵)

صدای جهری دارای ویژگی های قدرت و ماهیت نفوذ است که صداهای دیگر فاقد آن هستند؛ از جمله کاربردهای صدای جهری، تهدید و ترساندن است و این موضوع، نیازمند صداهایی با وضوح شنیداری با هدف رساندن پیام و انتقال آن است؛ برای مثال، توجه به آیه «كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ» (کهف/ ۵) نشان می دهد که در ترتیب اصوات ریشه (خ ر ج)، یک نمونه بیانی برای فعل خروج مشاهده می شود و مخارج این اصوات از ته دهان به میان و پایان آن می رسد؛ زیرا حرف «خاء» حلقی و حرف «راء» ذلقی و حرف «جیم» حنکی است. بی تردید بیان معنای خروج با این ترتیب اصوات در این واژه، نمودی از خروج نفس از عمق دستگاه صوتی به انتهای آن است (مشری، ۲۰۰۶: ۲۲). نکته قابل توجه در این باره این است که این واژه را سه صوت تشکیل می دهد که دو صوت آن جهری (ر-ج) و یک صوت همسی (خ) است و حکایت از شدت و حدت مفهوم کلمه دارد. نخستین آیات سوره کهف، حمد و ستایش خداوند را بیان می کند و می گوید که خدا کتابش را بر بنده اش نازل کرد تا به وسیله آن همه مردم را بیم داده و مؤمنان را به بهشت بشارت دهد؛ بنابراین، این آیات در آغاز سوره، اشاره به مضمون سوره دارد و نیازمند تأمل و ژرف اندیشی در آیه و قدرت کلام بوده تا حقایق دعوت پیامبر ثابت شود و تأکید را نشان دهد که کتابی که بر او نازل شده، هیچ کژی و سردرگمی در آن، وجود ندارد؛ از این رو، چنین جایگاهی ایجاب می کند که گفتمان با قدرت زیاد و با کلماتی بلند و بانگ افزا بیان شود.

همان طور که بیان شد، اصوات جهری در موقعیت های سخت و شدید و در موارد مربوط به دفاع از دین و عقیده و اثبات حقیقت دین و اسلام و داستان های پیامبر اسلام و انبیا و امثال آن به کار می رود. از جمله موارد به کار رفته برای تهدید در آیه «وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (کهف/ ۴) آمده است. پس تکرار اصوات جهری (دال/ ذال/ راء) از صدای قوی و تأثیرگذار برخوردار است تا بتواند ابعاد معنای عجیب و غریب را بیان نموده و اهمیت موضوع را به مخاطب بفهماند؛ از این رو، اصوات جهری در مرکز جمله، از نظر معنایی با هم ارتباط داشته و در «الإنذار»، «الإدعاء الكاذب»، و «اتخذ ولدا»، نمود

می‌یابد و تمام این‌ها در یک خطّ منسجم، هماهنگ با معنایی همراه است که این آیه دربردارد و ماهیت اصوات جهری است که بر تأثیر آن بر شنونده می‌افزاید.

۲-۳-۱-۲. اصوات همس:

همس و جهر در اولین مراحل شکل‌گیری صوتی شکل می‌گیرند؛ بنابراین حرکت تارهای صوتی و نوسان آن به‌شکل قوی یا نرم به این دو حالت مربوط است. صوت همس، همان صدایی است که هنگام سخن گفتن، تارهای صوتی آن را در غشای صوتی حنجره تکان نمی‌دهند و صداها همس با توجه به تعریف آواشناسی معاصر عبارتند از: «ء، ف، ح، ث، ه، ش، خ، ص، س، ک، ت، ط، ق (صبری، ۲۰۰۶: ۵۵)». به گفته انیس ابراهیم: «همس، صدایی است که در اصل نرم و آهسته است و برعکس صدای جهری، در ادای آن، هیچ لرزشی در تارهای صوتی ایجاد نمی‌شود؛ بنابراین صدای مهموس، همان صدایی است که با آن تارهای صوتی تکان می‌خورد و هنگام سخن گفتن، صدای آن‌ها شنیده نمی‌شود» (انیس، ۱۹۷۵: ۲۰). اصوات همس به‌شکل این عبارت جمع‌آوری شده است: «اقط حنه شخص فسکت». میان اصوات همس و جهر در اصل یک تفاوت وجود دارد و آن جریان یا عدم جریان نفس است. ابن جزری، همس را حروفی می‌داند که به‌دلیل ضعف مخرج، همراه نفس ادا می‌گردد. اما اصوات جهری را این‌گونه تعریف کرده که هر صدایی که به‌دلیل نیروی تکیه بر مخرج، با جریان نفس محبوس می‌گردد (صبری، ۲۰۰۶: ۵۵). پس آهسته‌ترین صداها در هنگام شنیدن، اصوات همس است. (بشر، ۲۰۰۰:

(۲۱۸)

اما در هنگام بررسی سوره کهف، دریافت می‌شود که اصوات همس در آیات سوره برای چیزی به کار گرفته شده که از چشم‌ها پنهان است و بیشترین کاربرد این قبیل حروف در کلماتی است که دلالت بر معانی درون‌گرایی با نوعی از پنهانی بودن و خفاء دارد. عنوان سوره، یعنی کهف، بهترین نمونه در بیان تجسم نقش اصوات مهموس بر معانی است. کهف، درحقیقت، غاری در کوه است، اما برخی لغت‌دانان، «کهف» را شکافی در کوه و بزرگ‌تر از «غار» می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ واژه «کهف»). گفته می‌شود، فلان کهُفُ فلان؛ یعنی، پناه او! با تأمل در اصوات واژه کهُف، مشکلی که ابن جنّی از آن صحبت کرده، به‌وضوح، دیده می‌شود؛ زیرا انتقال نطق از شدت صدای «کاف» و مکث آن به نرمی و نجوا در هریک از حروف «حاء» و «فاء» مفهوم انتقال جوانان از حالت پریشانی و ترس از شکلی که خارج از غار بودند به حالت امنیت و آرامش در داخل غار، تداعی می‌نماید؛ درنتیجه، کاربرد این کلمه مناسب‌تر از مترادف‌های دیگر آن برای موقعیت یادشده است (مشری، ۲۰۰۶: ۲۲)؛ بنابراین بیان واژه «کهف»، تأکید بر سکوتی بازدارنده دارد که مناسب با خواب عمیق در داخل غار است و این شرایط بیشتر

با هیاهوی زندگی، وحشت و تنهایی قبر تناسب دارد. شرایط ذکر شده با مقیاس زندگی بشری آمیخته با ترس و تحمل هرچیز ناشناخته و ترسناک است؛ بنابراین واژه «کَهِف» دو صوت همسی «هَاء» و «فَاء» دارد. نکته قابل توجه این است که گویا هیچ کس نمی‌داند درون غار چیست و درحقیقت، همراه با سکوت و راز پنهانی است و خداوند برای این مفهوم، حروف همس را به کار برده تا مقصود واژه به‌طور کامل بیان شود.

حروف همس به‌کاررفته در آیات دیگری از سوره کَهِف، این سخن خداوند در توصیف بهشت است؛ آن‌جا که خداوند کریم از مظاهر لذت بخش در توصیف بهشت و حالات بهشتیان سخن می‌گوید: «أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا» (کَهِف / ۳۱) (برای آنان بهشت‌های جاودانی است که از زیر درختان [آن] نهرها جاری است؛ درحالی‌که در آنجا بر تخت‌ها تکیه دارند با دستبندهایی از طلا آراسته می‌شوند و جامه‌هایی سبز از دیبای نازک و ستبر می‌پوشند؛ چه پاداش خوبی و چه آسایش گاه نیکویی!)»

اغلب صداهای به‌کاررفته در این آیه، از نوع همس است؛ از جمله حاء، هاء، سین تکرار شده و همچنین حروف صفیری، تا همه با توصیف شرایط اهالی بهشت و نعمات آن متناسب گردد و آنان را در زیباترین حالت و بهترین شرایط به‌تصویر کشد؛ بنابراین، اهل بهشت در نعمت جاودان و فضل و رحمت خداوند متعال هستند. هیچ قدرت و نیرویی نمی‌تواند نعمت‌ها را از آن‌ها بگیرد، بلکه آن‌ها با امنیت و آرامش در آن جاودان هستند. پس این مفاهیم شامل آرامش فکری و جسمی است؛ به‌همین دلیل، حروف همس در واژگان آن به کار رفته تا دلالت بر امنیت و ثبات کند که این مسئله اقتضای جایگاه و شرایط آنان است..

۱-۳-۲. معنی صداهای شدت و رخوت

بعداز بیان صداهای جهر و نمونه‌های آن در سوره کَهِف و مشاهده کاربرد متناسب حروف جهر به هنگام بیان تهدید و هشدار و حروف همس هنگامی که از زیبایی و رحمت و خوشنودی سخن به میان می‌آید، در بخش دوم، به دو صفت دیگر از صفات عامه پرداخته می‌شود و معانی آن در سوره کَهِف، موردکنکاش قرار خواهد گرفت.

۱-۳-۱-۳-۲. صدای انفجاری یا شدید یا وقفه

هنگامی که مجرای هوا بیرون از ریه مجبوس می‌گردد، این اصوات به‌طور کامل در یکی از موقعیت‌ها خارج و در نتیجه حبس یا مکث راه هوایی به‌طور ناگهانی آزاد می‌شود و هوا سراسیمه صدای انفجاری تولید می‌کند (السعران، لا تا، ۱۵۳). اصوات انفجاری شامل

۸ حرف ب، ت، د، ط، ض، ک، ق و همزه است (بشر: ۲۰۰۰: ۲۴۷). اصوات انفجاری یا شدید برای به خاطر سپاری به صورت عبارت «أطق ضد بکت» گفته شده است، اما در تعریف اصوات رخوت آمده که مجرای هوای بیرون از ریه در برخی از موقعیت‌ها محدود می‌گردد و از منافذ نسبتاً باریک عبور می‌کند و در خروجی آن یک اصطکاک شنیدنی رخ می‌دهد؛ مانند حروف ف، ث، د، ظ، س، ز، ص، ش، خ، غ، ح، ع، ه. (همان: ۲۹۷)

هنگام ادای اصوات رخوت، هوا به صورت حبس محکم، محبوس نمی‌گردد و به این که مجرای آن محدود و باریک باشد، کفایت می‌کند و در نتیجه مجرا به اندازه‌ای باریک می‌گردد که به هنگام عبور نفس از مخرج صوت، نوعی صدای صغیر یا خفیف ایجاد می‌کند که درصد آن در مقایسه با درصد مجرای باریک متفاوت است؛ معاصرین این اصوات را اصوات احتکاکی نامیدند که در مقایسه با صوت صغیر دارای رخوت بیشتری است.

همچنین نوع دیگری از حروف غیر از این صفات وجود دارد که به اصوات متوسط یا میانی شناخته می‌شوند. علمای عربی برای نظم بخشیدن به حروف با اصوات مختلف، این اصوات را در حالتی مابین اصوات دارای شدت (مکث‌ها) و رخوت (احتکاکی) جای می‌دهند؛ از این رو، نام دیگر آن اصوات «البینیه» ذکر شده است. سیبویه پس از بیان معیارهای فوق برای اصوات میانه، اعلام می‌دارد که بنابر نظر اجماعی، چهار حروف لام، نون، میم، راء دارای این اصوات هستند. (بشر، ۲۰۰۰: ۲۵۷)

مواضعی که قرآن کریم در آن اصوات فوق را به کار برده در برخی موارد و گاه به تناوب در حال تغییر است. هنگامی که آیاتی شامل عباراتی با مفاهیم رأفت و مهربانی‌اند، در این موارد اصوات رخوت نمود پیدا می‌کند. آیاتی که حاوی مفاهیمی شدیدند، مانند مواردی که سخن از خشونت است، از ساختار صوتی شدیدی انتخاب شده است که با افق آن معنا مناسب باشد در صدای انفجاری که وقفی نیز نامیده می‌شود و همان‌گونه که گفته شد با حبس نفس همراه است. به هنگام سخن گفتن، ناگهان صدا از مخرج آن خارج شده و به صوت قدرت و صلابت می‌بخشد.

با نگاهی به سوره کهف، نمونه‌های متعدد گوناگونی از اصوات یادشده در آن مشاهده می‌شود. بیشترین موقعیت‌هایی که خداوند متعال در آن اصوات بلند و تیز و شدید یا احتکاکی که بیانگر ترس و وحشت آن جایگاه است است یا بیانگر اهمیت این موضوع بوده را به کار برده است. با نگاه به آیه اول سوره کهف: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا» (کهف / ۱)، واژه کتاب دیده می‌شود که دارای دو صوت انفجاری است و آن دو حرف «کاف» و «باء» است. انتخاب واژه مطلق کتاب برای قرآن کریم، بدان جهت بوده که نشان دادن عظمت و اهمیت قرآن کریم مستلزم استفاده از اصواتی است که حامل آن اهمیت و عظمت باشد؛ در واقع، دو حروف «کاف» و «تاء»

موجود در واژه کتاب، حامل آن اهمیت و انفجار و شدت است؛ زیرا آن اصوات با زبان حال خود بیان می‌نماید که قرآن، کتابی است که هم‌سطح هیچ کتاب دیگری نیست؛ زیرا این کتاب از سوی خداوند متعال نازل شده است.

۲-۳-۱-۳-۲. اصوات رخوت

در قسمت قبلی به تعریف اصوات رخوت اشاره شد و بیان شد که ریشه لغوی آن بر نرمی و سهولت و وسعت دلالت دارد. حروف رخوت عبارتند از: ه، ح، غ، خ، ش، ص، ض، ز، س، ظ، ث، ذ، ف و ابوالعلائی همدانی آن‌ها را این‌گونه در کنار هم آورده است: «حَسُّ شَخْصٍ هَزُّ فَظٌّ غَضُّ ثَدٌّ» (همدانی، ۲۰۰۰: ۲۸۰)؛ بنابراین، اصوات رخوت همان صفات اصواتی است که هنگام بیان آن با نفس جریان دارد.

باتوجه به آیات سوره، مشخص می‌شود، هنگامی که موضوع پر از آرامش و محتوا و مضمون آن امنیت و ثبات باشد، بیشترین صداهای به‌کاررفته در کلمات، جملات و عبارات‌ها اصوات رخوت آرامی است تا بر مفاهیم یادشده تأکید نماید. خداوند در توصیف شرایط پیامبر در شدت تأسف، حزن و اندوه او بر کافران و اسلام‌نیاوردن و عدم تسلیم آنان در برابر دین می‌گوید: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (کَهِف / ۶).

اغلب اصوات به‌کاررفته در این آیه، از اصوات رخوت تشکیل شده است. شاید همه آن حروف به‌جز حرف «کاف»، رخوت باشد و واژه «بَاخِعٌ» نصف آن رخوت و نصف آن شدید است و واژه «نَفْسِكَ» به‌جز حرف «کاف»، رخوت است و تمام واژه «عَلَىٰ» رخوت و واژه «آثَارِهِمْ» به‌جز حرف «الف»، رخوت است و واژه «يُؤْمِنُوا» به‌جز حرف «نون»، رخوت دارد و تمام واژه «حَدِيثٍ» رخوت است. مشاهده و بررسی این موارد، به‌وضوح، اثبات می‌نماید که درصد تکرار اصوات رخوت بیش از اصوات انفجاری شدید است و دلالت بر این دارد که موضوع آیه، حول محور حُزْن و غم پنهانی پیامبر است؛ گویی این غم و اندوه، به آرامی، درون پیامبر نفوذ می‌کند و بیانگر شدت ناراحتی همیشگی پیامبر از عدم ایمان و اعتقادات کافران به خداوند عزیز است. واژه «أَسَفًا» در آیه ۶ این سوره بالغه در حزن و اندوه است که آلوسی از آن به استعاره تمثیلیه یاد می‌کند (آلوسی، ۱۴۰۵: ۲۰۵/۱۵). قرآن کریم چه زیبا از استعاره و اصوات رخوت در این سیاق، استفاده کرده است که نفوذ به قلب را در پیش گیرد.

۲-۳-۱-۴. معانی اصوات اطلاق و انفتاح

در قسمت قبل، مفهوم و کاربرد اصوات انفجاری در آیاتی از سوره کَهِف با موضوعاتی حاوی شدت و عظمت و همچنین اصوات رخوت و معانی آن در آیاتی که بر نرمی و سهولت

دلالت می‌کنند، بیان شد. در این بخش به دو زوج دیگر از صفات اصوات پرداخته می‌شود که در ادامه به معانی آن در سوره کهف، پرداخته می‌شود.

۲-۳-۱-۴-۱. معانی اصوات اطباق

اطباق یعنی چسبانیدن انتهای زبان به سقف دهان به شکل برآمده و آویزان؛ در حالی که کناره آن قسمت دیگر دهان را پُر نماید و یک محفظه صوتی تشکیل دهد. حروف اطباق عبارتند از: ط، ظ، ص و ض. (انیس، ۱۹۷۵: ۵۱)

اصوات اطباق در این آیه از سوره کهف به کار رفته است: «فَصْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» (کهف/ ۱۱).

خداوند در آیه یادشده برای بیان نشنیدن آنان در حالت خواب، عبارت «فَصْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ» (بر گوش‌های‌شان پرده بیهوشی زدیم) را به کار برده است؛ بنابراین، حرف «ضاد» اطباقی در واژه «صْرَبْنَا»، دلالت بر خواب عمیق دارد که گوش‌های‌شان در خلال آن، چیزی نشنیده است! پس به خواب عمیق و دنیایی وارد شده‌اند که بشر در دنیای معمولی خود به هیچ وجه با آن مواجه نشده است. پس همان‌طور که بیان شد، حرف «ضاد» در آیه شریفه، دلالت بر مُهر زدن بر گوش‌ها دارد. با تأمل در اصوات به کاررفته در آیه موردنظر، می‌توان دریافت که گاهی برای محافظت از ایمان، باید بر گوش‌های خود پرده‌ای آویخت که هیچ صدایی را نشنود که بر اراده و ایمان فرد تأثیر بگذارد.

معانی اصوات افتتاح: افتتاح، فاصله گرفتن سطح زبان از سقف دهان به هنگام تلفظ حروف است. هنگامی که بین زبان و سقف بالایی دهان گشوده می‌شود و هوا از میان آن دو خارج می‌شود و نقطه جلوی زبان مخرج صدا است، افتتاح صورت می‌گیرد. حروف افتتاح در این عبارت جمع شده است: «من اخذ وجد سعة فزكا حق له شرب غيث» (محمد داوود، ۲۰۰۱: ۱۲۴). اصل ریشه‌ای آن برخلاف بسته شدن است.

در آیه‌ای از قرآن کریم آمده است: «فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ» (قمر/ ۱۱) (پس [در پاسخ درخواستش] درهای آسمان را به آبی بسیار فراوان و ریزان گشودیم). «وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أُمْرُقٍ قَدَرٍ» (همان/ ۱۲) (و زمین را به [جوشیدن] چشمه‌هایی [پر آب] شکافتیم؛ پس آب آسمان و زمین برای کاری که مقدر شده بود، به هم پیوستند).

واژه «فَفَتَحْنَا» با سه حرکت فتحه متوالی شروع شده که کاملاً با فعل فتح «أَبْوَابَ السَّمَاءِ» هماهنگ و منسجم است و احساس را با حرکت فتحه حرف پایانی این واژه، یعنی با فتحه چهارمی مختوم به حرف مد، به میزان ۴ یا ۵ حرکت تقویت می‌بخشد.

بیشترین اصوات زبان، اصوات افتتاحیه است و قرآن کریم لبریز از حروف دارای

این اصوات است. خداوند می‌فرماید: «وَمَا نُزِيلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (کهف/۵۶)؛ بنابراین، ارسال شامل فتح و پیاپی بودن مستمر است که این امر از طریق اصوات انفتاحیه صورت گرفته است؛ گویی خداوند پیامبران را یکی پس از دیگری، می‌فرستد تا دوره‌ای از زمان، خالی از پیامبر یا نبی نباشد. ارسال از طریق اصوات انفتاحیه دلالت کامل بر این معنا دارد و واژه «مُرْسَلِينَ» هماهنگ با فعل «نُزِيلُ»، معنی یادشده را تبیین می‌سازد و این معنا را بیان می‌نماید که گویی پیامبران، تعدادشان زیاد است و یکی پس از دیگری برای هدایت مردم می‌آیند.

۲-۳-۱-۴. معنی اصوات استعلاء و استفال

با مطالعه آن‌چه در مباحث پیشین بیان شد، به روشنی، مشخص می‌شود که چگونه خداوند اصوات حروف را برای بیان شرایطی که در آیات کریمه، از آن‌ها سخن می‌گوید، به کار برده است. صوت اطباق در این سوره برای بیان میزان تمکن ایمان و پیوند آن با دل جوانمردان اصحاب کهف مدنظر بوده است. افزون بر این، خداوند صوت انفتاح را در بیان معنی فرستادن پیامبران، یکی پس از دیگری، به کار برده و آن‌چه در ادامه مطلب در خصوص صفات عامه می‌آید در قالب استعلاء و استفال است.

معانی اصوات استعلاء: میل انتهای زبان به طرف سقف دهان در هنگام تلفظ ۷ حرفی از حروف زبان عربی وجود دارد که به آن‌ها حروف استعلاء گویند. این حروف عبارتند از: ص، ض، ظ، ط، غ، ق، ف، خ که برخی از این حروف در این آیه، به‌طور مشخص، بیانگر میل به بلندی است: «قَالَ سَأُو۟ىٓ اِلٰى جَبَلٍ يَّعَصِمُنِي مِنَ الْمَآءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ» (هود/۴۳).

تکبّر و خودخواهی این پسر نافرمان را که قرآن کریم عبارت‌هایی دلالت بر تکبّر او دارد، با عبارت «سَأُو۟ى» به جای «سَأَذْهَبُ» و گمان اشتباه او با عبارت «اِلٰى جَبَلٍ يَّعَصِمُنِي» بیان کرده است؛ بنابراین با وجود بلندی این کوه، موج آب این پسر نافرمان و متکبّر را فرا گرفت و حروف «غین» و «قاف» در «الْمُغْرَقِينَ» تأکید بر آن دارد که همزه مأوی و «جیم» واژه «جَبَلٍ» و «جیم» واژه «الْمَوْجُ»، میل به برتری و استعلاء دارد. (محمد داوود، ۲۰۰۱: ۹)

در این جا برای درک بهتر، به آیه‌ای اشاره می‌شود که خداوند در توصیف شرایط کافران، می‌فرماید، برای آن‌ها آتشی فراهم کرده است: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا اَحَاطَ بِهَمۡ سُرَادِقُهَا وَاِنْ يَسْتَعِينُو۟ا يُعَانُو۟ا بِمَآءٍ كَالْمِۡهِلِ يَشُو۟ى الْوُجُو۟هَ بِسۡسِ الشَّرَابِ وَسَآءَتۡ مُرْتَفَقًا» (کهف/ ۲۹).

در این آیه، اصوات «استعلاء»ی بسیاری در کلمات «الظَّالِمِينَ»، «اَحَاطَ»، «سُرَادِقُهَا»، «يُعَانُو۟ا» و «مُرْتَفَقًا» به کار رفته است و مبین شرایطی است که کافران و ظالمین در آن، واقع شده‌اند و به زودی در آتش و عذابی دردناک گرفتار می‌شوند؛ شرایط مهمی که توصیف

و بیان در آن، اوج می‌گیرد. در آیه شریفه، مواردی اندک از بسیار بیان و همچنین آن شرایط مهم و خطرناک را با غیر اصوات استعلائی توضیح داده است تا دارای معانی آشکاری باشد؛ به‌ویژه، عبارت «نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ»، بیشترین معنا را بر احاطه و ادراک دارد؛ گویی که این آتش از بالا می‌آید و جهنمیان هیچ راه فرار و گریزی ندارند و واژه «أَحَاطَ» اثبات فراگیر بودن آتش بر همه ستمکاران است.

معنی اصوات استفال: استفال، حالت پایین آمدن سطح زبان از کام بالا است که صدا با آن به شکل مخارج حروف خاص استفال به ته دهان پایین می‌رود. اصل این حروف در لغت به پایین آمدن چیزی دلالت دارد. اصوات حروف استفال، ۲۲ حرف است: ب، ت، ث، ج، ح، ذ، ز، س، ش، ع، ف، ک، ل، م، ن، ه، و، ی. در سوره مریم، آمده است: «كَهَيْعِصْ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدُهُ زَكَرِيَّا إِذِ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْتَبِئِي وَيَبْرُثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا» (مریم/ ۶-۱). نمونه اصوات استفال در این آیات، زمینه شفقت و دلسوزی آن دعای مصرانه است؛ بنابراین، حرف یاء در رأس این اصوات، لحن ملایمی ایجاد می‌کند که با معنای آیات همراه است. معانی اصوات استفال برای رحمت آمده است؛ چنانچه در قرآن کریم، در مورد موسی علیه السلام و یوشع بن نون که جانشین حضرت موسی بود (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۶/ ۲۸۱)، چنین می‌گوید: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرُحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا» (کهف/ ۶۰). عبارت قرآنی با لفظ «لِفَتَاهُ»، به جای خادمه، آمده و خودش جایگاه این خادم را از نظر رحمت و مهربانی بیان می‌کند و شاید آنچه که در تفسیر این آیه آمده، این است که حرف فاء در «لِفَتَاهُ» از جمله صوت استفال است (محمد، بی تا، ۱۱). مثال‌های اصوات حروف استفال در سوره کهف، فراوان ذکر شده است، اما در حوصله این پژوهش نمی‌گنجد.

۲-۴. صفات خاص

مقصود از صفات خاص صفاتی است که متضادی ندارد و شامل اصوات صغیر، تفسی، تکرار، قفله و اخفاء است. بخش ذیل، به بررسی مهم‌ترین آن‌ها با شواهدی از آیات سوره کهف می‌پردازد.

۲-۴-۱. معانی اصوات صغیر

صغیر، تندی صدا را گویند و صداها به این نام نامیده شده است؛ زیرا در هنگام تلفظ، صدایی شبیه سوت از آن تولید می‌شود. حروف صغیر (س، ص، ز) است (حفیان، ۲۰۰۱: ۲۵۳). اصوات صغیر از جنبه وضوح و شیوایی در میان اصوات صامت از تأثیر متمایزی

برخوردار است و به نظر می‌رسد، این امر نتیجه پیوند آن در مخرج صوت و برخورد آن با دستگاه شنیداری و تأثیرگذاری آن است که حاصل این پیوند است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، این صداها عبارت است از: ز، س، ص. در بررسی اصوات صغیر، مشاهده می‌شود که این حروف مأموریت مهمّ اعلام صریح مقصود از تأیید حقیقت را بر عهده دارند که به این ترتیب، گاهی بیانگر شدت و توجه به کار است و گاهی نیز لحنی قاطع در صدا تولید می‌کند که در هنگام شنیدن به معنای لفظ در هدف کاربردی‌اش و نیز نتیجه‌اش در هنگام استفاده در معنای مورد نظر به دست می‌آید.

قدرت اصوات صغیری در آیات «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۸-۱۷)، به‌طور آشکار، دیده می‌شود. «عَسْعَسَ اللَّيْلِ» به معنی روی آوردن یا پشت کردن تاریکی است. «عَسْعَسَ» در لغت از «عس، يعس، عسا» گرفته شده و به معنی رفتن و آمدن در شب است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۶۵/۸). «عَسْعَسَ اللَّيْلِ، عَسْعَسَةُ» همان روی آوردن تاریکی و گفته شده، معنای رفتن تاریکی است و موسیقی حرف سین الهام‌گر حرکت شب است و آن به معنای داخل شدن در تاریکی و خفاء است. همان‌گونه که حیوان چهارپا در حال رفت و آمد است و شب گاهی با دستش و گاهی با پایش می‌چرخد و حرف «سین» القای موسیقی منجر به معنا است؛ اما موسیقی حرف «سین» در لفظ «تَنَفَّسَ» آن الهام‌گر مهربانی و روانی متناسب با آرامش صبحگاهی و حرکت دگرگونی صبح پس از تاریکی شب است. (یاسر حسین، ۱۹۷۸: ۳۳۵)

ارتباط اصوات صغیری با معنی در سوره کَهِف در آیه: «وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مَّوْبِقًا» (کَهِف: ۵۲)، به روشنی، دیده می‌شود. حروف صغیری در این آیه، حروف «ز» و «س» است که محور ارتباط با عناصر اصلی در آیه را شکل می‌دهد؛ بنابراین، حرف «شین» در «شُرَكَاء»، نشانه صوت جهری و صغیر است و این شرایط کسی است که برای خدا شریک قرار می‌دهد که دلیلی ندارد و متزلزل و پریشان است و عبارت با لفظ «زَعَمْتُمْ» آمده تا ثبات شروع شود؛ بنابراین، انسجام کامل میان لفظ و معنی آشکار می‌شود. به نظر می‌رسد، کاربرد این لفظ و عبارت «يَسْتَجِيبُوا» بدین سبب است که فاصله زیاد و ناتوانی کتمان‌کنندگان خداوند را در ارتباط با ندایی که خدا از آنان درخواست دارد، نشان دهد.

۲-۴-۲. معانی اصوات تفشّی

تفشّی همان صفت مخصوص با صوت حرف «شین» در عربی است و هنگام تلفظ این صدا هوا پخش می‌شود و درون دهان و بیرون آن منتشر می‌گردد؛ بدین صورت که هنگام تلفظ در مخرج آن، حروف هوا به گونه‌ای پراکنده می‌شود که به مخرج حرف «طاء» برخورد می‌کند؛ به بیان دیگر، تفشّی انتشار بسیار خروج هوا میان زبان و کام و پخش آن

در هنگام سخن گفتن، است. (محمدداوود، ۲۰۰۱: ۱۴)

با نگاهی دقیق به سوره کهف می‌توان دریافت که صوت حرف «شین» در همه آیات پراکنده شده است و غالباً دلالت بر نشیر و انتشار و مانند این مفاهیم دارد. خداوند می‌گوید: «وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا» (کهف/ ۱۶). خداوند در این آیه، شرایط جوانانی را توصیف می‌کند که به فضل او از محل سکونت خویش به غار رفتند و انتشار رحمتش را بر آن‌ها با عبارت «يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ» بیان می‌کند؛ گویی همه آنها، بدون استثنا، شامل رحمت هستند. عبارت «منتشر کردن رحمت» و کثرت آن از طریق صوت حرف تفسی «شین» آمده و دلالت بر این دارد که خودش خواستار انتشار و توزیع بسیار است؛ همان‌طور که از محتوا و مضمون آیه شریفه استنباط می‌گردد.

دیگر آیه‌ای که در آن از این صفت، به خوبی، استفاده شده، آیه «وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا» (کهف: ۴۵) است. واژه مورد بحث، هشیما است؛ به معنای شکستن اشیاء و خرد شدن است که به اطراف منتشر شدن و پخش شدن نتیجه تبعی آن است. در این سوره، واژه‌های متعددی وجود دارد که از این صفت برخوردار است و در سیاق آیه به ارائه معنای آن کمک می‌کند که از آن‌ها می‌توان به «مشفقین» (کهف: ۴۹)، «مبشرین» (کهف: ۵۶) و «شمس» (کهف: ۱۷ / ۸۶ / ۹۰) اشاره کرد.

۲-۵. معنی حروف صدادار

در دو بخش گذشته، در مورد صفات عام صحبت کردیم که متضاد دارند و همچنین در مورد صفات خاص که چگونه هر صفت در آیات قرآن به شکل عام و خاص در آیات سوره کهف وارد شده است، اکنون برای تکمیل بحث در مورد الفاظ و معانی در این بخش به معانی حروف صدادار کوتاه و طولانی پرداخته و شواهدی از آیات این سوره برای درک بهتر موضوع بیان خواهد شد.

۲-۵-۱. صدهای کوتاه

در این بخش به صدهای کوتاه (ضمه، کسره، فتحه) پرداخته می‌شود تا ارتباط صدهای کوتاه با معنا درک شود؛ از جمله این شواهد در آیات سوره کهف، واژه «جَدَلًا» در آیه «وَلَقَدْ صَرَفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا» (کهف: ۵۴) است. «جدل»، دشمنی و خصومت کردن و توان داشتن استدلال در مقابل استدلال است و از جمله، جدل پسندیده است که در آیه «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) آمده و در مقابل جدل نکوهیده است که از آن نهی شده است. مناقشه و جدل، هرچه باشد،

مفهوم گفتگو و مشورت در گفتار را دربرمی گیرد؛ یعنی، در جاهای مختلف، سخن و مناظره هر دو شخص مناظره گر ترتیبی وجود دارد و این همان چیزی است که توالی سه فتحه کوتاه در فواصل زمانی مساوی، آن را بازتاب می دهد؛ به طور دقیق، همان گونه که نیکویی در جلد باید رعایت شود. (مشری، ۲۰۰۶: ۲۳)

۲-۵-۲. صدای کشیده

سه نمونه از صداهای کشیده (الف، واو، یاء) در سوره کهف، وجود دارد که با مطالعه آن ارتباط معنا با آن صداها کاملاً مشخص می شود؛ از جمله آیه «وَرَبَطْنَا عَلَي قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهَا لَقَدْ فَلْنَا إِذَا شَطَطًا» (کهف: ۱۴). فعل «قَامُوا» در آیات بسیاری آمده است؛ مانند آیه «وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ...» (جن/ ۱۹) که به معنای عزم و اراده و برخاستن و ثبات است. واژه «قَامُوا» در آیه «وَرَبَطْنَا عَلَي قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا» عزم و ثبات و ایستادگی در مقابل پادشاه و مبارزه برای آشکارسازی عقیده توحید، با آنکه وی بدان مشرک است، نشان می دهد. اثر این ثبات در صفات صوت حرف «قاف» مشاهده می شود که به شدت و فخیم تلفظ می شود و فتحه کشیده بعد از آن، آمده است تا حامل معنای ثبات برحق و استمرار در روش او باشد. حرکت ضمه کشیده بعد از صوت حرف «میم» در صفت جهری خود، نمادی برای صراحت گویی به حق است؛ چراکه حروف جهر بر قدرت و شدت دلالت دارد. همان طور که اندیشه قوی با صداهای قوی و اندیشه آرام با صداهای نرم می آید و فتحه کشیده در واژه «قَامُوا» که پس از آن، بلافاصله در لفظ «قَامُوا»، تکرار شده و ضمه کشیده در آن و نظیر آن در واژه «قالوا» آمده است، گویی کشیدن صدا دلالت بر شدت جسارت جوانان کهف و اهمیت کار آن ها دارد.

۲-۶. ارتباط تکرار صداها و الفاظ با معانی

نظم قرآنی گاهی از صداهای تکراری برای ابزاری برای به تصویر کشیدن معنا و الهام سخن می گوید؛ همان طور که ویژگی ها و صفات صوتی و آهنگین اصوات الهام بخش معانی خود است. این حروف با آهنگ صوتی خود موسیقی را پخش می کند که در ابراز معنای مقصود، تأثیرگذار است. برای نمونه به دو آیه از سوره کهف اشاره می شود؛ البته مصادیق دیگری نیز احصاء شده است که به جهت پرهیز از اطاله، از ذکر آن ها خودداری می شود. باتوجه به آیه «وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَكَلَّمْتَهُمْ مِنْهُمْ رُعبًا» (کهف: ۱۸)، واژه «فِرَارًا»، همان شانه خالی کردن و گریز و ترس است و فرار تنها از آن چیزی است که می ترسند. سخن از فرار و رعب از اصحاب کهف بدان معنا نیست که آنها وحشت ناک و خوف انگیزند، زیرا در وجود آنها با انسان ها هیچ تفاوتی نیست که آن ها را بترسانند؛ فرار تنها به خاطر شر احتمالاً حاصل از آنان است؛ زیرا غارها محل اختفای راهزنان بود و از

شدت هیبتی که خداوند به آنان ارزانی داشت، رهگذر جلوی غار به محض دیدن آنها، دچار ترس و وحشت می‌شود. او از ترس بلایی که از دست آنها به او می‌رسد، فرار کرد و صدای «ر» در حالت تکراری خود عمل‌گریز را به تصویر می‌کشد؛ گویی تکرار در صفت صدا نمایانگر آهنگ گام‌های شتابان یا ترس شدید قلبی هراسان است. شاید وجود این صوت در الفاظ، ترس و وحشت و فرار و شانه خالی کردن باشد که به معنای عام آن نزدیک‌تر است و تأکیدی بر این مدعا است؛ همان‌طور که تکرار حرف «ر» در لفظ «فِرَارًا»، برای سوّمین مترادف، مؤید این است که این عبارت شیواترین بیان است.

تکرار حرف «ج» که از جمله حروف استعلاویه است. در آیه «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا» (کهف: ۹۴)، از همان ابتدا، برتری طلبی و تکبر را تداعی می‌کند. این حرف هفت بار در این آیه، به کار رفته است. نکته قابل توجه استفاده مکرر از این حرف از هر دو سو است؛ یعنی هم از سوی یاجوج و ماجوج و هم ذوالقرنین، قابل بحث است. از سوی یاجوج و ماجوج، عملکرد فسادانگیز و برتری طلبانه آنها تناسب کافی با حرف «ج» دارد و از سوی دیگر، تدبیری که قرار است ذوالقرنین بیندیشد تا بر این فسادطلبی و تکبر، فائق آید که خود نوعی برتری جویی از نوع ممدوح آن و برای منکوب کردن مفسدان است و با مفهوم تداعی‌کننده این تکرار هم‌خوانی دارد؛ از این رو، این تکرار با مفهومی که گوینده قصد کرده است، هم‌افزایی می‌کند.

نتیجه‌گیری

قرآن کتابی است متشکل از مجموعه‌ای از الفاظ، جملات و عبارات که انتخاب و گزینش اصوات آن با محتوا و معانی به‌کاررفته در آن، مطابق و مناسب است؛ بدین بیان که میان لفظ و معنا ارتباطی طبیعی و منطقی حاکم است و لفظ و معنا از یکدیگر الهام می‌گیرند و این مهم‌ترین ویژگی است که کلام وحی را از دیگر زبان‌ها شاخص می‌گرداند. تناسب مضامین به‌کاررفته در سوره کهف، تنها ارتباط میان اصوات و حروف و یا لفظ و معنی کلمات نیست، بلکه فراتر از این میان، مضامین و جملات نیز این هماهنگی و ارتباط مشهود است و نیز اسرار نهفته در این سوره و دریافت میزان عقل و تفکر در تناسب لفظ و معنی بر پایه قصص و حوادث تاریخی است.

نتایج پژوهش، مبین این نکته است که در سوره کهف، بین اصوات و دلالت ظاهری آن و معنا به‌شکل عام و خاص، ارتباط معنایی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که آواها و الفاظ در خدمت بیان مفاهیم است و در سرتاسر این سوره، اصوات میل بیشتری به آشکار شدن تا اخفا دارند. غالب مضمون سوره، دلالت بر مفاهیم مرتبط با رسالت و قدرت عظمت خداوند است تا آنجا که اصوات جهر درمواقع بسیار مهم، مرتبط با موضوعات اصلی

اسلام بوده و گفتمان با قدرت زیاد و با کلماتی بلند و بانکافزا بیان شده است. اصوات همس در آیات سوره کُهِف، برای مفاهیمی به کار گرفته شده که از چشم‌ها پنهان است و یا به بیان دیگر، دلالت بر معانی درون‌گرایی با نوعی از خفا همراه است که در این رابطه، عنوان سوره کُهِف، بهترین نمونه بر بیان تجسّم نقش اصوات مهموس بر معانی دارد. مضاف بر این، توصیف شرایط اهل بهشت و نعمات آن که با تصویری همراه با آرامش و طمأنینه بیان شده است؛ درواقع، بر امنیت فکری و ثبات اندیشه تکیه می‌کند. همچنین اصوات استعلایی بر برتری‌جویی و گاه تکبّر دلالت داشته و اصوات استفالی، معانی تساهل، مدارا و شفقت را شکل می‌دهد؛ بنابراین، می‌توان گفت، الفاظ با معانی مدّ نظر گوینده، تناسبی هم‌شکل و متوازن دارد؛ به گونه‌ای که نه تنها مؤید همدیگر هستند، بلکه هم‌افزایی تنگاتنگی دارند و این نشانگر شکل‌دهی لفظ و معنا در یک بستر مناسب است که تنها در قرآن که کلام وحی است، ظهور یافته است.

كتابنامه

القرآن الكريم

ابن جتي. أبو الفتح عثمان، (١٩٥٣م). «سز صناعة الإعراب» تحقيق: حسن هنداي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط١.
ابن كثير، أبو الفداء (١٤٠٧ ق). «البدائية و النهاية»، بيروت: دارالفكر.
ابن منظور، محمّد بن مكرم (٥١٤٤هـ). «لسان العرب»، بيروت: دارصادر، الطبعة الثالثة.
ألوسی بغدادی، ابوالفضل محمود (٥١٤٠٥هـ). «روح المعانی فی تفسیرالقرآن العظیم و السبع المثانی»، بيروت: دار احیاء- التراث العربی.

أنیس، ابراهیم (١٩٧٥م). «الأصوات اللغویة»، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة.
بشر، کمال (٢٠٠٠). «علم الأصوات»، القاهرة: دارغريب.
جرجانی، عبد القاهر (٥١٤٣هـ). «دلائل الإعجاز فی علم المعانی»، تحقيق: محمود محمد شاکر أبو فهر، القاهرة: مطبعة المدنی.

الحفيان، أحمد محمود عبد السميع (٢٠٠١م). «أشهر المصطلحات في فن الأداء و علم القراءات»، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
الخطابي، أبوسليمان بن محمد (٢٠٠٣م). «بيان إعجاز القرآن»، تحقيق: محمّد زغول سلام و محمّد خلف الله، القاهرة: دار المعارف.

خوش منش، ابوالفضل (١٣٩٧)، «جنس حرف قرآن و ارتباط آن با معنا»، مجله آموزه های قرآن، شماره ٢٨، صص ١٦٠-١٣٣. https://qd.razavi.ac.ir/article_٢٠٨.html.

الداني، ابو عمرو عثمان بن سعيد (١٩٩٩م). «التحديد في الإتقان و التجويد»، تحقيق: غانم قدوري الحمد، الأردن: دار عمار، الطبعة الثانية.

زبيدي، محمد بن محمد (١٤١٤ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تصحيح: علي شبري، بيروت: دارالفكر.
زوين، علي (١٩٨٦م). «منهج البحث اللغوي بين التراث و علم اللغة الحديث»، بغداد: دارالشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، الطبعة الأولى.

السعران، محمود (لاتا). «علم اللغة مقدمة للقارئ العربي»، بيروت: دار النهضة للطباعة و النشر.
صبري المتولي، شريف (٢٠٠٦م)، «دراسات في علم الأصوات»، القاهرة: مكتبة زهراء الشرق.
قمحاوي، محمد صالح (١٤٠٥ق). «البرهان في تجويد القرآن»، بيروت: دار ابن زيدون للطباعة و النشر، الطبعة الأولى.
محمّد داوود، محمّد (٢٠٠١م). «العربية و علم اللغة الحديث»، القاهرة: دار غريب.

محمّد، فراكيس (٢٠١٧م). «الدلالات الصوتية للصفات العامة و الصفات الخاصة في القرآن الكريم»، مجلة جيل الدراسات الأدبية و الفكرية، لبنان، العدد ٣٤، صص ٣٣-٥٣doi: ١٠.٣٣٦٨٥-١٣١٧/١٠.٣٣٦٨٥-٥٣-٣٤-٠٠٢ . .
مشري، عبدالناصر (٢٠٠٦م). «سورة الكهف دراسة دلالية»، رسالة الماجستير، قسم اللغة العربية و آدابها، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة قاصدي مرباح بورقلة الجزائرية.

الهمداني، أبو العلاء الحسن بن أحمد (٢٠٠٠م). «التمهيد في معرفة التجويد»، تحقيق: غانم قدوري الحمد، الأردن: دار عمار، الطبعة الأولى.


وحيديان كامكار، تقى (١٣٧٣)، بررسی منشأ وزن شعر فارسی، مشهد: آستان قدس رضوی
ياسر حسين، كاصد (١٩٧٨م). «الجرس و الإيقاع في التعبير القرآني»، مجلة آداب الرافدين، العدد ٩، ديسمبر، صص ٣٢٩-٣٨١-
doi: ١٩٧٨,١٦٦٢٦٢.radab/١٠,٣٣٨٩٩

References

- Al-Alusi al-Baghdadi, A. F. M. (1405 H.). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-sab' al-mathani* [The spirit of meanings in the interpretation of the great Qur'an and the seven oft-repeated verses]. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Al-Dani, A. A. U. I. S. (1999). *Al-tahdid fi al-itqan wa al-tajwid* [Precision in mastery and recitation] (G. Q. Al-Hamad, Ed., 2nd ed.). Dar 'Ammar. [In Arabic]
- Al-Hafyan, A. M. A. (2001). *Ashhar al-mustalahat fi fann al-ada' wa 'ilm al-qira'at* [The most famous terms in the art of recitation and the science of readings] (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Hamdani, A. A. I. A. (2000). *Al-tamhid fi ma'rifat al-tajwid* [Introduction to the knowledge of recitation] (G. Q. Al-Hamad, Ed., 1st ed.). Dar 'Ammar. [In Arabic]
- Al-Jurjani, A. Q. (1413 H.). *Dala'il al-i'jaz fi 'ilm al-ma'ani* [Proofs of inimitability in the science of meanings] (M. M. Shaker & A. Fahr, Eds.). Al-Madani Press. [In Arabic]
- Al-Khattabi, A. S. I. M. (2003). *Bayan i'jaz al-Qur'an* [Explanation of the inimitability of the Qur'an] (M. Z. Sallam & M. K. Allah, Eds.). Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
- Al-Sa'ran, M. (n.d.). *'Ilm al-lughah muqaddimah li-l-qari' al-'Arabi* [Linguistics: An introduction for the Arab reader]. Dar al-Nahdah lil-Tiba'ah wa al-Nashr. [In Arabic]
- Al-Shazli, A. S. H. (1410 H.). *Al-murakab al-ismi al-isnadi wa anmatuhu min khilal al-Qur'an al-Karim* [The predicative noun phrase and its patterns in the Holy Qur'an] (1st ed.). Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah. [In Arabic]
- Anees, I. (1975). *Al-aswat al-lughawiyyah* [Linguistic sounds] (5th ed.). Anglo-Egyptian Bookshop. [In Arabic]
- Bishr, K. (2000). *'Ilm al-aswat* ['The science of sounds']. Dar Gharib. [In Arabic]
- Ibn Jinni, A. F. U. (1953). *Sirr sina'at al-i'rab* [The secret of parsing] (H. Hindawi, Ed., 1st ed.). Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Ibn Kathir, A. F. (1407 H.). *Al-bidayah wa al-nihayah* [The beginning and the end]. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. I. M. (1414 H.). *Lisan al-'Arab* [The Arabic tongue] (3rd ed.). Dar Sader. [In Arabic]
- Khoshmanesh, A. (2019). Natural (Fitri) Rhythm of the Holy Quran. *Quranic Doctrines*, 15(28), 133-160. https://qd.razavi.ac.ir/article_208.html. [In Persian]
- Mashri, A. (2006). *Surat al-Kahf dirasah dalaliyyah* [Surat Al-Kahf: A semantic study] [Unpublished master's thesis]. Qasidi Marbah University. [In Arabic]
- Muhammad Dawud, M. (2001). *Al-'Arabiyyah wa 'ilm al-lughah al-hadith* [Arabic and modern linguistics]. Dar Gharib. [In Arabic]
- Muhammad, F. (2017). *Al-dalalat al-sawtiyyah lil-sifat al-'ammah wa al-sifat al-khassah fi al-Qur'an al-Karim* [The phonetic implications of general and specific attributes in the Holy Qur'an]. *Jil al-Dirasat al-Adabiyyah wa al-Fikriyyah*, 34, 33-53. doi:10.33685/1317-000-034-002. [In Arabic]
- Qamhawi, M. S. (1405 H.). *Al-burhan fi tajwid al-Qur'an* [The proof in the recitation of the Qur'an] (1st ed.). Dar Ibn Zaidun lil-Tiba'ah wa al-Nashr. [In Arabic]
- Quran. (M. H. Al-Malikiy, Trans.; 1410 H.). Dar Ibn Katheer. [In Arabic]
- Sabri al-Mutawalli, S. (2006). *Dirasat fi 'ilm al-aswat* [Studies in phonetics]. Maktabat Zahra' al-Sharq. [In Arabic]
- Wahidian Kamkar T (1994). *Persian origin of the meter of Persian poetry*, Mashhad: Astan Quds Razawi. [In Persian]
- Yasir Husayn, K. (1978). *Al-jars wa al-iqa' fi al-ta'bir al-Qur'ani* [Rhyme and rhythm in Quranic expression]. *Adab al-Rafidayn*, (9), 329-381. doi: 10.33899/radab.1978.166262. [In Arabic]
- Zubaidi, M (1414 AH), *Taj al-Arus fi Jawahir al-Qamus*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Zwain, A. (1986). *Manhaj al-baht al-lughawi bayn al-turath wa 'ilm al-lughah al-hadith* [The method of linguistic research between heritage and modern linguistics] (1st ed.). Dar al-Shu'un al-Thaqafiyyah al-'Ammah. [In Arabic]



A Classification of Indices for the Analysis of the Exegetical Method at the Literary (Poetics) Level of Qur'anic Tafsiṛ

Sajjad Mohammadfam ¹ 

1. Assistant Professor of Qur'anic Sciences and Hadith, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.
Email: ac.mohammadfam@azaruniv.ac.ir

Detailed Abstract

1. Problem Statement

Post-exegetical studies in the field of Qur'anic studies represent an emerging domain that, rather than focusing on the Qur'anic text itself, examines the methodological frameworks employed in exegetical works (tafsiṛ). This approach seeks to gain a deeper understanding of the interpretive strategies used by exegetes in elucidating the divine message. Despite the growing body of research in this area, existing studies often lack a systematic methodological approach, which leads to unbalanced evaluations wherein certain criteria are overlooked while others are excessively emphasized. Therefore, the development of a comprehensive framework for analyzing exegetical methodologies is necessary. The process of Qur'anic exegesis comprises two fundamental stages: "understanding the source text" (the Qur'an) and "producing the target text" (the tafsiṛ). The act of understanding (fahm) is achieved through two pathways: the internal analysis of the text and the connection of its thematic content to external sources. This text-centered understanding occurs on three levels: linguistic, literary, and cultural. The linguistic level includes comprehension of vocabulary, grammar, and syntax. The literary level—which constitutes the focus of this study—goes beyond formal linguistic structures and explores the aesthetic and poetic functions of Qur'anic language. Finally, the cultural level requires an understanding of the historical context of revelation (nuzūl). This study aims to develop evaluative indicators for analyzing exegetical works at the literary level.

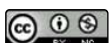
2. Research Methodology

This study seeks to introduce and categorize a set of indicators for the methodological analysis of exegetical works at the literary level. The main objective is to develop evaluative criteria that can assess the quality and depth of literary analysis within Qur'anic exegesis. Accordingly, the research is guided by two fundamental questions:

Received: 2024-07-06 | Received in revised form: 2024-10-31 | Accepted: 2024-11-15 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: mohammadfam,S. (2025). A Classification of Indices for the Analysis of the Exegetical Method at the Literary (Poetics) Level of Qur'anic Tafsiṛ. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(Υ), 204-229. doi: 10.22034/sshq.2025.464468.1477

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



What indicators are essential for evaluating the literary methodology adopted by an exegete?

How can these indicators be systematically classified?

3. Findings

Literary analysis distinguishes between two primary dimensions: the formal–verbal dimension, which addresses the physical and phonetic aspects of discourse, and the semantic–conceptual dimension, which focuses on layers of meaning and imagery. These dimensions may be examined at both the micro-level (sentence and phrase) and the macro-level (the analysis of an entire sūrah or the text as a cohesive whole).

At the micro-level, the analysis of formal–verbal structures—primarily explored within the domain of ‘ilm al-badī‘ (the science of rhetorical embellishments)—deals with the external and rhythmic arrangement of speech. This includes the examination of lexical similarities (jinās/alliteration), which add semantic depth in addition to their aesthetic function; the harmony of verse endings (saj‘), a prominent rhythmic characteristic of the Qur’an; purposeful patterns of phonetic, lexical, and phrasal repetition used for emphasis and musicality; as well as literary contrasts and oppositions (ṭibāq and muqābalah) employed to clarify and intensify meaning.

Alongside these, semantic structures at the micro-level are investigated through the other major branches of Arabic rhetoric, namely ‘ilm al-bayān and ‘ilm al-ma‘ānī. ‘Ilm al-bayān employs figurative devices such as simile (tashbīh), metaphor (isti‘ārah), and metonymy (majāz) to render abstract concepts more tangible. ‘Ilm al-ma‘ānī focuses on the semantic effects of syntactic structures, including brevity and elaboration (ījāz and itnāb), fronting and delaying (taqdīm and ta’khīr), ellipsis (ḥadhf), and stylistic shifts (iltifāt).

Beyond the sentence level, macro-level literary analysis—an aspect often neglected in classical exegesis—examines the text as a unified and cohesive work. This level includes approaches such as stylistics and narratology. Stylistics identifies dominant modes of expression through the analysis of elements such as lexical selection and deviation from linguistic norms. Narratology explores narrative forms and structures, wherein “narrative” extends beyond historical reports to include any temporal sequence of events and occurrences.

سال نهم


شماره دوم

پیاپی: ۱۷

پاییز و زمستان

۱۴۰۴

طبقه‌بندی شاخص‌های بررسی روش تفسیری در سطح ادبی (بوطیقای) تفسیر قرآن

سجاد محمدفام^۱ 

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. ac.mohammadfam@azaruniv.ac.ir

چکیده

شناخت دقیق روش‌های تفسیری مفسران در سطح ادبی به فهم عمیق‌تر از معانی و مفاهیم قرآن و همچنین ارزیابی کیفیت تفاسیر کمک شایانی می‌کند. در مطالعات تفسیری، علی‌رغم توجه روزافزون به روش‌شناسی، هنوز هم روش‌شناسی جامعی برای تحلیل سطح ادبی تفاسیر ارائه نشده است. پژوهش حاضر با هدف ارائه یک الگوی جامع و روشمند برای کشف روش تفسیری مفسران در سطح ادبی انجام شده است. این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی، تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، به دنبال ارائه شاخص‌ها و طبقه‌بندی آن‌ها برای روش‌شناسی تفاسیر است. هدف اصلی، یافتن معیارهایی است که بر اساس آن‌ها بتوان سطح ادبی و کیفیت تفاسیر ادبی را ارزیابی کرد. در این راستا، عناصر ادبی (فرم‌های لفظی و معنایی) مختلف در سطح‌های خرد و کلان شناسایی و طبقه‌بندی شده‌اند. در سطح خرد، از علوم بلاغت و در سطح کلان، از علوم ادبی معاصر مانند سبک‌شناسی، روایت‌شناسی، نظریات نقد متن و نگاه ساختارگرایانه بهره گرفته شده است.

واژه‌های کلیدی: تفسیر بوطیقای قرآن؛ سطح زیبایی‌شناختی تفسیر؛ فرم‌های خرد لفظی و معنایی؛ فرم‌های کلان معنایی.



پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: محمدفام، سجاد. (۱۴۰۴). طبقه‌بندی شاخص‌های بررسی روش تفسیری در سطح ادبی (بوطیقای) تفسیر قرآن کریم. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره ۲)، ۲۰۴-۲۲۹. doi: 10.22034/sshq.2025.464468.1477

۱. بیان مسئله

در حوزه مطالعات تفسیر قرآن کریم، یکی از شاخه‌هایی که در دو سده اخیر، مورد توجه محققان قرار گرفته، مطالعات پساتفسیری است. در این شاخه، موضوع مطالعه خود قرآن کریم و یا تفسیر آیات نبوده، بلکه روش تفسیری مفسران موشکافانه بررسی می‌شود. این شاخه تحقیقاتی، با هدف درک عمیق‌تر از تفاسیر شکل گرفته است. در دهه‌های اخیر، بخش قابل توجهی از تحقیقات تحصیلات تکمیلی دانشگاهی به بررسی روش تفسیری برخی تفاسیر متمرکز شده است؛ اما اغلب روش‌شناسی‌های ارائه شده برای تفاسیر، فاقد رویکردی سیستماتیک و جامع است. به نظر می‌رسد تحقیقات فعلی در این حوزه، بیشتر بر اساس دغدغه‌های فردی محققان و میزان کاوش آنها در تفسیر شکل گرفته است که می‌تواند منجر به غفلت از برخی شاخص‌ها یا پررنگ شدن بیش از حد برخی دیگر شود. نیاز به الگویی جامع و روشمند برای کشف روش تفسیری مفسران، امری محسوس در این حوزه تحقیقاتی است.

وقتی به تفسیر به مثابه یک فعالیت علمی نگریسته شود، تفسیر امری فرایندی است و روند و مراحل خواهد داشت. بر پایه این تلقی از تفسیر، هر تفسیری برای تولید شدن، دو مرحله و روند «فهم و دریافت متن مبدأ» و «پرداخت متن مقصد» را طی می‌کند. در مرحله فهم و دریافت، بخش اصلی فعالیت مفسران جواب دادن به این پرسش است که آیات قرآنی در صدد گفتن چه مطلبی است؟ با نگاهی پسینی به آنچه در طول سنت تفسیری در تفاسیر قرآن رخ داده است، در پاسخ به پرسش فوق، می‌توان گفت، بخشی از افزایش اطلاعات موجود در تفاسیر قرآن کریم با «تحلیل بر روی خود متن آیات» و بخش دیگر با «پیوند دادن مضامین قرآنی با اطلاعات و متون بیرون از قرآن» شکل گرفته است (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۶۸۰). مفسر در بخش «تحلیل بر روی متن آیات»، سعی می‌کند با آیات مواجه شده و با تأمل و دقیق شدن در آیات، عبارات و واژگان دریافتی از آنها داشته باشد؛ از این رو، اولین بخش از مباحث دریافت، «دریافت مبتنی بر خود متن» است. دریافت مبتنی بر متن سطوحی دارد. وقتی درباره اینک که یک متن چگونه باید فهم و تفسیر بشود سخن به میان می‌آید، به‌طور کلی سه سطح زبانی، ادبی و فرهنگی درباره آن متن متصور است^۱. فهم زبانی^۲، نخستین و ملموس‌ترین مرحله تفسیر قرآن کریم است. این سطح شامل درک واژگان، ساختار دستوری و قواعد زبانی آیات است. ابزارهای مورد استفاده در این مرحله، شامل علوم زبان‌شناسی سنتی، مانند لغت، صرف و نحو و همچنین علوم معاصر، مانند زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی است. فراتر و عمیق‌تر از سطح زبانی، سطح ادبی است که به مباحث زیبایی‌شناسی و هنری زبان می‌پردازد. این سطح از تفسیر،

(۱) جهت اطلاع بیشتر در رابطه با سطوح فهم و تحلیل بنگرید به: عزیز، ۱۳۹۲: ۲۸۸-۲۵۳؛ ذهبی، بی تا: ۲۶۹-۲۷۲/۱.

(2) Literal interpretation.

کارکرد بوطیقایی^۱ زبان را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ به بیان دیگر، یک متن درعین حال که قادر به انتقال اطلاعات است، می‌تواند اثر هنری و زیبایی‌شناختی هم داشته باشد که مباحث علوم بلاغت و ادبیات، به معنای خاص آن، در علوم اسلامی، ناظر به این سطح است. فهم فرهنگی، سطحی عمیق‌تر از سطوح زبانی و ادبی تفسیر است که در آن، مفسر باید تصویری از بافت فرهنگی زمان نزول آیات ارائه دهد. این سطح از تفسیر مبتنی بر متن، نیازمند داده‌های فرهنگی است که شامل اطلاعات محیط نزول آیات از شرایط مکانی و زمانی تا اجتماعی و سیاسی است. شایان ذکر است که دامنه مباحث این پژوهش ناظر به سطح ادبی تفسیر است.

بنابر مطالب پیش‌گفته، این پژوهش با تمرکز بر سطح ادبی تفسیر قرآن کریم، به دنبال ارائه شاخص‌ها و طبقه‌بندی آنها برای روش‌شناسی تفاسیر است. هدف اصلی، یافتن معیارهایی است که بر اساس آنها بتوان سطح ادبی و کیفیت تفاسیر ادبی را ارزیابی کرد. این پژوهش تلاش می‌کند تا با ارائه چارچوبی منسجم، روش‌شناسی تفسیر قرآن در سطح ادبی را تبیین کند و از این رهگذر به این پرسش‌ها پاسخ دهد که برای روش‌شناسی تفاسیر در سطح ادبی، چه شاخص‌هایی باید مورد بررسی قرار گیرند؟ و چه طبقه‌بندی از این شاخص‌ها می‌توان ارائه کرد؟

۲. پیشینه پژوهش

در رابطه با هر کدام از شاخص‌ها، به صورت مستقل، پژوهش‌هایی صورت گرفته است. مطالعات پیشین در حوزه علوم بلاغت و قرآن کریم عمدتاً بر فرم‌های خرد لفظی و معنایی متمرکز بوده است. آثاری چون «زیبایی‌شناسی قرآن از نگاه بدیع» اثر حسن خرقانی و «ویژگی‌های بلاغی بیان قرآنی» اثر المطعنی، به‌طور جامع به این موضوع پرداخته‌اند؛ همچنین، برخی پژوهشگران به بررسی مستقل برخی از این فرم‌ها پرداخته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به «اسرار التکرار فی القرآن» اثر کرمانی، «بررسی زیبایی‌شناختی و سبک‌شناختی تقابل در قرآن» اثر حسین جمعه و «الفاصله فی القرآن الکریم» اثر حسناوی اشاره کرد. در سطح فرم‌های معنایی کلان نیز پژوهش‌هایی چون «تحلیل ساختار روایت در قرآن» اثر علی معموری و «سبک‌شناسی قرآن کریم» اثر حسین عبدالرئوف، دستاوردهای ارزشمندی را ارائه کرده‌اند.

گرچه پژوهش‌هایی در حوزه تفسیر ادبی قرآن، گام‌های مؤثری برداشته‌اند، ولی مسئله اصلی و اولیه هیچ‌کدام از پژوهش‌های انجام‌شده، ارائه نظامی از شاخص‌ها جهت بررسی و مقایسه تفاسیر در سطح ادبی، نبوده است؛ بر این اساس، تمایزهای اصلی این پژوهش با پیشینه خود عبارت است از:

1) Poetic function.

- توجه به نظام‌مندی شاخص‌ها: در حالی که پژوهش‌های پیشین اغلب به بررسی جداگانه برخی شاخص‌ها پرداخته‌اند، این پژوهش با ارائه یک چارچوب جامع، امکان مقایسه دقیق‌تر و عمیق‌تر تفاسیر مختلف در سطح ادبی (بویطیقای) را فراهم می‌آورد.

- تأکید بر فرم‌های کلان معنایی: در حالیکه پژوهش‌های پیشین بیشتر بر فرم‌های خرد متمرکز بوده‌اند، این پژوهش به نقش کلیدی فرم‌های کلان معنایی در ساختار و معنای کلی قرآن کریم نیز توجه ویژه‌ای دارد.

- توسعه چارچوب نظری برای بررسی تفاسیر: این پژوهش با ارائه یک چارچوب نظری دقیق، امکان بررسی علمی و سیستماتیک تفاسیر مختلف را فراهم آورده و از سلیقه‌ای بودن این نوع بررسی‌ها جلوگیری می‌کند.

۳. مقصود از سطح ادبی تفسیر قرآن

نکات ذیل می‌تواند در نزدیک شدن افکار به منظور نویسنده از «فهم ادبی» کمک کند:

الف. در نظریات معاصر، زبان‌شناسان بر این عقیده‌اند که زبان می‌تواند کارکردهای متنوعی از جمله عاطفی، واکنش‌زا، کنترل مجرای ارتباط و... داشته باشد (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۹۷-۹۲). در سنت تفسیری، دو کارکرد «اطلاع‌رسانی و انتقال اطلاعات به مخاطب» و «بویطیقای یا همان ارزش زیبایی‌شناختی و هنری زبان» آیات قرآن، مورد توجه مفسران قرآن قرار گرفته است. بر اساس انگارهٔ اعجاز، باید گفت که هم کارکرد اطلاع‌رسانی و هم کارکرد زیبایی‌شناختی قرآن در حد کمال است؛ به این معنی که چون گویندهٔ قرآن، عالم به همه چیز و حکیم بلیغ است؛ بنابراین در ترکیب کلام خود در مورد کارکرد زیبایی‌شناختی و اطلاع‌رسانی، فصیح‌ترین، بلیغ‌ترین و حکیمانه‌ترین ترکیب را انتخاب کرده است. البته این مطلب به این معنا نیست که همهٔ آیات قرآن از هر دو کارکرد در حد عالی و نهایی آن برخوردار است، بلکه بسته به موضوع و هدف آیه یکی از کارکردها پررنگ شده و غلبه می‌یابد.

ب. نکتهٔ دوم در رابطه با نسبت این دو کارکرد مهم زبان این است که نباید این‌گونه تصور شود که گوینده یا نویسندهٔ متن، ابتدا، اساس کلام خود را کامل می‌کند و سپس در گام بعدی، آرایه‌هایی به بیان خود در متن می‌افزاید تا سخن خود را به شکل زیباتری بیان کند، بلکه زیبایی یکی متن و معنای آن چنان درهم‌تنیده شده‌اند که فهمندهٔ معنا بدون زیبایی‌یابی و ملاحظهٔ زیبایی‌ها نمی‌تواند به فهم کاملی از معنای متن دست یابد (ر.ک: هیکس، ۱۳۸۱: ۱۴۵). زیبایی و معنای متن در قرآن کریم به‌طور درهم‌تنیده‌ای با یکدیگر مرتبط است. عناصر ادبی مورد استفاده در قرآن کریم، نه‌تنها زیبایی ایجاد می‌کنند، بلکه در انتقال معنا نیز نقش اساسی دارند؛ بنابراین، فهم و تفسیر قرآن کریم وابسته به درک زیبایی‌شناسی آن است و توجه صرف به زبان‌شناسی عبارات و واژگان، دریافت کاملی از

متن قرآن ارائه نمی‌دهد (سیدی، ۱۳۹۹: ۱۰-۱۱).

ج. نکته سوم در این رابطه این است که سطح ادبی صرفاً مباحث زیبایی‌شناسی صرف نیست تا منجر به این پندار شود که سطح ادبی در پی تفسیر نیست، بلکه تنها به دنبال «زیبایی‌شناسی» قرآن است. سطح ادبی فراتر از مباحث زیبایی‌شناسی است و مباحث زیبایی‌شناختی بخش کوچکی از سطح ادبی به شمار می‌رود. مفسر در سطح ادبی، از ترکیب اولیه عناصر زبانی و نشانه‌ای فراتر رفته و بیشتر به حوزه آفرینش‌های ادبی می‌پردازد.

بنابر نکات فوق، مقصود از سطح ادبی آن است که هرگاه با ترکیبی از عناصر زبانی (مجموعه‌ای از واژگان و دستور زبان) بتوان ارزش افزوده‌ای بیش از ارزش واژگانی و دستوری ایجاد کرد، با یک خلق ادبی مواجه هستیم؛ یعنی آن ارزش افزوده، ارزش ادبی است. ارزش ادبی می‌تواند هم در حوزه محتوا باشد، مثل قصص، کنایه، استعاره، مجاز و... هم می‌تواند در صورت لفظ، مثل سجع، جناس، ایهام و غیره باشد. اینکه مفسر تا چه اندازه به این شگردها توجه داشته و از آنها استفاده تفسیری کرده باشد، بیانگر میزان ورود او به سطح ادبی تفسیر است؛ بنابراین، سطح ادبی تفسیر، بنابر عناصر ادبی و ظرافت‌های زبانی به دنبال کشف ارزش‌های افزوده معنایی و زیبایی‌شناسی متن قرآن کریم است.

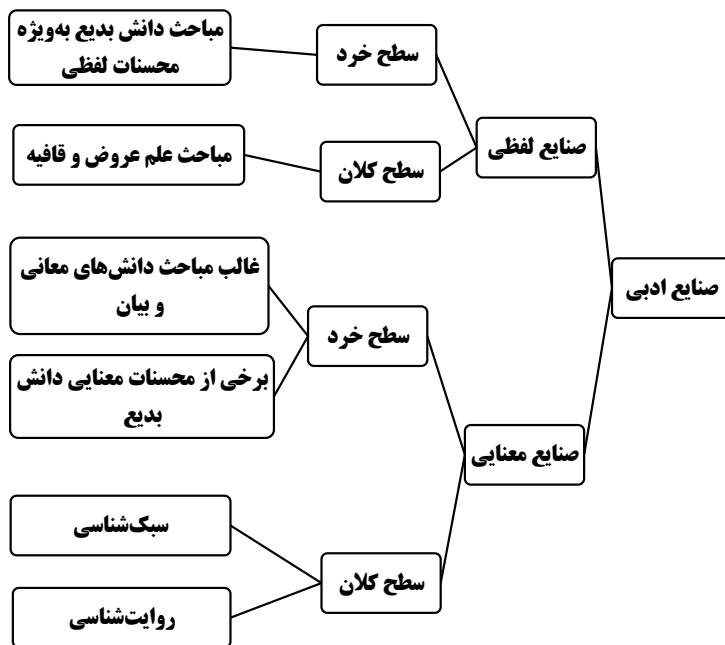
۴. مباحث سطح ادبی تفسیر

در سطح ادبی، راجع به دو شکل و فرم ادبی صحبت می‌شود: جنبه فیزیکی و لفظی کلام و جنبه معنایی کلام؛ یعنی جایی هست که ادیب با الفاظ ترکیب‌بندی می‌کند و زیبایی را می‌آفریند؛ و بعضی اوقات با نوعی چینش و آرایش معانی این اتفاق رخ می‌دهد. در تحلیل یک متن، لازم است بررسی شود که این فرم‌های لفظی و معنایی در چه سطحی از این متن مورد استفاده قرار گرفته‌اند. گاهی این فرم‌ها در سطح خرد، یعنی در سطح یک یا چند عبارت و جمله، مطرح می‌شوند و گاهی در سطح کلان.

آن مقدار از بحث در سطح ادبی که در جملات و عبارات رخ می‌دهد و به چینش‌های خرد مربوط می‌شود، خوشبختانه در متون سنتی ما، به‌ویژه در کتب علوم بلاغت، خیلی مفصل مورد بحث قرار گرفته‌اند. توضیح اینکه فرم‌های لفظی در سطح جمله، غالباً در مباحث مربوط به بدیع بحث می‌شوند (ر.ک: ابن ابی‌الإصبع، ۲۰۰۸) و فرم‌های معنایی در سطح خرد، غالباً در مباحث علم معانی و بیان مطرح می‌شوند. بخش عمده قسمت‌هایی که مربوط به سیستم کلان حاکم بر متن است، از حیث لفظی، عروض و قافیه است و به‌طور سنتی در مباحث عروض و قافیه به‌جداً به آن پرداخته شده است. از آنجاکه علم این سه قسم در جهان اسلام بوده، این علم در حوزه مطالعات قرآنی نیز به‌خوبی مورد استفاده قرار گرفته است؛ یعنی مباحث معانی و بیان و بدیع نه‌تنها در مطالعات تفسیر

به‌خوبی مورد استفاده قرار گرفته است، بلکه خیلی از اینها در دامان مطالعات قرآنی زائیده شده است (رک: دل افکار، ۱۳۹۲). یعنی از اولین کسانی که در حوزه معانی و بیان تألیفات جدی نوشته‌اند، مثل جرجانی، کتاب‌هایشان مثل اسرارالبلاغه و دلایل الاعجاز اساساً در ارتباط با قرآن نوشته شده است؛ بنابراین در این زمینه، کمبود خاصی احساس نمی‌شود و این نوع مباحث در کتب تفسیری، کاملاً ملحوظ است، اما به فرم‌های معنایی در سطح کلان، مانند سبک‌شناسی و روایت‌شناسی خیلی کم پرداخته شده است تا جایی که می‌توان گفت تا قبل از دوره معاصر مغفول واقع شده است. در دوره معاصر، شاهد شکل‌گیری رویکردهایی در جهت توجه به این سطح هستیم. (بلاطه، ۱۳۹۴: ۲۱۰)

بر اساس مطالب فوق، طبقه‌بندی مباحثی که در سطح ادبی مورد توجه قرار می‌گیرد در شکل زیر به تصویر کشیده شده است:



۵. شاخص‌های بررسی روش تفسیر در سطح ادبی فهم

در ادامه، تلاش می‌شود شاخص‌هایی که در بررسی روش تفسیری در سطح ادبی، لازم است مورد توجه و بررسی پژوهشگران تفسیرپژوه قرار گیرد، بر اساس شکل فوق مطرح گردد.

۵-۱. فرم‌های خرد لفظی

منظور از فرم‌های خرد لفظی، مباحثی است که غالباً در دانش بدیع از آن بحث می‌شود. دانش بدیع، علم بررسی زیبایی‌ها و محسنات گفتار است (تفتازانی، بی تا: ۱۳۵/۲). این محسنات به دو دسته کلی محسنات معنایی و محسنات لفظی تقسیم می‌شوند. ممکن است در یک نگاه ابتدائی و شتاب‌آمیز چنین تلقی شود که فرم‌های خرد لفظی تنها به لفظ و زیبایی‌شناسی الفاظ می‌پردازند و تأثیری در تفسیر و محتوای آیات قرآن ندارند؛ در حالیکه فرم‌های خرد لفظی علاوه بر زیبایی‌شناسی، ارزش افزوده معنایی هم دارند. در راستای اثبات این مدعا، مباحث این قسمت با کمی تفصیل مطرح می‌شود.

و جوه تحسین محدود و منحصر به عدد خاصی نیست و از این رو به مرور زمان بر تعداد محسنات افزوده می‌شود (ابن یوسف الحنبلی، ۱۴۲۵: ۵۳). برخی پژوهشگران اهم فرم‌های خرد لفظی را در محورهای زیر تقسیم کرده‌اند: همگونی‌های واژگانی، هماهنگی میان فواصل آیات، تکرارهای هنری، تضادها و تقابل‌های ادبی (ر.ک: خرقانی، ۱۳۹۲: ۴۳۸-۸۵).^۱ در ادامه به توضیح اندک این محورها پرداخته و با ارائه نمونه‌هایی میزان اثرگذاری آنها در تفسیر آیات نمایانده خواهد شد.

۵-۱-۱. همگونی‌های واژگانی

همگونی‌های واژگانی در قرآن کریم، به کرات، روی داده است. عمده همگونی واژگانی در علم بدیع، ذیل اصطلاح «جناس» مورد بررسی قرار می‌گیرد. میزان همگونی و غیرهمگونی واژگان بر اساس چهار عنصر: الف. نوع حروف، ب. تعداد حروف، ج. ترتیب حروف، و د. حرکات، تعیین می‌شود. اگر دو یا چند واژه در تمامی این چهار عنصر مشترک بوده و تنها در معنا، متفاوت باشند، جناس تام شکل گرفته است؛ اگر دو یا چند واژه در یکی از این چهار عنصر مختلف باشند، جناس ناقص شکل می‌گیرد که بر اساس نوع اختلاف در هریک از عناصر، خود به چهار دسته کلی تقسیم می‌شود. (نک: ابن یوسف الحنبلی، ۱۴۲۵: ۸۰-۶۰)

افزون بر جناس، موارد دیگری نیز شامل همگونی می‌شود؛ از جمله همگونی در ریشه که از آن به «اشتقاق صغیر» تعبیر می‌شود (خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۳۲-۱۳۷) و همگونی در شکل که از آن در دانش بدیع به «مشاکله» یاد می‌شود (نک: سکاکی، ۱۳۵۶: ۲۰۰). در مواردی از آیات، برخی از صفات، مانند استهزاء، مکر، خدعه، کید و نسییان اسناد شده است؛ مانند: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...» (البقرة/ ۱۵-۱۴)، «وَمَا كَرُّوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/ ۵۴)، «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ...» (النساء/ ۱۴۲)، «إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا» (الطارق/ ۱۵-۱۶)، «قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى»

(۱) المطعني، ۱۳۸۸: ۲۸۱-۱۴۴.

(طه/ ۱۲۶) و... خدای متعال برای آفرینش زیبایی زبانی، ارتباط کلمات استهزاء، مکر، خُدعه، کید و نسیان با معانی‌شان را هنرمندانه بر هم زده است؛ چون جزای خدعه و مکر و کید، خدعه، مکر و کید نیست؛ اما از آنجاکه در مجاورت خدعه و مکر و کید آمده‌اند، در قالب همین واژه بیان شده‌اند؛ چون تعبیرات مذکور، سبب افزایش هراس در دل مرتکبان این رفتارهای ناشایست می‌شود (خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۴۳). چنین مواردی، نمونه‌هایی زیبا از همگونی واژگان از نوع مشکله را به وجود آورده‌اند. عدم اطلاع مفسران از این فن ادبی موجب خطای تفسیری یا تحلیل‌های تکلف‌آمیز خواهد شد؛ درحالی‌که مفسران مطلع از این آرایه ادبی در چنین مواردی، می‌توانند راز استفاده از این واژگان را توضیح داده و وارد سطح ادبی تفسیر شوند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۹۴ و ۳/ ۳۱۳)^۱

۵-۱-۲. هماهنگی و تناسب فواصل آیات

بارزترین و گسترده‌ترین جلوه‌های زیبایی در زبان قرآن کریم، هماهنگی و همگونی پایانی آیات است که از آن در علوم قرآنی به «تناسب فواصل» (الحسنای، ۲۰۰: ۲۵) و در علم بدیع به «سجع» یاد می‌شود (در رابطه با تفاوت اصطلاحات ر.ک: الحسنای، ۲۰۰: ۹۴-۹۱). این ویژگی و فرم لفظی که در ارتباطی تنگاتنگ با معنا است در تمامی سوره‌های قرآن به شکل‌های گوناگون، قابل مشاهده است. این فرم لفظی هم می‌تواند در سطح خُرد (یک یا دو آیه) مطرح شود و هم در سطح کلان و ساختار. در این قسمت، منظور سطح خُرد این مبحث است.

در مواردی از آیات، برخی حروف در پایان فواصل آیات، افزوده شده‌اند؛ مانند «الف» در آیات «... وَ تَنْظُنُونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» (الاحزاب: ۱۰) و اضافه شدن «هَاء سکت» در پایان آیات ۱۹-۲۹ سوره الحاقه یا برخی حروف حذف شده‌اند؛ مانند حذف «یاء» از پایان فواصل آیات «وَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ... وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (غافر: ۳۲-۳۳)؛ و حذف یای متکلم از فواصل آیاتی چون «... وَ إِنِّي أَفَارُهُبُونَ... وَ إِنِّي أَفَاتُّونَ» (البقره: ۴۰-۴۱)؛ «فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذُرٍ» (الرعد: ۱۶، ۱۸، ۲۱ و ۳۰). همچنین هماهنگی فواصل گاهی با تغییراتی در چینش واژگان همراه است و تقدیم برخی واژگان را بر برخی دیگر سبب شده است؛ مانند «وَ لَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ» (القمر: ۴۱)؛ «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى» (طه: ۶۷). همچنین در فواصل آیات با انتخاب و کاربرد برخی ساخت‌های زبانی به جای یکدیگر مواجه هستیم، مانند کاربرد مفرد و تثنیه و جمع به جای یکدیگر؛ مانند آیه «... مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَ لَا خِلَالَ» (ابراهیم: ۳۱) که واژه جمع خِلال به جای مفردش خله آمده. استفاده از جمله اسمیه و فعلیه به جای یکدیگر، مانند آیات «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّمَا أَنْ تُلْقَى وَ إِنَّمَا أَنْ نَكُونَنَّ نَحْنُ الْمُتَّقِينَ» (الاعراف: ۱۱۵)؛ گزینش برخی

ساختارهای صرفی واژه به جای دیگری مانند آیه «خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ» (الطارق: ۶) که دافق (اسم فاعل) به جای مدفوق (اسم مفعول) آمده و انتخاب برخی حروف جاره به جای حرفی دیگر؛ مانند آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا/ بَأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا» (الزلزال: ۴-۵) که لام به جای الی آمده است. (خرقانی، ۱۳۹۲: ۲۳۰-۲۱۴)^۱

چنین تغییراتی در فواصل آیات، موجب به وجود آمدن هماهنگی و تناسب فواصل آیات می شود و زیبایی لفظی و آهنگینی به کلام می دهد. در کنار این نگاه زیباشناسانه به این تغییرات، مفسرانی که در پی استخراج زیبایی های معنایی و نکته های تفسیری و بلاغی (بدون تکلف) نیز از این تغییرات باشند می توان گفت فراتر از سطح زبانی به سطح ادبی تفسیر هم پرداخته اند. زمخشری و خانم بنت الشاطی، از جمله مفسرانی هستند که معتقدند غرض از فواصل آیات تنها مراعات لفظی و آهنگین پایان آیات نیست، بلکه فواصل ناشی از مقتضیات معنایی است که در کنار آن هماهنگی، پایان آیات از معانی و مفاهیم هم پیروی می کنند. (نک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۶۴)^۲

برخی از پژوهشگران قرآنی بر این عقیده اند که همان گونه که تناسب و سجع زیباست، تنوع نیز زیبایی دارد و می گویند: انتخاب هریک از دو فاصله متناسب و متفاوت در موضعی خاص، از روی حکمت بوده و گونه گون و پرفنون سخن گفتن از راه های دیگری همچون تنوع در نوع فاصله و انتقال از نوعی به نوع دیگر حاصل می شود (خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۷۴)؛ برای مثال، از تمامی آیات سوره طه که بیشتر به «الف» و برخی به «پاء» ختم می شود و تمامی هماهنگ اند، تنها آیه ۹۲ است که به «ضلوا» ختم می شود: «قال يا هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا/ أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي/ قَالَ يَا بَنِي آدَمَ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي» (طه: ۹۴-۹۲). اگر فاصله «ضلوا» را با آیه پس از آن در نظر بگیریم و با آن بسنجیم، بنابر طول فقره، چنین احساس خواهیم کرد که گویا «ضلوا» در وسط آیه جای دارد و فاصله آیه «امری» است که با «قولی» متناسب است. اما چرا به «ضلوا» ختم شده است و این واژه برای فاصله قرار گرفته است؟ شاید بتوان چنین تبیین کرد که این تفاوت می تواند نشان دهنده وضعیت عاطفی موسی (ع) در آن لحظه باشد؛ جایی که غضب بر او چیره شده و سخنش را بریده بریده ادا می کند. این حالت عاطفی در شیوه بیان قرآن نیز منعکس شده است، جایی که «ضلوا» در وسط آیه قرار گرفته و فاصله ای ایجاد می کند. «أَلَّا تَتَّبِعَنِ» نیز با آوای بریده خود، این حالت را تقویت می کند (خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۷۷). در سوره های دیگر، چون نازعات، عبس، بلد، کافرون، انبیاء، حج، زمر، انشقاق و... نیز می توان نمونه هایی از فواصل متفاوت را مشاهده کرد. (ر.ک: الحسناوی، ۲۰۰۰: الباب الرابع)

(۱) برای سایر موارد بنگرید به: سیوطی، ۱۴۲۱: النوع التاسع والخمسون فی فواصل الآی: الحسناوی، ۲۰۰۰: ۱۶۲-۱۴۵ و الباب الرابع. (۲) بنت الشاطی، ۱۳۷۶: ۲۹۷.

۵-۱-۳. تکرارهای هنری

از دیگر فنون ادبی لفظی تکرار است. منظور از تکرار، بازآوری‌های لفظی است. تکرارهای لفظی را می‌توان در سه سطح آوایی، واژگانی و عبارتی مورد بررسی قرار داد. کوچک‌ترین واحد صوتی زبان واج است و هر واجی از آوا و آهنگ خاصی برخوردار است؛ از این رو، هنگامی که در یک سخن، واجی تکرار شود و کاربردش بیش از سایر واج‌ها باشد، نغمه برخاسته از آن، طنین چهره کلام خواهد بود و موسیقی خاصی به کلام خواهد داد. هنر گوینده آن است که واژگانی با واج‌های مشترک برگزیند و با کنار هم قرار دادنشان سخن را به نغمه آنها بیاراید (خرقانی، ۱۳۹۲: ۲۵۰-۲۴۹). چگونگی همساز شدن واج‌ها در قرآن کریم، خود یکی از جلوه‌های زیبایی آن است. البته بعد موسیقی آیات قرآن مقصود ذاتی نیست؛ به گونه‌ای که بتواند در گزینش واج‌ها و واژگان تأثیر تامه داشته باشد، بلکه در اسلوب قرآنی، معانی مقصود اصلی است و الفاظ با آهنگ زیبای خود تابع آنها است (محمد خلیفه، ۱۴۲۶: ۹ و ۱۱)؛ بنابراین باید در پی یافتن حکمت‌هایی دیگر جز زیباشناسی برای واج‌آرایی در آیات بود؛ برای مثال در آیه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...» (آل عمران: ۱۵۹) در آن بخش از آیه که از نرم‌خویی سخن گفته می‌شود، حروف «م»، «ن» و «ل» تکرار می‌شود که آوای نرمی دارند و آنجا که تندخویی و سنگدلی مطرح می‌شود، حروف «ظ»، «ض» با «ف»، «غ» و «ق» توأم می‌شود. این حروف فضای خشونت و تندخویی را به خوبی ترسیم می‌کند (خرقانی، ۱۳۹۲: ۲۵۱)؛ البته موارد دیگری از تکرار، از جمله تکرار حرکات در یک کلمه، تکرار همخوان آغازین، تکرار آواهای هم‌شکل و مشابه، تکرار آوای پایانی، تکرار واکه، تکرار توالی واکه و همخوان پایانی و تکرار هجائی نیز قابل‌بحث است که به دلیل محدودیت حجمی مقاله از آن پرهیز می‌شود.

تکرار واژگان در آیات به شکل‌های گوناگونی روی داده است. گاهی واژه‌ای در ابتدا و انتهای کلام آمده که از آن تعبیر به «رَدَّ الْعِجْزِ إِلَى الصَّدْرِ» می‌شود؛ مانند تاب و متاب در آیه «وَمَنْ تَابَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا» (الفرقان: ۷۱) و گاهی واژگانی یا فاصله یا بی‌فاصله در آیات، تکرار می‌شوند؛ مانند تکرار واژه «اللَّهُ» که در آیه «وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ رَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ» (التوبة: ۵۹)، چهار بار با فاصله تکرار شده است که علاوه بر ایجاد موسیقی خاص در کلام، به چهار مرحله تأدیب نفسانی و تربیت ایمانی اشاره دارد (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳/۱۶۶۸).

تکرار عبارات و جملات بدون فاصله و بافاصله در آیه یا آیاتی از سوره‌های قرآن نیز سطحی دیگر از تکرار در سطح خُرد است که می‌تواند کارکردهای گوناگونی چون تأکید بر اهمیت مطلب، نفرین فرستادن، تهدید کردن، بیم دادن، و مبهم بودن کلام و قصد

فهماندن بیشتر داشته باشد (نک: کرمانی، بی‌تا، سراسر اثر). برای مثال در آیات «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا/ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (الشرح: ۵-۶)، یک عبارت دو بار تکرار شده است. این تکرار علاوه بر آفاده تأکید و تثبیت این مطلب که با هر سختی آسانی همراه است، می‌تواند بیانگر این نکته باشد که با هر سختی، دو آسانی همراه است. این نکته مبتنی بر این قاعده است که بر اساس استعمال عرب، هرگاه معرفه تکرار شود، مقصود همان مورد اول است، برخلاف نکره که تکرارش مورد دیگری را می‌نماید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۷۱/۱۰)؛ از این روی با مشاهده هر نوع تکرار در آیات قرآن، مفسر قرآن باید این پرسش را مطرح کند که دلیل این تکرار چیست و ارتباط آن با انتقال معنا چگونه است؟ و این خود شناختی وسیع‌تر و عمیق‌تر در مطالعات تفسیری به دست خواهد داد.

۵-۱-۴. تضادها و تقابلهای ادبی

از دیگر فرم‌های لفظی زیبا در سبک بیانی قرآن، کاربرد تضادها و تقابلهای ادبی است. زرکشی در البرهان و همچنین حسین جمعه در کتاب «بررسی زیبایی‌شناختی و سبک‌شناختی تقابل در قرآن» به خوبی این مباحث را مطرح کرده و از این روی مخاطبان خود را به آن کتاب ارجاع داده و به یک بحث کوتاه اکتفا می‌کنیم.

تضاد و تقابل ادبی علاوه بر زیبایی‌آفرینی، می‌تواند حامل معنا نیز باشد. توانایی مفسرانی که بتوانند از این تکنیک در تفسیر آیات استفاده کنند، نشان‌دهنده درک آنها از سطح ادبی قرآن است. گاهی اوقات این تقابل و تضاد به صورت آشکار نیست، بلکه به نوعی پنهان است که از آن به «ایهام تضاد یا طباق خفی» تعبیر می‌شود (زرکشی، ۱۴۱۰: ۵۰۳/۳). برای مثال در آیه «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ/ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ/ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ» (یس: ۸۰-۷۸)، هرچند کلمه «الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ» و کلمه «نار» خودبه‌خود تقابل برجسته‌ای و روشنی ندارند؛ ولی «الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ» که لازم‌اش غیرقابل اشتعال‌پذیری آن است، با «نار» تضاد دلنشینی را سامان داده است. مخاطبان عصر نزول، معاد جسمانی را آن‌قدر غریب و عجیب می‌دانستند که وقوعش را باور نمی‌کردند. خداوند با این آیه می‌خواهد این نابوری را از بین ببرد؛ برای همین در این آیه، از هم‌نشینی درخت سبز و آتش تقابل معناداری آفریده تا نشان دهد که در میان افعال خدا کارهایی که به نظر انسان عجیب و غریب می‌رسد، کم نیست؛ ساده‌ترین آن همین آتش است که او می‌تواند از درخت سبزی پدید آورد. (عشایری منفرد، ۱۳۹۰: ۲۴)^۲

(۱) کرمانی، بی‌تا: ۲۵۱/۳.
(۲) همچنین نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۹/۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۱۷.

۵-۲. فرم‌های خرد معنایی

بخشی از فرم‌های خرد معنایی در دانش بیان مطرح می‌شود. چهار زمینه بنیادین دانش بیان، یعنی تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه (مراغی، ۱۴۱۴: ۲۰۷-۲۱۲)، دقیقاً مباحثی هستند که در حوزه معنا‌آفرینی، زیبایی‌آفرینی و تصویرسازی از آنها استفاده می‌شود. مفسری که به استخراج و تحلیل تشبیهات، تمثیلات، مجازها و کنایه‌های استفاده‌شده در آیات بپردازد و علاوه بر وجوه زیبایی‌شناختی آنها، از آنها نکات مفهومی و معنایی استخراج کند، می‌توان گفت وارد سطح ادبی شده است؛ برای مثال، آیه «إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ» (القمر: ۳۱) نابودی قوم ثمود را پس از پی کردن شتر (نشانه الهی) به گیاه خشکیده ریزشده تشبیه کرده است، اما این تشبیه تنها بیانگر معنای نابودی نیست، بلکه بر اهانت و تحقیر آنها هم اشاره دارد. چون تصویر «گیاه خشک ریزشده» اشاره به این دارد که جسم‌شان لگدمال شده است. همان‌گونه که چهارپایان گیاهان خشکیده را هیچ انگاشته و آنها را لگدمال می‌کنند و این نتیجه و عذاب استکبارورزی بر دعوت خداوند و مخالفت با فرامین اوست. (نک: الراغب، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۲۵۲؛ ابو موسی، بی تا: الفصل السادس)

همچنین بخش دیگری از فرم‌های خرد معنایی، مباحثی هستند که در دانش معانی مطرح می‌شوند؛ مباحثی مانند ایجاز و اطناب، حصر و اختصاص، قصر، فصل و وصل، تأکید، تقدیم و تأخیر، حذف، النفات، خبر و انشاء؛ برای مثال، وصل یا فصل میان چند واژه یا جمله حائز اهمیت است و استفاده از هر کدام در جایگاه خودش افاده معنایی می‌کند. در این باره قرآن کریم صفات الهی را به صورت دوتایی، مانند «... وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (البقرة: ۲۲۸)، «... وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (البقرة: ۲۱۸)، «... إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (البقرة: ۱۱۵)، و چند تایی مانند «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ / هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ / هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ...» (الحشر: ۲۲-۲۴)، کنار هم قرار می‌دهد، بدون اینکه بین آنها وصل و با حروف عطف آنها را به یکدیگر عطف کند. صنعت ادبی فصل بیانگر مطلبی علاوه بر مفهوم صفات است و آن این است که خدا هم‌زمان واجد صفات گوناگون است؛ در حالی که خدا قادر مطلق است، قدرت‌ش را حکیمانه به کار می‌بندد و زمانی که او صاحب حکمت است، بی‌توان و قدرت نیست که نتواند طرح‌ها و تصمیم‌های حکیمانه خود را به اجرا درآورد (میر، ۱۳۹۰: ۱۸۹). این همان ارزش ادبی اضافی است که از نوع چینش واژگان استفاده می‌شود و اگر مفسری به چنین مواردی پرداخته باشد، می‌توان گفت وارد سطح ادبی تفسیر شده است؛ همچنین برخی از محسنات معنایی دانش بدیع، مانند ایهام، توریه، لف‌ونشر، تأکید المدح بما یشبه الذم، تأکید الذم بما یشبه المدح در زمره محسنات

خردمعنایی قرار می‌گیرند.

سطح ادبی تفسیر قرآن، به‌ویژه در حوزه فرم‌های خردمعنایی، به‌خوبی در متون سنتی علوم بلاغت و علوم قرآنی مورد بررسی قرار گرفته است. آثار ارزشمندی مانند «البرهان» زرکشی و «الاتقان» سیوطی، به‌طور دقیق و مفصل به این مباحث پرداخته‌اند و تأثیر آنها در تفسیر قرآن کریم، مشهود است؛ همچنین برخلاف فرم‌های لفظی خرد که برخی ممکن است مخالف نقش آنها در تفسیر قرآن باشند، فرم‌های معنایی خرد به‌طور گسترده‌ای پذیرفته شده است و نیازی به تکرار مباحث آنها در این مجال محدود نیست.

۵-۳. فرم‌های کلان معنایی

به دلیل نزول تدریجی آیات قرآن کریم و ساختار ویژه سوره‌ها، ممکن است برخی احساس کنند که مطالعه نظام فرمی کلان حاکم بر متن ضروری نیست. این امر ممکن است دلیل کمبود تحلیل‌های فرمی کلان در علوم بلاغت شکل گرفته در بستر مطالعات اسلامی باشد (میر، ۱۳۹۰: ۱۸۶). به همین دلیل، توجه به سطح کلان در سنت تفسیری نیز خیلی نادر است؛ برای مثال، آیات «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكْرٍ / خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ / مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ» (القمر: ۶-۸). یک روایت از چند صحنه مختلف قیامت است که معنای مشترک و تأثیر روانی واحدی دارند؛ مانند صحنه گروه‌های خارج‌شونده از گور، صحنه ملخ‌های پراکنده، چشمان فرو هشته، حرکت به سوی فراخوانده به حشر. مفسران به تک‌تک این آیات و صحنه‌ها پرداخته‌اند، ولی اغلب مجموع صحنه‌ها که یک تابلو را تشکیل می‌دهند، مورد توجه قرار نگرفته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۳۲).^۱ این صحنه‌ها تابلوی کاملی از احوال آنان در روز قیامت را ترسیم می‌کند. هدف از تصویر، بیم دادن نسبت به روز حسابرسی است. و صحنه‌های ۱۰ این تابلو برای بیان معنای هراس و سختی و تحقق تأثیر روانی مطلوب به‌خوبی در تعامل با یکدیگر هستند. نمی‌توان بر این تصویرها از خلال نگرش جزئی و جدا جدا حکم کرد؛ چون این کار تصویر را به اجزای پراکنده و دور از هم تبدیل می‌کند که به درک تصویر هنری یکپارچه با آهنگ واحد و آثار یکسان آن بر دل و جان کمک نمی‌نماید (الراغب، ۱۳۸۷: ۹۸). البته در سده بیستم با وجود آنکه نگاه غالب به سطح ادبی، همان نگاه سنتی است، ولی تلاش‌های اندکی در جهت رویکردی کلان قابل مشاهده است. عبدالمتعال صعیدی در «النظم الفنی فی القرآن» به قرآن به‌مثابه یک کل می‌نگرد و می‌کوشد نشان دهد که هر سوره قرآن واحدی منسجم است که حول موضع اصلی بنا شده و دارای یک مقدمه، تفصیلی منطقی درباره موضوع و یک خاتمه است (بلاطه، ۱۳۹۴: ۲۱۰)؛ همچنین سید

(۱) طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۸۳/۹.

قطب با تألیف آثاری مانند «التصویر الفنی فی القرآن» و «مشاهد القیامه فی القرآن» تلاشی در راستای نگاه کلان به جنبه‌های ادبی و زیبایی‌شناختی قرآن انجام داده است. در نگاه کلان، «قرآن به منزله اثری ادبی» تلقی می‌شود که از کلیتی منسجم و یکپارچه برخوردار است و تمام آیات و سوره‌های آن با سایر آیات و سوره‌های پس و پیش در ارتباط اندام‌وار با یکدیگر قرار دارند.

استخراج فرم‌های کلان معنایی را می‌توان سبک‌شناسی نیز تعبیر کرد. سبک‌شناسی که از آن در عربی به «علم‌الاسالیب» تعبیر می‌شود، به دنبال ارائه اسلوب‌های به کار گرفته شده نویسنده است تا بتواند درک بهتری از فضایی که نویسنده بر اساس آن به تألیف متن پرداخته در اختیار مخاطب قرار دهد؛ چراکه یک متن، بر اساس عوامل مختلف حاکم بر آن، سبک‌های مختلفی را می‌پذیرد؛ برای مثال، متون فنی برخلاف متون غیرفنی، بیشتر با جملات مجهول به کار می‌روند. رویکردهای سبک‌شناسانه به قرآن مدتی است که مورد توجه قرآن‌پژوهان، به‌ویژه مستشرقان، قرار گرفته است. از جمله این آثار می‌توان به «سبک‌شناسی قرآنی» حسین عبدالرئوف اشاره کرد؛ همچنین مقالات مختلفی در این باب نوشته شده است که در رأس آنها می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «سبک‌شناسی سور مکی قرآن» نوشته خانم آنجلیکا نیوورث اشاره کرد. در «دائرة المعارف» قرآن، ویراسته مک آلیف (۲۰۰۱) نیز مقالاتی از جمله «سبک و زبان قرآن»، «نقد و بررسی متنی قرآن» و «وحدت و یکپارچگی متن قرآن» وجود دارد که از این منظر به قرآن کریم پرداخته‌اند. بررسی این آثار نشان می‌دهد که رویکرد سبک‌شناسی قرآنی هنوز نو و تازه بوده و دستاوردهای محتوایی چندانی از این بحث به دست نیامده است.

سبک‌شناسان از منظر زبان‌شناسی برای بیان ماهیت سبک چند مفهوم بنیادین را در کانون نگاه خود قرار داده‌اند و هر گروه در تعریف سبک به یکی از آن مفاهیم بیشتر توجه داشته‌اند. این مفاهیم عبارت‌اند از: گزینش از زبان، خروج از زبان معیار، و تکرار با تداوم (فتوحی، ۱۳۹۰: ۶۴-۳۵). می‌توان این موارد را برای سبک‌شناسی آیات قرآن از آن جهت که قرآن یک متن است مورد استفاده قرار داد.

۵-۳-۱. گزینش از زبان

زبان، نظام گسترده‌ای متشکل از ساخت‌های کوچک و بزرگ مانند واج، واژه، عبارت، بند، گروه و الگوهای نحوی جمله است که امکان تولید ساختارهای بی‌نهایت را فراهم می‌کند؛ از این رو، برای بیان یک مفهوم یا انجام یک کار، بیش از یک شیوه و یک ساختار وجود دارد و گوینده یا نویسنده باید از میان آن شیوه‌ها یکی را گزینش کند. آنچه را که گوینده یا نویسنده به میل و اراده خود از میان این شیوه‌ها و ساختارها برمی‌گزیند و در

گفتار یا نوشتار خود عملی می‌کند، سبک او را شکل می‌دهد (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۷-۳۵). سبک با این معنا در آیات قرآن، پتانسیل مطرح شدن را دارد. چون خدای متعال در آیات با موضوعات متفاوت دست به گزینش‌های زبانی مختلف زده و هر دسته از آیات از سبک‌های خاصی تبعیت می‌کنند؛ برای مثال، سبک آیات در قصص مختلف با یکدیگر متفاوت است؛ مثلاً در قرآن، این تفاوت‌ها را این‌گونه مشاهده می‌کنیم که مثلاً برخی فضاهای معناسازی قصه یوسف (ع) تغزلی است، ولی داستان رفتن موسی (ع) نزد فرعون که چرا خدای واحد را نمی‌پرستی و به بنی اسرائیل ظلم می‌کنی، حماسی می‌شود که حتی سجع، مجاز، استعاره و فرم‌های لفظی رجزگونه می‌شوند. مفسری که به سبک‌شناسی آیات توجه دارد، باید در صدد استخراج این تفاوت‌ها باشد؛ همچنین سبک‌شناسی، مطالعه کمیت و کیفیت ترکیب عناصر در یک اثر ادبی است. با استفاده از این رویکرد، می‌توان عناصر تشکیل‌دهنده یک اثر را بررسی کرد و درک کرد که چگونه این عناصر با یکدیگر ترکیب شده‌اند تا اثری خاص را شکل دهند. با بومی‌سازی این مباحث در حوزه مطالعات قرآنی، می‌توان به درک عمیق‌تری از سازوکارهای سبک آیات قرآن کریم دست یافت.

برای مثال، در قرآن، هر وقت سخن از بهشت و نعمات آن به میان می‌آید، واژگان آهنگی بسیار لطیف و دل‌انگیز دارند و آنگاه که از موضوعی جدی مانند معاد و قیامت سخن است، ضرب‌آهنگ و موسیقی واژگان بسیار تند و محکم می‌شود (سید بن قطب، بی تا: ۴۷-۷۷)؛ برای مثال، در آیات مکی، استفاده حروف با ریتم و موسیقی تند و تلفظ پر و سنگین تناسب کاملی با معانی تند و شدت حوادث آن واژگان دارد. این موضوع در کاربرد کلمات و نوع حرفی که برای موضوع قیامت و حوادث وحشتناک آن استفاده شده است، به روشنی، مشاهده می‌شود؛ برای مثال، ریتم حروف در واژگان «الْفَارِعَةُ»، «الطَّائِمَةُ»، «الْغَاشِيَةُ»، «الصَّائِخَةُ»، «الرَّاجِفَةُ»، «الرَّادِفَةُ»، «وَأَجْفَةٌ»، «خَاشِعَةٌ»، «نَاصِبَةٌ» که به وزن و ساختار اسم فاعل آمده‌اند و با قدرت و شدت آهنگ تلفظ و کشیدگی حروف و گاهی مشدد بودن آن همراه است، از سختی و شدت حوادث روز قیامت و تصویری گویا از هماهنگی الفاظ و حرکات و مدهای آن با معانی کلمات و نوع حوادث آن روز حکایت دارد (شربتدار، ۱۳۹۹: ۶۲).

۵-۳-۲. فراهنجاری یا خروج از زبان معیار

فراهنجاری، یکی از شاخص‌های سبک‌ساز در روش‌های ساخت‌گرا و صورت‌نگرا است. این تکنیک با خروج از زبان خودکار و عادی، به دنبال جلب توجه مخاطب و ایجاد غرابت است. فراهنجاری با استفاده از عناصر زبان به شیوه‌ای غیرمتعارف، به دنبال خلق سبکی هنری و افزایش زمان ادراک و اهداف زیبایی‌شناختی است. (فتوحی،

۱۳۹۰: ۴۲-۳۹). فراهنجاری که از آن به آشنایی زدایی نیز تعبیر می‌شود، تکنیکی ادبی است که با خارج کردن پدیده‌های آشنا از فضای معمول خود، ذهن مخاطب را به چالش می‌کشد. با استفاده از این تکنیک، مخاطب باید خود را برای مواجهه با غیرمنتظره‌ها آماده کند و حتی با امور روزمره به شکلی غیر معمول روبه‌رو شود تا درکی عمیق‌تر از زندگی روزمره خود به دست آورد. این تکنیک، با ایجاد فضایی متفاوت، مخاطب را وادار به دقت و کاوش در متن می‌کند تا معنای جدیدی را کشف کند. (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۸۴)

زبان‌شناسان گونه‌های فراهنجاری زبانی را در لایه‌های متعدد، مورد بررسی قرار داده‌اند (صفوی، ۱۳۸۳: ۵۰/۱-۴۶). در قرآن کریم، حداقل می‌توان فراهنجاری در سطح واژگانی، ترکیب نحوی و سبک‌های بیان و پرداخت عبارات را در موارد متعدد، مشاهده کرد.

فراهنجاری واژگانی، به استفاده از واژه‌گانی اشاره دارد که در زبان عادی و معیار رایج نیست. این واژه‌ها شامل دو دسته کم‌شناخته و نوساخته است. واژه‌های کم‌شناخته، بخشی از خود زبان است که به دلیل عدم کاربرد، کمتر شناخته شده‌اند. این واژه‌ها می‌توانند قدیمی، مربوط به گویش‌ها و لهجه‌ها، یا مرتبط با دانش‌های خاص باشند. استفاده از این واژه‌ها در متن، رنگ تاریخی ایجاد می‌کند و با عنوان باستان‌گرایی یا آرکائیسیم^۱ شناخته می‌شود. در قرآن، برخی واژه‌ها روزمره و برخی دیگر کمتر شناخته شده است که قدمت و متانت خاصی به متن می‌بخشند که در کتب «غریب القرآن» و «مجاز القرآن» به این واژگان اشاره شده است و از جمله این واژه‌ها می‌توان به مواردی مانند «أبًا» (عبس: ۳۱)، «ماعون» (الماعون: ۷)، «جبت» (النساء: ۵۱)، «ضیزی» (النجم: ۲۲)، «جد» (الجن: ۳) و... اشاره کرد (ر.ک: غریب القرآن ابن قتیبه و مجاز القرآن فراء). این که مفسر چقدر به این موارد سبک‌ساز توجه داشته باشد و آنها را در تفسیر خود منعکس کند، می‌تواند با عنوان شاخصی مطرح شود.

فراهنجاری نحوی، با تغییر ساختار معمول جمله و جابه‌جایی عناصر آن ایجاد می‌شود. این تکنیک موجب برجسته‌سازی برخی عناصر جمله شده و توجه خواننده را به آن جلب می‌کند. تقدیم و تأخیر، یکی از تکنیک‌های فراهنجاری نحوی است که در علوم قرآنی مورد بحث قرار گرفته است (فتوحی، ۱۳۹۰: ۴۴)؛ برای مثال، ناسازگاری در اعراب اسیم‌ها یا مصدرها، با آیاتی چون آیه «...وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ...» (البقرة: ۱۷۷) و موارد دیگر (ر.ک: طه: ۶۳، الانعام: ۷۸، المائدة: ۵ و...) مواجه هستیم که چگونگی عملکرد مفسر در تحلیل این ناسازگاری‌ها و استفاده‌ای که او از این مباحث می‌کند، می‌تواند شاخصی برای سنجش او باشد.

1) Archaism.

مراعات فواصل، یکی از پدیده‌های فراهنجاری است که در آن، توجه به تناسب و توازن پایان فقرات سخن مطرح است. قرآن کریم با پابندی به این تناسب، گاهی به ظاهر، تغییراتی در آخر آیات ایجاد می‌کند که به فراهنجاری قواعد زبانی منجر می‌شود. این فرم کلان متناسب با حال و هوای سوره، طول آیات و میزان همسانی فواصل نمودهای متفاوتی پیدا می‌کند. در سوره‌های مکی با آیات کوتاه، نظم‌آهنگ آیات برجسته‌تر است؛ در حالی که در سوره‌های مدنی با آیات بلند، این فرم ادبی نهان‌تر است (خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۵۱). یکی از بحث‌های فواصل آیات، ساختار برابری و نابرابری قرینه‌های فواصل است. در قرآن، مواردی را می‌توان یافت که قرینه بعدی بسیار کوتاه‌تر از قرینه نخست است و برخی از مفسران از این کوتاهی و بلندی قرائن استفاده مفهومی و تفسیری کرده‌اند؛ برای مثال در سوره حاقه، زمانی که سخن از توفانی نابودگر است که هفت شب و هشت روز بر قوم ثمود می‌وزید؛ آیه متناسب با مضمون آن طولانی است، اما زمانی که سخن از پایان توفان است و آیه تصویری کوتاه از صحنه پس از طوفان که در آن همه چیز نابود شده است را نشان می‌دهد، آیه نیز کوتاه می‌شود: «سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ / فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ» (الحاقه: ۸-۷). (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۱۰/۲۹-۱۰۹)^۱

۳-۳-۵. تکرار و تداوم یک مشخصه

یکی از شاخصه‌های سبک‌ساز، مسئله تکرار و تداوم رفتارهای زبانی خاص در یک پیکره متنی است. سبک زمانی هویت پیدا می‌کند که تکرار و تداوم عناصر صوری و محتوایی در سخن گوینده یا نویسنده، محسوس باشد؛ به بیان دیگر، لازمه شکل‌گیری سبک وجود بسامد بالای مشخصه‌های سبک‌ساز است و نه کاربرد اندک و رخدادهای اتفاقی در متن (فتوحی، ۱۳۹۰: ۴۸). یکی از مشخصه‌های تکراری سبک قرآنی، گفت‌وگوی نمایشی^۲ است (میر، ۱۳۹۰: ۱۴۴) که در برخی سوره‌ها وجود دارد؛ مانند گفت‌وگوی انبیای الهی با قوم خود در سوره‌های هود، شعراء، یس، طه، مؤمنون و انبیاء. در این سوره‌ها، خدای متعال به جای گفتار مستقیم، از ژانر گفت‌وگو استفاده کرده است. آمدن اسماء مزدوج الهی در فواصل بیشتر آیات نیز از تکرارهای سبک‌ساز است؛ همچنین کلیشه‌های خاص ادبی تکرارشونده نیز سبک‌ساز هستند. برای مثال، تعبیرهایی مانند: «و اذ...» (البقره: ۲۶۰؛ المائدة: ۲۰؛ الحجر: ۲۸ و...); «الم تَرَ كَيْفَ فَعَل...» (الفجر: ۶؛ الفیل: ۱); «و هَلْ أُنَاكَ حَدِيث...» (طه: ۹؛ الذاریات: ۲۴ و...) کلیشه‌هایی هستند که برای یک کارکرد ادبی خاص و پدیدآوردن گونه‌ای ادبی متمایز مورد استفاده قرار می‌گیرند. از جمله کلیشه‌های دیگر قسم‌هایی است که خدای متعال در آیات متعدد یاد کرده است؛ همچنین اسلوب «لا

(۱) سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳۶۷/۸۶؛ خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۸۸.

2) Dramatic dialogue.

أقسم...» (الواقعة: ۷۵؛ الحاقة: ۳۸؛ المعارج: ۴۰ و...) نیز کلیشه‌دیگری است که در این قسم جای دارد. اگر مفسری به این بحث‌ها بپردازد و آنها را دریافت کرده و فهمیده باشد، می‌توان گفت وارد سطح ادبیات شده است.

۵-۳-۴. روایت‌شناسی

یکی از جدی‌ترین فرم‌های معنایی کلان که بر کلّ یک متن حکم فرماست، روایت^۱ است. روایت‌های قرآن به شکل ویژه، مورد مطالعه مفسران، قرآن‌پژوهان و ادب‌پژوهان زبان عربی قرار نگرفته است و تنها در حدی عمومی و کلی به بحث از برخی گونه‌های روایت‌های قرآنی چون قصص و امثال پرداخته شده که آن هم از جهت ویژگی روایتی آنها نبوده است (معموری، ۱۳۹۲: ۷). این در حالی است که امروزه اهمیت این فرم در حوزه مطالعات ادبی به اندازه‌ای است که در مطالعات ادبی (به‌ویژه در میان ساختارگرایان) شاخه‌ای تخصصی به نام «روایت‌شناسی»^۲ به وجود آمده است که وظیفه این علم مطالعه در فرم‌های روایی و تحلیل و بررسی داستان‌ها و صور گوناگون حکایت و انواع گوناگون ناقلان حکایت است (بالدیک^۳، ۲۰۰۴: ۱۶۶). البته این تنها فرم کلان حاکم بر متن نیست و غیر از این فرم‌های کلان دیگری هم داریم، ولی مهمترین و جدی‌ترین آنها بحث روایت است.

روایت‌شناسی قرآن کریم، یک رشته بین‌رشته‌ای است که از نظریه‌ها و روش‌های روایت‌شناسی ادبی برای تحلیل متن قرآن استفاده می‌کند. این رشته، به دنبال درک ساختار روایت در قرآن، شناسایی تم‌ها و مضامین اصلی و همچنین کشف ظرافت‌های هنری و زیبایی‌شناسی متن قرآن است (معموری، ۱۳۹۲: ۱۴). شایان ذکر است که روایت در روایت‌شناسی، مفهومی گسترده‌تر از داستان‌های تاریخی دارد و شامل هرگونه ماجرا و حوادث با ترتیب زمانی مشخص است (معموری، ۱۳۹۲: ۱۳). این مفهوم، مباحثی درباره آینده، مانند وقایع قیامت و همچنین امثال و تشبیهات قرآنی را نیز دربرمی‌گیرد (معموری، ۱۳۹۲: ۱۷۱). برای مثال در آیه ۳۹ سوره نور، مشرکان چنین به تصویر کشیده شده‌اند: «کسانی را که جز او می‌خوانند ریا، هیچ جوابی به آنان نمی‌دهند؛ مگر مانند کسی که دو دستش را به سوی آب بگشاید تا آب به دهانش برسد؛ درحالی‌که آب به دهان او نخواهد رسید و درخواست کافران جز به هدر نیست». در این تمثیل به تصویر کسی پرداخته شده که دستانش را به سوی آب دراز می‌کند تا از آن بگیرد و بنوشد، ولی هرچه به آب نزدیک‌تر می‌شود، باز نمی‌تواند آن را لمس کند و به دهان برساند. دوربین روایت‌گر در این تصویر، به تدریج بر دستانی تمرکز می‌کند که به حالت طلب به سوی آب دراز شده

1) Narrative.
2) Narratology.
3) Chris Baldick.

و هرچه جلوتر می‌روند، بدون آنکه آب دور شود، باز به آن دست نمی‌یابند. (معموری، ۱۳۹۲: ۱۸۲)

روایت‌شناسی قرآن، به ساختار گفتگوها و تعاملات بین شخصیت‌ها توجه ویژه‌ای دارد. این رشته همچنین زمان و مکان رویدادها، تکرار و تغییر در داستان‌ها، و تأثیر این عناصر بر معنا و اثرگذاری متن را تحلیل می‌کند. ساختار روایت در قرآن کریم، شامل انتخاب چکیده‌ها، صحنه‌سازی، کنشگران، طرف‌های گفتگو، زاویه دید روایت‌گر و قطعه پایانی است که همه این عناصر در خلق یک روایت مؤثر نقش دارند (معموری، ۱۳۹۲: ۱۵-۶۷).

تقریباً طی صد سال گذشته، مجموعه مطالعات خیلی جدی در حوزه روایت‌شناسی قصه‌های عامیانه و داستان‌های عهدین صورت گرفته و بیشتر کوشش‌ها، بر شناسایی و مطالعه ویژگی‌های روایت و اینکه روایت‌ها دارای چه ویژگی‌هایی هستند متمرکز بوده است؛ به تعبیر دقیق‌تر، روایت‌شناسی، بررسی ویژگی‌های ثابت و اصول ترکیبی زیربنایی مشترک میان همه داستان‌ها است (قائم‌نیا، ۱۳۹: ۳۸۴). بنابر درون‌مایه‌ها و شکل مشترک این روایات، این مطالعات می‌تواند دست‌مایه خوبی برای بحث از مدل‌های روایتی در آیات قرآن کریم باشد.

۶. نتایج

در مقام فهم و دریافت از متن، با تکیه بر خود متن و بدون در نظر گرفتن داده‌های خارج از متن، سه سطح دریافت می‌توان تصور کرد:

۱- دریافت از متن در سطح زبانی، دریافت از متن در سطح ادبی، و دریافت از متن در سطح فرهنگی.

۲- وقتی با ترکیبی از عناصر زبانی، یعنی مجموعه‌ای از واژگان و دستور زبان، بتوان ارزش افزوده‌ای فراتر از ارزش واژگانی و دستوری ایجاد کرد، با یک خلق ادبی مواجه هستیم. در تحلیل یک متن، لازم است بررسی شود که این ارزش افزوده معنایی نخست ناظر به لفظ است یا معنا و دوم اینکه در چه سطحی از معنا این خلق ادبی رخ داده است.

۳- تمرکز صرف بر زبان‌شناسی عبارات و واژگان، هرچند مهم است، اما برای درک تمام ابعاد قرآن کافی نیست؛ زیرا قرآن، تنها یک متن زبانی نیست، بلکه یک اثر هنری و ادبی نیز هست که از عناصر زیبایی‌شناختی متنوعی بهره می‌برد. عناصر ادبی در قرآن، نه تنها به متن زیبایی بخشیده و آن را جذاب‌تر می‌کنند، بلکه نقش اساسی در انتقال مفاهیم عمیق و پیچیده دارند؛ به عبارت دیگر، این عناصر ابزاری برای رساندن معانی به بهترین شکل ممکن به مخاطب است. فهم و تفسیر صحیح قرآن به درک زیبایی‌شناسی آن وابسته است؛ بدین معنا که بدون توجه به مباحث سطح ادبی، نمی‌توان به درک کاملی از معانی قرآن دست یافت.

۴- علوم ادبی پرورش‌یافته در سنت اسلامی در تحلیل دقیق اجزای زبانی و معنایی در سطح واژه و جمله (سطح خرد) بسیار موفق عمل کرده‌اند؛ با این حال، بررسی ساختار کلی متون، روابط بین بخش‌های مختلف یک متن و بررسی الگوهای تکرارشونده در سطح کلان (ماکرو) در سنت اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این خلأ پژوهشی را می‌توان با بهره‌گیری از روش‌ها و ابزارهای علمی مانند سبک‌شناسی، روایت‌شناسی، نظریه‌های نقد متن و نظریات ساختارگرایی برطرف نمود. این رویکرد بین رشته‌ای، به درک عمیق‌تر از ساختار، معنا و عملکرد متون اسلامی کمک خواهد کرد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن ابی الإصبع المصری، (۲۰۰۸)، بديع القرآن، تحقیق حفنی محمد شریف، مصر: نهضة مصر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی‌تا)، التحرير و التنوير، بیجا: بی نا.
- ابن یوسف الحنبلی، شیخ مرعی، (۱۴۲۵)، القول البديع فی علم البديع، تحقیق محمد علی الصامل، ریاض: کنوز اشبیلیا.
- ابوموسی، محمد حسنین، (بی‌تا)، البلاغه القرآنیه فی تفسیر الزمخشری و أثرها فی الدارسات البلاغیه، بیروت: دارالفکر العربی.
- بلاطه، عیسی، (۱۳۹۴ ش)، "تفسیر بلاغی قرآن: اعجاز و موضوعات مرتبط"، رویکردهایی به تاریخ تفسیر، به کوشش مهرداد عباسی، تهران: انتشارات حکمت.
- بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن، (۱۳۷۶ ش)، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۸۷ ش)، «تفسیر»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۵.
- _____، (۱۳۹۲ ش)، ترجمه شناسی قرآن کریم. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- تفتازانی، سعدالدین، (بی‌تا)، شرح المختصر علی تلخیص المفتاح، با تعلیقات عبدالمتعال صعیدی، قم: مکتبه نجفی.
- الحسناوی، محمد، (۲۰۰۰)، الفاصلة فی القرآن الکریم، عمان: دار عمار.
- خرقانی، حسن، (۱۳۹۲ ش)، زیباشناسی قرآن از نگاه بديع، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۲
- دل افکار، علیرضا، (۱۳۹۲ ش)، نقش قرآن در پایه گذاری و تطور علوم ادبی، تهران: سمت.
- ذهبی، محمد حسین، (بی‌تا)، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الراغب، عبدالسلام احمد، (۱۳۸۷ ش)، کارکرد تصویر هنری در قرآن کریم، مترجم سید حسین سیدی، تهران: سخن.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰ ق)، البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، (۱۴۰۷ ق).
- سکاک، یوسف بن ابوبکر، (۱۳۵۶ ق)، مفتاح العلوم، تحقیق مصطفی البابی الحلبي، قاهره: بی نا.
- سید بن قطب، (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن. بیروت - قاهره: دار الشروق.
- _____، (بی‌تا)، التصوير الفنی فی القرآن الکریم، مصر: دارالمعارف.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۴۲۱ ق)، الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.
- سیدی، سید حسین، (۱۳۹۹ ش)، «بوطیقای قرآن (درآمدی بر سبک شناسی قرآن)»، مجله پژوهشهای قرآنی، سال ۲۵، ش ۴، پیاپی ۹۷، ص ۲۴-۲۵. <https://doi.org/10.22081/jqr.1402.2018.24-25>
- شربتدار، حسن علی، (۱۳۹۹ ش)، «سبک شناسی زیباشناختی ادبی در جزء سی قرآن کریم»، مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، سال سوم، ش ۲، پیاپی ۶. <https://doi.org/10.22081/jqr.1402.2018.24-25>
- صفوی، کوروش، (۱۳۸۳ ش)، از زبان شناسی به ادبیات، جلد اول: نظم، تهران: سوره مهر.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان لعلوم القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- عشایری منفرد، محمد، (۱۳۹۰ ش)، «بایستگی دانش بديع در تفسیر؛ با نگاهی به تفسیر المیزان»، قرآن شناخت، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، سال ۴، ش ۸. <https://qoranshenakht.nashriyat.ir/node/82>
- فتوحی، محمود، (۱۳۹۰ ش)، سبک شناسی، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۹۰
- عزیز، فهیم، (۱۳۹۲ ش)، دانش تفسیر در سنت یهودی-مسیحی، ترجمه علی نجفینژاد، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- قائمینیا، علیرضا، (۱۳۸۹ ش)، بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کرمانی، محمود بن حمزه، (بی‌تا)، اسرار التکرار فی القرآن، قاهره، دار الفضيله.
- محمد خلیفه، احمد عبدالمجید، (۱۴۲۶)، نهاییات الآیات القرآنیه بین اعجاز المعنی و روعه الموسیقی، قاهره: مکتبه الآداب.
- مراغی، احمد مصطفی، (۱۴۱۴)، علوم البلاغه، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- المطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد، (۱۳۸۸ش.)، ویژگی‌های بلاغی قرآن، مترجم: سید حسین سیدی، تهران: انتشارات سخن.
- معموری، علی، (۱۳۹۲ش.)، تحلیل ساختار روایت در قرآن، تهران: نگاه معاصر
- میر، مستنصر، (۱۳۹۰ش.)، "گفت و گو در قرآن"، مطالعه قرآن به منزله اثر ادبی، به کوشش ابوالفضل حری، تهران، انتشارات نیلوفر.
- _____، (۱۳۹۰ش.)، "فنون و صنایع ادبی در قرآن"، مطالعه قرآن به منزله اثر ادبی، مترجم ابوالفضل حری، تهران: انتشارات نیلوفر.
- هیکس، هاروی، (۱۳۸۱ش.)، «بوطیقا»، زیباشناخت، ترجمه مشیت علایی، نیمه اول سال ۱۳۸۱، ش ۶، صص ۱۴۵-۱۵۴
- .Literary Terms, New York: oxford University Press, (۲۰۰۴), Chris Baldick.

References

The Holy Qur'an.

- Ibn Abī al-Iṣḥā' al-Miṣrī. (2008). *Badī' al-Qur'ān*. Edited by Ḥifnī Muḥammad Sharīf. Egypt: Nahḍat Miṣr. [In Arabic]
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad ibn Ṭāhir. (n.d.). *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. n.p.: n.p. [In Arabic]
- Ibn Yūsuf al-Ḥanbalī, Shaykh Mar'ī. (1425 AH). *al-Qawl al-Badī' fī 'Ilm al-Badī'*. Edited by Muḥammad 'Alī al-Ṣāmil. Riyadh: Kunūz Ishbīliyyā. [In Arabic]
- Abū Mūsā, Muḥammad Hasanayn. (n.d.). *al-Balāghah al-Qur'āniyyah fī Tafṣīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī. [In Arabic]
- Boullata, Issa J. (1394 SH). "Tafsīr Balāghī-yi Qur'ān: I'jāz va Mawzū'āt-i Murtabiḥ." In *Rūykardhāyī bih Tārīkh-i Tafṣīr*, edited by Mihrdād 'Abbāsī. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat. [In Persian]
- Bint al-Shāṭi', 'Ā'ishah 'Abd al-Raḥmān. (1376 SH). *I'jāz-i Bayānī-yi Qur'ān*. Translated by Ḥusayn Sābirī. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. [In Persian]
- Pākatchī, Aḥmad. (1387 SH). "Tafsīr." In *Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī* (The Great Islamic Encyclopaedia), edited by Kāzim Mūsavī Bujnurdī, Vol. 15. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopaedia. [In Persian]
- Pākatchī, Aḥmad. (1392 SH). *Tarjumah-shināsī-yi Qur'ān-i Karīm*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. (n.d.). *Sharḥ al-Mukhtaṣar 'alā Talkhīṣ al-Miftāḥ*. With commentary by 'Abd al-Muta'āl al-Ṣa'īdī. Qom: Maktabat Najafī. [In Arabic]
- al-Ḥasnāwī, Muḥammad. (2000). *al-Fāṣilah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Amman: Dār 'Ammār. [In Arabic]
- Kharaqānī, Ḥasan. (1392 SH). *Zībā-shināsī-yi Qur'ān az Niḡāh-i Badī'*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences Press. [In Persian]
- Dilafkār, 'Alīrīzā. (1392 SH). *Naqsh-i Qur'ān dar Pāyiguzārī va Taṭavvur-i 'Ulūm-i Adabī*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- al-Rāghib, 'Abd al-Salām Aḥmad. (1387 SH). *Kārkard-i Taṣwīr-i Hunarī dar Qur'ān-i Karīm*. Translated by Sayyid Ḥusayn Sayyidī. Tehran: Sukhan. [In Persian]
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. (1410 AH). *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rīfah. [In Arabic]
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 AH). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- al-Sakkākī, Yūsuf ibn Abī Bakr. (1356 AH). *Miftāḥ al-'Ulūm*. Edited by Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. Cairo: n.p. [In Arabic]
- Qutb, Sayyid. (1412 AH). *Fī Zīlāl al-Qur'ān*. Beirut-Cairo: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
- Qutb, Sayyid. (n.d.). *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm*. Egypt: Dār al-Ma'ārif. [In Arabic]
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. (1421 AH). *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Sayyidī, Sayyid Ḥusayn. (1399 SH). "Būṭīqā-yi Qur'ān (Darāmādī bar Sabk-shināsī-yi Qur'ān)." *Majallah-i Pizhūhishhā-yi Qur'ānī*, 25(4), 5–24. HYPERLINK "https://www.google.com/url?sa=E&q=https%3A%2F%2Fdoi.org%2F10.22081%2Fjqr.2020.56197.2731" <https://doi.org/10.22081/jqr.2020.56197.2731> [In Persian]
- Sharbatdār, Ḥasan 'Alī. (1399 SH). "Sabk-shināsī-yi Zībā-shinākhtī-yi Adabī dar Juz' -i Si-yi Qur'ān-i Karīm." *Muṭāla'āt-i Sabk-shinākhtī-yi Qur'ān-i Karīm*, 3(2), 6. HYPERLINK "https://www.google.com/url?sa=E&q=https%3A%2F%2Fdoi.org%2F20.1001.1.2645571" <https://www.google.com/url?sa=E&q=https%3A%2F%2Fdoi.org%2F20.1001.1.2645571>

- 4.1399.3.2.4.6"<https://doi.org/20.1001.1.26455714.1399.3.2.4.6> [In Persian]
 Şafavî, Kūrush. (1383 SH). *Az Zabān-shināsī bih Adabiyāt*, Jild-i Avval: Naẓm. Tehran: Sūrah-i Mihr. [In Persian]
 Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
 Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH). *Majma' al-Bayān li-'Ulūm al-Qur'ān*. Tehran: Nāşir Khusraw Publications. [In Persian]
 'Ashāyirī Munfarid, Muḥammad. (1390 SH). "Bāyiştagī-yi Dānish-i Badī' dar Tafsīr; bā Nigāhī bih Tafsīr al-Mīzān." *Qur'ān Shinākht*, 4(8). HYPERLINK "<https://www.google.com/url?sa=E&q=https%3A%2F%2Fqoranshenakht.nashriyat.ir%2Fnode%2F82>"<https://qoranshenakht.nashriyat.ir/node/82> [In Persian]
 Futūḥī, Maḥmūd. (1390 SH). *Sabk-shināsī*. Tehran: Sukhan Publications. [In Persian]
 'Azīz, Fahīm. (1392 SH). *Dānish-i Tafsīr dar Sunnat-i Yahūdī-Masīḥī*. Translated by 'Alī Najafī-Nizhād. Qom: Mofid University Press. [In Persian]
 Qā'imī-Niyā, 'Alīrizā. (1389 SH). *Biyūlūzhī-yi Naşş: Nishānah-shināsī va Tafsīr-i Qur'ān*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
 al-Kirmānī, Maḥmūd ibn Ḥamzah. (n.d.). *Asrār al-Takrār fī al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Faḍīlah. [In Arabic]
 Muḥammad Khalīfah, Aḥmad 'Abd al-Majīd. (1426 AH). *Nihāyāt al-Āyāt al-Qur'āniyyah bayna I'jāz al-Ma'nā wa Raw'at al-Mūsīqā*. Cairo: Maktabat al-Ādāb. [In Arabic]
 al-Marāghī, Aḥmad Muşṭafā. (1414 AH). *'Ulūm al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
 al-Maṭ'anī, 'Abd al-'Azīm Ibrāhīm Muḥammad. (1388 SH). *Vīzhigī-hā-yi Balāghī-yi Qur'ān*. Translated by Sayyid Ḥusayn Sayyidī. Tehran: Sukhan Publications. [In Persian]
 Ma'mūrī, 'Alī. (1392 SH). *Taḥlīl-i Sākhtār-i Rivāyat dar Qur'ān*.



A Critical Discourse Analysis of the Story of Prophet Adam (AS) in the Holy Qur'an Based on Norman Fairclough's Three-Dimensional

Ezzat Molla-Ebrahimi¹ , Abdolvahab Kamali² 

1. Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: mebrahim@ut.ac.ir

2. M.A. Student, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Iran.

Email: Abdolvahab.kamali@gmail.com

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective / Problem Statement (Academic Formulation):

The present study aims to conduct a critical discourse analysis of the Qur'anic narrative of Prophet Adam (AS), employing Norman Fairclough's three-dimensional framework. As the first lived human experience narrated in the Qur'an, the story of Adam is not merely a religious or historical account, but a conceptual map that outlines the relational dynamics between human beings and God, the self, others, and the adversary (Satan). Owing to its multilayered and complex narrative structure, this story provides a fertile ground for critical discourse examination. Adopting a descriptive-analytical method, the study seeks to uncover the underlying linguistic, semantic, emotional, and ideological structures embedded within this Qur'anic narrative.

Theoretical Framework and Research Methodology

The present study draws upon Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA), a well-established approach in sociolinguistics that critically examines the hidden layers of meaning, power, ideology, and dominance within texts. Fairclough's model analyzes discourse on three interconnected levels:

Description: This stage involves examining the linguistic elements of the text, including vocabulary, sentence structure, active and passive verbs, and rhetorical devices such as metaphor, irony, contrast, and repetition.

Interpretation: At this level, attention is paid to the contextual elements of time, place, and situation, as well as the emotional aspects and relationships among the actors in the narrative.

Explanation: This stage analyzes the discourse in relation to broader social, political, and ideological structures, elucidating how the narrative reflects and reinforces power dynamics.

Received: 2024-07-20 | Received in revised form: 2024-11-07 | Accepted: 2024-11-30 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: Molla-Ebrahim, E. and Kamali, A. (2025). A Critical Discourse Analysis of the Story of Prophet Adam (AS) in the Holy Qur'an Based on Norman Fairclough's Three-Dimensional. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(2), 230-249. doi: [10.22034/sshq.2025.468047.1480](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.468047.1480)

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



Adopting a descriptive-analytical methodology, the study investigates the story of Prophet Adam (AS) in the Qur'an to identify and interpret the linguistic, emotional, temporal, and ideological mechanisms that construct the narrative.

1. Description Level

At the descriptive level, it is evident that God employs a variety of rhetorical techniques—such as synonymy, semantic contrast, repetition, emphasis, irony, and metaphor—to narrate the story of Adam (AS) in an artistic and purposeful manner. These devices are utilized not merely for aesthetic appeal but also to convey profound educational and epistemological concepts. Repetition of key terms, such as “temptation” (aghwā) and “prostration” (sujūd), highlights the ongoing struggle between good and evil. Variations in the use of active and passive verbs make the audience aware of the roles of the actors and the exercise of divine will. The choice of declarative and interrogative sentences, combined with imperative, cautionary, and occasionally descriptive tones, all serve to reinforce the Qur'anic messages.

2. Interpretation Level

At the interpretive level, the temporal and emotional dimensions play pivotal roles. Time is not presented merely as a chronological sequence but as a container for the unfolding of events and divine messages. The use of temporal markers such as “idh” (when), “thumma” (then), and successive quotations demonstrates the sequential flow of events and pedagogical lessons. The emotional dimension, on the other hand, enriches the narrative by evoking feelings such as the angels' astonishment, Satan's anger, and the remorse of Adam and his spouse. These affective elements facilitate audience empathy with the characters and enhance the impact of the story's messages.

3. Explanation Level

At the explanatory level, the study focuses on the ideological conflicts embedded within the narrative. The primary struggle occurs between Satan and Adam (AS), and, on a higher level, between Satan and God, symbolizing the eternal battle between right and wrong. Satan, perceiving his mission as leading humans astray, engages in persistent antagonism toward humanity. In contrast, God provides a comprehensive plan of guidance encompassing trial, error, repentance, and return to the divine path. The ideology reflected in the text emphasizes absolute obedience to God, vigilance against Satanic temptation, and reliance on divine guidance. According to Fairclough, this discourse exemplifies the interplay of power and resistance; humans, when confronted with Satanic domination, must utilize reason, awareness, and divine guidance as tools for resistance.

تحلیل گفتمان انتقادی داستان حضرت آدم (ع) در قرآن کریم، بر اساس الگوی نورمن فرکلاف

عزت ملاابراهیمی^۱ ID، عبدالوهاب کمالی^۲ ID

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

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، ایران. Abdolvahab.kamali@gmail.com

چکیده

تحلیل گفتمان انتقادی الگوی جدیدی در حوزه نقد و شاخه‌ای از زبان‌شناسی با رویکرد اجتماعی است که در پی کشف سایه‌ها و لایه‌های پنهان معنا است. نورمن فرکلاف نظریه تحلیل گفتمان انتقادی برای کشف فکر و ایدئولوژی‌های مخفی متن را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین مورد بررسی قرار می‌دهد. داستان حضرت آدم (ع)، اولین داستان و تجربه زندگی بشر، مهم‌ترین اصولی را که انسان در طول زندگی، باید سرلوحه رفتار خویش در تعامل با خود و دیگری قرار دهد، بیان می‌دارد تا انسان با این ایدئولوژی و مکانیسم بتواند سعادت و رستگاری خویش را رقم زند. نگارندگان در این جستار، به روش توصیفی-تحلیلی و بر مبنای نظریه نورمن فرکلاف، داستان حضرت آدم (ع) را مورد واکاوی قرار داده‌اند. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که در سطح توصیف، خداوند در این داستان، با استفاده از شگردهای مختلف زبانی، چون ترادف، تضاد، تکرار، تأکید، استعاره، مجاز و غیره، درصدد آگاهی بخشی هرچه بیشتر به انسان‌ها برای تمسک به برنامه الهی و طبیعی جلوه دادن این امر است تا انسان بتواند مسیر خود را هرچه آگاهانه‌تر انتخاب نماید. خداوند در سطح تفسیر به زمان، مکان، وقوع حوادث و عاطفه هریک از شخصیت‌ها اشاره می‌فرماید و نشان می‌دهد که آنان نسبت به هر موقعیتی، چه واکنشی انجام داده‌اند. در سطح تبیین نیز کشمکش هریک از شخصیت‌های داستان و نتیجه آن کشمکش را بیان می‌دارد که سرانجام به هبوط حضرت آدم (ع) و فرزندانش به سوی زمین و خروج آنها از بهشت انجامید. این هبوط در پی بروز اولین خطا و اشتباه، از سوی آدم (ع) به وقوع پیوست؛ از این رو، تفکر و ایدئولوژی بیانگر معرفی برنامه جامع و کاملی برای نجات و سعادت بشر در طول تاریخ است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل گفتمان انتقادی، حضرت آدم (ع)، فرکلاف، قصه قرآنی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: ملاابراهیمی، عزت و کمالی، عبدالوهاب. (۱۴۰۴). تحلیل گفتمان انتقادی داستان حضرت آدم (ع) در قرآن کریم بر اساس الگوی نورمن فرکلاف. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۹ (شماره ۲)، ۲۳۰-۲۴۹. doi: 10.22034/sshq.2025.468047.1480

۱. مقدمه

قرآن کتاب هدایت بشر است؛ از این رو در ساحت‌های گوناگون حیات فردی و اجتماعی، عقلانی و عاطفی، مادی و معنوی انسان وارد شده و با آدمی سخن گفته است. اقتضای رسیدن به این مقصود، استفاده از سبک‌های متنوع و شیوه‌های گوناگون بیانی بوده که قرآن به نحو عالی و شگفت‌انگیزی از عهدهٔ چنین کاری برآمده است. امروزه یکی از بحث‌های مهم علوم قرآنی که در فهم و تفسیر دقیق آیات قرآن کریم، حائز اهمیت است و پژوهش پیرامون معانی آن نمایشگر اعجاز این صحیفهٔ آسمانی است، توجه به کاربردهای زبان‌شناختی قرآن است. مفسران و مترجمان قرآن ناگزیر از اتخاذ نظریه‌ای در باب زبان قرآن هستند تا مشکلات فهم و تحلیل آن را هموار سازند، به مدلول صحیح کلام ذات مقدس الهی بهتر نایل گردند و بتوانند راز و رمزهای آن را بگشایند. بدیهی است که «داستان‌های قرآنی با هدف تربیتی و اخلاقی مطرح شده و محتوای آن بیانگر اهدافی چون قوت قلب، روشن شدن راه حق، پندآموزی، یادآوری، به اندیشه واداشتن و عبرت گرفتن است» (نصیحت و پراندوجی، ۱۳۹۰: ۳). یکی از داستان‌های پر رمز و راز قرآن، سرگذشت حضرت آدم(ع) است که مبدأ و سرآغاز زندگی انسان بودن آن اهمیت این قصه را دوچندان می‌نماید. این مهم سبب شده است که پژوهشگران با ابزارها و نظریه‌های مختلفی داستان حضرت آدم(ع) را مورد بررسی قرار دهند که یکی از این الگوها تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف است.

تحلیل گفتمان انتقادی، رویکردی است در تحلیل گفتمان که از سال ۱۹۷۰ میلادی شکل گرفت و از آغاز دههٔ ۱۹۹۰، به صورت منسجم، پا به عرصهٔ تحلیل اخبار نهاد. در این رویکرد، «تحلیلگر گفتمان از تحلیل عناصر زبانی گام را فراتر گذاشته و به تحلیل نقش عناصری مانند جهان‌بینی و ایدئولوژی، سوگیری و تعصب، روابط قدرت و مسائل اجتماعی، حوادث سیاسی و تاریخی در شکل‌گیری گفتمان، می‌پردازد» (ون لیون، ۲۰۰۶: ۴۰). تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف، ریشه در سازه‌گرایی اجتماعی دارد و تنها به واکاوی ساختار زبان اهتمام ندارد، بلکه به بررسی افراد و نهادهایی می‌پردازد که شیوه‌هایی برای معناپردازی از متن دارند؛ بنابراین، درصدد «گفتمان‌کاوی، تجزیه و تحلیل ساختارها و معناهایی است که بار ایدئولوژیکی دارند» (مکاریک، ۱۳۸۳: ۱۶۰)؛ به عبارت دیگر، تحلیل گفتمان انتقادی قصد دارد «به روشی نظام‌مند و با استفاده از مدلی سه‌بعدی، به کاوش در روابط نامعلوم بین متون وقایع و اعمال گفتمانی و ساختارها و نیز روابط فرایندهای فرهنگی و اجتماعی در سطوح گسترده‌ای بپردازد» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۳۲). این سه بُعد شامل سه سطح توصیف: بررسی زبان‌شناختی متن، سطح تفسیر: بررسی متن در سطح گفتمان‌های سازنده و مصرف‌کننده و سطح تبیین: بررسی ارتباط گفتمان‌های سازنده متن با شرایط اجتماعی و سیاسی حاکم می‌شود (ملاابراهیمی

و آبیاری، ۱۳۹۵: ۲۶۵). بنابراین، می‌تواند نقش مؤثری در شناخت بهتر و دقیق‌تر متن و اهداف مؤلف داشته باشد.

قرآن کریم، معجزه‌ای از جنس کلام، با به‌کارگیری لغات و جملات در قالب سوره‌های مختلف، سعی در تولید یا بازنمود ساختاری مفهومی و اجتماعی در حوزه اندیشه و فرهنگ جامعه عصر نزول و جوامع پسینی دارد. این بازنمودها را در داستان‌های پر رمز و راز قرآنی می‌توان مشاهده کرد. یکی از قصه‌های تأثیرگذار قرآن، داستان حضرت آدم (ع) است که ماجرای خلقت انسان و سرکشی شیطان را روایت می‌کند. خداوند در این داستان توجه انسان را به نخستین مواجهه با هویت خویش جلب کرده و اساسی‌ترین مبانی حیات و سعادت انسان‌ها را برشمرده است که در پژوهش حاضر بدان پرداخته می‌شود.

۱-۱. روش تحقیق:

داستان حضرت آدم (ع) در مقام نخستین تجربه زندگی بشر، از جمله داستان‌های مهم قرآنی است که در سوره‌های مختلف ذکر شده و در این جستار، مورد واکاوی قرار گرفته است؛ بنابراین، پژوهش حاضر قصد دارد با رویکردی توصیفی-تحلیلی، این داستان را در چارچوب تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف، مورد کاوش قرار دهد و رابطه ایدئولوژی و گفتمان حاکم بر متن را آشکار سازد.

۲-۱. سؤالات پژوهش:

پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

- برجسته‌ترین گفتمان‌های موجود در بافت داستان حضرت آدم (ع) کدامند؟
- ساختار مختلف سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین فرکلاف در این داستان چگونه با مفاهیم ایدئولوژیک پس متن، هم‌خوانی پیدا کرده است؟

۳-۱. پیشینه تحقیق:

در زمینه تحلیل گفتمان انتقادی، پژوهش‌های متعددی در قرآن کریم صورت گرفته است که به جهت محدودیت بحث، تنها به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- فلاح و شفیعی‌پور در مقاله «گفتمان‌کاوی سوره شمس بر اساس الگوی نورمن فرکلاف» (۱۳۹۷)، با تحلیل ساختار متنی و تطبیق آن با بافت موقعیتی در سطح تفسیر گفتمان حاکم، گفتمان‌های سوره شمس را در محور مقاومتی با گفتمان موجود در سطح جامعه بررسی کردند.

- دودمان کوشکی و دیگران در مقاله «خوانشی جدید از سوره مطففین با تأکید بر نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف» (۱۳۹۸) که در همایش ملی زبان، ادبیات و گفتمان صلح،

منتشر شده است بر اهداف دینی، تربیتی و اخلاقی این سوره جهت هدایت بشر و نحوه تعامل و اجرای گفتمان آن تأکید کرده‌اند.

- نبی احمدی و یزدانی در مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی سوره بروج از منظر نورمن فرکلاف» (۱۴۰۰)، تلاش کرده‌اند تا سطوح مختلف این سوره را بررسی کنند و به این نتیجه رسیده‌اند که بافت درونی و بینامتنی آیات و همچنین گفتمان موجود در سطح تبیین، موجب شده است تا فضایی برای مخاطب پدید آورد و اهداف تربیتی را به او منتقل نماید.

اما مقالاتی که تاکنون درباره داستان حضرت آدم(ع) تدوین شده است، بدین قرارند:

- عباسی و کریمی فیروزجائی در مقاله «کارکرد روایی فراروی در داستان حضرت آدم» (۱۳۹۱)، به بحث از روایت و تحلیل آن اهتمام ورزیده‌اند.

- زارع زردینی در مقاله «تصویر هنری داستان حضرت آدم در قرآن کریم» (۱۳۹۲)، به جلوه‌ها و تصاویر هنری و عناصر ساختاری این داستان پرداخته و بیان کرده است که تخیل حسی و پدیده تجسم امور در داستان‌های قرآنی، نقش به‌سزایی در درک زیبایی هنری داستان دارد.

- مظفری و دیگران در مقاله «نگرش هرمنوتیکی میدی و گنابادی به داستان حضرت آدم(ع)» (۱۴۰۰)، بیان داشته‌اند که این دو مفسر با رویکرد عرفانی از مضامین متشابه، نمادین و رمزگونه داستان آدم(ع) رمزگشایی کرده‌اند. با این تفاوت که گنابادی در تفسیر عرفانی، متشابهات داستان آدم(ع) را با رویکردی اجتهادی و استدلالی، مورد نظر دارد، اما میدی رویکرد ذوقی و لحنی عارفانه را در تفسیر خود دنبال می‌کند.

- صباغ جعفری و حیدری راد در مقاله «تحلیل بعد عاطفی نظام گفتمانی داستان حضرت آدم با تکیه بر فرآیندهای عاطفی-معنایی» (۱۴۰۱)، به واکاوی ابعاد عاطفی و معنایی این داستان پرداخته‌اند.

- عمادی اندانی و دیگران در مقاله «بررسی سیر نزول داستان حضرت آدم(ع) در قرآن کریم» (۱۴۰۲)، با سبک تفسیری، تنزیلی و موضوعی این داستان را بررسی کرده و دریافته‌اند که بخش‌هایی از داستان که با مفاهیم اعتقادی کفر و ایمان در ارتباط است در سال‌های اولیه نزول قرآن بیان شده و قسمت‌هایی که به آموزه‌های معرفتی و ویژگی‌های مؤمنان ارتباط دارد در اواخر حضور مسلمانان در مکه نازل شده است.

بنا بر بررسی‌های انجام‌شده، تاکنون، پژوهشی درباره داستان حضرت آدم(ع) از منظر تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف تدوین نشده است؛ از این رو، جستار حاضر با بررسی سطوح مختلف این داستان، می‌تواند برخی از لایه‌های مفهومی پنهان آن را آشکار سازد.

۲. مبانی نظری پژوهش

تحلیل گفتمان برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناسی، تنها با عناصر صرفی، لغوی و زمینه متن سروکار ندارد، بلکه به عوامل بیرون از متن نیز می‌پردازد؛ از این رو، تحلیل گفتمان انتقادی سیری تکوینی در مطالعات زبان‌شناختی است که از حد توصیف فراتر رفته و فرایندهای ایدئولوژیکی و بافت‌های موقعیتی و بینامتنی مؤثر بر شکل‌گیری گفتمان را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. نورمن فرکلاف از چهره‌های سرشناس تحلیل گفتمان انتقادی، چارچوبی برای تحلیل متن پیشنهاد می‌کند که از کارآمدترین نظریه‌ها به شمار می‌رود. به اعتقاد او تحلیل گفتمان انتقادی، گفتمان را در گستره نهادهای رسمی و صاحب قدرت و ایدئولوژی پنهان در جایگاه عوامل تشکیل دهنده زبان و متن، بررسی می‌کند و خود را ملزم به آگاهی‌بخشی و تغییر و تحول در جامعه می‌داند. فرکلاف، هدف کاربردی خود را کمک به افزایش آگاهی درباره نقش یاری‌دهنده زبان در تسلط برخی افراد بر دیگران، عنوان می‌کند؛ چه، آگاهی اولین گام به سوی رهایی است (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۰-۱۱). تأکید فرکلاف، یکی از اصلی‌ترین نظریه‌پردازان این رهیافت، بر این است که گفتمان در چارچوب بازتولید اجتماعی روابط سلطه تحقق می‌یابد؛ از این رو، «در نظمی گفتمانی، سلطه یک صورت‌بندی ایدئولوژیک گفتمانی، به طبیعی شدن معانی و اعمال ایدئولوژیک آن صورت‌بندی می‌انجامد. مقاومت در برابر این پدیده، معمولاً از فاعلانی صورت می‌گیرد که جایگاه آنان در دیگر نهادها و نظم‌های گفتمانی، منشأ مقاومت آنها است» (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۸۴). به نظر برخی از پژوهشگران، تحلیل گفتمان انتقادی نگاه جامعه‌شناسانه به زبان دارد؛ بدین گونه که واقعیت‌های اجتماعی بر افراد تسلط دارند و کنش‌های متقابل افراد جامعه نیز تحت تأثیر نیروهای اجتماعی شکل می‌گیرند و چارچوب‌ها و صورت‌های کنش‌های فردی را ساختارهای اجتماعی تعیین می‌کنند (شهری، ۲۰۰۱: ۵۷). فرکلاف در رویکرد گفتمان انتقادی خویش از نظریه تعدادی از نظریه‌پردازان انتقادی-اجتماعی، مانند نظم گفتمان میشل فوکو^۱ و هژمونی گرامشی^۲، استفاده کرده است.

۳. بحث و بررسی داستان حضرت آدم(ع)

۳-۱. سطح توصیف:

در این سطح، گفتمان به مثابه متن است که شامل تحلیل زبانی در قالب واژگان، دستور، وجوه مختلف جمله و نوع گفتگوها می‌شود. متون در این سطح، از جنبه‌های مختلفی مورد بررسی قرار می‌گیرند و پرسش‌های متعددی مطرح می‌شود که عبارت

1) Michel Foucault.
2) Gramsci.

است از: کلمات واجد کدام ارزش تجربی است؟ چه نوع روابط معنایی اعم از هم‌معنایی، شمول معنایی و تضاد معنایی، به لحاظ ایدئولوژیک، بین کلمات وجود دارد؟ ویژگی‌های دستوری واجد کدام ارزش‌های تجربی است؟ جملات معلوم‌اند یا مجهول؟ مثبت‌اند یا منفی؟ از کدام وجه خبری، پرسشی و دستوری در متن، استفاده شده است؟ جملات ساده چگونه به یکدیگر متصل شده‌اند؟ نوع گفتگوها و لحن آنها چگونه است؟ (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۱۳-۹۳۹)

۳-۱-۱. تفصیل عبارت‌ها:

در گفتمان داستان حضرت آدم(ع)، از عبارت‌های هم‌محتوا و جملات هم‌معنایی با ابزارهایی چون عطف بیان و بدل برای تأکید مضمون جمله، استفاده شده است تا ابزار پیوستگی و انسجام متن فراهم آید؛ چنان‌که شیطان در آیه: «قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف/ ۱۲) سبب ممتاز بودن خود و عدم سجده بر آدم را در خلقت خود و سرشته‌شدنش از آتش می‌داند؛ از این رو، ابن عاشور جمله «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» را عطف بیان برای جمله «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» آورده است (۱۹۸۴: ۸/ ۳۱). گویا جمله دوم به لحاظ معنا، همان جمله اول، اما با توضیح و تفصیل بیشتر است. از دیگر موارد تفصیل که مضمون جمله پیش از خود را مورد تأکید قرار می‌دهد، می‌توان به آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر/ ۲۶) اشاره کرد. که عبارت «مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» را بدل از کلمه «صَلْصَالٍ» دانسته‌اند و غرض بدل را تأکید گفته‌اند. برخی از مفسران نیز به دلیل هم‌معنا و هم‌مضمون بودن دو عبارت، آن را از مصادیق تکرار دانسته‌اند (هرری، ۲۰۰۱: ۱۵/ ۹۰). همچنین در آیه «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى» (طه/ ۱۲۰) نیز این‌گونه عبارت‌های تفصیلی را می‌توان مشاهده کرد. از آنجاکه در جمله «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ» نوعی اجمال معنایی وجود دارد، با آمدن جمله «قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى»، تفصیل بیشتری صورت می‌گیرد و مقصود از وسوسه، بهتر تبیین می‌گردد.

۳-۱-۲. تضاد معنایی:

یکی از پیوندهای معنایی میان کلمات و از مؤلفه‌های مهم زبانی است. خداوند متعال در این داستان با ذکر واژگان و مفاهیمی که به لحاظ معنایی با یکدیگر ناسازوارند، تصویری واضح از نزاع، تقابل و دوگانگی اولین جامعه انسانی برای مخاطبان ترسیم می‌کند. در آیه شریفه «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف/ ۱۱)، تضاد معنایی در آیه، مشاهده می‌شود؛ خداوند ابلیس را امر به سجده فرمود، اما او از فرمان الهی سر باز زد. در آیه «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ» (اعراف/ ۲۵) نیز خداوند حقیقت و طبیعت آفرینش را بیان می‌کند که

در دو وضعیت متقابل زندگی و مرگ در حال حرکت است. باتوجه به اینکه میان متن و محیط اجتماعی که متن در آن آفریده شده، رابطه مستقیمی وجود دارد، پرواضح است که گستاخی ابلیس و ماهیت حیات بشری از نوع گفتمانی است که در آن وجه مسالمت آمیز و آشتی جویانه‌ای وجود ندارد، بلکه از دل تضادها و برخوردها با یکدیگر سر برمی‌آورد و بسط و گسترش می‌یابد. در آیه «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (بقره/۳۳)، نیز تضاد معنایی میان دو واژه «تبدون» و «تکتمون» مشاهده می‌شود؛ یکی در معنای آشکار ساختن و دیگری در معنای پنهان ساختن آمده است که این خود دلالت بر احاطه علم الهی بر تمام کائنات دارد، چنان‌که هیچ چیزی از دید او پنهان نمی‌ماند.

۳-۱-۳. تکرار:

بازآوردن یک لفظ یا مرادف آن، برای ثبوت یک معنا در ذهن مخاطب را تکرار می‌گویند که افتادن فاصله در میان کلام با کلمات و عبارتهای دیگر احتمال فراموش کردن لفظ مورد نظر را داده است (زرکشی: ۲۰۰۶: ۲۰۸). فن تکرار، یکی از مؤثرترین عوامل ایجاد موسیقی، هنرنمایی می‌کند و از جنبه‌های زیبایی‌شناختی متن به شمار می‌رود. تکرار «ناشی از عواملی است که وقتی کنار هم قرار می‌گیرند، موجب زیبایی متن می‌شود و به انسجام و استحکام متن می‌انجامد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۷۴). تکرار در فرهنگ عرب کاربرد گسترده‌ای دارد و با اهداف و اغراض متنوعی به کار می‌رود. قرآن کریم در تبیین بیشتر مقاصد گسترده خود، مطابق با اسلوب عرب، از ویژگی تکرار بهره برده است. اعجاز قرآن موجب شده تا تکرارهای آن نیز جلوه‌ای از اعجاز تلقی شود و زیبایی کلام الهی را دوچندان سازد. خداوند در داستان حضرت آدم (ع) برخی از کلمات و عبارات را تکرار نموده تا افزون بر دل‌نواز ساختن داستان، مفاهیم بنیادی و اساسی را که بشر بدان نیاز دارد، برای او ترسیم کند. آیه «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره/۳۴)، بیانگر اطاعت‌پذیری کامل ملائکه در برابر اوامر الهی است که در زمان صدور حکم سجود، بدون اعتراض و تردیدی اجرا شد؛ در واقع، امتثال امر خداوند، «جوهر دین اسلام» (زیدان، ۱۹۹۸: ۲۷/۱) شمرده می‌شود که خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب/۳۶). پس خداوند با این تکرار مطیع بودن ملائک و اقتدا کردن انسان به آنها را در این آیه، یادآور می‌شود. از دیگر واژگان تکرار شده، واژه «اغواء» در آیه «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لِأُزِينَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر/۳۹) است که «خداوند از عزم قطعی ابلیس برای گمراه ساختن انسان خبر می‌دهد» (زیدان، ۱۹۹۸: ۴۴/۱). همین مضمون در آیات دیگری

نیز آمده است (نک: اعراف/ ۱۳-۱۶). شیطان چون خود راه گمراهی را در پیش گرفته، به دنبال مقابله به مثل است؛ از این رو، تصمیم به گمراهی آدم(ع) و فرزندانش دارد. از این آیات استنباط می‌شود که اغواء ایدئولوژیک شیطان در مقابله با انسان و منحرف ساختن او، به‌طور مستقیم رخ می‌دهد که او را از رحمت الهی و نیل به سعادت ابدی دور می‌سازد؛ بنابراین، شیطان «هر وقت که با وسوسه‌ها و تسویلات خود به درون دلی رخنه کند، همین نزدیکی، باعث دور شدن آن قلب از یاد و رحمت پروردگار می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۵۲: ۱۲/۲۳۷). خداوند با برجسته ساختن واژه «اغواء» مخاطب را به تأمل و تفکر وامی‌دارد و یادآور می‌شود که شیطان همواره در صدد گمراه ساختن اوست؛ در نتیجه انسان باید پیوسته مواظب سلوک و رفتار خود باشد و به ذات مقدس الهی پناه ببرد. از سوی دیگر، کارکرد تکرار در این آیات، توجه به این معنا را می‌رساند که انسان باید همیشه در راستای رضایت و امتثال امر الهی گام بردارد. چه، شیطان با تئوری‌ها و دام‌های مختلف، همیشه در کمین اوست. این عبارات مخاطب را به فکر می‌برد تا همواره در تصمیمات خود رضایت الهی را مد نظر داشته باشد و در دام وسوسه‌های شیطان قرار نگیرد.

۳-۱-۴. کنایه:

یکی از جلوه‌های زیبا میان فرم و معنا در زبان است. در کنایه، مقصود مؤلف در لفافه تصویرهای نو و هنری، پیچیده می‌شود تا مخاطب را به فکر و تخیل وادارد. کنایه در اصطلاح ادبی، «عبارت یا جمله‌ای است که مراد گوینده معنای ظاهری آن نباشد و قرینه صارفه‌ای که مخاطب را از معنای ظاهری، متوجه معنای باطنی کند، وجود نداشته باشد» (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۳۵). مقصود خداوند از عبارت «فَإِنَّكَ رَجِيمٌ» در آیه «قَالَ فَأَخْرَجَ مِنْهَا فِإِنَّكَ رَجِيمٌ» (حجر/ ۳۴)، مطرود بودن از خیر و کرامت است. چه، «فردی که مطرود شود، او را با سنگ رجم می‌کنند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/۲۹۱). این کنایه بیانگر حقارت ابلیس است که همواره از خیر و رحمت الهی به دور است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۳/۳۸). این گونه تصویرسازی‌ها به انسان می‌آموزد تا همواره در صحنه‌های مختلف زندگی، خود را از خیر و خوبی‌هایی که انسان را به خداوند نزدیک می‌سازد به سبب فرد حقیری چون شیطان، محروم نسازد. انسان باید پیوسته این تصویر را در ذهن داشته باشد که شیطان لحظه‌ای از حقارت خارج نمی‌شود و پیوسته در چنین حالتی به سر می‌برد. از دلالت مفهوم جمله اسمیه دریافت می‌شود که شیطان بایستی همیشه سنگسار گردد.

۳-۱-۵. استعاره:

یکی از روش‌های بیان و القای کلام، استعاره است. بلاغیون قدیم استعاره را از ستون‌های کلام به شمار می‌آورده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). استعاره در اصطلاح، عبارت از کاربرد لفظ است در غیر معنایی که برای آن وضع شده با علاقه مشابهت بین معنای اصلی

(وضعی) و معنای مجازی همراه با قرینه‌ای که ذهن مخاطب را از اراده معنای اصلی باز دارد و به سوی معنای مجازی سوق دهد (هاشمی، ۱۹۹۹: ۲۵۸). خداوند در کلام خود، وضعیت اجتماعی جامعه، چالش‌های آن و نیازهای فرزندان آدم (ع) را با استعاره ترسیم می‌فرماید: «قَالَ فِيمَا أُغْوِيَنِي لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (اعراف/ ۱۶). در این آیه، استعاره تصریحیه به کار رفته و بهشت را (مستعاره) به راه مستقیم (مستعاره) تشبیه کرده است. این استعاره بیانگر این نکته است که شیطان از انجام هر عمل نیک اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و غیره ممانعت می‌کند تا انسان مقرب درگاه الهی، در نهایت، نتواند به بهشت راه یابد. خداوند در آیه دیگری در اوصاف شیطان در مواجهه با عملکرد انسان، چنین می‌فرماید: «وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ أَسْطَعَتَ مِنْهُمْ بَصَوْتِكَ وَأَجْلِبَ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجَلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (اسراء/ ۶۴). در این استعاره تمثیلیه، حالت شیطان نسبت به کسانی که آنها را اغواء می‌کند، همچون سواری فرض شده است که به سربازان خود دستور حمله می‌دهد. این آیه بیانگر فساد و کینه شیطان نسبت به آدم است که همواره می‌خواهد به کمک جنود خود بر انسان بتازد و انسان‌هایی که ظرفیت شیطانی شدن دارند، نابود سازد تا در نهایت در هیچ زمینه‌ای، مطیع اوامر الهی نباشد.

۳-۱-۶. تأکید:

از روش‌های برجسته‌سازی و متوجه ساختن مخاطب به مفاهیم، کلام است که در زبان عربی به صورت‌های مختلف نمایان می‌شود. میزان تأکید را حالات مخاطب تعیین می‌کند که زیاد یا کم باشد و یا اینکه از چه قالب و اسلوب ادبی استفاده شود. خداوند در آیه «قَالَ فِعْرَتِكَ لِأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (ص/ ۸۲)، کلام شیطان را ذکر می‌کند که قسم خورده است همه انسان‌ها را گمراه سازد. شیطان برای برجسته ساختن این گمراهی از حرف قسم «باء»، لام جواب و حال تأکیدی «أجمعین» استفاده کرده است تا تأکید هرچه بیشتر را برساند؛ همچنین در آیه «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكَمَّ لَمِنَ النَّاصِحِينَ» (اعراف/ ۲۱) حرف مشابه «إن»، لام تأکید و جمله اسمیه «لَكَمَّ لَمِنَ النَّاصِحِينَ»، مفهوم کلام را مؤکد می‌سازد تا هیچ شبهه‌ای بر دروغ‌گویی شیطان باقی نماند. این گفتمان شیطان و خداوند بیانگر آن است که شیطان در زندگی انسان‌ها، با ترفندهای مختلفی رخنه می‌کند تا کاملاً آنها را تحت امر خود درآورد. به همین دلیل است که در گفتمان خود، به وفور، از اسلوب‌های تأکید استفاده می‌کند.

۳-۱-۷. معلوم و مجهول:

کاربرد افعال در داستان حضرت آدم (ع) بسامد بالایی دارد و به متن تحرک و پویایی خاصی می‌بخشد. اغلب افعال به صورت معلوم به کار رفته‌اند و فقط در دو مورد، شکل مجهول فعل آمده است؛ در واقع، خداوند به این طریق مخاطب را متوجه طبیعی بودن و مسلم بودن تحقق‌کنش مورد نظر خود می‌سازد و تذکر می‌دهد که هیچگاه از مکر و آسیب

شیطان غافل نشوند. خداوند در آیه «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا» (اعراف/ ۲۰)، فعل «وُورِيَ» را به صورت مجهول آورده است تا این مفهوم را القاء کند که پوشاندن عورت امری فطری برای انسان است و نیاز به واضح و قائل ندارد. هر انسانی می‌داند که آشکار ساختن شرمگاه امر قبیحی است. در آیه «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ» (اعراف/ ۲۵)، خداوند برای حیات و ممات از فعل معلوم استفاده نموده و این پدیده را امری عادی و طبیعی دانسته است. در ادامه نیز فعل «تُخْرَجُونَ» به صورت مجهول آمده تا نفس خروج از قبر در قیامت را در کانون توجه، قرار دهد و بیان کند که قطعاً این امر محقق خواهد شد و جای تعجبی ندارد. در آیه «قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (اعراف/ ۱۴)، شیطان خطاب به خداوند، فعل «يُبْعَثُ» را به صورت مجهول به کار می‌برد؛ چون آن را امری حتمی می‌داند. گویا نیازی نیست که نبردی صورت پذیرد و یا اینکه مکانیسمی وجود داشته باشد تا بعثت تحقق یابد، بلکه این پدیده امری طبیعی است. آیات یادشده بیانگر این نکته است که حتی شیطان مسئله بعثت را امری قطعی تلقی می‌کند. پس انسان‌ها نیز باید به تحقق آن یقین داشته باشند.

۳-۱-۸. استفهام و اغراض ثانوی آن:

در داستان حضرت آدم(ع)، به دلیل روایی و تاریخی بودن متن این قصه، بیشتر جملات خبری است. البته فراوانی بالای جملات انشائی نیز نباید نادیده گرفته شود. این جملات اغلب خطاب به آدم(ع) و همسرش و یا خطاب به ملائکه و شیطان به کار رفته‌اند. خداوند بدینسان امثال امر بندگان را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و پیامد هریک را بیان می‌دارد. جملات استفهامی متن داستان، از معانی اصلی خود خارج شده‌اند و در معنای ثانوی به کار رفته‌اند. در این دسته از آیات، جملات پرسشی چهار بار ذکر شده است:

- تقریر: در آیه «وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ» (اعراف/ ۲۲) خداوند از حضرت آدم(ع) و همسرش تقریر می‌گیرد که آیا من شما را از نزدیک شدن به آن درخت نهی نکرده بودم؟ «هرچند این استفهام به جهت تقریر، بیان می‌شود، اما متضمن معنای توبیخ نیز می‌باشد.» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲/ ۳۲).

- توبیخ: در آیه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ» (حجر/ ۳۲)، خداوند درباره علت عدم سجده او از ابلیس می‌پرسد؛ حال آنکه ذات اقدس الهی عالم به غیب است و همه چیز را می‌داند. پس قطعاً مقصود او «استفهام حقیقی نیست، بلکه به قصد توبیخ شیطان این جمله را بیان می‌کند.» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/ ۲۹).

- انکار: در آیه «قَالَ أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا» (اسراء/ ۶۱)، استفهام از معنای اصلی خود خارج شده است. شیطان در صدد انکار فرمان الهی برمی‌آید و می‌پرسد چگونه بر شخصی خاکی سجده کنم، حال آنکه من از جنس آتش هستم.

۳-۱-۹. لحن گفتگو:

واژهٔ لحن در اصطلاح ادبی، معادل «tone» در زبان انگلیسی است و عبارت از حالتی است که گوینده به مخاطب القاء می‌کند و از نوع ترکیب و واژگانی که گوینده به کار می‌برد، ساخته می‌شود (گری، ۱۳۸۲: ۳۳۱). اهمیت لحن تا بدانجا است که برخی از ناقدان عنوان «مؤلف مستتر» را برای آن برمی‌گزینند و معتقدند که «ارزش‌ها، باورها و بینش اخلاقی مؤلف در سراسر متن، همانند عوامل مسلط عمل می‌کند و خواننده را وامی‌دارد تا به تأیید ذهنی بلندنظرانه‌ای که شعر یا رمان بدون آن فقط بازی با کلمات پیچیده است، تن دهد (ابرمز، ۱۳۸۴: ۲۶۷). در واقع، لحن طرز برخورد نویسنده با موضوع و شخصیت‌های داستان است (میرصادقی، ۱۳۸۰: ۵۲۱). خداوند، اولین راوی داستان حضرت آدم (ع)، لحن‌های مختلفی را به کار می‌برد تا به وضوح هرچه تمام‌تر، چگونگی آفرینش انسان را برای مخاطب تبیین کند؛ از این رو، نخست با لحن توصیفی و روایی، قصهٔ خلقت آدم را بیان می‌کند: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۳۰). سپس به فرشتگان می‌آموزد که حقایقی در پس این خلقت وجود دارد که از دریافت کُنهِ آن بی‌اطلاع‌اند. خداوند در فراز دیگری از سکون و استقرار حضرت آدم (ع) در کنار همسرش، سخن به میان می‌آورد: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره / ۳۵)، اما در نهایت، معصیت حضرت آدم و همسرش و نیز محاورهٔ خداوند با شیطان، لحن کلام را تغییر می‌دهد.

۳-۲. سطح تفسیر

مرحلهٔ تفسیر را می‌توان تحلیل متن بر مبنای آنچه در سطح توصیف بیان شده یا در نظر گرفتن بافت موقعیت و مفاهیم و راهبردهای کاربردشناسی زبان و عوامل بینامتنی دانست (آقاگل زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۹)؛ هرچند در سطح تفسیر، به مفاهیم مختلفی چون بینامتنیت، زبان استعاری یا دیگر ویژگی‌های زبانی توجه می‌شود، اما در این جستار، تنها به بیان دو محور مهم آن یعنی زمان و عاطفه بسنده شده است. چه، «زمان داستان به‌عنوان ظرفی برای شکل‌گیری ماجراها و روابط میان رویدادهای داستان قلمداد می‌شود و عاطفه نیز به‌عنوان انگیزه‌هایی است که در شکل‌گیری روند داستان، نقش بسزایی دارد.» (حاجی‌زاده و فرهادی، ۱۳۹۷: ۳۵)

۳-۲-۱. زمان:

عنصر اصلی روایت و داستان است. در صورت فقدان زمان در داستان، کنشی اتفاق نخواهد افتاد و داستانی شکل نخواهد گرفت؛ چه، «یکی از سازه‌های اصلی هر روایتی، کنش

یا اتفاق است که خود مبتنی بر حرکت و زمان می‌باشد. از این رو وجود زمان، شرط لازم برای شکل‌گیری هر روایتی به حساب می‌آید» (عباسی و سفایان، ۱۳۹۵: ۱۳۰)؛ از جهتی دیگر، نباید فراموش کرد که زمان به دنبال یک مکان تحقق می‌یابد و آن زمان در آن مکان شکل می‌گیرد. داستان حضرت آدم(ع)، با کاربست عنصر زمان اطلاعاتی هرچه ارزشمندتر از خلقت آدم، دشمن و هبوط او را برای مخاطب به تصویر می‌کشد. نخست، باید از زمان خلقت آدم(ع) بحث به میان آورد که خداوند در این باره از ظرف زمان عام «إِذْ» استفاده می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). از آنجاکه در زمان خلقت آدم(ع)، ملائک شگفت‌زده و متعجب شدند، ظرف زمان در این آیه، بیانگر آن است که ملائک نیز شبیه انسان‌ها در مواردی، دچار تعجب می‌شوند. در ادامه آیه، خداوند زمان امر کردن ملائکه و ابلیس به سجده را بیان می‌کند که در این زمان، صفت نافرمانی، تکبر، غرور و سرکشی شیطان و امثال امر فرشته‌ها آشکار می‌شود. نمونه دیگر زمان خروج آدم(ع) و همسر ایشان از بهشت است: «قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَا تُبَّيْنُكُمْ مِئِي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى» (طه: ۱۲۳). در این آیه، عنصر زمان ترسیم‌گر توصیه‌های خداوند به انسان است که در روی زمین با چه مشکلاتی روبرو خواهد شد؛ از این رو، نقشه راه را به او نشان می‌دهد و موارد شقاوت و سعادت او را می‌نمایاند، زیرا داستان حضرت آدم(ع) نخستین داستان بشر است و خداوند متعال بایدها و نبایدهایی را که انسان همواره باید در ذهن داشته باشد و در دستور کار خود قرار دهد، حکیمانه به او می‌آموزد؛ از این رو، رویکرد اجتماعی کاربست عنصر زمان در این داستان حامل پیام‌های ذیل است:

- ۱- ملائکه با وجود علم محدود خود، به عالم‌الغیب بودن خداوند پی بردند.
- ۲- عدم سجده ابلیس و یا سجده ملائک دلالت بر آن دارد که انسان در هر زمانی، باید همچون ملائکه مطیع اوامر الهی باشد؛ لحظه‌ای نباید از اطاعت الله خارج شود یا دچار غرور و تکبر گردد.
- ۳- آدم به هنگام هبوط از بهشت و سکونت در روی زمین، هیچگاه نباید از هدایت و نقشه راهی که خداوند برای او ترسیم کرده است، غافل شود. همچنین در هر زمانی، به وسوسه‌های ابلیس که همواره در کمین اوست، باید توجه کامل نماید.

۲-۲-۳. عاطفه: این عنصر از اساسی‌ترین ارکان اثر ادبی به شمار می‌رود و محرک اصلی در شکل‌گیری رویداد داستان محسوب می‌شود که در سطح تفسیر، از آن سخن به میان می‌آید. عاطفه را می‌توان «پاسخ هیجانی فرد دانست که از روی حالت چهره و حدود رفتار بیانی او استنباط می‌شود» (فرهین‌ی فراهانی، ۱۳۷۸: ۱۰۲). اهمیت بُعد عاطفی زبان تا بدانجا است که آن را یکی از نقش‌های شش‌گانه زبان برشمرده‌اند که «نمایانگر احساس مستقیم گوینده از موضوعی است که درباره آن صحبت می‌کند. این نقش زبان بیانگر احساس

عاطفی خاصی است که می‌تواند واقعی یا غیر واقعی باشد» (یاکوپسن، ۱۳۸۰: ۲۶۳). عنصر عاطفه در داستان حضرت آدم(ع)، حول صحنه‌های مختلفی می‌چرخد که خداوند متعال در مقام راوی داستان، برای مخاطب بازگو می‌کند. صحنه سجده نکردن شیطان بر آدم(ع) و در پیش گرفتن راه تکبر و استکبار در برابر فرامین الهی (اعراف / ۱۱-۱۳)، بیانگر غرور، طغیان و ظهور خشم ابلیس است که از مصادیق عواطف منفی به شمار می‌رود. این عواطف سبب می‌شود تا ابلیس به حاکمیت منطق، عقل و دستور خداوند واقعی ننهد. همچنین صحنه کینه‌توزی و انتقام‌جویی شیطان از حضرت آدم(ع) (اعراف: ۱۶-۱۷) بار عاطفی منفی به دنبال دارد و سبب می‌شود تا انسان‌ها نیز در روابط شخصی و اجتماعی خود به رفتار شیطان اقتدا کنند. صحنه فریفته شدن حضرت آدم(ع) به واسطه ابلیس و خوردن میوه ممنوعه و نیز صحنه پشیمانی آدم(ع) در پیشگاه ذات مقدس الهی و طلب عفو و بخشش از خداوند متعال (اعراف: ۲۰-۲۳)، همگی، از جمله صحنه‌های عاطفی به شمار می‌روند که عواطفی چون پشیمانی و ناراحتی از ارتکاب گناه و اقرار به خطا را تداعی می‌کنند. این عواطف سبب می‌شود تا انسان پس از ارتکاب گناه، دست نیاز به سوی ذات بی‌نیاز الهی دراز کند و بکوشد تا خود را از دام و وسوسه‌های شیطانی برهاند. این نمونه‌ها، به‌خوبی، می‌تواند رویکرد عاطفی منفی و مثبت این داستان را برجسته سازد.

۳-۳. سطح تبیین

سطح تبیین، به شالوده اجتماعی و تغییرات دانش زمینه‌ای و البته بازتولید آن در جریان کنش‌گفتمانی می‌پردازد و هدف این مرحله، توضیح‌گفتمان، جزئی از فرایند اجتماعی، است (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۵). در این سطح، مفاهیمی چون کشمکش و ایدئولوژی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۳-۱. کشمکش:

بر اثر تضاد و تعارض به وجود می‌آید و تضاد میان شخصیت‌ها، سبب جذابیت و گیرایی داستان می‌شود. اگر تضادی در داستان رخ ندهد، کشمکشی نیز ایجاد نمی‌شود و داستان به سوی نقل ساده و بی‌تحرك پیش می‌رود. «کشمکش، مقابله دو نیرو یا دو شخصیت است که بنیاد حوادث را می‌ریزد، شخصیت اصلی یا شخصیت مرکزی با نیروهایی که علیه او برخاسته‌اند و با او سر مخالفت دارند، به نزاع و مجادله می‌پردازد. این نیروها ممکن است اشخاص دیگر یا اجسام و موانع یا قراردادهای اجتماعی یا خوی و خصلت خاص خود شخصیت اصلی داستان باشد» (میرصادقی، ۱۳۸۰: ۷۳). در داستان‌های قرآنی، کشمکش‌ها و حادثه‌ها شکل خاصی از درگیری میان نیروهای خیر و شر را نشان می‌دهد که هریک از این نیروها برای خود انگیزه‌ها و اهدافی دارند و در فکر چیرگی بر نیروی دیگر هستند. آن سوی روایت این کشمکش‌ها، عبرت و موعظه مهم‌ترین هدفی است که مورد عنایت و حمایت

داستان‌های قرآن است و در نهایت، نیک‌فرجامی و سعادت همیشه با قوای حق است و نصیب باطل و شر، تنها بدفرجامی و فضاخت می‌شود (پروینی و دیباجی، ۱۳۷۸: ۱۱-۱۲). در داستان حضرت آدم(ع)، کشمکش‌های مختلفی با پیامدهای متفاوتی وجود دارد که سبب گره‌گشایی و فهم بهتر روند داستان می‌شود. اصلی‌ترین کشمکش این داستان، در تقابل ابلیس با شخصیت‌های مختلفی چون پروردگار، آدم(ع)، حوا و فرزندان آدم رخ می‌دهد. کشمکش میان شیطان و رب‌العالمین بر سر مسئله سجده در برابر آدم(ع)، منجر به مطرود شدن از بارگاه قدس ربوبی و از بین رفتن شأن و منزلتش شد؛ در نتیجه، شیطان سوگند یاد کرد که موجبات گمراهی آدم و فرزندانش را تا روز قیامت فراهم خواهد کرد. کشمکش میان حضرت آدم(ع) و حوا با ابلیس که منجر به خوردن میوه ممنوعه و نمایان شدن شرمگاه آنها شد، از دیگر کشمکش‌های داستان است. به دنبال این واقعه، نخستین معصیت انسان در برابر فرمان الهی رخ داد و سبب هبوط انسان به سوی زمین شد. از دیگر کشمکش‌های داستان باید از کشمکش خداوند با آدم و حوا نام برد؛ آن زمانی که از میوه ممنوعه خوردند و بلافاصله به گناه خود اعتراف کردند. در این هنگام بود که انسان برای نخستین بار دچار خطا و لغزش شد، اما خداوند در پی این حادثه، فلسفه توبه را تشریح کرد و چگونگی بیرون آمدن از ظلمت گناه و مقرب شدن به بارگاه ملکوتی خود را به انسان آموخت.

عنصر پیرنگ در داستان حضرت آدم(ع) به گونه‌ای طراحی شده که در مرحله کشمکش همه رویدادها در پی نمایاندن پیام، عبرت و درس خاصی به مخاطب هستند؛ خواه امری مثبت و شادی‌آور باشد یا منفی و ناراحت‌کننده. این داستان با وجود بُعد تاریخی خود که اولین سرگذشت انسان و اولین تعامل او را مواجهه با رویکردهای اجتماعی بیان می‌کند، اصول جامع حیات و زندگی را به انسان‌ها می‌آموزد و سبب جذب مخاطب در پیگیری روند داستان می‌شود. گویا مخاطب پس از وقوع هر کشمکشی، به دنبال گره‌گشایی از ماجرا است.

۳-۲-۳. ایدئولوژی:

در سطح تبیین، بایستی به ایدئولوژی صاحب متن نیز پرداخته شود. تفکر و ایدئولوژی یکی از برجسته‌ترین مقوله‌های داستانی است و در هر متن روایی، اهمیت بسزایی دارد؛ چه، «در فکر و اندیشه صاحب متن است که درون‌مایه و محتوای داستان شکل می‌گیرد» (حاجی‌زاده و فرهادی، ۱۳۹۷: ۱۶). در داستان حضرت آدم(ع)، خداوند علام‌الغیوب صاحب متن است و تفکر و ایدئولوژی خاصی در این قصه نهفته است. اطاعت و فرمانبرداری از خداوند متعال در هر حال و هر زمان و نیز آگاه بودن از دام و دسیسه‌های شیطان، از مهم‌ترین ایدئولوژی حاکم بر این داستان است. چه، اصل زندگی بشر بر پایه اطاعت و اجرایی کردن احکام و فرامین الهی در همه مجالات زندگی، اعم از اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، استوار

شده است؛ از این رو، داستان حضرت آدم(ع)، در جایگاه اولین تجربه زندگی بشریت، باید سرلوحه رفتار و کردار همه انسان‌ها قرار بگیرد. از این رو، انسان، نخست، باید وظیفه اصلی خود را از این جهت که انسان است، بشناسد تا بتواند در مواجهه با چالش‌های پیش‌رو، آنها را طبق دستورات الهی حل و فصل کند. خداوند در این داستان، هم برنامه جامع سعادت انسان را بیان کرده و هم موانع اجرایی شدن این برنامه را برشمرده است. ابلیس در مقابل این برنامه جامع قرار دارد و همواره می‌کوشد تا مانع تحقق آن گردد. این برنامه جامع که بر اطاعت و فرمان‌برداری از فرامین ذات مقدس ربوبی و پرهیز از مکر و وسوسه‌های شیطانی استوار است، هدایت‌ناپذیر می‌شود. برای تحقق این ایدئولوژی، پیام‌آورانی از جانب خداوند مبعوث می‌شوند تا این تفکر هرچه بهتر در زندگی انسان‌ها، ظهور و بروز یابد که ملائک، حضرت آدم(ع) و همسرش از آن جمله‌اند.

نتیجه

در بررسی داستان حضرت آدم(ع) در قرآن کریم، بر اساس نظریه فرکلاف و در پاسخ به پرسش مطرح‌شده در این پژوهش، دریافتیم:

در سطح توصیف، برای حصول بر گفتمان حاکم بر داستان، جنبه‌های زبانی مورد بررسی قرار گرفت و دریافتیم که خداوند با استفاده از شگردهای مختلف زبانی، همچون ترادف، تضاد، تکرار و تأکید، درصدد آگاهی‌بخشی هرچه بیشتر به انسان‌ها، به صورت عام، از اولین آن تا آخرین آنها و به حضرت آدم(ع) به صورت خاص، است تا راه خدا را فراموش نکنند و در دام وسوسه‌های شیطانی قرار نگیرند. خداوند برای تحقق و نهادینه ساختن هرچه بیشتر این مفهوم، دست به تصویرپردازی زده و با کاربست اسلوب‌های کنایه، مجاز و استعاره، رسالت انسان را برجسته‌تر ساخته و درصدد شرح و بسط هرچه بیشتر ایدئولوژی هدایت و ضلالت بوده است تا انسان مسیر خود را آگاهانه‌تر انتخاب کند. کاربرد جملات به شکل انشاء طلبی یا غیرطلبی و نیز بسامد بالای افعال معلوم و مجهول و شیوه بیان این جملات (لحن)، همگی در راستای طبیعی جلوه دادن این برنامه الهی و ممکن بودن راه‌های اجرای آن است؛ از این رو، از عدم انجام آن و فرو غلطیدن در دام شیطان، جای تعجب است.

در سطح تفسیر، به دو مؤلفه زمان و عاطفه داستان پرداخته شد. از آنجاکه این داستان نخستین تجربه حیات انسانی را روایت می‌کند، تجسم‌زدایی عنصر زمان، از جانب خداوند، به جهت اجرایی ساختن مؤلفه‌های رستگاری بشر بوده است؛ همچنین عنصر زمان عامل و ظرفی برای بیان و ثبت حوادث داستان به شمار می‌رود و چگونگی برخورد کنشگران داستان در مواجهه با فرامین الهی و در نتیجه رفتار هریک را تبیین می‌کند. عنصر عاطفه نیز به جهت تحقق سعادت بشر در این داستان، کاربرد داشته است؛ همچنین عاطفه بازتاب‌دهنده

چگونگی رفتار انسان است و شیوه برخورد هریک از شخصیت‌های داستان با یکدیگر و یا با راوی و بالعکس را تبیین می‌کند. به این دلیل است که انسان‌ها در مواجهه با رفتارهای مختلف، عواطف گوناگونی از خود بروز می‌دهند.

در سطح تبیین نیز به کشمکش‌های اصلی داستان میان ابلیس و حضرت آدم(ع) اشاره شد که در نهایت به هبوط آدم به سوی زمین و خروج او از بهشت انجامید و اولین گناه و لغزش انسان در برابر فرمان الهی به وقوع پیوست. تفکر و ایدئولوژی حاکم بر متن این داستان نیز بیانگر معرفی برنامه کامل و جامعی برای سعادت بشر است که ارکان عمده آن در تقرب به ذات مقدس ربوبی و دوری جستن از وسوسه‌های شیطان استوار است. این نکات همگی در قالب عناصر داستانی به شکلی زیبا و جذاب در قرآن به تصویر کشیده شده است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آقاگلزاده، فردوس (۱۳۸۵). «تحلیل گفتمان انتقادی». تهران: علمی فرهنگی.
- الوسی، محمود بن عبد الله (ق ۱۴۱۵). «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی»، به کوشش علی عبدالباری عطیه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابرمز، جی (۱۳۸۴). «فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی»، ترجمه سعید سبزیان، چاپ هفتم. تهران: رهنما.
- ابن عاشور، محمد بن محمد (۱۹۸۴). «التحریر والتنویر». تونس: الدار التونسیه للنشر.
- پروینی، خلیل و ابراهیم دیباجی (۱۳۷۸). «تحلیل عناصر داستانی در داستان‌های قرآن»، مدرسه علوم انسانی، ۷ (شماره سیزدهم)، صص ۱۶۱. <https://ensani.ir/fa/article/23361>
- حاجی‌زاده، مهین و رعنا فرهادی (۱۳۹۷). «بررسی قصه یوسف (ع) بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف»، پژوهش‌های ادیب‌قرآنی، ۶ (شماره چهارم)، صص ۲۵-۴۲. <https://dor.isc.ac/dor/42-25>. ۲۰۱۰/۱۱/۲۳۴۵۲۲۳۴
- ۱۳۹۷/۶/۲۸
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۲۰۰۶). «البرهان فی علوم القرآن»، به کوشش ابوالفضل دمیاطی. قاهره: دار الحدیث.
- زیدان، عبد الکریم (۱۹۹۸). «المستفاد من القصص القرآن للدعوة والدعاة». بیروت: مؤسسة الرساله.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۷). «صور خیال در شعر فارسی». تهران: آگاه.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۵). «موسیقی شعر»، چاپ نهم. تهران: آگاه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۱). «بیان»، چاپ نهم. تهران: فردوس.
- شهری، عبدالهادی (۲۰۰۱). «استراتیجیات الخطاب مقاربه لغویه تداولیه». تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.
- طباطبایی، محمد حسین (ق ۱۳۵۲). «المیزان فی تفسیر القرآن». بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- عباسی، رضا و مهدی حامد سقاییان (۱۳۹۵). «بررسی عنصر زمان از منظر روایت شناسی در طرح قصص سوره کهف»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۰ (شماره نوزدهم)، صص ۱۲۵-۱۴۴. <https://dor.isc.ac/dor/144-125>. ۲۰۱۰/۱۱/۲۰۸۰۴۱۷۱۳۹۵
- ۱۰/۱۹/۶۲
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). «تحلیل گفتمان انتقادی»، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فرمپینی فراهانی، محسن (۱۳۹۳). «کتاب فرهنگ توصیفی علوم تربیتی»، چاپ دوم. تهران: شباهنگ.
- گری، مارتین، (۱۳۸۲). «فرهنگ اصطلاحات ادبی»، ترجمه منصوره شریف‌زاده. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مکاربیک، ایرناریما (۱۳۸۳). «دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر»، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگاه.
- ملاابراهیمی، عزت و محیا آبیاری قمصری (۱۳۹۵). «تحلیل گفتمان انتقادی شعر زینب حبش»، زن در فرهنگ و هنر، سال ۸، شماره ۲، صص ۲۶۵-۲۸۰.
- میرصادقی، جمال (۱۳۸۰). «عناصر داستان»، چاپ چهارم. تهران: سخن.
- نصیحت، ناهید و نعیمه پراندوجی (۱۳۹۰). «ریخت‌شناسی داستان حضرت سلیمان در قرآن»، مطالعات قرآنی، ۲ (شماره ششم)، صص ۱۹۷-۲۱۸. <https://sanad.iau.ir/fa/Article/854818>
- هاشمی، أحمد (۱۹۹۹). «جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبدیع»، به کوشش یوسف صمیلی، چاپ دوم. بیروت: المکتبه العصریه.
- هرری، محمد امین (۲۰۰۱). «تفسیر حدائق الروح والریحان فی روابی علوم القرآن»، به کوشش هاشم محمد علی. بیروت: دار طوق النجاة.
- یاکوپسن، رومن (۱۳۸۰). «زبان‌شناسی و شعرشناسی»، ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹). «نظریه و روش در تحلیل گفتمان»، ترجمه هادی جلیلی. تهران: نی.
- Van Leeuwen, Theo (2006). Representing Social Actor. Discourse and Practice: New Tools For Critical Discourse Analysis. Oxford: University Press.

References

- The Holy Qur'an.
- Aghagolzadeh, F. (1385 SH). *Critical Discourse Analysis*. Tehran: Elmi-Farhangi Publishing. [In Persian]
- Al-Alusi, M. b. A. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Mathani*, edited by Ali 'Abd al-Bari 'Atiyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Abrams, M. H. (1384 SH). *A Glossary of Literary Terms*. Translated by Saeed Sabzian (7th ed.). Tehran: Rahnama Publishing.
- Ibn 'Ashur, M. b. M. (1984). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr. [In Arabic]
- Parvini, K. & Dibbaji, E. (1378 SH). "An Analysis of Narrative Elements in the Stories of the Qur'an." *Modarres: Humanities*, 7(13), 1–16. <https://ensani.ir/fa/article/233611>. [In Persian]
- Hajizadeh, M. & Farhadi, R. (1397 SH). "A Study of the Story of Joseph (PBUH) Based on Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis Theory." *Literary and Qur'anic Studies*, 6(4), 25–42. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1397.6.4.2.9>. [In Persian]
- Al-Zarkashi, M. b. A. (2006). *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, edited by Abu al-Fadl Dumiat. Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Zaydan, A. K. (1998). *Al-Mustafad min Qasas al-Qur'an li al-Da'wah wa al-Du'at*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]
- Shafi'i Kadkani, M. R. (1387 SH). *Imagery in Persian Poetry*. Tehran: Agah Publishing. [In Persian]
- Shafi'i Kadkani, M. R. (1385 SH). *The Music of Poetry* (9th ed.). Tehran: Agah Publishing. [In Persian]
- Shamisa, S. (1381 SH). *Expression (Bayān)* (9th ed.). Tehran: Ferdows Publishing. [In Persian]
- Shahri, A. H. (2001). *Strategies of Discourse: A Linguistic-Pragmatic Approach*. Tehran: Center for Media Research. [In Arabic]
- Tabataba'i, M. H. (1352 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li al-Matbu'āt. [In Arabic]
- Abbasi, R. & Hamed-Saghaian, M. (1395 SH). "The Concept of Time from a Narratological Perspective in the Story of Surah al-Kahf." *Qur'an and Hadith Research Journal*, 10(19), 125–144. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080417.1395.10.19.6.2>. [In Persian]
- Fairclough, N. (1379 SH). *Critical Discourse Analysis*. Translated by Fatemeh Shayeṣteh Piran et al. Tehran: Center for Media Research.
- Farmahini Farahani, M. (1393 SH). *A Descriptive Dictionary of Educational Sciences* (2nd ed.). Tehran: Shabahang Publishing. [In Persian]
- Gray, M. (1382 SH). *Dictionary of Literary Terms*, translated by Mansoureh Sharifzadeh. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Makaryk, I. R. (1383 SH). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi. Tehran: Agah Publishing.
- Molla-Ebrahimi, E. & Abyari Qomsari, M. (1395 SH). "Critical Discourse Analysis of Zeinab Habash's Poetry." *Woman in Culture and Art*, 8(2), 265–280. [In Persian]
- Mirsadeghi, J. (1380 SH). *Elements of Storytelling* (4th ed.). Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]
- Nasihat, N. & Parandouji, N. (1390 SH). "Morphological Analysis of the Story of Prophet Solomon (PBUH) in the Qur'an." *Qur'anic Studies*, 2(6), 197–218. <https://sanad.iau.ir/fa/Article/853818>. [In Persian]
- Hashimi, A. (1999). *Jawahir al-Balagha fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'*, edited by Yusuf Samili (2nd ed.). Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah. [In Arabic]
- Harrari, M. A. (2001). *Tafsir Hada'iq al-Ruh wa al-Rayhan fi Ruwabi 'Ulum al-Qur'an*, edited by Hashim Muhammad 'Ali. Beirut: Dar Tawq al-Najah. [In Arabic]
- Jakobson, R. (1380 SH). *Linguistics and Poetics*, translated by Kourosh Safavi. Tehran: Hermes Publishing.
- Jrgensen, M. & Phillips, L. (1389 SH). *Discourse Analysis as Theory and Method*, translated by Hadi Jalili. Tehran: Ney Publishing.
- Van Leeuwen, Theo (2006). *Representing Social Actor. Discourse and Practice: New Tools For Critical Discourse Analysis*. Oxford: University Press



Analysis of narrative elements in the story of Hazrat Hud (peace be on him) based on Tzvetan Todorov's method

Ebrahim namdari ¹ , Maryam Nazarbeygi ² , Mostafa Javanrudi ³ 

1. Associate Professor of Department of Quranic and Hadith Sciences, Ayatollah Borujerdi University, Borujerd, Iran.

(Corresponding Author) Email: enamdari@abru.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran.

Email: m.nazarbeygi@abru.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature Payame Noor University, Tehran, Iran.

Email: mjavanrudy@pnu.ac.ir

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: Narrative studies are one of the important sciences that have attracted the attention of scholars all over the world, and the reason for this can be seen in the precise understanding of the word and the narration of an individual through the models of narratology. Meanwhile, the Holy Quran, as a divine miracle, has narrations that can be understood more precisely through narratology. The aim of the present study is to find out how the Holy Quran best expresses its purpose of narration and how these narrations advance the guiding purpose of man. The main aim is to recognize and explain how the guiding and educational purposes of the Quran are expressed and conveyed through the elements of narration in the story of Prophet Hood (pbuh), in such a way that it can be shown how the Quran, by utilizing various elements of narration, is not simply a narration of a historical event, but also an effective tool in guiding people and strengthening their moral and faith beliefs.

Research Method: The present article first explains Tzvetan Todorov's structural model using a descriptive-analytical method; Todorov has defined the various aspects of the narrative as different aspects governing the relationships between the characters in the story, and since the character is one of the main elements of the story, it is necessary to address these aspects; then, it examines the verses related to the story of Prophet Hood (pbuh) and its narrative aspects. In this regard, this research, using the narratological approach and structural analysis based on Tzotan Todorov's model, attempts to determine the details and main elements of the narrative, and to show how each element serves the ultimate goal of guiding and educating humans. Findings: Most of the mentioned verses are related to the non-narrative aspect of desire and obligation, which indicates the consolidation of divine laws, and cases that also come with the non-narrative aspect

Received: 2024-03-25 | Received in revised form: 2024-06-08 | Accepted: 2024-06-09 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: Namdari, E., Nazarbeygi, M. and Javanrudi, M. (2025). Analysis of narrative elements in the story of Hazrat Hud (peace be on him) based on Tzvetan Todorov's method. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(Υ), 250-265. doi: [10.22034/sshq.2024.449889.1448](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.449889.1448)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Quranic Exegesis and Sciences



of hypothetical prediction, have many emphases, which also serve as an emphasis on the inability to violate divine commands; Therefore, the verses achieve their purpose of revelation in the best possible narrative structure and consider adherence to divine requirements so important that every reader is obliged to follow it. Finally, by deeply analyzing the narration of Prophet Hood (pbuh) and focusing on how educational and guiding messages are conveyed, a new and scientific perspective was obtained on the capabilities of narration in the Quran and its role in shaping human beliefs and behaviors, and it showed how the elements of narration in the Quran act not only as a linguistic tool, but also as educational and guiding tools to pave the way for humans to follow their worshipful and moral path.

Conclusion: The results obtained showed that in all the verses, the necessity of worshipping God is a non-news aspect of a hidden imperative that never needs to be expressed; Then, the verses that express the occurrence of divine punishment, mostly, were in the non-news aspect of obligatory will, which shows their certainty, and some were in the non-news aspect of hypothetical prediction. They had so many emphases with them that there was no doubt about their occurrence. Finally, the verses of punishment were revealed in the news aspect, which also refer to the flow of the obligatory aspect of worshipping God and the obligation of the occurrence of punishment in case of transgression. As a result, the narration of Prophet Hood, as discussed, was revealed with the aim of drawing lessons from others, and this matter was so strongly emphasized and established by the aforementioned narrative aspects that it leads every reader to the purpose of the narration. Most of the verses mentioned were explained in a non-newsworthy and obligatory manner, which shows the firmness of the divine laws, and the cases that were mentioned in a non-newsworthy and hypothetical manner, were all fully emphasized, which also serves as an emphasis on the impossibility of violating the divine commands; therefore, the verses achieved the purpose of their revelation in the best possible narrative structure and introduced the necessity of adhering to the divine requirements to such an extent that every reader is obliged to follow it.

Keywords: Holy Quran, story of Hud (pbuh), narrative features, Tzvetan Todorov, method.



تحلیل عناصر روایت در داستان حضرت هود(ع) بر اساس الگوی تزوتان تودوروف

ابراهیم نامداری^۱، مریم نظریبگی^۲، مصطفی جوانرودی^۳

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل: enamdari@abru.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد، ایران. ایمیل: m.nazarbeygi@abru.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. ایمیل: mjavanrudy@pnu.ac.ir

پژوهشی



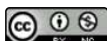
چکیده

روایت‌شناسی یکی از دانش‌های مهم است که به شدت مورد توجه اندیشمندان سراسر جهان قرار گرفته است و علت آن را می‌توان در فهم دقیق کلام و روایت فرد از طریق الگوهای روایت‌شناسی دانست. در این میان، قرآن کریم با عنوان معجزه الهی، روایاتی دارد که با روایت‌شناسی فهم دقیق‌تری از آن می‌توان دریافت. مسئله‌ای که پژوهش حاضر دنبال می‌کند این است که چگونه قرآن کریم هدف خود از روایت را به بهترین نحو بیان داشته است؟ و چگونه این روایت‌ها به هدف هدایت هر چه بیش‌تر انسان نظر دارد؟ مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، نخست به تبیین الگوی ساختاری تزوتان تودوروف پرداخته است؛ تودوروف وجوه مختلف روایت را جنبه‌های مختلف حاکم بر روابط میان شخصیت‌های داستان، تعریف کرده است و از آنجاکه شخصیت یکی از عناصر اصلی داستان است، پرداختن به این وجوه ضروری می‌نماید؛ سپس آیات مربوط به داستان حضرت هود(ع) و وجوه روایتی آن را بررسی می‌کند. اکثر آیات مذکور با وجه غیر اخباری خواستی و الزامی مرتبط است که نشان از تحکیم قوانین الهی دارد و مواردی هم که با وجه غیر اخباری فرضی پیش بین می‌آیند، دارای تأکیدات فراوان است که همچنان به منزله تأکید عدم توانایی تخطی از فرامین الهی است؛ بنابراین، آیات به بهترین ساختار روایی ممکن، هدف نزول خود را محقق می‌سازند و آنچنان پایبندی به الزامات الهی را مهم می‌داند که هر خواننده‌ای ملزم به پیروی از آن می‌شود.

کلیدواژگان: الگوی تزوتان تودوروف، داستان هود(ع)، قرآن کریم وجوه روایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

استناد به این مقاله: نامداری، ابراهیم، نظریبگی، مریم و جوانرودی، مصطفی. (۱۴۰۴). تحلیل عناصر روایت در داستان حضرت هود(ع) بر اساس الگوی تزوتان تودوروف. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۹(شماره ۲)، ۲۵۰-۲۶۵. doi: 10.22034/sshq.2024.449889.1448.۲۶۵



۱. مقدمه

قرآن کریم برای هدایت انسان و پندآموزی او نازل شده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ» (بقره: ۱۸۵). با این وجود که شاید فکر اولیه این باشد که در چنین کتابی باید به قوانین پرداخت و حتی کوچک‌ترین افعال انسان را به سمت و سوی هدایت بیان کرد، ولی آیاتی که به بیان قوانین شریعت پرداخته‌اند، تنها حدود ۵۰۰ آیه است. اما نکته قابل توجه این است که بیشتر مباحث قرآن روایت و سرگذشت انبیا و اقوام پیشین است و خداوند بیان روایت را بر بیان احکام خالی از محتوا یا احکام بسیار سخت مقدم کرده است و مهم دانسته است. در این میان، این پرسش پیش می‌آید که بیان داستان چه نقشی در هدف نزول کتاب قرآن، یعنی هدایت، داشته است که خداوند روایت را بر تبیین احکام ترجیح داده است؟ با پژوهش در آیات، خداوند خود پاسخ این امر را در سوره‌ای که بر اساس روایت، بنا شده است، یعنی سوره مبارکه یوسف (ع)، بیان کرده است که همان پند و عبرت گرفتن از داستان و روایت است: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ». (یوسف: ۱۱۱)

پس از تبیین این موضوع که روایت برای هدایت لازم و ضروری است، پرسش دیگری که پیش می‌آید، این است که این روایات به انسان چه می‌گویند؟ چگونه بفهمیم مقصود چیست و چگونه به عمق این روایات علم پیدا کنیم؟ اینجاست که علم روایت‌شناسی مطرح می‌شود و به بررسی ساختار و وجوه یک روایت می‌پردازد تا در مرحله اول به کیفیت روایت دست یابد و سطح سبکی نگارنده را بسنجد و در مرحله بعدی به عمق روایت وارد بشود و آن را بفهمد. انسان نیازمند چنین فهمی، هرچند اندک، از کلام خداست؛ بنابراین، باید به بررسی و تحقیق روایت‌شناسانه روایات قرآن پرداخت تا هم به هدایت برای انسان دست پیدا کرد و هم زیبایی‌شناختی داستان‌ها و روایت‌های قرآن را بیش‌ازپیش، درک کرد؛ از این رو، نگارندگان در مقاله حاضر، سعی دارند که روایت حضرت هود در قرآن را مورد بررسی قرار دهند. نخست، باید گفت، روایت‌شناسی به شکل علمی و ساختاری با پژوهش معروف ولادیمیر پراپ روسی، تحت عنوان «ریخت شناسی قصه‌های پریان»، آغاز شد و از آن زمان تاکنون پیشرفت‌های زیادی داشته است و در واقع، فهم یک روایت با روایت‌شناسی آن ممکن می‌شود. تزوتان تودوروف^۱ (۲۰۱۷) آثار متفاوتی در حوزه زبان‌شناسی و روایت ساختارشناسانه دارد. تودوروف به دستور زبان جهانی روایت و تقلیل آن به سطح یک جمله می‌اندیشد و به کنش‌ها، صفات و رفتار شخصیت‌ها توجه دارد و معتقد است تمام روایت و ساختار آن تنها به یک جمله برمی‌گردد. کوشش او به منظور تدوین یک نظام نحوی جهان‌شمول برای روایت، کاملاً حال و هوای یک نظریه علمی را دارد. (سلدن، ۱۳۸۴: ۱۴۶)

1) Tzvetan Todorov

روایت، محدود به زمینه خاصی نیست و می‌تواند شامل «ماجرای خبی‌های خیالی، شخصیت‌های غیرواقعی، افسانه، خرافه و حوادث واقعی و حقیقی باشد و در هر زمانی حتی وقتی مردم هیچ اختراعی ندارند، به شکوفایی برسند.» (فالی، ۲۰۱۶: ۱۶) روایت فقط وسیله‌ای برای فهم جهان، تفسیر و تغییر آن نیست، بلکه وسیله بیان و به تصویر کشیدن اصول و ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز هست. (عزیز‌الماضی، ۲۰۰۸: ۲۰۶)

تودوروف، معتقد است که داستان با وضعیتی پایدار شروع می‌شود؛ سپس نیرویی تعادل آن را برهم می‌زند و موقعیت ناپایداری ایجاد می‌شود و با کنش قهرمان داستان، وضعیت دوباره به حالت پایدار برمی‌گردد. در نظر تودوروف، روایت به نوعی تبدیل وضعیت منجر می‌شود. «تغییر از وضعیتی به وضعیت دیگر از اصلی‌ترین ویژگی‌های روایت است.» (اخوت، ۱۳۷۱: ۱۱) تودوروف برای بررسی این ساختارها به تبیین دستور زبان داستان می‌پردازد. او می‌گوید: «بی‌تردید دستوری جهانی وجود دارد که زیربنای همه زبان‌ها است. این دستور جهانی منشأ همه جهانی‌ها است.» (سجودی، ۱۳۸۳: ۷۸) این دستور جهانی در اغلب بخش‌های کلام، از جمله روایت، دیده می‌شود. وی می‌کوشد تا از طریق بررسی داستان‌ها به ساختار عام روایت دست یابد. (برتس، ۱۳۸۳: ۹۴) وی اساساً به دنبال کشف ساختاری است که تمام روایت‌های تمام دنیا در تمام زبان‌ها را شامل شود که اصطلاحاً به آن لانگ روایت می‌گویند؛ به همین منظور، تودوروف متون روایی را از سه جنبه: معنایی، کلامی و نحوی مورد بررسی قرار می‌دهد و در این میان، بیشتر بر جنبه نحوی تأکید می‌ورزد. «وی در این شیوه، عملیات تحلیلی را بر روی چکیده نحوی حکایت انجام می‌دهد.» (اسکولز، ۱۳۷۹: ۱۶۰) البته برای دستیابی به یک ساختار واحد، باید روابط آن‌ها را سنجید. تودوروف بر پایه نوع رابطه علی میان واحدهای کمینه، متون روایتی را به دو دسته: اسطوره‌ای و ایدئولوژیکی تقسیم می‌کند. (تودوروف، ۱۳۸۲: ۷۸-۷۹) در میان کتاب‌های تودوروف، سه کتاب بیشتر و بهتر از بقیه بر روی روایت‌شناسی تأکید دارد و نظریات نهایی وی محسوب می‌گردد: کتاب بوطیقای نثر (۱۳۸۸) که به بررسی روایت در قالب داستان‌های دکامرون پرداخته است و کتاب بوطیقای ساختارگرا (۱۳۸۲) که به بیان و بررسی نظری مسائل روایت‌شناسی پرداخته است و می‌توان گفت کاملترین کتاب وی است.

۱-۱. سؤالات پژوهش

پژوهش حاضر به دنبال آن است که به پرسش‌های مطرح شده پاسخ گوید: بر اساس وجوه روایتی الگوی تودوروف، قرآن کریم چگونه توانسته است هدف خود را از روایت به بهترین نحو بیان کند؟ و چگونه این روایت‌ها به هدایت هر چه بیش‌تر انسان نظر دارد؟

۱-۲. پیشینه تحقیق

۱- حری (۱۳۸۷) در «أحسن القصص: رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی»، داستان‌های قرآنی را از دیدگاه روایت‌شناختی تحلیل کرده است و به این نتیجه رسیده است که در مجموع، میان قصص قرآنی و روایت‌شناسی ارتباط مثبت وجود دارد.

۲- نبی‌لو (۱۳۸۹) مقاله‌ای با عنوان «بررسی چهار داستان با ساختار روایی مشابه براساس نظریه تزوتان تودوروف» در مجله پژوهش‌های ادبیه چاپ رسانده است و در این مقاله به تبیین اجمالی نظریه روایتی تزوتان تودوروف پرداخته است؛ سپس طبق آن، چهار داستان «کوناله و تیشیرک شیتا»، «سیاوش و سودابه»، «یوسف و زلیخا» و «هیپولیت و قدر» را مورد بررسی قرار داده است. در بررسی مقالات مذکور، این مطلب روشن می‌شود که در این مقالات، تبیین نظریه تزوتان تودوروف، روایات ایرانی و یا غیرایرانی مورد بحث قرار گرفته و ضمن بیان نظریه ایشان، به بررسی روایات پرداخته شده است.

۳- پارسا و طاهری (۱۳۹۱) در «بررسی وجوه روایتی در حکایت‌های مرزبان‌نامه، براساس نظریه تزوتان تودوروف» چاپ‌شده در مجله متن‌شناسی ادب فارسی، به صورت بخش‌بخش، نظریه روایتی تودوروف را توضیح می‌دهند و ضمن آن، به طرح و بررسی روایات مرزبان‌نامه پرداخته و در انتها، سیاق کلی مرزبان‌نامه را مطرح کرده‌اند.

۴- حری (۲۰۲۳) در مقاله دیگری با عنوان «Narrative Models of Characterization in the Qur'anic Stories» به بررسی الگوهای روایی مؤلفه شخصیت و شخصیت‌پردازی در قصص قرآنی پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که شخصیت‌های قرآنی، بخشی از پیرنگ داستان هستند و جزو اشخاص واقعی محسوب می‌شوند.

شایان ذکر است که پژوهش حاضر در تلاش است، ضمن بیان نظریه تودوروف، به بررسی آیات قرآن پیرامون داستان حضرت هود پرداخته و آیات قرآن را از نظر روایت‌شناسانه مورد بررسی قرار دهد. در زمینه ساختار داستان‌های قرآن، حاجی‌زاده و همکاران (آماده انتشار) در مقاله «واکاوی داستان حضرت یوسف(ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریه رمزگان پنج‌گانه رولان بارت» در مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، به بررسی ساختار داستان حضرت یوسف(ع) بر اساس نظریه بارت پرداخته‌اند و به این نتیجه می‌رسند که رمزگان پنج‌گانه بارت در محتوای کلی داستان، مصداق کامل دارد. بر اساس جستجوهای که نگارندگان انجام داده‌اند، تاکنون پژوهشی با عنوان مقاله حاضر صورت نگرفته که خود نشان از ضرورت بررسی ساختار روایتی داستان هود(ع) است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۱-۲. تبیین نظریه تزوتان تودوروف

تودوروف روایات را از وجه‌های گوناگون مورد بررسی قرار می‌دهد و برای به دست آوردن

ساختاری واحد برای هر وجه، یک تقسیم‌بندی کلی و اولی قرار می‌دهد. در یک تقسیم‌بندی کلی، تودوروف ابتدا متن را از لحاظ عناصر درونمایگانی به دو قسمت منطقی و فضایی تقسیم می‌کند. سپس روایت را در حالات آغاز، متن و پایان و عناصر به‌وجودآورنده طرح را بر اساس تعادل و نامتعادل بودن تقسیم می‌کند. او متن را بر اساس عناصر درونمایگانی به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) نظم منطقی و زمانی: قرار گرفتن عناصر در یک ترتیب زمانی تقویمی بر پایه اصل علیت؛ ب) نظم فضایی: توالی عناصر بدون ملاحظات زمانی و عاری از علیت درونی. (تودوروف، ۱۳۸۲: ۷۶)

۲-۲. تقسیمات روایت

تودوروف روایت را گذر از یک مرحله متعادل به مرحله دیگر می‌داند. وی، به‌درستی، بعد از مرحله متعادل آغازین مرحله دیگر را می‌گذارد؛ زیرا الزاماً در هر قصه‌ای، با برقراری تعادل روبه‌رو نیستیم. افزون بر این، ممکن است روایتی با وضعیت غیرمتعادل آغاز شود و بعداً به تعادل برسد. پس هر روایت دارای دو نوع حادثه فرعی است: حوادثی که وضعیتی را توصیف می‌کند (خواه متعادل خواه نامتعادل) و آن‌هایی که بیان‌کننده گذر از یک وضعیت به وضعیت دیگر است که حادثه نوع اول در مقایسه با نوع دوم، ایستا است. (اخوت، ۱۳۷۱: ۲۳)

تودوروف با توجه به این فرایند، کنش‌های به‌وجودآورنده طرح را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱- کنش‌هایی که تعادل برهم‌خورده روایت را دوباره برقرار می‌کند.

۲- کنش‌هایی که تعادل روایت را برهم می‌زند.

۳- کنش‌هایی که می‌کوشد تعادل را برقرار سازد.

۴- کنش‌هایی که مایل است تعادل روایت را برهم زند.

در نتیجه یک روایت مطلوب روایتی است که نظم منطقی و زمانی داشته باشد و از یک حالت متعادل شروع کند، سپس اوضاع نامتعادل شود و در انتها، وضع به حالت تعادل برگردد.

۲-۳. وجوه روایتی

بر اساس وجوه روایت، می‌توان یک روایت را از نظر ساختار موردبررسی قرار داد و در انتها به مقصود و منظور اصلی آن روایت علم پیدا کرد. تودوروف ابتدا وجوه روایتی را به دو دسته اخباری و غیراخباری تقسیم می‌کند و سپس برای هر یک اقسامی می‌آورد.

الف) اخباری: وجه اخباری به گزاره‌هایی گفته می‌شود که فعل در آن حتی در روایت نیز انجام شده است و مربوط به گذشته است (تودوروف، ۱۳۸۲: ۲۶۰). گزاره‌هایی مانند «وَالِی

عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا» (أعراف: ۶۵) (و به قوم عاد، برادرشان هود را فرستادیم)؛ را می‌توان از وجه اخباری دانست.

ب) غیراخباری: وجه غیراخباری وجهی است که در آن گزاره‌ها بالقوه و در آینده، اتفاق می‌افتد و هنوز محقق نشده است و گزاره تنها بیانگر رخداد یا امکان رخداد این واقعه است. سپس وجه غیراخباری به دو وجه خواستی و فرضی تقسیم می‌شود:

۱- وجه خواستی: خواست یک فرد یا جامعه روایت است؛ به عبارت دیگر، با خواست جامعه یا شخصیت داستان تطبیق دارد که می‌تواند جنبه فردی یا اجتماعی داشته باشد؛ مانند بقا بر دین پدران در روایت حضرت هود: «أَتْتَهُنَّ أَنْ نُعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا» (هود: ۶۲) (آیا می‌خواهی ما را از پرستش خدایانی که پدران ما می‌پرستیدند، منع کنی؟) خواستی نیز به دو بخش الزامی و تمنایی تقسیم می‌شود: الزامی، قانون و خواست جامعه است و همیشه هست و فردی که به دنبال گریز از آن است، باید دست به دامان فریب شود تا از آن فرار کند (تودوروف، ۱۳۸۲: ۲۶۰). مانند سنت الهی که مشرکین و کفار بعد از انذار پیامبر، عذاب می‌شوند: «وَأَمَّا عَادُ فَاهْلِكُوا بِرِيحِ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ» (الحاقة: ۶) ترجمه: «و اما عاد، به [وسیله] تندبادی توفنده سرکش هلاک شدند». تمنایی، خواست و آرزوی شخصیت است که باید بقیه قضایا طبق آن پیش رود؛ یعنی داستان بر اساس حرکت شخص و حرکت دادن بقیه به سمت این تمنا پیش می‌رود؛ حتی گاهی به خاطر تعارض با وجه الزامی، شخص با تخطی، مجبور به طرح فریب می‌شود.

۲- فرضی: نوع روابط بین شخصیت‌ها و گزاره‌ها است. ارتباط میان گزاره‌ها نقش مهمی دارد؛ به طوری که نوع روابط میان شخصیت‌ها را شکل گزاره‌ها تعیین می‌کند. وجه فرضی به دو بخش شرطی و پیش‌بین تقسیم می‌شود. در وجه شرطی، دو قضیه اسنادی به هم ربط داده می‌شود؛ در نتیجه، معمولاً کسی که شرط را می‌گذارد و فاعل جزا یک نفرند (تودوروف، ۱۳۸۲: ۲۶۱): «مانند وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۳۶) (و هرکس به خدا و فرشتگان او و کتاب‌ها و پیامبرانش و روز بازپسین کفر ورزد، درحقیقت دچار گمراهی دور و درازی شده است). در اینجا، ضلالت و گمراهی به کافر شدن به خدا نسبت داده شده و فاعل هر دو فعل شرط و جواب، در واقع، یکی است که به «من یکفر» برمی‌گردد. در وجه پیش‌بین، پیش‌بینی جزا رخ می‌دهد و احتمال در آن بیان می‌شود؛ بنابراین، فاعل آن ممکن است خود فاعل شرط باشد و محدودیتی از این نظر ندارند. (تودوروف، ۱۳۸۲: ۲۶۲)

۳. بررسی ساختار روایتی داستان هود(ع) در قرآن کریم

در بررسی آیات قرآن کریم در روایات حضرت هود، می‌توان آیات را ناظر به سه زمان در روایات، دانست. ابتدا زمان انذار، زمان تکذیب کلام حضرت هود و در انتها آیات زمان نزول عذاب است.

۳-۱. آیات انذار

اصل در اغراض خبر، فائده رساندن به مخاطب است؛ یعنی از مطلبی خبر نداشت و الآن باخبر شده است و گاهی هم بر اساس سیاق، خبر برای اهداف دیگری، مثل تواضع و فروتنی، حسرت، تهدید و انذار و... به کار می رود (هاشمی، ۱۹۹۹: ۵۶). حال به آیات انذار می پردازیم؛ آیاتی که در آن حضرت هود به رساندن پیام خدا به قوم عاد می پردازد و ایشان را نسبت به عاقبت و سرانجام کارشان، هشدار می دهد.

«وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (اعراف: ۶۵)

ترجمه: «و به سوی عاد برادرشان هود را [فرستادیم]؛ گفت ای قوم من! خدا را بپرستید که برای شما معبودی جز او نیست؛ پس آیا پرهیزگاری نمی کنید.»

در قسمت ابتدای آیه، وجه اخباری ارسال حضرت هود(ع) به سمت قوم عاد است؛ اما کلام بعدی با امر به عبادت خدا شروع می شود و این شروع این توهم را می رساند که وجه کلام غیراخباری خواستی تمنایی است؛ یعنی این حضرت هود(ع) است که خواستار پرستش خدایش است؛ ولی کمی توجه به جمله «أَفَلَا تَتَّقُونَ» که با استفهام انکاری آمده است، به وضوح این مطلب را یک وجه غیراخباری خواستی الزامی بیان می کند؛ یعنی این یک قانون و یک اصل است و همه مردم و جامعه باید خدا را پرستش کنند و شکایت از آن است که چرا شما از این اصل و قانون تخطی کردید که در ادامه با آیات عذاب که می آید، کامل می شود.

«أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ» (اعراف: ۶۹)

ترجمه: «آیا تعجب کردید که بر مردی از خودتان پندی از جانب پروردگارتان برای شما آمده تا شما را هشدار دهد و به خاطر آورید زمانی را که [خداوند] شما را پس از قوم نوح، جانشینان [آنان] قرار داد و در خلقت بر قوت شما افزود؛ پس نعمت های خدا را به یاد آورید، باشد که رستگار شوید.»

این آیه تنها به یاد آوردن نعمت های خداوند امر می کند و آن ها را به وجه اخباری می آورد که حتمیت آن و مسلم بودن آن، حتی برای قوم عاد، را می رساند؛ اما از آنجا که هدف آیه انذار است نه آنکه آنچه دیگران از یاد بردند به یاد آورد، پس این آیه محتوای بیشتری دارد. آیه قوم عاد را متوجه یک وجه غیراخباری خواستی الزامی می کند و آن را مسلم می گیرد که هرکس چیزی را از کسی دریافت کند، باید سپاس گزار و شکر گزار او باشد؛ بنابراین، با توجه به این مقدمه، می توان گفت، آیه یک وجه غیراخباری فرضی پیشین نیز دارد، به این مضمون که با یادآوری نعمت ها به قوم عاد، آنان به پرستش خداوند رو می آورند. این هدف اصلی آیه است.

«وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ»

(هود: ۵۰)

ترجمه: «و به سوی [قوم] عاد برادرشان هود را [فرستادیم هود] گفت ای قوم من خدا را بپرستید؛ جز او هیچ معبودی برای شما نیست؛ شما فقط دروغ پردازید».

در اینجا، حضرت هود(ع) با وجه غیراخباری الزامی از قوم خود می‌خواهد که خدا را پرستش کنند و برایشان دلیل می‌آورد که جز او معبودی نیست؛ اما با توجه به شناختی که از آنان دارد و می‌داند که ایمان نمی‌آورند، چنین نتیجه می‌گیرد که قومی دروغگو هستند؛ ولیکن باز از تلاش نمی‌ایستد و با نرمی و لطافت با ایشان سخن می‌راند که از شما هیچ مزد و پاداشی در قبال این هدایت نمی‌خواهم؛ باشد که ایمان در دل‌شان نفوذ کند و از لجاجت دست بردارند؛ بنابراین، در آیه بعدی، می‌فرماید، نمی‌خواهید فکر کنید:

«يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (هود: ۵۱)

ترجمه: «ای قوم من! برای این [رسالت] پاداشی از شما درخواست نمی‌کنم؛ پاداش من جز بر عهده کسی که مرا آفریده است، نیست؛ پس آیا نمی‌اندیشید».

در این دو آیه از سوره هود، نخست، یک وجه غیراخباری خواستی تمنایی را مشاهده می‌کنیم، اما به وسیله توییح و استفهام انکاری که در انتهای آیه است، نه تنها خواسته عبادت خداوند دارای وجه غیراخباری خواستی الزامی می‌شود، بلکه با حداکثر تأکید، مخاطب را به رعایت آن سوق می‌دهد. دو آیه ۱۲۳ و ۱۲۴ سوره شعراء نیز ناظر به همین مسئله است:

«كَذَبَتْ عَادَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ». (شعراء: ۱۲۴-۱۲۳)

ترجمه: «عادیان، پیامبران [خدا] را تکذیب کردند آنگاه که برادرشان هود به آنان گفت آیا پروا ندارید».

«وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» (هود: ۵۲)

ترجمه: «و ای قوم من! از پروردگارتان آمرزش بخواهید؛ سپس به درگاه او توبه کنید [تا] از آسمان بر شما بارش فراوان فرستد و نیرویی بر نیروی شما بیفزاید و تبهکارانه روی برمگردانید».

انذاری که در این آیه اتفاق افتاده است، با تکیه بر وضعیت قوم عاد است؛ در چند سال گذشته، بارانی بر سرزمین این قوم نیامده بود و قحطی آن‌ها را دربر گرفته بوده است. پس آیه وجه تمنایی هریک از قوم عاد را در نظر گرفته و یک وجه شرطی مطرح می‌کند تا مشوق قوم عاد به پرستش خداوند باشد و آن‌ها را به این سمت هدایت کند. یعنی در وجه شرطی، استغفار و بازگشت به سوی خدا، بارش باران و افزودن بر قوت آن‌ها را جزا قرار داده است. با بررسی آیات، روشن شد که غالباً ناظر به وجه غیراخباری خواستی الزامی است نه آنکه حضرت هود(ع) تمنای پرستش خدا را داشته باشد، بلکه این یک الزام است و آیات در مقام پرسش از علت تخطی از این قانون است. در نهایت، با استفهام انکاری این مطلب

را می‌رساند که حتی احتیاج به حضور حضرت هود(ع) نبوده است و شما خود به خطا و تخطی از الزام رفته‌اید؛ همان‌طور که این مطلب در آیه ۶۹ سوره اعراف تصریح شده: «إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً».

ترجمه: «به خاطر آورید زمانی را که [خداوند] شما را پس از قوم نوح، جانشینان [آنان] قرار داد و در خلقت بر قوت شما افزود.»

۳-۲. آیات تکذیب

در آیات تکذیب پس از آنکه حضرت هود به انذار قوم خود پرداخت، بعضی از قوم این مطلب را پذیرفتند و بعضی آن را تکذیب کردند: «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ * إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ * وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ». (شعراء: ۱۳۸-۱۳۶)

ترجمه: «گفتند خواه اندرز دهی و خواه از اندرز دهندگان نباشی برای ما یکسان است، این جز شیوه پیشینیان نیست و ما عذاب نخواهیم شد.»

در آیه اول، یک وجه غیر اخباری ولی فرضی شرطی که قطعی است، شکل می‌گیرد که بی‌اهمیتی کلام حضرت هود(ع) در کافران را از زبان ایشان بیان می‌کند؛ این نشان از گذشت مدت زیادی از انذار دارد که در خود، وجه اخباری، به‌منظور کور شدن دل و عقل قوم هود(ع)، را شکل می‌دهد. نکته دیگر اینکه حضرت هود(ع) خود حوادث داستان را روایت می‌کند؛ همان‌طور که تودوروف می‌گوید: «نویسنده و مؤلفی ضمنی، حوادث و اتفاقات روایت را برای شنوندگان، بازخوانی می‌کند.» (روحی فیصل، ۲۰۰۳: ۳۰)

آیه دوم یک وجه اخباری را بیان می‌کند که هرچه پیشینیان کردند، ما همان می‌کنیم. زمانی که یک وجه اخباری در مقام تعلیل، اقامه می‌شود، یعنی رویه اجدادمان دلیل بر کفر ما است، یعنی انذارها به حدی رسیده است که دیگر وجوه تمنایی که قابل تکیه است، پاسخگو نیستند و انذار پذیرفته شده است و تنها آن را قبول نمی‌کند؛ درواقع، این تأکیدی بر عدم فرق انذار و عدم انذار در آیه قبل است که همان نتیجه را هم دارد.

آیه سوم گویا یک وجه غیر اخباری فرضی پیش‌بین است که وعده حضرت هود(ع) در مورد عذاب قوم عاد، محقق نخواهد شد و این مطلب باز پذیرش وجه غیر اخباری خواستی الزامی را می‌رساند که عبادت خدا قانون است، ولی ما عذاب نخواهیم شد.

«قَالُوا يَا هُوْدُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ». (هود: ۵۳)

ترجمه: «گفتند، ای هود! برای ما دلیل روشنی نیاوردی و ما برای سخن تو دست از خدایان خود برنمی‌داریم و تو را باور نداریم.»

این آیه در قالب وجه اخباری، کافی نبودن انذار قوم عاد را از زبان ایشان بیان می‌کند و

سپس اشاره به یک وجه غیر اخباری خواستی الزامی دارد که ما خدایانمان را بی دلالت ترک نمی کنیم و در واقع از این قانون پیروی می کنیم.

اما در ادامه در ۴ آیه بعد، حضرت هود(ع) نخست به این مطلب اشاره می کند که ادعای شما صحیح نیست و در اخباری بودن این مطلب مسلم بودن کفایت انداز، حتی برای کافران را می رساند و ادعای آن ها را تنها ظاهری معرفی می کند:

«فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيفٌ». (هود: ۵۷)

ترجمه: «پس اگر روی بگردانید، به یقین آنچه را که به منظور آن به سوی شما فرستاده شده بودم به شما رسانیدم و پروردگرم قومی جز شما را جانشین [شما] خواهد کرد و به او هیچ زیانی نمی رسانید؛ درحقیقت، پروردگرم بر هر چیزی نگاهبان است.»

سپس با بیان اینکه از کفر کافران به خداوند ضرری نمی رسد، در قالب یک وجه غیر اخباری فرضی پیش بین، این توهم ایجاد می شود که شاید ضرر برسد؛ ولی با آوردن تأکید مؤکد در همان جمله و استفاده از وجه اخباری در جمله بعدی، این مطلب که این فرض حتمی است را تبیین می کند.

«فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۷۲)

ترجمه: «پس او و کسانی را که با او بودند، به رحمتی از خود رهانیدیم و کسانی را که آیات ما را دروغ شمردند و مؤمن نبودند، ریشه کن کردیم.»

۳-۳. آیات عذاب

آیات عذاب پس از انداز، به تکذیب و تأیید قوم عاد می پردازد و رخداد عذاب و کیفیت آن را شرح می دهد.

«وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ * وَتَلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ * وَاتَّبَعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ». (هود: ۶۰-۵۸)

ترجمه: «و چون فرمان ما در رسید، هود و کسانی را که با او گرویده بودند، به رحمتی از جانب خود نجات بخشیدیم و آنان را از عذابی سخت رهانیدیم؛ و این [قوم] عاد بود که آیات پروردگارشان را انکار کردند و فرستادگانش را نافرمانی نمودند و به دنبال فرمان هر زورگوی ستیزه جوی رفتند؛ و [سرانجام] در این دنیا و روز قیامت، لعنت بدرقه [راه] آنان گردید؛ آگاه باشید که عادیان به پروردگارشان کفر ورزیدند؛ هان! مرگ بر عادیان قوم هود.»

در آیه اول، می توان مشاهده کرد که در قالب وجه اخباری و حتمی نجات مؤمنین، به یک اصل و قانون در قالب وجه غیر اخباری خواستی الزامی اشاره می کند که هر کس به خداوند

ایمان داشته باشد و با پیامبر خدا باشد، از عذاب نجات می‌یابد. سپس در دو آیه بعد، وقوع عذاب بر قوم عاد را به صورت وجه اخباری می‌آورد که نشان بر حتمی بودن جزای تخطی از وجه الزامی است؛ دلیل آن هم انکار آیات و نشانه‌های پروردگارشان و ایمان نیاموردن به خدا و سرپیچی و نافرمانی از فرمان پیامبر و پیروی از ظالمان و ستمگران است که در نتیجه آن در این دنیا و در آخرت، مورد لعن و سرزنش قرار گرفتند.

«وَأَذَكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النَّذُرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنْ سِئَامٌ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَأْفِكَنَّ عَنْ آلِهَتِنَا فَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ * فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ». (احقاف: ۲۴-۲۱)

ترجمه: «و برادر عادیان را به یاد آور، آنگاه که قوم خویش را در ریگستان بیم داد؛ درحالی که پیش از او و پس از او [نیز] قطعاً هشداردهندگان گذشته بودند که جز خدا را میپرستید. به‌راستی من بر شما از عذاب روزی هولناک می‌ترسم؛ گفتند، آیا آمده‌ای که ما را از خدایانمان برگردانی؟ پس اگر راست می‌گویی، آنچه به ما وعده می‌دهی [بر سرمان] بیاور؛ گفت، آگاهی فقط نزد خداست و آنچه را بدان فرستاده شده‌ام، به شما می‌رسانم، ولی من شما را گروهی می‌بینم که در جهل اصرار می‌ورزید؛ پس چون آن [عذاب] را [به صورت] ابری روی آورنده به سوی وادی‌های خود دیدند، گفتند، این ابری است که بارش دهنده ماست [هود گفت نه]، بلکه همان چیزی است که به شتاب خواستارش بودید؛ بادی است که در آن عذابی پر درد [نهفته] است.»

در اولین آیه، وعده به عذاب در صورت وجه غیر اخباری فرضی پیش‌بین، مطرح می‌شود؛ اما مانند آیات قبل در قالب ترس ذاتی حضرت هود(ع) بر قوم‌شان مطرح می‌گردد که وجه پیش‌بین را یک وجه قطعی و حتمی معرفی می‌کند. در انتها، اشاره به وجه تمنایی قوم عاد دارد که منتظر باران بودند، ولی حضرت هود(ع) به صورت وجه اخباری می‌گوید، شما تخطی بر وجه الزامی عبادت خدا داشتید؛ این جزا تخطی است که می‌آید که سبب تأکید آن می‌شود.

«فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» (شعراء: ۱۴۰-۱۳۹)

ترجمه: «پس تکذیبش کردند و هلاکشان کردیم؛ قطعاً در این [ماجرا درس] عبرتی بود و [لی] بیشترشان ایمان آورنده نبودند؛ و درحقیقت، پروردگار تو همان شکست‌ناپذیر مهربان است.»

نخست، آیه عذاب الهی را در وجه اخباری می‌آورد تا آن را حتمی جلوه دهد. سپس وجه

اخباری جدیدی بیان می‌کند که اکثر آن‌ها ایمان نداشتند. ایمان نداشتن اکثریت یک قوم می‌تواند مانعی در عذاب آن‌ها باشد، ولی خدا این جمله را در ضمن بیان رخداد عذاب، می‌آورد که باز تأکید بر عذاب الهی می‌شود و جزای تخطی از الزامات الهی را می‌رساند؛ در واقع، بیانگر این است که هیچ فریبی مانند سایر روایت، منجر به فرار از وجه الزامی خداوند نیست.

«وَلَا تَصْرُوهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ» (هود: ۵۷)

ترجمه: «او به او هیچ زبانی نمی‌رسانید؛ درحقیقت، پروردگرم بر هر چیزی نگاهبان است.» مطلب دیگر آنکه آیه این عذاب را نشانه و درس عبرتی برای دیگران معرفی می‌کند که یعنی همیشه عبادت خدا الزامی است و همیشه شرط خدا جزا دارد. سپس در ادامه آیه در صورت یک وجه اخباری، اخبار به قدرت خدا می‌دهد تا باز تأکید بر وجه الزامی خداوند شود. در نتیجه، آیات عذاب، همه، ناظر به اهمیت پیروی از الزامات الهی است.

۴. نتیجه‌گیری

تزوتان تودوروف، زبان‌شناس، مدل و ساختاری از روایت‌شناسی ارائه داد که جهان‌شمول است و می‌تواند همه انواع روایت را مورد واکاوی و بررسی قرار دهد. نتایج به دست آمده نشان داد در تمامی آیات، لزوم عبادت خدا یک وجه غیراخباری خواستی الزامی خفی است که هیچ‌گاه لزوم به بیان ندارد؛ سپس آیات بیان‌کننده وقوع عذاب الهی، اکثراً، با وجه غیراخباری خواستی الزامی بوده است که نشان از حتمی بودن آن‌ها است و تعدادی هم که با وجه غیراخباری فرضی پیش‌بین بودند. آن‌قدر تأکیدات زیادی به همراه خود داشتند که شکی در وقوع آن‌ها نبود. در انتها، آیات عذاب با وجه اخباری نازل شدند که آن‌ها نیز ناظر به جریان وجه الزامی عبادت خدا و الزام رخداد جزا در صورت تخطی است. در نتیجه، روایت حضرت هود همان‌طور که بحث شد، با هدف عبرت‌گیری دیگران نازل شده است که این امر آن‌قدر با وجوه روایتی مذکور به شدت مورد تأکید و تثبیت قرار گرفت که هر خواننده‌ای را به هدف روایت می‌رساند. اکثر آیات مذکور با وجه غیراخباری خواستی و الزامی تبیین شدند که نشان از استحکام محکم قوانین الهی است و مواردی هم که با وجه غیراخباری فرضی پیش‌بین آمده است، همه، به‌طور کامل، تأکید گردیده است که همچنان به منزله تأکید ناتوانی تخطی از فرامین الهی است؛ بنابراین، آیات به بهترین ساختار روایی ممکن، هدف نزول خود را محقق ساختند و این قدر لزوم التزام به الزامات الهی را لازم معرفی کردند که هر خواننده‌ای ملزم به پیروی از آن می‌شود.

References

- The Holy Quran
- Akhovat, A. (1992). "Poetic Grammar", Isfahan: Farda Publishing House. [In Persian].
- Aziz Al-Madhi, Sh. (2008). "New Arabic Narrative Patterns", Al Kuwait: National Majlis for Culture, Arts, and Literature. [In Arabic].
- Fallit, B. (2016). "Introduction to Literary Analysis Methods and Techniques", translation: Sumia Al-Jarrah, second edition, Beirut-Lebanon: Al-Arabiya Organization for Translation. [In Arabic].
- 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
- Hashemi, A. (1999): "Jawahir al-Balagha fi al-Ma'ani al-Bayan al-Badi'a", Saida-Beirut: Al-Maktaba al-Asriyah. [In Arabic].
- Hurri, A. (2023). "HYPERLINK "https://jcis.ut.ac.ir/article_87437.html"Narrative Models of Characterization in the Qur'anic Stories" *journal of contemporary Islamic study*, volume 5, number1. [In Persian]. Doi: HYPERLINK "https://doi.org/10.22059/jcis.2022.338629.1261"10.22059/jcis.2022.338629.1261
- Hurri, A. (1999): "Ahsan Al-Qasas: A Narrative Approach to Qur'anic Stories", *Literary Review*, volume 1, Number 2. HYPERLINK "https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080360.1387.1.2.3.1"20.1001.1.20080360.1387.1.2.3.1
- Nabi Lo, A. (2009). "Review of four stories with similar narrative structure based on Tzutan Todorov's theory", *Literary Research*, autumn and winter, No. 29 and 30, pp. 167-191. [In Persian]. Dor: HYPERLINK "http://dorl.net/dor/20.1001.1.17352932.1389.7.29.9.7"20.1001.1.17352932.1389.7.29.9.7
- Parsa, S. A., & Taheri, Y. (2012). "Investigation of narrative features in Marzban Nameh's anecdotes based on Tzvetan Todorov's theory", *Textology of Persian Literature*, No. 2, (14), pp. 1-16. [In Persian]. https://rpil.ui.ac.ir/article_19323.html
- Propp, V. (2007). "Rhythology of Fairy Tales", translated by Fereydon Badrei, first edition, Tehran: Tos. [In Persian].
- Ruhi Faisal, S. (2003). "Al-Rawaiya Al-Arabiyyah Al-Banna Wal-Rawya - Cash Approaches", Damascus: Ittihad Al-Katab Al-Arab. [In Arabic].
- Scholes, R. (2004). "An introduction to structuralism in literature", translated by Farzaneh Taheri, 2nd edition, Tehran: Agheh, Aghah. [In Persian].
- Selden, R. (2005). "Contemporary Literary Theory Guide", translated by Abbas Mokhbar, third edition, Tehran: tarh no. [In Persian].
- Sojodi, F. (2004). "Applied semiotics", second edition, Tehran: Qasch publishing house.
- Bertens, Hans, (2013): "Fundamentals of Literary Theory", translated by Mohammad Reza Abul Qasemi, Tehran: Mahi Publishing House. [In Persian].
- Todorov, T. (2012). "Literary Theory", translated by Atefeh Tahai, Tehran: Akhtaran. [In Persian].
- Todorov, T. (2012). "Structuralistic Boutique", translated by Mohammad Nabawi, second edition, Tehran: Agah. [In Persian].
- Todorov, T. (2017): "Prose poetic: New Researches on Tales", translated by Anoushirvan Ganjipour, first edition, Tehran: Nay. [In Persian].

An Intertextual Reading of Surah Al-Mu'minin in the Qur'an: Structural and Semantic Connections

Mohammad Hossein Rahavian¹, Ahmad zare' Zardini² , Somayeh Usofi³ 

1. Master of Science Graduate in Quran and Hadith Studies, Faculty of Quranic Sciences, Meybod, Iran.

rahavian4420601256@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Meybod, Meybod, Iran. zarezardini@meybod.ac.ir

3. Ph.D. in Quran and Hadith Sciences, University of Meybod, Meybod, Iran (Corresponding Author).

stu.usofi@meybod.ac.ir

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective

The present study aims to examine the intertextual reading of Surah Al-Mu'minin in response to the question: How is the intertextual reading of Surah Al-Mu'minin performed? By employing an intertextual approach, the study evaluates the effectiveness of this method as a hermeneutical tool for understanding the Qur'an and investigates how the various thematic elements of the surah are interconnected.

Research Methodology

This research, which seeks to propose a model for Qur'anic reading, adopts a descriptive-analytical approach. Initially, intratextual references within each ruku' (section) of Surah Al-Mu'minin are identified, followed by an intertextual reading of the ruku's. Considering the importance of ruku's in Qur'anic comprehension, the surah is first segmented according to its ruku's, and then the relevant verses are broken down into passages. In the first stage, passages within each verse are read continuously, followed by continuous reading of these verses in relation to preceding and succeeding verses until the end of the ruku'. Each ruku' is then assigned a thematic title based on the coherence of its verses. In the second stage, an intertextual reading of the ruku's is conducted, both at the lexical and semantic levels.

Findings

The findings indicate that the verses of Surah Al-Mu'minin are structurally and semantically interconnected, providing a strong basis for intertextual reading. One prominent form of intertextual connection in this surah is the relationship within and between

Received: 2024-07-31 | Received in revised form: 2024-10-02 | Accepted: 2024-11-20 | Published online: 2025-10-23

◆ How to cite: yousefi,S. , Rahavian,M. H. and zarezardini,A. (2025). An Intertextual Reading of Surah Al-Mu'minin in the Qur'an: Structural and Semantic Connections. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 9(7), 266-290. doi: 10.22034/sshq.2024.470838.1483

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



style.quran.ac.ir

ruku's. Surah Al-Mu'minun consists of six ruku's. Beyond the connections among verses within each ruku', the ruku's themselves are interrelated both lexically and semantically: the first ruku' connects with the second, the second with the third, the third with the fourth, the fourth with the fifth, the fifth with the sixth, and there is also a coherent connection between the first and the last ruku'. Paying attention to these interconnections not only enhances comprehension and reading of this surah but also contributes to a broader understanding of Qur'anic textual cohesion. Moreover, it highlights the internal structural unity of the surah.

Conclusion

Intertextual relationships represent a crucial aspect of text reading, facilitating a more precise and nuanced understanding of the Qur'an. Every text, while functioning as an independent unit, maintains connections with other texts, referred to as intertextual relations. For instance, if each surah is treated as a unit of text, the connections among surahs constitute intertextuality. This phenomenon is also observable among the verses within a surah, whether within a single ruku' or across different ruku's. Ruku's correspond to thematic divisions in the Qur'an, which divide the text into 555 thematic units. Each unit contains a group of thematically related verses that begin with the introduction of a topic and conclude upon its transition to another theme. In other words, each ruku' represents a specific topic within a surah, a pattern more evident in longer surahs, as shorter surahs usually contain a single thematic unit.

Based on this division, Surah Al-Mu'minun can be segmented into six thematic units. Beyond intraruku' connections, the ruku's themselves are interrelated. This approach to Qur'anic understanding and interpretation, as demonstrated in the exegetical experience of Allameh Tabataba'i, has proven highly beneficial. For example, in his commentary on the beginning of Surah Al-Kahf, Allameh employed this method to uncover the multiple semantic layers of Qur'anic verses.

Keywords

Intertextual Reading, Surah Al-Mu'minun, Qur'an, Ruku', Thematic Unity, Hermeneutics, Semantic Cohesion



خوانش بینامتنی رکوعات سوره مؤمنون

محمد حسین رهاویان^۱، احمد زارع زردینی^۲، سمیه یوسفی^۳

۱. دانش‌آموخته ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی میبد، میبد، ایران. rahavian4420601256@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. zarezdardini@meybod.ac.ir

۳. دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران، (نویسنده مسئول) stu.usofi@meybod.ac.ir

چکیده

فهم و خوانش قرآن کریم فرایندی است که فرد را به معنای قرآن می‌رساند و بعد از آن، فرایند تدبیر، شرح و... انجام می‌شود. به جهت اهمیتی که امروزه به مباحث فهمی داده می‌شود، این پژوهش در طراحی روش‌های فهم قرآن، یکی از بایسته‌های قرآن‌شناسی است. یکی از روش‌های مفید و کاربردی در فهم، خوانش بینامتنی است؛ این سبک از خوانش با آنچه تفسیر قرآن به قرآن نامیده می‌شود نیز از این زاویه بسیار مرتبط است؛ بنابراین، پژوهش حاضر که در جهت ارائه مدلی خوانشی، حرکت می‌کند، می‌کوشد تا به روش توصیفی-تحلیلی در ابتدا، ارجاعات درون متنی آیات در هر رکوع سوره مؤمنون را شناسایی و سپس به خوانش بینامتنی رکوعات در این سوره، بپردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آیات سوره مؤمنون از نظر ساختاری و معنایی به یکدیگر ارجاع داده شده‌اند و زمینه خوانش بینامتنی را فراهم می‌کنند. یکی از ارتباط‌های بینامتنی سوره مؤمنون، ارتباط درون رکوعی و برون رکوعی آن است. سوره مؤمنون دارای شش رکوع است؛ علاوه بر ارتباط میان آیات در هر رکوع، هریک از رکوعات این سوره نیز از لحاظ لفظی و معنایی با یکدیگر در ارتباط است؛ رکوع اول با دوم، دوم با سوم، سوم با چهارم، چهارم با پنجم، پنجم با ششم؛ همچنین رکوع اول و آخر نیز از ارتباط منسجمی برخوردار است. توجه به این پدیده نه تنها در فهم و خوانش این سوره، بلکه در فهم قرآن نیز بسیار راهگشا است؛ همچنین می‌تواند انسجام متنی این سوره را نیز به خوبی نمایان سازد.

کلیدواژه‌ها: ارجاعات درون متنی، خوانش بینامتنی، رکوعات قرآن، سوره مؤمنون، قرآن کریم.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

◆ استناد به این مقاله: یوسفی، سمیه، رهاویان، محمدحسین و زارع زردینی، احمد. (۱۴۰۴). خوانش بینامتنی رکوعات سوره مؤمنون. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۹ (شماره ۲)، ۲۶۶-۲۹۰. doi: 10.22034/sshq.2024.470838.1483



پژوهشی

موضوع فهم که گاه با تعبیر خوانش نیز از آن یاد می‌شود، به معنای درک معنای یک متن است؛ به عبارت دیگر، خوانش فرآیند وصول به معنای حقیقی است. از ترکیب این مفهوم با قرآن کریم اصطلاح خوانش یا فهم قرآن به دست می‌آید. موضوع فهم قرآن را می‌توان یکی از کلیدی‌ترین فعالیت‌های قرآن‌پژوهی به حساب آورد؛ زیرا یکی از ضرورت‌های آموزش و ترویج قرآن، مسئله فهم قرآن کریم است. از سوی دیگر، از بایسته‌های مهم در زمینه دانش تفسیر قرآن، روش‌مندسازی و توسعه روش‌های تفسیر قرآن کریم است. در این میان، روش تفسیر قرآن به قرآن که گاه از آن به عنوان بهترین و متقن‌ترین روش در تفسیر قرآن سخن گفته می‌شود، اگرچه توسط برخی از مفسرین تحول بسیار مهمی را به خود دیده است، همواره در مقام کلان روش، مورد بررسی قرار گرفته است و کمتر به دنبال شناسایی و ارائه خرده‌روش‌های آن حرکتی صورت گرفته است که به نظر می‌رسد توجه به بحث مطالعات بینامتنی می‌تواند راه را در شناسایی این خرده‌روش‌ها هموارتر نماید.

پژوهش حاضر می‌کوشد تا در پاسخ به این پرسش که خوانش بینامتنی سوره مؤمنون چگونه صورت می‌گیرد، به خوانش بینامتنی سوره مؤمنون بپردازد. سوره مؤمنون، بر اساس چینش مصحف، بیست و سومین سوره قرآن است. این سوره مکی است و ۱۱۸ آیه دارد. چنانکه از نام این سوره پیدا است، بخش مهمی از آن سخن از اوصاف برگزیده مؤمنان است؛ سپس بحث‌هایی در زمینه اعتقاد و عمل بیان می‌کند که تکمیل‌کننده آن صفات است (قرآنتی، ۱۳۸۸: ۱۴/۱۹۰-۱۹۱). تنوع موضوعی در این سوره، تحلیل ارتباطات آیات را پیچیده و در عین حال، غنی کرده است و دلیل انتخاب این سوره جهت پژوهش نیز همین مطلب است؛ زیرا با استفاده از روش بینامتنی می‌توان میزان کارآمدی این روش را در روش فهمی برای قرآن محک زد و بررسی کرد که چگونه این موضوعات مختلف به یکدیگر متصل شده‌اند؛ به همین منظور، بنابر اهمیتی که توجه به رکوعات در فهم قرآن دارد در آغاز، بخش‌های این سوره بر اساس رکوعات از یکدیگر تفکیک شده و سپس آیات موردنظر به فرازهایی تجزیه و تلاش شد تا در مرحله اول، فرازهای درون یک آیه به صورت پیوسته خوانش و به خوانش پیوسته این آیات با آیات پیشین یا پسین تا انتهای یک رکوع پرداخته شود و بنابر پیوستگی آیات هر رکوع، عنوانی برای آن رکوع انتخاب شود و در مرحله دوم، به خوانش بینامتنی رکوعات در سوره، از لحاظ لفظی و معنایی، پرداخته شده است.

این رویکرد در فهم و تفسیر قرآن، از فواید بسیاری برخوردار است. درباره ضرورت انجام این پژوهش باید گفت یکی از حلقه‌های مفقوده آموزش قرآن کریم، بررسی علمی مسئله فهم این کتاب الهی است. به همین جهت، رویکرد اصلی در تعلیم و ترویج قرآن کریم که از جانب نهادهای فرهنگی نیز دنبال می‌شود، ترویج فهم این کتاب مقدس است. براین اساس، در بخش اهداف منشور توسعه فرهنگ قرآنی نیز در این مورد آمده است: «تعمیق معرفت

و تعمیم فهم و درک قرآن کریم» به گونه‌ای است که سیاست کنونی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز همگانی کردن فهم قرآن کریم است و گاه با تعبیری همچون «نهضت فهم قرآن کریم» از آن سخن گفته می‌شود.

در زمینه بررسی محتوایی و ساختاری و تحلیل و تفسیر سوره‌ها، از جمله سوره مؤمنون، آثار متعددی نوشته شده است: نخستین فردی که بر علم تناسب آیات و سور تمرکز داشته، ابوبکر عبد الله بن محمد ابن زیاد (۳۲۴ ق) عالم شافعی متولد نیشابور و ساکن بغداد است؛ اما طبرسی (۵۴۸ ق) اولین فردی است که به ارتباط و پایان هر سوره با آغاز سوره بعد توجه داشته است (طبرسی، ۱۳۷۹: ۴/۴۲۲). پس از او فخر رازی (۶۰۶ ق) این نوع ارتباط را مد نظر قرار داد و در روش او نظم آیات یک سوره با آیه آغازین سوره بعد منظور است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۲۳). زرکشی (۷۹۴ ق) نیز بخشی از کتاب خود را به بحث مناسبت سوره‌ها اختصاص داده و بیان می‌کند که زمانی که به آغاز هر سوره بنگری، درمی‌یابی که مناسبتی کامل با پایان سوره قبل از خود دارد که گاهی نهان و گاهی آشکار است (زرکشی، بی تا: ۱/۳۸). کتاب‌هایی نیز در این زمینه نوشته شده است؛ مانند کتاب «نظم الدرر فی تناسب الایات و السور» نوشته برهان‌الدین ابراهیم ابن عمر بقاعی (۸۵۵ ق)؛ همچنین سیوطی (۹۱۱ ق) کتابی تحت عنوان «مرصاد المطالع فی تناسب المقاصد و المطالع» را در موضوع تناسب میان آغاز و پایان سوره‌ها به نگارش درآورده است (زارع زردینی و خلیلی، ۱۳۹۷: ۱۴۱/۶۱-۶۴). در زمینه توجه به بحث سیاق آیات و استفاده از آن در تفسیر، می‌توان از مفسران بزرگی چون علامه طباطبایی (۱۴۰۲ ق) در «تفسیر المیزان»، سید قطب (۱۳۸۷ ق) در تفسیر «فی ظلال القرآن و ابوالفتوح رازی» (۵۵۲ ق) در «روض الجنان» نام برد، اما وجه تفاوت کار ما در این پژوهش با آنها در این است که ۱- دسته‌بندی آیات در این پژوهش با دسته‌بندی که آنها در تفسیر خود آورده‌اند متفاوت است. ابوالفتوح رازی آیات این سوره را به ۳ دسته (۱-۲۲، ۲۳-۵۶، ۵۷-۱۱۸) و سید قطب به ۴ دسته (۱-۲۲، ۲۳-۵۲، ۵۳-۹۸، ۹۹-۱۱۸) و صاحب «المیزان» به ۶ دسته (۱-۱۱، ۱۲-۲۲، ۲۳-۵۴، ۵۵-۷۷، ۷۸-۹۸، ۹۹-۱۱۸) تقسیم کرده است. علامه هرچند آیات این سوره را به ۶ دسته تقسیم کرده، ولی شماره آیات در این دسته‌بندی‌ها با شماره آیات در دسته‌بندی‌های این پژوهش متفاوت است. ۲- در این تفاسیر کمتر به شناسایی و ارائه خرده‌روش‌ها در استفاده از سیاق در تفسیر آیات، سخن به میان آمده است؛ از این رو، تنها در صورتی می‌توان به روابط آیات دست یافت که کلیه مباحث تفسیری را مطالعه کنیم و با زحمت بسیار آنها را به هم مرتبط سازیم. در مقاله ساختار و تفسیر سوره مؤمنون، نوشته نیل رابینسون نیز آثاری از روابط بینامنی به چشم می‌خورد. نویسنده فهرست فضایل آغاز سوره‌ها که در آیات «۱-۱۱» آمده است را با آنچه آن را آیات سرودگونه (آیات ۷۸-۸۰) می‌خواند، مرتبط دانسته است (رابینسون و حری، ۱۳۹۰: ۸/۱۷). او اولین گروه آیات را به عنوان فضایل مؤمنان و

دومین گروه آیات را ستایش خالق و سومین گروه آیات (آیات ۷۸ - ۸۰) را سرآغاز بخش سوم به عنوان آیات سرودگونه می‌داند.

در آثار تفسیر ساختاری دکتر خامه‌گر و برخی مقالاتی که بر مبنای روش ایشان نوشته شده نیز به بحث سیاق‌بندی آیات توجه شده؛ بدین ترتیب که در ابتدا با روشی علمی و استدلالی آیات هر سوره را سیاق‌بندی و سپس سیاق‌ها را عنوان‌گذاری کرده و بنا بر عنوان سیاق‌ها و دلایل دیگر، در نهایت، به غرض سوره دست یافته است. ایشان آیات سوره مؤمنون را به ۵ قسم تقسیم کرده است (۱-۲۲، ۲۳-۵۱، ۵۲-۹۸، ۹۹-۱۱۷، ۱۱۸). در آثار ایشان به این مطلب تأکید شده که برای ارائه تفسیر ساختاری یک سوره قرآن، باید دو مرحله طی شود: ۱- مفسر باید بنابر قواعد علمی، ساختار و غرض سوره را به روش استدلالی کشف کرده و محتوای سوره را فصل‌بندی نماید. ۲- مفسر باید بنا بر کیفیت ارتباط آیات در ساختار سوره و معنای تفسیری آیات، متن تفسیری سوره را به روش پیوسته ارائه نماید (خامه‌گر، ۱۳۹۸: ۱۷۵)؛ بنابراین تفاوت کار این پژوهش با تفسیر ساختاری سوره مؤمنون دکتر خامه‌گر در دو مورد است: ۱- تفاوت در سیاق‌بندی آیات که طبعاً نتیجه متفاوتی نیز رقم خواهد زد ۲- توجه این پژوهش به روابط بینامتنی رکوعات سوره مؤمنون از لحاظ لفظی و معنایی.

۲- تعریف مفاهیم

۲-۱- رکوعات قرآنی

اگر متنی را به اجزای گوناگونی که مربوط به موضوعات گوناگون می‌شود تقسیم کنیم، به فهم بیشتری از آن دست پیدا می‌کنیم. در صدر اسلام پیامبر اکرم (ص) برای تعلیم قرآن کریم به مسلمانان، متن هر سوره را به موضوعات گوناگون تقسیم می‌کردند تا تعلیم قرآن به سهولت انجام گیرد که این تقسیم‌بندی را رکوع می‌نامند. (محمدعلی لسانی فشارکی و مرادی زنجانی حسین، ۱۳۹۴: ۵۶)

«رکوعات قرآن بخش و گروهی از آیات است که در یک موضوع آمده و اتحاد مضمونی دارد که با شروع آن موضوع رکوع آغاز می‌گردد و با تغییر و تحول کلام به موضوعی دیگر ختم می‌شود»، هر رکوع بیان‌کننده موضوعی خاص در هر سوره است که بیشتر در سوره‌های بزرگ قرآن می‌توان آن را جستجو کرد؛ زیرا سوره‌های کوچک اغلب شامل یک واحد موضوعی است و تنوع موضوعی بیشتر در سوره‌های بزرگ به چشم می‌خورد. (معینی، ۱۳۷۷: ۱/۱۱۱۷)

این تقسیم‌بندی اعجاز‌آمیز که از گذشته به «رکوعات قرآنی» مشهور بوده، بر حسب تعلیم پیامبر اکرم (ص) به پانصد و پنجاه و پنج واحد موضوعی صورت گرفته است. بدین گونه که پیامبر

اکرم (ص) پس از قرائت سوره حمد در رکعات اول و دوم نمازهای یومیه، گاه یک سوره کوچک و بیشتر اوقات یکی از این قسمت‌ها را می‌خواندند و پس از آن به رکوع می‌رفتند.

همچنین قدما، برای این مسئله، اهمیت ویژه‌ای قائل بودند. تا حدی که علامتی وضع کردند تا در همه مصحف‌ها نشان‌دهنده رکوعات باشد. آنان حرف عین را که حرف آخر رکوع بود، در پایان هر قسمت که به عنوان نشانگر مواضع رکوعات باشد، قرار می‌دادند و استاد در جلسات آموزش و قرائت قرآن سعی می‌کرد تا در هر جلسه یک رکوع کامل را به فراگیران تعلیم دهد و شاگردان نیز در هر جلسه یک رکوع کامل را فرا می‌گرفتند؛ اما امروزه در برخی از چاپ‌های قرآن کریم به علت عدم توجه به این نوع تقسیم‌بندی، این علامت از مصحف شریف پاک شده است (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۵۷-۵۶). محدوده رکوعات سوره مؤنون بر مبنای تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی عبارتند از آیات ۱- ۲۲، ۲۳- ۳۲، ۳۳- ۵۰، ۵۱- ۷۸، ۷۹- ۹۲ و ۹۳- ۱۱۸. (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۶۱)

۲-۲- بینامتنیت

بینامتنیت، در اصل به معنای درهم آمیختن است؛ و در این حوزه و به صورت ساده، ناظر به شکل یافتن هر مفهوم از مؤلفه‌های متنی متعدد است (غیاسوند، ۱۳۹۲: ۹۸/۳۵). واژه بینامتنیت را نخستین بار جولیا کریستوا در دهه ۱۹۶۰، مطرح نمود. بر پایه اصل بینامتنیت، هیچ متنی بدون پیش‌متن نیست و متن‌ها همواره بر پایه متن‌های گذشته بنا می‌شوند؛ همچنین، هیچ متن، جریان یا اندیشه‌ای اتفاقی و بدون گذشته خلق نمی‌شود، بلکه همیشه از پیش چیزی یا چیزهایی وجود داشته است. انسان از هیچ نمی‌تواند چیزی بسازد، بلکه باید تصویری (خیالی یا واقعی) از متنی وجود داشته باشد تا ماده اولیه ذهن او شود و او بتواند آن را همگون یا دگرگون بسازد؛ بنابراین، تمامی دانش‌ها و اندیشه‌ها گذشته دارند (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۲۷)؛ البته، روابط بینامتنی در میان نظام‌های نشانه‌ای جهان، به‌ویژه متون ادبی، همواره وجود داشته است؛ اما شکل یافتن و طرح آن در جایگاه یک نظریه در قرن اخیر، صورت گرفته است. پس از ژولیا کریستوا، بارت، ریفارتر، ژنی، ژرار ژنت و... به تکمیل و گسترش این نظریه پرداختند (همان، ۸۴) و هریک بنابر مطالعات، پژوهش‌ها و دیدگاه خویش، آن را گسترش دادند و جنبه‌های گوناگونی از آن مطرح کردند.

ژنت، بینامتنیت را به سه گونه پیوند بینامتنی صریح-تعمدی، پنهان-تعمدی و ضمنی تقسیم می‌کند. بینامتنیت صریح-تعمدی حضور آشکار یک متن در متن دیگر است؛ به صورتی که نویسنده تمام یا بخشی از متن آثار گذشته را در اثر خود می‌گنجاند. نقل قول، اقتباس، درج، تضمین در گروه این نوع بینامتنیت جای می‌گیرد. بینامتنیت پنهان-تعمدی حضور پنهان یک متن در متن دیگر است. این نوع بینامتنیت می‌کوشد تا مرجع خود را پنهان کند. ژنت سرفق‌های ادبی-هنری را از این دسته بینامتنیت می‌داند. دسته سوم بینامتنیت

ضمنی است که در آن مؤلف قصد پنهان کردن بینامتنیت را ندارد و نشانه‌هایی در متن به کار می‌برد که با آنها می‌توان بینامتن را تشخیص داد؛ اما هیچ‌گاه به صورت صریح بیان نمی‌شود. در این نوع بینامتن، دانش مخاطب در کشف و درک آن تأثیر مستقیم دارد. کنایات، اشارات، تلمیحات از مهم‌ترین اشکال این دسته هستند (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۶۷-۶۲).

نامور مطلق به دنبال بومی‌سازی، تبیین و کاربردی‌سازی این روش در مطالعات ادبی الگویی را برای طبقه‌بندی این روش ارائه نموده که پژوهش حاضر نیز از آن الگو برای مطالعات قرآن‌شناسی بهره برده است. در این الگو روابط بینامتنی به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: برون‌متنی و درون‌متنی.

روابط برون‌متنی خود به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱- میان‌مؤلفی: روابطی که مؤلف میان مطالب خود و مؤلفان دیگر برقرار کرده و در اثر خود به آثار آنها ارجاع می‌دهد ۲- درون‌مؤلفی: روابطی که بین مطالب مؤلف از چند منبع برقرار می‌شود و مؤلف به آثار دیگر خود ارجاع می‌دهد. روابط بینامتنی درون‌متنی نیز دو قسم است: ۱- میان‌دفتري (میان‌سوره‌ای) ۲- درون‌دفتري (درون‌سوره‌ای). روابط بینامتنی درون‌دفتري نیز به دو قسم درون‌روایتی (درون‌رکوعی) و برون‌روایتی (برون‌رکوعی) تقسیم می‌شود. (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۴۳۰-۴۳۲)

منظور از روابط بینامتنی در این پژوهش روابط درون‌دفتري (درون‌سوره‌ای) است که روابط بین آیات در یک سوره، مورد بررسی قرار می‌گیرد. این روابط هم آیات در هر رکوع و هم روابط بین رکوعات مختلف را شامل می‌شود.

۳- خوانش بینامتنی رکوعات سوره مؤمنون

خوانش بینامتنی سوره مؤمنون را می‌توان به دو بخش خوانش بینامتنی درون‌رکوعی و خوانش بینامتنی برون‌رکوعی تقسیم کرد.

۳-۱- خوانش بینامتنی درون‌رکوعی

در این بخش به خوانش بینامتنی آیات سوره مؤمنون در هر رکوع خواهیم پرداخت. این رکوعات شامل شش رکوع به این ترتیب است: آیات ۱ تا ۲۲ و آیات ۲۳ تا ۳۲ و آیات ۳۳ تا ۵۰ و آیات ۵۱ تا ۷۷ و آیات ۷۸ تا ۹۲ و آیات ۹۳ تا ۱۱۸ که آیات هر رکوع با هم ارتباط و تناسب دارد. (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۶۱).

۳-۱-۱- خوانش درون‌رکوعی آیات رکوع اول (آیات ۱ تا ۲۲):

به نظر می‌رسد موضوع اصلی این رکوع را می‌توان ذکر ویژگی مومنان و عوامل مؤثر در تقویت ایمان دانست.

در ابتدای رکوع اول (آیات ۱-۱۱)، به ویژگی مؤمنان و اعمال صالحی که موجب رستگاری و دستیابی آنان به بهشت برین می‌گردد، پرداخته شده است. این اعمال عبارتند از: نماز همراه با فروتنی به درگاه پروردگار، روی گردانی از لغو، پرداخت صدقه و زکات به مردم مستمند، اجتناب از آلودگی‌های جنسی و اکتفا به روابط مشروع و مجاز، امانت‌داری و مراعات معاهدات و مواظبت بر اوقات نماز. هریک از این اعمال به سهم خود فاصله انسان از تاریکی‌های زندگی را بیشتر و انسان را در راه نورانیت وارد می‌کند.

آیات میانی رکوع اول (آیات ۱۲-۲۰) به بیان آیات و نشانه‌های انفسی و آفاقی اختصاص دارد و به نعمت‌هایی که خداوند به انسان عطا کرده است اشاره می‌کند که هریک از آیات مذکور در این بخش، به تقویت ایمان یک فرد مسلمان کمک می‌کند؛ مانند: «چگونگی خلقت انسان، آفرینش هفت آسمان، نازل کردن باران، پدید آوردن درختان و میوه‌ها برای استفاده انسان، خلقت کشتی» و قرآن کریم، این نعمت‌ها را دلیلی بر عظمت خداوند و عبرت و پند گرفتن انسان بیان می‌کند که خلقت انسان عبث نیست و باید در این دنیا اعمال صالح را انجام دهد.

و در آیات پایانی (۲۱-۲۲) وجود چهارپایان و منافع آنان برای انسان و استفاده انسان از کشتی را عبرت و نشانه‌ای برای خداشناسی معرفی می‌کند تا انسان بنا بر پدیده‌های هستی به وجود خالق حکیم پی برده و با بهره‌مندی از این نعمات در انجام عمل صالح و ایمان به خداوند بهره ببرد.

۲-۱-۳- خوانش درون‌رکوعی آیات رکوع دوم (آیات ۲۳ تا ۳۲):

موضوع اصلی این رکوع ارسال رسل در جهت دعوت به ایمان است.

در ابتدای رکوع دوم (آیه ۲۳)، به بیان فرستادن حضرت نوح(ع) به سوی قومش برای هدایت مردم و پرستش خداوند و دوری از شرک می‌پردازد؛ در آیات میانی رکوع (۲۶-۲۹) به انکار قوم نوح(ع) از پذیرفتن دعوت و دیوانه خواندن او پرداخته و در ادامه به دستور خدا برای ساخت کشتی و نجات حضرت نوح(ع) و عذاب قومش برای عبرت دیگران اشاره می‌کند و دلیل عذاب شدن قوم نوح(ع) را ستم کردن با شرک ورزیدن به خداوند معرفی می‌کند. در آیات پایانی رکوع دوم (آیه ۳۰) به بیان داستان حضرت نوح(ع) پرداخته و آن را نشانه‌ای برای آزمایش بندگان معرفی می‌کند.

و در ادامه، (آیات ۳۱-۳۲)، قرآن بیان می‌کند که پس از حضرت نوح(ع) قومی دیگر فرستادیم و برای هدایت آنها پیامبری از خودشان برای آنان انتخاب کردیم تا مردم را به خداپرستی و دوری از شرک دعوت کنند.

۳-۱-۳- خواتش درون رکوعی آیات رکوع سوم (آیات ۳۳ تا ۵۰):

انکار رسالت پیامبران، ذکر مصادیق و نتیجه این انکار را می توان موضوع اصلی این رکوع دانست.

در آیات ابتدایی رکوع سوم، قرآن کریم به بیان تکذیب اشراف قوم از دعوت پیامبران و انکار رسالت پیامبران و عدم باور بر قیامت می پردازد و دلیل مردم از انکار دعوت پیامبر را چنین معرفی می کند:

اولاً: کسی که خود را پیامبر معرفی کرده است، بشری مانند شماست؛ پس اگر از او اطاعت کنید، زیانکار هستید: «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَ اتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَ يَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ وَ لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلُكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ» (۳۴).

و دومین ادله آنان این است که زندگی تنها محدود به دنیا است و برانگیخته نخواهیم شد: «أَيَعِدُكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَ كُنْتُمْ تُرَابًا وَ عِظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (۳۷).

در آیات میانی رکوع سوم (آیات ۳۸-۴۴)، به بیان مصادیق منکران رسالت پرداخته؛ جریان قوم ثمود که پیامبر خدا را تکذیب کردند و با صیحه آسمانی عذاب شدند و اینکه همان طور که انسان ها زمان مرگ مشخصی دارند، قوم و گروه ها نیز زمان مرگ معینی دارند و به آمدن پیامبران خدا به صورت پی درپی برای هدایت مردم اشاره کرده و در آیات پایانی رکوع سوم (۴۵-۵۰) به بیان نتیجه این انکار و هلاکت امت هایی که از پیامبران پیروی نکردند پرداخته و آن را عبرتی برای دیگران معرفی می کند. همچنین به بیان پیامبری حضرت موسی (ع) و عدم پذیرش قوم فرعون از دعوت او اشاره می کند و در آخرین آیه رکوع سوم به بیان پیامبری حضرت عیسی (ع) پرداخته و حضرت عیسی (ع) و مادرش مریم را نشانه قدرت خدا معرفی می کند.

۳-۱-۴- خواتش درون رکوعی آیات رکوع چهارم (آیات ۵۱ تا ۷۷):

موضوع اصلی این رکوع را می توان بیان ویژگی کافران در قبال مومنان و تبیین علل عذاب آنها دانست.

در آیات ابتدایی رکوع چهارم (۵۳-۵۶) به مقایسه میان دو گروه از انسان ها پرداخته شده است. در ابتدا به بیان افرادی که کافر هستند پرداخته و نمونه ای از ویژگی آنان را بیان می کند؛ مال دنیا و فرزندان را خیرات از جانب خدا می دانند و به آن افتخار می کنند. خدا آنان را در راه گمراهی به حال خود رها می کند. مال و فرزند را نعمتی برای خود حساب می کنند. در ادامه، خداوند دادن نعمت های فراوان به کفار را نشانه خیرات آنان معرفی نمی کند، بلکه آن را دلیلی برای ورود تدریجی به عذاب بیان می کند.

در آیات میانی (۵۷-۶۱) به بیان ویژگی افرادی که «يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ» هستند می‌پردازد و برخی از خصوصیات آنها را بیان می‌کند؛ هراسان بودن از بیم پروردگار، ایمان به نشانه‌ها و آیات خدا، عدم شرک ورزیدن به خدا، انفاق مال و ایمان به آخرت و قیامت. در ادامه (آیات ۶۲-۶۵)، به بیان مطالبی چون تکلیف به قدر توان انسان‌ها، به‌حق بودن پاداش و کیفر انسان‌ها، سرزنش کفار به‌خاطر گناهان و پرداختن به خوش‌گذرانی و قبول نکردن دعوت پیامبر و نسبت دروغ دادن به او و اینکه کفار هنگام خطر و عذاب از خداوند یاری می‌خواهند، اما در آن روز، نصرت و یاری در کار نیست، می‌پردازد.

سپس (آیات ۶۶-۷۷) قرآن به گفتگو با کافران می‌پردازد که عذاب آنان نشانه روی‌گردان بودن از پذیرش حق و حقیقت، پیروی کردن کفار از هوس‌های خودشان، عدم توجه به آیات خدا و انکار پیامبران است. از جمله موارد مجادله خداوند با منکران قیامت و پیامبران که نمونه‌هایی در پاسخ به ادعاهای منکران، بیان شده، عبارت است از: وحی خداوند برای اولین بار نازل نشده، بلکه برای پدران آنان نیز آمده است؛ مجنون نبودن پیامبر؛ ناله کردن به درگاه خدا در لحظه‌های سخت و اینکه عذاب‌های الهی آنان را به راه حق باز نمی‌گرداند.

۵-۱-۳- خوانش درون‌رکوعی آیات رکوع پنجم (آیات ۷۸ تا ۹۲):

گفتگو با منکران معاد و تبیین قدرت خدا بر امکان معاد، موضوع اصلی رکوع پنجم است. در آیات ابتدایی رکوع پنجم (آیات ۷۸-۸۰) به بیان نعمت‌های خداوند به انسان و بیان قدرت خدا بر زنده کردن و میراندن انسان‌ها اشاره می‌کند و آن را دلیلی بر اثبات معاد و قیامت بیان می‌کند.

در آیات میانی رکوع پنجم (۸۱-۸۳) به بیان استدلال منکران معاد می‌پردازد و دلیل آنان را اینگونه بیان می‌کند که این وعده‌ها به پدران ما نیز داده شده بود، ولی اینها جز خرافات چیز دیگری نیست.

در ادامه (۸۴-۹۲) به بیان گفتگو میان قرآن و منکران معاد پرداخته و ویژگی بارز در این آیات لفظ «قُلْ» است که به گفتگو اشاره دارد. (تذکر به کفار و پرسش از آنان که آفریننده آسمان‌ها و زمین و فرمانروایی از آن چه کسی است، خواهند گفت، خدا در جواب قرآن می‌گوید با این که حقیقت را برایشان آوردیم انکار می‌کنند؛ پس اینان دروغگو هستند و خداوند داننده نهران و آشکار است و برتر است از آنچه که برای او شریک می‌گیرند).

۶-۱-۳- خوانش درون‌رکوعی آیات رکوع ششم (آیات ۹۳ تا ۱۱۸):

موضوع اصلی این رکوع، اشاره به کوتاهی و هدفمندی زندگی دنیا و تبیین حالات، درخواست و سرانجام کافران پس از مرگ است.

آیات ابتدایی رکوع ششم (۹۳-۹۸) به بیان چند دعا و درخواست پیامبر از خداوند اشاره

می‌کند تا مصون از قهر الهی باشد و در گروه ستمگران قرار نگیرد. در ادامه، خداوند به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که با این گروه کافران مدارا کن و بدی‌های آنها را با عفو و گذشت و نیکی دفع کن و سخنان نامطلوب آنها را با بهترین منطق پاسخ گو و از وسوسه‌ها و حيله‌های شیطان به خدا پناه ببر.

در آیات میانی رکوع ششم (۹۹-۱۰۰) به درخواست کافران می‌پردازد که پس از مرگ، برای انجام اعمال نیک، درخواست بازگشت به دنیا دارند، ولی پاسخ آنان منفی است و علت منفی بودن جواب آن است که اگر آنان به دنیا بازگردانده شوند، دوباره همان اعمال سابق را انجام می‌دهند و این گفتار که آنان می‌خواهند اعمال صالح انجام دهند، تنها لقلقه‌زبانان است؛ بنابراین در برزخ قرار می‌گیرند تا روزی که مبعوث شوند.

و در ادامه به بیان ویژگی و حالات کافران در قیامت می‌پردازد (زمانی که در صور دمیده می‌شود، بینشان خویشاوندی وجود ندارد و آنان یار و یآوری ندارند. آنان که اعمالشان سبک است در دوزخ وارد می‌شوند، کفار به سبب ترک اعمال صالح و انجام گناهان در دوزخ زشت‌رویان هستند).

در ادامه، آیات قرآن (آیات ۱۰۱-۱۱۱) به سرزنش نسبت به کافران می‌پردازد و دلیل عذاب آنان را این‌گونه بیان می‌کند: ۱. انکار آیات خداوند ۲. تمسخر بندگان صالح خداوند. در آیات پایانی رکوع ششم به مدت زمان عمر انسان در دنیا اشاره می‌کند که لحظه‌ای بیش نبوده است.

و در ادامه (آیات ۱۱۲-۱۱۸) به نتیجه‌گیری از کل سوره می‌پردازد و آن این چنین است که خلقت انسان پوچ و بیهوده نیست، بلکه هدفمند است و در آخر به سوی خداوند بازگردانده می‌شود که دلیلی بر اثبات وجود معاد است و در آخر به بیان عظمت خداوند و پرستش او در جایگاه معبودی یگانه می‌پردازد که شایسته پرستیدن است.

۳-۲- خوانش بینامتنی برون‌رکوعی

در خوانش بینامتنی برون‌رکوعی به ارتباط رکوعات این سوره پرداخته می‌شود که در ادامه به صورت دو به دو به آن خواهیم پرداخت.

۳-۲-۱- خوانش بینامتنی رکوع اول و دوم (آیات ۱-۲۲ و ۲۳-۳۲)

ارتباط بینامتنی رکوع اول و دوم از دو جهت، لفظی و معنوی است:

۳-۲-۱-۱- ارتباط لفظی

در ارتباط لفظی، آیات دو رکوع از لحاظ لفظ با یکدیگر ارتباط دارند که به دو مورد اشاره می‌شود:

الف. انشاء امور آفاقی و طبیعی در برابر انشاء اقوام و ملت‌ها

یکی از ارتباطات رکوع اول و دوم کاربرد واژه «انشاء» است که در رکوع اول اشاره به آفرینشی متفاوت از خلقت طبیعی انسان دارد که همان دمیده شدن روح در آدمی است: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (۱۴).

و در آیه‌ای دیگر اشاره به نعمت‌های فراوانی دارد که خداوند برای بهره‌مندی انسان پدید آورده است. تا با توجه و اندیشه نسبت به این پدیده‌های هستی به وجود خالق پی ببرد: «فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» (۱۹).

و در رکوع دوم اشاره به وجود آوردن قوم‌ها و گروه‌ها پس از نابودی قوم‌های ستمگر دارد: «ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ» (۴۲).

ب. انزال یک امر طبیعی (باران) در برابر انزال یک امر معنوی

یکی دیگر از ارتباطات رکوع اول و دوم کاربرد واژه «انزل» است که در رکوع اول اشاره به نازل کردن نعمت باران به اندازه است «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ...» (۱۸).

و در رکوع دوم، اشاره به درخواست حضرت نوح (ع) از خداوند برای فرود آمدن در مکانی پرخیر و برکت است: «وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ» (۲۹).

۲-۱-۳- ارتباط معنایی

منظور از ارتباط معنایی، قرابت معنایی یا موضوعی یا محتوایی دو یا چند آیه با یکدیگر است که در ادامه به ذکر دو مورد برای نمونه خواهیم پرداخت.

الف. مرگ همه افراد و اقوام

از مضامین مشترک در رکوع اول و دوم، مرگ همه انسان‌ها است. در رکوع اول پس از بیان خلقت و آفرینش طبیعی انسان به مرگ همه انسان‌ها (ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ) (۱۵) و در رکوع دوم به نابودی و مرگ قوم‌ها و به وجود آمدن قوم‌های دیگر به جای آنان اشاره شده است (ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ) (۳۱).

ب. عبرت و پندپذیری از وقایع مختلف

از دیگر مضامین مشترک در این دو رکوع، عبرت و پندگیری از حوادث مختلف است. با این تفاوت که در رکوع اول توجه به نعمت‌هایی که خداوند به انسان داده است؛ مانند نعمت چهارپایان: «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» (۲۱) و در رکوع دوم، سرگذشت اقوام پیشین: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ» (۳۰) وسیله‌ای برای عبرت‌گیری معرفی شده است.

۲-۲-۳- خوانش بینامتنی رکوع دوم و سوم (آیات ۲۴ - ۳۲ و ۳۳ - ۵۰)

۱-۲-۲-۳- ارتباط لفظی

الف. نقش ملاً در دور کردن مردم از انبیا

یکی از واژه‌هایی که رکوع دوم و سوم را به هم پیوند می‌دهد واژه «ملاً» است. اشراف و سران جامعه که سعی در دور کردن مردم از انبیای الهی داشتند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۱/۲۵۷). در رکوع دوم این سوره، اشراف کافر قوم نوح خطاب به مردم می‌گفتند: «این نوح انسانی مانند شما است و می‌خواهد بر شما برتری جوید، اگر خداوند می‌خواست (برای ما پیامبری بفرستد) قطعاً فرشتگانی می‌فرستاد (فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَنْفُضَ عَلَيْكُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً) (۲۴)». در رکوع سوم نیز اشراف کافر قوم هود در مخالفت با پیامبر خود به مردم گفتند: «این هم انسانی مانند شماست؛ از هرچه می‌خورید می‌خورد و از هرچه می‌نوشید می‌نوشد (وَ قَالَ الْمَلَأُ مِنَ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَ أَنْزَلْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ) (۳۳)».

ب. عبرت‌گیری از سرگذشت گذشتگان و روشن‌گر بودن دلایل پیامبران

یکی دیگر از ارتباطات رکوع دوم و سوم کاربرد واژه «آیه» است. در رکوع دوم اشاره به عبرت از سرگذشت دیگر قوم‌ها که نشانه‌ای از رحمت و انتقام خداوند است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ وَ إِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ» (۳۰).

در رکوع سوم واژه «آیه» در دو آیه به کار رفته است که در یک آیه اشاره به فرستادن موسی و هارون (ع) به سوی قوم بنی‌اسرائیل با معجزات و دلایل روشن‌گر دارد: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَ أَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ» (۴۵) و در آیه دیگر قرآن، حضرت عیسی و مادرش را نشانه‌ای از قدرت و رحمت خداوند معرفی می‌کند: «وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً...» (۵۰).

ج. هلاکت ظالمین و منکرین نبوت

یکی دیگر از ارتباطات رکوع دوم و سوم کاربرد واژه «هَلَكَ» است. در رکوع دوم، اشاره به دستور خداوند به هلاکت و نابودی کسانی که عذاب آنان قطعی شده است: «... وَ أَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَ لَا تَحَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ» (۲۷) و در رکوع سوم، اشاره دارد به هلاکت و نابودی کسانی که رسالت حضرت موسی (ع) و برادرش هارون را انکار کردند: «فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ» (۴۸).

الف. ارسال پیامبران و تکذیب آنان

در هر دو رکوع دوم و سوم، مضمون ارسال پیامبران و تکذیب آنها در قومشان آمده است. رکوع دوم این سوره به فرستاده شدن حضرت هود(ع) برای هدایت قومش و دعوت آنان به عبادت خداوند و درنهایت تکذیب قوم او اشاره دارد: «فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (۳۲).

در رکوع سوم نیز قرآن اشاره می‌کند که پیامبران متعدد برای قومها فرستادیم؛ اما همه قومها پیامبر خود را انکار کردند و به‌خاطر این انکار هلاک شدند: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلِّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبِعَدَا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ» (۴۴).

ب. انکار پیامبر و هلاکت قومها

در هر دو رکوع به هلاکت و نابودی قومها به دلیل انکار رسالت پیامبرانشان اشاره شده است. در رکوع دوم اشاره به هلاکت قوم نوح(ع) به علت عدم پیروی از پیامبر خود به وسیله طوفان و سیل: «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ» (۲۷).

و در رکوع سوم به هلاکت قوم ثمود به علت نافرمانی و عدم پیروی از پیامبر خود هود(ع) اشاره شده که نتیجه این نافرمانی هلاکت قوم ثمود به وسیله صیحه آسمانی است: «فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غَنَاءً فَبِعَدَا لِقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (۴۱).

۳-۲-۲-۳- جایگزین شدن قومها

اشاره به پدیدار شدن قومها پس از هلاکت قومهای دیگر (که در اثر انکار دعوت پیامبران و تکذیب آنان بوده است) مضمونی است که در هر دو رکوع وجود دارد. در رکوع دوم، قرآن اشاره می‌کند که پس از هلاکت قوم نوح(ع) قومی دیگر را (قوم ثمود) به وجود آوردیم: «ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ» (۳۱).

و در رکوع سوم، قرآن می‌فرماید، قوم ثمود را به علت انکار پیامبرشان نابود کردیم و گروههای دیگری را به وجود آوردیم. و همان‌طور که انسانها زمان تولد و مرگ مشخصی دارند، قومها نیز زمان تولد و انقراض معینی دارند: «ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (۴۲-۴۳).

۳-۲-۳- خوانش بینامتنی رکوع سوم و چهارم (آیات ۳۳ - ۵۰ و ۵۱ - ۷۷)

۱-۳-۲-۳- ارتباط لفظی

الف. دوری ستمکاران از رحمت الهی و عدم ظلم به آنها

یکی از ارتباطات رکوع سوم و چهارم، کاربرد واژه ظلم است. در رکوع سوم به عذاب قوم ثمود و دوری ستمکاران از رحمت و مغفرت خداوند اشاره شده: «فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (۴۱) و در رکوع چهارم از این مطلب که خداوند به اندازه ظرفیت انسان‌ها تکلیف می‌دهد و آنان در پاداش و کیفر مورد ستم قرار نمی‌گیرند، سخن به میان آمده است: «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (۶۲).

ب. یاری پیامبران و عدم یاری منکرین معاد

یکی دیگر از ارتباطات رکوع سوم و چهارم کاربرد واژه (نصر) است. در رکوع سوم از درخواست حضرت ثمود (ع) از خداوند برای یاری در برابر انکارکنندگان رسالتش صحبت شده است: «قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونَ» (۳۹) و در رکوع چهارم از عدم یاری خداوند نسبت به کسانی که دیدار قیامت را انکار کردند: «لَا تَجَارُوا الْيَوْمَ إِنَّكُمْ مِنَّا لَا تُنصِرُونَ» (۶۵).

۲-۳-۲-۳- ارتباط معنایی

الف. وحدت انبیا در دعوت به اصول مشترک و انکار آنها

از مضامین مشترک رکوع سوم و چهارم وحدت انبیا در دعوت قومشان به اصول واحد و انکار آنها از جانب قومشان است. آنچه در رکوع سوم این سوره به آن اشاره شده، فرستادن پیامبران برای هدایت قومشان و انکار دعوت پیامبر و هلاکت آنان است: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلٌّ مَّا جَاءَ أُمَّةً رَسُولَهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ» (۴۴). در رکوع چهارم، به این مطلب اشاره شده که دعوت پیامبران در هدایت قومشان یکسان بوده است و راه و آیین خداوند یکی است، ولی مردم در دینشان گروه‌گروه شدند و هر یک به دین خود ساخته خویش مغرور شدند: «وَلِإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ فَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَرِحُونَ» (۵۲-۵۳).

ب. عدالت‌محوری در عذاب الهی

از مضامین مشترک دیگر در این دو رکوع، رعایت عدالت در عذاب است؛ به این معنا که عذاب ظالمین و منکرین رسالت، نتیجه عمل خود آنها و به میزان عملکرد آنها وابسته است.

در رکوع سوم به عذاب و هلاکت قوم فرعون به دلیل تکذیب و انکار رسالت حضرت موسی و هارون(ع): «فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ» (۴۸) و در رکوع چهارم به این مطلب که خداوند هیچ کس را جز به اندازه ظرفیتش تکلیف نکرده و او به بندگانش ستم روا نمی‌دارد اشاره شده است: «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ لَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (۶۲).

۳-۲-۳-۲-۳- ناپایداری خوشی‌های کافران

از دیگر مضامین مشترک در این دو رکوع، ناپایداری خوشی کافران است. در رکوع سوم، خداوند در جواب یاری خواستن حضرت هود(ع) در برابر تکذیب قومش می‌فرماید که پس از اندکی، کافران پشیمان می‌شوند: «قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ» (۴۰) و در رکوع چهارم، خداوند به پشیمانی و ندامت و یاری خواستن کفار هنگام مشاهده عذاب الهی اشاره می‌کند: «لَا تَجَارُوا الْيَوْمَ إِنَّكُمْ مِنَّا لَا تُنصِرُونَ» (۶۵).

۳-۲-۴- خوانش بینامتنی رکوع چهارم و پنجم (آیات ۵۱-۷۷ و ۷۸-۹۲)

۳-۲-۴-۱- ارتباط لفظی

الف. آگاهی مطلق خداوند نسبت به همه امور

یکی از ارتباطات رکوع چهارم و پنجم کاربرد واژه علم است. رکوع چهارم به علم و آگاهی کامل خداوند نسبت به اعمال پیامبران اشاره می‌کند: «يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ اَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (۵۱).

و رکوع پنجم به آگاهی خداوند نسبت به آشکار و نهان هر چیز اشاره دارد: «عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (۹۲).

۳-۲-۴-۱-۲- عدم پیروی کافران از حق

از دیگر ارتباطات رکوع چهارم و پنجم کاربرد واژه (حق) است. در رکوع چهارم به عدم پیروی کافران از حقیقتی که برای آنان آورده شده و هم چنین عدم پیروی حق از خواسته‌های نامشروع کفار اشاره شده است: «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ» (۷۱).

رکوع پنجم اشاره به عدم پیروی و اطاعت از حق و حقیقتی که برای آنان آورده شده است، دارد؛ زیرا آنان دروغگو هستند: «بَلْ أَتَيْنَاهُمُ بِالْحَقِّ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (۹۰).

۲-۴-۳- ارتباط معنایی

الف. تقلید کورکورانه از پیشینیان

اشاره به تقلید کورکورانه و بدون تفکر از گفتار پیشینیان از مضامین مشترک رکوع چهارم و پنجم است. در رکوع چهارم، قرآن اشاره می‌کند، همان‌گونه که برای آنان وحی خداوند آمده است برای پیشینیان آنان نیز آمده است، ولی تدبر نمی‌کنند: «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ» (۶۸).

در رکوع پنجم، قرآن بیان می‌کند با اینکه برای آنان آیات و نشانه‌های مختلفی آورده شده است، همچنان همان سخنان نادرست پیشینیان را بیان می‌کنند: «بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ» (۸۱).

ب. تکذیب حق و حقیقت

از مضامین مشترک دیگر در این دو رکوع، آمدن حق و حقیقت برای کافران و انکار کافران است. در رکوع چهارم، خداوند در جواب تهمت دیوانگی که کافران به پیامبر نسبت داده‌اند، بیان می‌کند که حق برای آنان آورده شده، ولی آنان حق را خوش ندارند: «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (۷۰).

در رکوع پنجم، قرآن پس از اشاره به گفتگو میان کفار و پیامبر، بیان می‌کند که حق برای آنان آورده شده، ولی آنان دروغگو هستند: «بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (۹۰).

۵-۲-۳- خوانش بینامتنی رکوع پنجم و ششم (آیات ۷۸-۹۲ و ۹۳-۱۱۸)

۱-۵-۲-۳- ارتباط لفظی

الف. علیم بودن خداوند

یکی از ارتباطات رکوع پنجم و ششم کاربرد واژه «علم» است. رکوع پنجم به صفت علیم بودن خداوند و اینکه خداوند دانای آشکار و نهان هر چیز است، اشاره دارد: «عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (۹۲).

و رکوع ششم اشاره به آگاهی و علم خداوند نسبت به آن چیزی است که مشرکان پیامبر را به ناحق توصیف می‌کنند: «... نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ» (۹۶).

ب. تکذیب آیات الهی

از دیگر ارتباطات رکوع پنجم و ششم، کاربرد واژه «کذب» است. رکوع پنجم به دروغگو بودن کافران اشاره دارد؛ درحالی که حق برای آنان آشکار شده است: «بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (۹۰).

و رکوع ششم به انکار همیشگی کافران در برابر آیاتی که برای آنان آورده شده است، اشاره می‌کند: «لَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» (۱۰۵).

۲-۵-۳- ارتباط معنایی

الف. سیطره و قدرت مطلق خداوند

از مضامین مشترک رکوع پنجم و ششم، اشاره به قدرت مطلق خداوند است. رکوع پنجم به سیطره و حاکمیت و فرمانروایی مطلق خداوند و اینکه اوست که به هر کس بخواهد امان و پناه می‌دهد اشاره دارد: «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ يُجِيرُ وَ لَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (۸۸).

و رکوع ششم به قدرت خداوند در نشان دادن عذاب کافران به پیامبر اشاره دارد: «وَ إِنَّا عَلَىٰ أَنْ نَرِيكَ مَا نَعِدُهُمْ لَقَادِرُونَ» (۹۵).

ب. تقبیح تقلید کورکورانه و توجه به حسن عمل

از دیگر مضامین مشترک رکوع پنجم و ششم تقبیح تقلید کورکورانه و توجه دادن به عمل نیک است.

رکوع پنجم قرآن به این مطلب اشاره دارد که کافران با تقلید کورکورانه و بدون تفکر، از سخنان پیشینیان و پدران خود که گمراه بوده‌اند و روز قیامت و نبوت را انکار می‌کردند، پیروی می‌کنند: «بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ» (۸۱).

و رکوع ششم اشاره دارد به اینکه در روز قیامت خویشاوندی از بین می‌رود و ملاک سعادت، سنگینی اعمال نیک است: «فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لَا يَتَسَاءَلُونَ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (۱۰۲-۱۰۱).

۶-۲-۳- خوانش بینامتنی رکوع اول و آخر (آیات ۱-۲۲ و ۹۳-۱۱۸)

«علمای بلاغت از دیرزمان، حسن مطلع و حسن ختام در هر سوره را از جمله محسنات بدیعی قرآن و از ارکان مهم بلاغت دانسته‌اند؛ بدین‌روی، هر سوره با مقدمه‌ای آغاز می‌گردد و با خاتمه‌ای لطیف پایان می‌یابد. ضرورت بلاغت اقتضا می‌کند که سخنور سخن خود را با ظرافت تمام، به‌گونه‌ای آغاز کند که هم در شنونده آمادگی ایجاد کند و هم اشارتی باشد به آنچه مقصود اصلی کلام است. این نحوه شروع در سخن، «براعت استهلال» به معنای ورزیدگی و هنرمندی در جلب نظر شنونده در آغاز سخن، خواننده می‌شود (خامه‌گر، ۱۳۸۲: ۱۳۶). «علمای بلاغت اتفاق نظر دارند که قرآن کریم در تمامی سوره‌ها و آیاتش به بهترین وجه، از چنین نظم و نسقی برخوردار بوده و خاتمه سوره‌ها همچون افتتاح آنها، در نهایت لطافت و ظرافت انجام یافته است؛ بنابراین، باید مقاصد و اهداف بزرگی وجود داشته باشد

که این دو حسن و زیبایی را به هم پیوند داده و بدان کمال اتصال بخشیده و همراه آن دو نظمی شگفت‌انگیز بین تمام اعضا و کلمات و حروف هر سوره استوار است» (معرفت، ۱۴۲۸: ۱/۵/۳۰۱). امام صادق (ع) در روایتی، عدم توجه به براعت مطلع و خاتمه سوره را نشانه گمراهی برخی افراد در تفسیر قرآن دانسته و فرمودند: «وَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى مَا يَفْتَحُ الْكَلَامَ وَ إِلَى مَا يَخْتَمُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/۹۰) و بدانچه کلام با آن آغاز می‌شود و بدانچه خاتمه می‌پذیرد، نمی‌نگرند. این همان نکته‌ای است که متأخرانی چون علامه طباطبائی بدان پی برده و در تفسیر آیات لحاظ کردند (همو، ۱۴۲۸: ۵).

۱-۶-۲-۳- ارتباط لفظی

الف. رستگاری مؤمنان و عدم رستگاری کافران

یکی از ارتباطات میان رکوع اول و آخر کاربرد واژه فلاح است. در رکوع اول، اشاره به رستگاری مؤمنان و برخی از اوصاف آنان نیز بیان شده است: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (۱).

و در رکوع آخر قرآن، از عدم سعادت و رستگاری کافران به دلیل شرک نسبت به خداوند سخن رفته است: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ» (۱۱۷).

ب. هدفمند بودن خلقت انسان

یکی دیگر از ارتباطات میان رکوع اول و آخر اشاره به هدفمند بودن خلقت انسان است؛ بدین ترتیب که در رکوع اول، خداوند بعد از برشمردن مراحل خلقت انسان، خود را احسن‌الخالقین معرفی کرده: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ... ثُمَّ خَلَقْنَا... فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (۱۲-۱۴) و در رکوع آخر به یکی از دلایل احسن‌الخالقین بودن خداوند، یعنی هدفدار بودن آفرینش انسان، پرداخته است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (۱۱۵).

ج. مرگ انسان و درخواست بازگشت به دنیا

از دیگر ارتباطات میان رکوع اول و آخر کاربرد واژه «موت» است. در رکوع اول، اشاره شده است به مرگ و مردن انسان‌ها پس از خلقت آنان: «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ» (۱۵).

و در رکوع آخر، به مرگ کافران و درخواست آنان از خداوند که به دنیا بازگردانده شوند تا اعمال نیک انجام دهند اشاره شده است: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ» (۹۹).

د. بیان قدرت مطلق خداوند

از دیگر ارتباطات این دو رکوع این است که در رکوع اول به قدرت خداوند در بازپس

گرفتن نعمت (باران) اشاره شده است: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهَ لِقَادِرُونَ» (۱۸) و در رکوع آخر به قدرت خداوند در نمایاندن عذاب کافران به پیامبر: «وَإِنَّا عَلَىٰ أَنْ نُرِيكَ مَا نَعِدُهُمْ لِقَادِرُونَ» (۹۵).

هـ. رستگاری مؤمنان

ارتباط دیگر در هر دو رکوع، اشاره به فلاح و رستگاری مؤمنان است. در رکوع اول، به سعادت و رستگاری حتمی مؤمنان به دلیل ویژگی‌های آنان اشاره شده است: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (۱).

و در رکوع آخر پس از بیان روز قیامت و حوادث آن، علت رستگاری مؤمنان در برابر کافران، سنگینی اعمال نیک آنان معرفی شده؛ در حالی که شقاوت کافران به دلیل سبک بودن اعمال نیک آنان است: «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (۱۰۲).

و. جاودانگی در بهشت و جهنم

اشاره به جاودانه بودن انسان از دیگر موارد ارتباط لفظی در رکوع اول و آخر است؛ با این تفاوت که رکوع اول، اشاره به جاودانه بودن انسان‌های مؤمن در بهشت به واسطه اعمال نیکشان دارد و اینکه آنان وارثان بهشت هستند: «الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (۱۱) و رکوع انتهایی، اشاره به جاودانه بودن انسان‌های کافر در جهنم به دلیل سبکی اعمال نیک آنان و سنگینی اعمال بدشان دارد: «وَمَنْ حَفَّ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» (۱۰۳).

۲-۶-۲-۳- ارتباط معنایی

الف. ویژگی‌ها و پاداش مؤمنان

از مضامین مشترک رکوع اول و آخر، بیان ویژگی‌های مؤمنان و در نهایت پاداش آنان است. در رکوع اول، ویژگی‌های مؤمنان بیان شده: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ..... الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (۱۱-۱) و در رکوع آخر، پاداش مؤمنان به دلیل صبر بر مشقات عبادت و صبر بر ترک معاصی و صبر بر ظلم ظالمین: «إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ» (۱۱۱). (طیب، ۱۳۶۹: ۹/۴۷۹)

ب. بیان ویژگی مؤمنان در قبال ویژگی کافران

از دیگر مضامین مشترک رکوع اول و آخر، بیان ویژگی دو گروه مؤمنان و کافران است. در رکوع اول به این ویژگی مؤمنان اشاره شده است که از کار لغو و بیهوده روی گردان هستند: «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (۳). مراد از «لغو» مکروهات و مباحات است که فایده‌ای ندارند؛

مانند قصه گویی‌ها، مجالس خالی از ذکر خدا، مسافرت‌های غیرلازم، خوردن انواع خوراک‌های غیر ضروری؛ زیرا واجبات و مستحبات مصداق «لغو» نیستند، ولی روایات بر عموم دلالت دارند (قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۷/ ۹۹-۱۰۰) و در رکوع آخر به ویژگی کافران اشاره کرده که مؤمنانی که دارای ویژگی‌های ذکرشده در رکوع اول بودند را به سخره گرفته و به آنها می‌خندیدند: «فَاتَّخَذُواهُمْ سَخِرِبًا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُم ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ» (۱۱۰).

ج. اندک بودن زمان تولد تا مرگ

رکوع اول به مراحل خلقت انسان از زمان تولد تا مرگ اشاره دارد: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ... ثُمَّ أَنْكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ» (۱۵-۱۲) و رکوع آخر به اندک بودن این زمان: «قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (۱۱۴).

د. هدفمند بودن حیات و ممات انسان

در رکوع اول به حیات و ممات انسان‌ها اشاره شده: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ... ثُمَّ أَنْكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ» (۱۵-۱۲) و در رکوع آخر به هدفمند بودن آن: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا..... فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ...» (۱۱۶-۱۱۵).

نتیجه‌گیری

روابط بینامتنی یکی از مسائل مهم خوانش متن است که می‌توان از آن در فهم بهتر و دقیق‌تر و نشان دادن ظرافت‌های بیانی قرآن کریم استفاده نمود. هر متن یک واحد مستقل است که با متون دیگر نیز روابطی دارد که به آنها روابط بینامتنی می‌گویند. برای نمونه، اگر هر سوره، واحد متن ما باشد، ارتباط سوره‌ها با یکدیگر ارتباط بینامتنی است؛ این ارتباط حتی در بین آیات یک سوره نیز جریان دارد؛ چه آیات تشکیل‌دهنده یک رکوع و چه آیات موجود در رکوعات مختلف. بررسی آیات سوره مؤمنون نشان می‌دهد که آیات این سوره از نظر ساختاری و معنایی به یکدیگر ارجاع می‌دهند و زمینه خوانش بینامتنی را فراهم می‌کنند. یکی از ارتباط‌های بینامتنی سوره مؤمنون، ارتباط درون‌رکوعی و برون‌رکوعی آن است. رکوعات به نوعی از تقسیم‌بندی قرآن کریم اشاره دارد که در آن، قرآن کریم به ۵۵۵ واحد موضوعی تقسیم شود. سوره مؤمنون بر مبنای این تقسیم‌بندی به شش واحد موضوعی تقسیم می‌شود، علاوه بر ارتباط میان آیات در هر رکوع، هر یک از رکوعات این سوره نیز با یکدیگر در ارتباط است؛ رکوع اول با دوم، دوم با سوم، سوم با چهارم، چهارم با پنجم، پنجم با ششم در ارتباط لفظی و معنایی با یکدیگر هستند. همچنین، میان رکوع اول و آخر ارتباط منسجمی برخوردار است.

این رویکرد در فهم و تفسیر قرآن، همان‌گونه که در تجربه تفسیری علامه طباطبایی نیز خود را نشان داده است، از فواید بسیاری برخوردار است؛ به گونه‌ای که در مواردی، از جمله ابتدای تفسیر سوره کهف، علامه با همین روش به لایه‌های معنایی آیات قرآن دست یافته است.

Bibliography

- Holy Qur'an (translated by M.M. Fouladvand). (1997). Tehran: Office of Studies on History and Islamic Theology. [In Arabic]
- Abu al-Fotouh Razi, H.A. (1987). Rawzat al-Janan and Ruh al-Janan in the interpretation of the Qur'an. Mashhad: Islamic Research Institute. [In Arabic]
- Fakhr Razi, A.M.O. (1999). The Keys to the Unseen (3rd ed.). Beirut: Dar al-Ehya Le-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Ghera'ati, M. (2009). Noor Interpretation. Tehran: Cultural Center for Qur'anic Teachings. [In Persian]
- Ghiasvand, M. (2013). Kristeva's Hermeneutics and Intertextuality. Allameh Tabataba'i University, 9(35), 97-114. <https://civilica.com/doc/603015>. [In Persian]
- Ghorashi Bana'I, A. (1996). Ahsan al-Hadith Interpretation (2nd ed.). Tehran: Be'that Institute Publications. [In Persian]
- Ghotb, S. (2004). In the Light of the Qur'an (35th ed.). Beirut: Dar al-Shorough. [In Arabic]
- Hariri, M.Y. (2005). Dictionary of Qur'anic Expressions. Qom: Hejrat Publications. [In Arabic]
- Hojjati, M.B. (2006). History of the Holy Qur'an. Tehran: Islamic Culture Propagation Office. [In Persian]
- Hosseini Hamadani, M. (1983). Beams of Light in the Interpretation of the Qur'an. Tehran: Lotfi. [In Persian]
- Ibn-e Faris, A.F. (1983). Dictionary of language standards (edited by A.M.Haroun). Qom: Dar al-Ehya al-Kutub al-Arabieh. [In Arabic]
- Ibn-e Manzour, M.M. (1993). Arabic Language (3rd ed.). Beirut: Dar al-Sader. [In Arabic]
- Javan Araسته, H. (2002). A Textbook in Qur'anic Sciences. Qom: Islamic Enlightenment Publications. [In Persian]
- Khamegar, M. (2003). Geometrical Structure of the Qur'anic Chapters. Tehran: International Publication Company. [In Persian]
- Khamegar, M. (2019). Structural interpretation of the chapter 'Bayyeneh' and the explanation of the rules for interpreting the Qur'anic chapters. Journal of Studies on Interpretation, 10(37), 173-190. <http://tafsir.maaref.ac.ir/article-1-1356>. [In Persian]
- Lesani Fesharaki, M.A., & Moradi Zanjani, H. (2015). Structural method of studying the Qur'anic chapters. Qom: Nasayeh Publications. [In Persian]
- Ma'refat, M.H. (2007). Introduction to Quranic Sciences. Qom: Al-Tamhid Cultural Publication Institute. [In Persian]
- Majlesi, M.B. (1982). Bahar al-Anwar. Beirut. Dar al-Ehya Le-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Mo'ini, M. (1998). Iso-themes: A dissertation on Qur'anic research. Tehran: Doustan Nahid. [In Persian]
- Mo'meni Darabi, Sh., Khamegar, M., Kariminia, M.M., & Ansari Moghaddam, M. (2021). Structural interpretation of the chapter 'Saff' and the explanation of the rules for structurally interpreting the Qur'anic chapters. Journal of New Achievements in Humanities Studies, 4(46), 82-92. <https://www.magiran.com/p2413231>. [In Persian]
- Namvar Motlagh, B. (2007). Study of intratextual references in Mathnavi through an intertextual approach. Journal of Human Sciences, 54, 429-442. [In Persian]
- Namvar Motlagh, B. (2011). An introduction to intertextuality: Theories and applications. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Rabinson, N., & Horri, A. (2011). Structure and interpretation of the chapter 'Mo'menoun'. Quarterly Journal of Interpretation, 8, 16-46. <https://www.magiran.com/p945087>. [In Persian]
- Raghib Isfahani, H.M. (1991). Lexical aspects of the Qur'an (2nd ed.). Beirut: Dar al-Ghalam. [In Arabic]
- Ranjbar, N. (2013). Substantial and thematic analysis of the chapters 'Loghman' and

- 'Mo'menoun' (an unpublished MA thesis). College of Humanities and Social Sciences, Mazandaran University. [In Persian]
- Rouhi, M., & Fayyazbakhsh, M.T. (2006). Interpretation of Qur'anic words based on their application in Majma' al-Bayan and al-Mizan. Tehran, Ehya al-Kitab. [In Persian]
- Zare' Zardini, A., Sahraie Ardakani, K., & Jannati Firouzabadi, S. (2021). Syntactic analysis of the chapter 'Fath in the light the Semitic rhetoric with a focus on the 555 thematic units (rokou'at) existing in the Qur'an. Journal of Linguistic Research on the Qur'an, 1, 1-18. doi:10.22108/nrgs.2020.124200.1559. [In Persian]
- Zare' Zardini, A., & Khalili, M. (2018). Application of the binary chapters theory to the understanding of the chapters 'Mozamel' and 'Modather'. Meshkat, 37(141), 58-61. doi: 20.100 1.1.16838033.1397.37.4.4.9. [In Persian]
- Tabarsi, F.H. (2000). Al-Bayan collection in the interpretation of the Qur'an. Tehran. Naserk-hosrow. [In Arabic]
- Taheri, H. (1998). Teachings in Qur'anic sciences. Tehran: Osweh Publications. [In Persian]
- Tayyeb, A. (1990). Al-Tayyeb interpretation of the Qur'an (2nd ed.). Tehran: Islam. [In Persian]
- Zarkeshi, B.M. (n.d). A Research work by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim. Beirut: Dar al-Ma'refeh. [In Arabic]